

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA

CHRISTIANO PEREIRA DE ALMEIDA

LINGUAGEM E SIGNIFICAÇÃO EM ARISTÓTELES E WITTGENSTEIN

JUIZ DE FORA

2022

CHRISTIANO PEREIRA DE ALMEIDA

LINGUAGEM E SIGNIFICAÇÃO EM ARISTÓTELES E WITTGENSTEIN

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Linguística.

Orientador: Prof. Dr. Fábio da Silva Fortes

Coorientadora: Prof^ª. Ana Paula Grillo El-Jaick

**JUIZ DE FORA
2022**

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Pereira de Almeida, Christiano .
Linguagem e Significação em Aristóteles e Wittgenstein /
Christiano Pereira de Almeida. -- 2022.
233 f.

Orientador: Fábio da Silva Fortes
Coorientadora: Ana Paula Grillo El-Jaick
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora,
Faculdade de Letras. Programa de Pós-Graduação em Linguística,
2022.

1. Linguagem . 2. Significação. 3. Aristóteles. 4. Wittgenstein. I.
Silva Fortes, Fábio , orient. II. Grillo El-Jaick, Ana Paula, coorient.
Título.

Christiano Pereira de Almeida

Linguagem e Significação em Aristóteles e Wittgenstein

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em linguística. Área de concentração: Linguística.

Aprovada em 16 de dezembro de 2022.

BANCA EXAMINADORA

Prof.(^a)Dr(^a) Fábio da Silva Fortes - Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof.(^a)Dr(^a) Ana Paula Grillo El-Jaick
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof.(^a)Dr(^a) Luciano Vicente
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof.(^a)Dr(^a) Alessandro Jocelito Beccari
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho

Prof.(ª)Dr(ª) Nazareno Eduardo de Almeida
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof.(ª)Dr(ª) Jose Borges Neto
Universidade Federal do Paraná

Juiz de Fora, 05/12/2022.



Documento assinado eletronicamente por **Fabio da Silva Fortes, Professor(a)**, em 02/01/2023, às 11:33, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Alessandro Jocelito Beccari, Usuário Externo**, em 03/01/2023, às 09:34, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Luciano Vicente, Professor(a)**, em 18/01/2023, às 11:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ana Paula Grillo El Jaick, Professor(a)**, em 25/01/2023, às 17:45, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **José Borges Neto, Usuário Externo**, em 31/01/2023, às 14:11, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Nazareno Eduardo de Almeida, Usuário Externo**, em 01/03/2023, às 10:21, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf (www2.ufjf.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **1065036** e o código CRC **9B7718F1**.

AGRADECIMENTOS

Durante o curso de doutorado e a elaboração desta tese, tive a oportunidade de conviver com muitas pessoas que participaram de vários momentos que foram determinantes para a realização deste trabalho. Afinal, foi em cada grupo de estudos de que participei e nas várias conversas que tive que muitas das ideias apresentadas aqui começaram a tomar forma. Por isso, agradeço a todos que contribuíram para o desenvolvimento desta pesquisa:

ao meu orientador Fábio Fortes e à minha coorientadora Ana Paula El-Jaick, que tornaram esse percurso muito agradável e estimulante. Não haveria esta tese sem o apoio de vocês;

aos participantes do Grupo de Leitura em Platão da UFJF, que acompanharam e incentivaram o meu crescente interesse pelos Estudos Clássicos e pela Filosofia: Daniela Brinati, Frederico Krepe, Marina e Rodrigo Alvim, Igor Lopes;

ao Prof. Rodrigo Pinto de Brito, que deu sugestões indispensáveis e determinantes para a minha pesquisa.

ao Fernando Freitas, com quem debati inúmeras vezes algumas questões determinantes para a minha pesquisa, e também por sempre estar disponível para organizar os vários eventos e projetos que conseguimos concretizar;

à Rayssa Maluf, que sempre esteve disposta a participar dos vários grupos de estudos que fizemos durante as nossas pesquisas, contribuindo muito para a realização deste trabalho.

à Prof^a. Elena Pagni, por ter me incentivado a continuar os meus estudos sobre Aristóteles, oferecendo dicas muito valiosas para que esta tese fosse possível;

ao Prof. Luiz Henrique Lopes do Santos e à Prof^a. Camila Jourdan, aos quais sou muito grato pelas contribuições e críticas que fizeram no exame de qualificação da tese;

aos Professores Nazareno Eduardo de Almeida, José Borges Neto, Luciano Vicente e Alessandro Beccari, que aceitaram participar da banca de defesa da tese, oferecendo

críticas e sugestões valiosas para o aprimoramento das ideias aqui defendidas e também para o desenvolvimento de pesquisas futuras;

à minha esposa Amanda, por me incentivar e estar sempre ao meu lado, tornando a vida muito mais agradável.

aos meus colegas servidores do ICH, sem o apoio dos quais eu não teria conseguido a licença para poder cursar o doutorado. Sou muito grato a vocês.

aos integrantes do CirceA – Círculo de Estudos da Antiguidade, que debateram os meus textos e sempre trouxeram contribuições indispensáveis para a minha pesquisa.

Muitas perguntas que deram origem a este trabalho surgiram ainda quando eu cursava o mestrado, sob a orientação da Prof^a. Cristina Name, a quem sou eternamente grato por ter me incentivado a ingressar na vida acadêmica, tendo a sensibilidade de formular e apresentar questões que até hoje me estimulam.

RESUMO

Por meio da análise e da comparação entre os textos de Aristóteles e Wittgenstein, a tese tem como objetivo compreender o modo como os dois filósofos abordam algumas questões relativas à Linguagem e à Significação. Para isso, a pesquisa adotou como foco principal as obras *Da Interpretação e Investigações Filosóficas*, recorrendo, quando necessário, a outros escritos dos autores.

Em um primeiro momento, a pesquisa buscou verificar se existia, nos escritos do filósofo austríaco, alguma menção aos escritos aristotélicos. Uma vez encontradas essas citações, mesmo que indiretas, partiu-se para analisar se as críticas de Wittgenstein, empreendidas contra toda a tradição filosófica, aplicariam-se ao modo como Aristóteles estabelece suas reflexões a respeito da linguagem e da significação.

Diante desse quadro, a tese pretende, em específico, compreender e avaliar se há, nos escritos aristotélicos, algum resquício do que usualmente costuma ser chamado de modelos referencialistas e representacionalistas da significação, tendo em vista, com essa análise, verificar se as discussões, do modo como são elaboradas pelos dois filósofos, podem contribuir para os estudos desenvolvidos nas áreas de Linguística e Ciências da Linguagem.

ABSTRACT

Through the analysis and comparison between Aristotle's and Wittgenstein's works, this thesis aims to understand how the two philosophers address some issues related to Language and Meaning. Therefore, this research adopted as its main focus the works *De Interpretatione* and *Philosophical Investigations*, resorting, when needed, to other writings of the aforementioned authors.

At first, the research sought to verify whether there was any mention of Aristotelian writings in the Austrian philosopher's work. Once these citations were found, even if indirectly, we set out to analyze whether Wittgenstein's criticisms, undertaken against the entire philosophical tradition, would apply to the way in which Aristotle establishes his reflections on language and meaning.

In light of this scenario, this doctoral dissertation specifically intends to understand and assess whether there is, in the Aristotelian writings, some remnant of what is usually called referentialism and representationalism theories of meaning. The purpose of this analysis is to verify whether these discussions, in the way they are developed by the two philosophers, can contribute to the studies carried out in the areas of Linguistics and Language Sciences.

Nomes e abreviações das obras de autores antigos

Aristóteles

A. Po. – *Analytica Posteriora* - Analíticos posteriores

A. Pr. – *Analytica Priora* - Analíticos anteriores

De An. – *De Anima* - Sobre a alma

De Int. – *De Interpretatione* - Sobre a interpretação

P.A. – *De Partibus Animalium* – As partes dos animais

Eth. Nic. – *Ethica Nicomachea* – Ética a Nicômaco

H.A. – *Historia Animalium* – História dos animais

Insomn. - *De Insomniis* – Sobre os sonhos

Metaph. – *Metaphysica* - Metafísica

Ph. – *Physica* - Física

Po. – *Poetica* - Poética

Pol. – *Politica* - Política

Rh. – *Rhetorica* - Retórica

S.E. – *Sophistici Elenchi* - Refutações sofísticas

Top. – *Topica* – Tópicos

Platão

Cra. – *Cratylus* - Crátilo

Grg. – *Gorgias* - Górgias

Prt. – *Protagoras* - Protágoras

R. – *Respublica* - República

Sph. – *Sophista* - Sofista

Tht. – *Theaetetus* - Teeteto

Nomes e abreviações das obras de Wittgenstein

BB – *The blue and brown books* - Os livros azul e marron

BGM – *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* - Anotações sobre os fundamentos da matemática

BPP – *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* - Anotações sobre a filosofia da psicologia

BT – The Big Typescript

NB – *Notebooks* 1914-1916

PB – *Philosophische Bemerkungen* – Observações Filosóficas

Ph. – *Philosophie* - Filosofia

PO – *Philosophical occasions* 1912-1951

PG – *Philosophische Grammatik* – Gramática Filosófica

IF – *Philosophische Untersuchungen* – Investigações Filosóficas

TLP – *Tractatus logico-philosophicus*

TSLR – Resenha do *The science of logic*, de Peter Coffey (1912)

ÜG – *Über Gewißheit* – Da Certeza

Z – *Zettel* – Fichas

Wittgenstein's Nachlass: the Bergen electronic edition

Outras abreviações

LSJ – *Greek-English Lexicon*, Liddell, H., Scott, R., Jones, S. (ed.).

Sumário

1. Introdução	10
1.1 A significação nos dicionários técnicos de Filosofia e Linguística.....	14
1.2 Metodologia.....	19
1.3 Objeto da pesquisa.....	22
2. Wittgenstein, a filosofia e Aristóteles	27
2.1 Aristóteles e Wittgenstein?.....	27
2.2 Wittgenstein, “os gregos” e Aristóteles.....	28
3. Linguagem e significação no <i>Tractatus</i>	48
3.1 Da generalidade ao particular: a filosofia tardia de Wittgenstein.....	59
3.2 Vivências interiores e significação.....	74
4. A seção linguística do <i>Da Interpretação</i>	93
4.1 A linguagem no <i>Da Interpretação</i>	101
4.2 Vozes faladas (φωναί) e sons inarticulados (ἀγράμματοι ψόφοι).....	106
4.3 Símbolo (σύμβολον) e sinal (σημεῖον).....	109
4.4 Coisas, estados de coisas, objetos, ações (πράγματα).....	127
5. As afecções da alma	132
5.1 Senso-percepção (αἴσθησις) e ação (πρᾶξις).....	135
5.2 Senso-percepção (αἴσθησις) e entendimento (νοῦς).....	148
5.3 Enunciado (λόγος) e Definição (ὀρισμός).....	167
6. Wittgenstein, Aristóteles e a generalização	178
6.1 Afecções da alma e vivências interiores.....	191
6.2 Vivências interiores e afecções não tão gerais.....	205
Conclusão	214
Referências	218
Anexo I	232

1. Introdução

A capacidade de utilizar a linguagem para os mais diversos fins é uma das principais características da espécie humana, a ponto de ser um elemento determinante em atividades tão distintas como a ida a um supermercado ou a construção de argumentações altamente abstratas. Talvez o exemplo da ida ao supermercado possa levar o leitor a argumentar que é possível fazer as compras do mês em total silêncio, visto que ele pode encher seu carrinho com os mais variados produtos, passar pelo caixa e simplesmente mostrar seu cartão de crédito quando for solicitado a pagar. No entanto, ao escolher seus produtos, ele deve ser capaz de reconhecer os nomes das marcas, consultar sua lista de compras e verificar alguns rótulos, o que ele fará com o apoio da linguagem escrita. Por outro lado, se ele não souber ler ou escrever, poderá pedir informações aos funcionários da loja e conversar com um atendente. Em ambos os casos, uma série de registros escritos ou sonoros da linguagem são indispensáveis para o cumprimento de uma atividade corriqueira. Esses exemplos poderiam ser adaptados aos falantes de todas as línguas imagináveis (sendo a ida ao supermercado substituível por outra atividade humana qualquer, como construir uma choupana, por exemplo). O fato é que, seja por uma série de sons, sinais ou por meio de textos escritos, é intrínseco à condição humana o uso da linguagem. Esta, por sua vez, não é constituída apenas por uma sequência aleatória de ruídos ou marcas gráficas: uma sentença como “João segura uma garrafa” pode ser entendida como pertencente ao português, enquanto “asdfs oasidfasdis fgisdudhetjk” é apenas um agrupamento desordenado de letras, desprovido de sentido em qualquer língua; do mesmo modo, para alguém que não conheça a língua alemã, uma sentença como “Dieser Satz hat Sinn” (IF, §502) pode não ter sentido algum.

Esses exemplos conduzem a uma questão inevitável e altamente controversa, que exige cuidado em sua própria formulação: como palavras e sentenças podem significar? As respostas a tal pergunta podem variar imensamente, podendo ser rastreadas, pelo menos, até as reflexões de filósofos gregos como Platão e Aristóteles,

ou mesmo a pensadores que os precederam, cujos registros textuais, infelizmente, muitas vezes são apenas fragmentários¹.

Mesmo diante de tão extensa tradição de reflexões, esse tema ainda gera infinitos debates, não sendo raro encontrar afirmações que apontem a significação como um dos principais tópicos discutidos nos estudos sobre a linguagem² ao longo dos últimos séculos (RYLE, 1975 [1957]; PUTNAM, (1975); ALSTON, 1972 [1963]; OGDEN & RICHARDS, 1989 [1923]; BORGES NETO, 1999), permanecendo como um foco de disputas e desentendimentos até a contemporaneidade, como é mostrado pelo levantamento feito por OGDEN & RICHARDS³ (1989 [1923], p. 186 - 187), que listaram algumas das definições⁴ mais recorrentes do termo:

- I – Uma propriedade intrínseca
- II – Uma única relação não analisável a outras coisas
- III – As outras palavras anexadas a uma palavra no dicionário
- IV – A conotação de uma palavra
- V – Uma essência
- VI – Uma atividade projetada em um objeto
- VII – (a) Um evento intencionado
(b) Uma volição
- VIII – O lugar de algo em um sistema

¹ Como é o caso de Górgias (séc. V AEC), que no seu *Elogio de Helena* elabora algumas considerações sobre o discurso: “Se o discurso (λόγος) a persuadiu e sua alma enganou, não é difícil, quanto a isso, defendê-la e, assim, liberá-la da responsabilidade. O discurso é um grande e soberano senhor, o qual, com um corpo pequeníssimo e invisibilíssimo, diviníssimas ações opera. É possível, pois, pelas palavras, tanto o medo acalmar e a dor afastar quanto a alegria engendrar e a compaixão intensificar” (*Elogio de Helena*, 08).

² “Linguagem” é um termo muito ambíguo, sendo impossível oferecer apenas uma formulação que dê conta de abarcar todas as suas definições nas diversas correntes teóricas que dele fazem uso. Por isso, muitas vezes, esse termo assume contornos particulares dentro de uma abordagem teórica específica. Diante da impossibilidade de oferecer uma definição que seja satisfatória, resta, para os propósitos deste trabalho, adotar uma das sugestões oferecidas por Bussmann, que, dentre outras possibilidades de definição, oferece a seguinte: “um sistema específico de sinais e regras combinatórias que são arbitrárias, mas transmitidas por meio de convenções” (BUSSMANN, 1996, p. 253).

³ Essa lista, que aparece no livro *The Meaning of Meaning*, de Ogden e Richards, é importante não só por oferecer um panorama geral dos problemas envolvidos nas reflexões a respeito da significação, mas também pelo fato de que Charles Kay Ogden foi o primeiro a traduzir, com a ajuda do próprio Wittgenstein, o *Tractatus Logico-Philosophicus* para a língua inglesa. Além disso, é importante lembrar que o *The Meaning of Meaning* foi lido e recebeu comentários nada favoráveis do próprio Wittgenstein, como nos informa Ray Monk: “durante certo tempo, o único contato de Wittgenstein em Cambridge foi Ogden, que em março lhe enviou seu recém-publicado *The Meaning of Meaning*, escrito em parceria com o poeta e crítico literário Ivor Armstrong Richards. Ogden acreditava que o livro fornecia uma solução causal ao problema do significado abordado por Wittgenstein no *Tractatus*. Wittgenstein considerou a obra irrelevante, e escreveu-lhe: ‘penso que devo confessar francamente que acredito que você não *captou os problemas* com que me debati no meu livro (independentemente de eu haver dado ou não a solução correta)’. Numa carta a Russell em 7 de abril, foi ainda mais longe: ‘recebi há pouco *The Meaning of Meaning*. Não é um livro missérrimo?! A filosofia não é tão fácil assim! Com isso se vê como é fácil escrever um livro grosso. O pior de tudo é a introdução do professor Postgate Litt. D.F.B.A. etc. etc. Raras vezes li algo tão tolo” (MONK, 1995).

⁴ Embora os autores listem as principais *definições* (“the main definitions”) de significado, os exemplos oferecidos, pelo menos da maneira que aparecem no livro, não são definições propriamente ditas, mas apenas algumas ocorrências mais comuns do que costuma ser entendido como significado.

- IX – As consequências práticas de uma coisa em nossa experiência futura
 X –As consequências teóricas envolvidas em, ou implicadas por, uma declaração
 XI – Emoção despertada por alguma coisa
 XII –Aquilo que está atualmente relacionado a um sinal por uma relação escolhida
 XIII –(a) Os efeitos mnêmicos de um estímulo. Associações adquiridas
 (b) Alguma outra ocorrência à qual os efeitos mnêmicos de alguma ocorrência são apropriados
 (c) Aquilo de que um sinal é interpretado como sendo constituinte
 (d) O que alguma coisa sugere

No caso de símbolos

- XIV –Aquilo a que o usuário de um símbolo deve se referir
 XV –Aquilo a que o usuário de um símbolo acredita estar se referindo
 XVI –Aquilo a que o intérprete de um símbolo
 (a) Se refere
 (b) Acredita estar se referindo
 (c) Acredita que o usuário (do símbolo) está se referindo

Nessa lista, é possível notar uma tendência a tratar a significação como subjacente às sentenças, seja em termos de uma *relação*, de *uma certa coisa* ou mesmo de uma *atividade*. Em todos esses casos, parece haver a propensão a defini-la como algo que aponta para além da sentença, como é observado pelos autores do levantamento:

tem sido fácil e natural para os filósofos postularem seus *definiendum*; seja por inventar uma coisa peculiar, uma propriedade intrínseca, e então dizer que tudo o que possui isso é dotado de significado; ou por inventar uma relação especial não analisável e dizer que tudo o que é associado por tal relação deve ser dito como dotado de significado (OGDEN & RICHARDS, 1989, p. 185).

O recurso a algo subjacente pode ser comum também nas abordagens ordinárias da linguagem que venham a lidar com o problema da significação, dado que não raramente falantes acreditam que *significar* corresponda a algo existente nos estados internos de quem fala, ou ao que está registrado nos dicionários da língua; ou ainda que remeta a coisas no mundo, ou mesmo que a significação possa emergir no uso, quando a este é atribuído algum *status* extralinguístico.

Soma-se à multiplicidade de empregos do termo *significado* o seu intercâmbio com *sentido* (FERRATER MORA, 1986; LALANDE, 1999; COSTA, 2011), ambos sendo utilizados, em alguns contextos, como sinônimos. Contudo, é comum que seja feita a distinção desses conceitos por algumas abordagens, como a de Frege em seu

clássico artigo *Sobre o sentido e a referência* (1892) e a do *Tractatus logico-philosophicus* (1921), de Wittgenstein⁵.

Notando tal flutuação no emprego desses termos, Costa (2011) estabelece uma diferenciação entre *significado* – que teria como uma de suas principais características semânticas a “conotação referencial”, remetendo “a alguma coisa” – e *sentido*, que não compartilharia a mesma conotação referencial” (COSTA, 2001, p. 2).

Em sua análise, baseada no conhecimento da língua e na consulta a dicionários do português, é sugerido que, embora seja comum a permuta entre *significado* e *sentido*, esse último não teria como característica saliente a conotação referencial: “a palavra ‘sentido’ significa essencialmente o mesmo que a palavra ‘significado’, mas sem a acepção referencial saliente na última” (COSTA, 2011, p. 2). Para demonstrar sua conjectura, ele propõe a análise das seguintes frases:

1. *O sentido da palavra ‘cadeira’ é o de banco com encosto.*
2. *O sentido da palavra ‘cadeira’ é o de coisas como aquilo ali (gesto de apontar para uma cadeira).*

A primeira não causaria estranhamento em um falante do português, tendo em vista que seu emprego está de acordo com suas características semânticas. O mesmo não ocorreria com a segunda, em que é atribuída “uma conotação referencial” ao termo “sentido”, associando-o a uma designação ostensiva que lhe é menos óbvia (COSTA, 2011, p. 3).

Esse tipo de trabalho, que busca esclarecer os empregos de vocábulos em situações de uso da língua, é uma importante ferramenta para revelar algumas possíveis fontes de mal entendidos conceituais no uso de termos linguístico/filosóficos. Além disso, uma consulta a dicionários de Filosofia pode também ser um guia para a compreensão do modo como determinados conceitos são utilizados em contextos mais técnicos. Tendo isso em vista, apresentamos abaixo algumas observações decorrentes de consultas a dicionários tanto de Filosofia quanto de Linguística, a fim de compreender como eles abordam a questão da *significação*, que contornos oferecem para o conceito e de que maneira o problematizam.

⁵A discussão desse tópico é tema dos capítulos seguintes, onde será feita uma exposição do tratamento dado por Wittgenstein a problemas da linguagem e da significação.

1.1 A *significação* nos dicionários técnicos de Filosofia e Linguística

A *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*, nos verbetes sobre *sentido/referência*, adota a oposição fregeana, que define o sentido como “o modo de apresentação de um objeto associado a um termo, nesse caso, um nome”, ressaltando que “não se deve confundir o sentido (na acepção de Frege) com o significado”. Este, por sua vez, é relacionado às condições de verdade de frases declarativas, “ou seja, saber como o mundo deverá ser para que a frase seja verdadeira, pelo que o significado das expressões subfrásicas consiste na contribuição desta para a definição das condições de verdade da frase que integram”. Ainda no mesmo verbete, são reconhecidas “concepções alternativas” ao modelo vericondicional, destacando, entre elas, a de Jerry Fodor, para quem “o significado de uma expressão consiste na expressão da *linguagem do pensamento* que lhe corresponde” (BRANQUINHO; MURCHO; GOMES, 2006, p. 698-699).

No *Vocabulário técnico e crítico da filosofia* (LALANDE, 1999), a *significação* é definida como “aquilo que um signo representa; sentido de uma palavra, de uma frase etc.”, remetendo, em seguida, ao verbete sobre *sentido*, sendo este “o que ‘quer dizer’, o que comunicam ao espírito uma palavra, uma frase, ou qualquer outro signo que desempenhe um papel semelhante” (LALANDE, 1999, p. 1003/1012). Nas discussões referentes às várias abordagens destes termos, Lalande constata que, mesmo diante das diversas tentativas de estabelecer distinções conceituais entre termos como *significação* e *sentido*, essa matéria “foi ainda muito incompletamente tratada” (1999, p. 1004).

Após apontar que na linguagem cotidiana o termo *significar* normalmente corresponde a “querer dizer”, Ferrater Mora, em seu *Diccionario de Filosofia* (1986 [1941]), elabora uma lista de possíveis respostas às tentativas de definir a *significação*, sugeridas por filósofos, lógicos, semióticos e filólogos, propondo, em seguida, uma esquematização dos sentidos desse conceito em quatro acepções principais, quando utilizado na literatura filosófica: a) se *X* é um nome, seu significado seria o objeto que por ele é denotado; b) a *significação* de *X* é identificada com um processo “ou uma série de processos psíquicos em um sujeito”; c) *X* tem como significado “uma entidade que se chama, justamente, ‘a *significação* de *X*’”; d) a *significação* de *X* não deve ser entendida como algo que possa ser localizado em alguma parte, visto que “pode se reduzir a um *uso*” (FERRATER MORA, 1986. p. 3022). Por fim, no verbete dedicado ao *sentido*, o

autor ressalta que o termo pode ser intercambiável com *significado*, designando o sentido de uma expressão, de uma proposição etc.

O exame dos dicionários de Linguística e de Ciências da Linguagem não traz resultados muito diferentes dos que foram encontrados no léxico filosófico, ressaltando ainda mais a dificuldade de lidar com a delimitação conceitual de significado.

O verbete do *Routledge Dictionary of Language and Linguistics* é introduzido pela constatação da dificuldade de demarcação do conceito, o qual variaria de acordo com abordagens teóricas divergentes, remetendo ao fato de que a dispersão do termo não configura um problema que pertence somente ao campo da Linguística, mas é uma questão que se estende a diversos outros domínios, como “a psicologia, a jurisprudência, a semiótica, a sociologia, a filosofia, a teologia, dentre outros”. Além disso, há uma relação de equivalência entre o significado e outros termos como “conteúdo, referência, sentido, significação”, além da incorporação de expressões advindas de outras línguas, como o *Sinn* (sentido) e o *Bedeutung* (significado), denominações provenientes da língua alemã que se tornaram bastante comuns após a distinção fregeana entre sentido e referência (BUSSMANN, 2006, p. 732). Dito isso, o verbete elenca quatro definições que abrangem a pluralidade do conceito:

- a) o lado material (fonético ou grafêmico) da expressão linguística; (b) aspectos cognitivos envolvidos na produção de conceitos abstratos ou no reconhecimento de conteúdos perceptivos; (c) objetos, características e estados de coisas no mundo real que são referidos por meio de expressões linguísticas; (d) o falante e o contexto situacional específico no qual expressões linguísticas são usadas (BUSSMANN, 2006, p. 299).

Esses quatro tipos de definição seriam, portanto, os principais modos como diferentes abordagens teóricas nas ciências da linguagem assumem o que entendem por *significado*.

No *Key Concepts in Language and Linguistics*, de R.L. Trask, a entrada que trata do significado traz uma sucinta definição do vocábulo: “a característica de uma forma linguística que permite que ela seja utilizada para selecionar alguns aspectos do mundo não linguístico” (TRASK, 1999, p. 120). Embora não fique claro o que o autor entende por “aspectos do mundo não linguístico”, é interessante notar que ele relata a predominância de uma intenção bastante específica dos linguistas no tratamento do significado, tendo em vista que eles estariam mais preocupados em compreendê-lo em sua constante relação com outros tipos de significação em um sistema. Esse

enquadramento do significado situado em um sistema seria diferente das abordagens que tendem a tratá-lo individualmente (TRASK, 1999, p. 121).

Em seu *Dicionário de Linguística e Gramática*, Mattoso Câmara Jr. remete o significado à entrada *significação*, que é tratada, inicialmente, como a “representação mental que uma forma linguística evoca”. Em seguida, ele distingue a “significação global de uma forma linguística”, que compreenderia a *denotação*, “uma simbolização intelectual do ambiente bio-social, estruturado na linguagem”, e a *conotação*, “por meio da qual funcionam o apelo e a manifestação psíquica”. Embora tal definição possa parecer bastante afeita ao vocabulário mentalista, o autor reconhece que a significação linguística “é, em princípio, fluida e pressupõe a polissemia”, sendo determinada somente “dentro de um contexto linguístico”. Ele também ressalta a distinção entre *significado* e *sentido*, sendo este último “a significação dentro de um contexto e a serviço de uma intenção definida do falante em sua comunicação”. O verbete é finalizado com uma referência à forma linguística, que seria constituída por uma relação entre o *significado* e o *significante*. (MATTOSO CAMARA, 2002, p. 218).

Como pode ser percebido, parece haver uma tendência, nos dicionários de Linguística, a conceber o significado em sua relação com um sistema ou contexto, seja ele linguístico ou de uso, o que pode sinalizar para uma maior preocupação com a linguagem entendida sempre contextualmente, ou em relação com elementos de um sistema simbólico.

Tal preocupação parece remeter, como o faz diretamente Mattoso Camara, às formulações presentes no *Curso de Linguística Geral* (1916), de Ferdinand de Saussure, texto que é considerado como o fundador da Linguística moderna enquanto uma disciplina autônoma. Nessa obra, na qual se define a *língua* como o objeto da Linguística, algumas observações sobre o significado podem ser relevantes para a presente discussão.

Quando toma como o seu objeto a língua, entendida como “um produto social depositado no cérebro de cada um” (SAUSSURE, 1973 [1916], p. 33), mas que, ao mesmo tempo, só existiria completamente na massa de todos os falantes, Saussure propõe uma metodologia para abordá-la, e deixa claro – como é retratado nas anotações de seus alunos – que seu objetivo é fundar uma ciência autônoma. Seu objeto é delimitado de modo a não priorizar a polaridade entre a manifestação física da linguagem – os sons – e sua contraparte conceitual, de natureza psíquica, um “erro” que ele chega a atribuir a outras ciências.

Em sua obra, é elucidativa a declaração de que a linguagem desperta o interesse de “toda a gente”, mas que esse fascínio terminou produzindo um emaranhado de formulações incongruentes entre si, devido ao modo equivocado de recortar ou lidar com algo tão impreciso como o conceito vago *linguagem*: “não há domínio onde tenha germinado ideias tão absurdas, preconceitos, miragens, ficções”. Diante de tais disparates, caberia ao linguista “denunciá-los e dissipá-los tão completamente quanto possível⁶”.

Nesse quadro, a leitura do *Curso* revela algumas questões bastante interessantes. Uma delas surge da noção de *circuito da fala*, em que é postulada a relação do *conceito* com a *imagem acústica*, ambos de natureza psíquica, sendo o primeiro constituído pelos “fatos da consciência”, e a segunda, pela representação de signos linguísticos internalizados no processo de exposição a uma dada língua. Nesse esquema, um conceito se relacionaria a uma imagem acústica que, por intermédio do cérebro, seria transmitida aos órgãos da fonação, sendo convertida nos sons da fala.

Um pouco mais adiante, *conceito* e *imagem acústica* são renomeados, respectivamente, como *significado* e *significante*, constituindo, por uma íntima vinculação, o *signo* linguístico. Na formulação do *valor linguístico*, um significado particular adquire seu valor na relação com outros significados, pois “sua característica mais exata é ser o que os outros não são⁷”.

A língua seria, por fim, um produto construído coletivamente ao qual o falante seria exposto, o que a diferenciaria da fala, já que esta poderia ser caracterizada por seu caráter de realização pessoal, tendo em vista que é um ato realizado por um falante particular. O pensamento, quando não organizado por uma língua, seria uma massa amorfa indistinguível: “tomado em si, o pensamento é como uma nebulosa onde nada está necessariamente delimitado. Não existem ideias preestabelecidas, e nada é distinto antes do aparecimento da língua⁸”. A língua, encarada como um produto social que o falante adquire de forma passiva durante sua internalização, atua como princípio organizador do pensamento. No entanto, ela não pode ser definida pelo que está internalizado no cérebro/psique de cada falante, mas corresponderia a um patrimônio de todos os falantes de uma comunidade. Em suma, é uma espécie de “tesouro depositado

⁶*Ibid.*, p. 14.

⁷*Ibid.*, p. 136.

⁸*Ibid.*, p. 130.

pela prática da fala em todos os indivíduos pertencentes à mesma comunidade⁹". O objeto dessa nova ciência é, portanto, uma abstração.

Essa pequena digressão pelo *Curso* permite-nos indicar que, embora haja, de fato, a concepção de significado (conceito) como aquilo que se define pela relação dentro de um sistema, adquirindo nele o seu valor, a nova ciência proposta por Saussure filia-se, mesmo que indiretamente, a uma longa tradição de reflexões sobre a linguagem. Com efeito, a Linguística, enquanto disciplina autônoma do início do século XX, mantinha o uso do vocabulário da tradição filosófica que a antecederia por muitos séculos. Assim sendo, mesmo que ela delimitasse seu próprio objeto e escolhesse sua metodologia particular, os problemas que buscava responder já vinham sendo discutidos, pelo menos, desde os pensadores gregos, como será mostrado nos capítulos posteriores. O uso de uma linguagem psicológica/conceitualista, tal como vemos nas formulações saussurianas, era apenas uma das manifestações que poderiam refletir essa história de longa duração, da quais herdou não só o vocabulário, mas também os problemas de que se ocupa, como é o caso significação.

Essa breve recensão introdutória pretende, assim, indicar as inúmeras possibilidades e os variados problemas envolvidos nas reflexões sobre linguagem e significação, questões ainda vigentes, em grande medida, no debate contemporâneo sobre a linguagem – seja numa perspectiva filosófica, seja numa perspectiva linguística. Na verdade, ela sugere que o modo mais adequado de lidar com essa questão talvez seja compreendê-la sempre na perspectiva de uma determinada formulação teórica, a fim de evitar confusões conceituais desnecessárias.

Nesse sentido, é importante ter em vista que esta tese aborda as reflexões sobre linguagem e significação por meio de um enquadramento bastante específico, pois ela parte das críticas de Wittgenstein ao que comumente é referido como tradição representacionista/referencialista da linguagem. Conforme mostramos em seguida, em alguns manuais de linguística e em textos que lidam com os temas da linguagem e da significação, é comum atribuir-se a Aristóteles o papel de primeiro sistematizador dessa tradição, não raramente remetendo ao seu tratado *Da Interpretação*.

⁹ *Ibid.*, p. 21.

1.2 Metodologia

Um estudo que pretenda abordar questões conceituais precisa eleger uma metodologia que direcione os recortes e procedimentos a serem adotados no processo de seleção, análise e interpretação dos textos que busca analisar. Por ser uma metodologia que se ocupa do “estudo interdisciplinar do curso evolutivo do conhecimento linguístico”, buscando descrever e explicar “como o conhecimento linguístico, ou mais genericamente, o *know-how* linguístico foi obtido e implementado” (SWIGGERS, 2010, p. 2), a *Historiografia da Linguística* oferece uma abordagem adequada para a presente análise. Tal perspectiva toma como “objetos primários” os textos (SWIGGERS, 2013, p. 41), entendidos como “reflexo (ou depósito) material da história da linguística” (SWIGGERS, 2013, p. 42). Essa história, contudo, não coincide com o surgimento da Linguística e sua institucionalização, costumeiramente datada entre os séculos XIX e XX, mas toma como objeto “as formas de conhecimento propostas, adquiridas, desenvolvidas mesmo em períodos anteriores ao estabelecimento científico da Linguística” (BATISTA, 2013, p. 15), estando essas “formas de conhecimento” registradas em textos que ocuparam-se de reflexões sobre a linguagem em diferentes períodos históricos, contextos geográficos e sociais (SWIGGERS, 2013).

Esse alargamento do campo de investigação não ocorre somente no horizonte histórico – abarcando textos registrados no mundo antigo, por exemplo –, mas é também reforçado pelo viés interdisciplinar dessa proposta metodológica, que busca a contribuição de áreas que extrapolam o domínio da Linguística, como a Filosofia da Linguagem, a Lógica, a Retórica e a Psicologia, entre outras (SWIGGERS, 2013). Tal expansão, tanto dos objetos de interesse quanto das diferentes áreas que passam a interagir com os estudos da linguagem, somada à ampliação do horizonte temporal sobre o qual pode estender-se a investigação, engendra a conclusão de que “uma disciplina alcança a sua maioria quando contempla seriamente o seu próprio passado” (KOERNER, 2014, p. 10). Todavia, a abordagem de um objeto tão complexo quanto a linguagem, que vem suscitando reflexões ao longo de milênios, requer uma metodologia que direcione as pesquisas que venham a lidar com esse tema tão fascinante quanto intrincado.

Desse modo, a organização de uma pesquisa no âmbito da *Historiografia da Linguística* passa por uma fase inicial em que, após a escolha de um tema/objeto a ser investigado, deve-se, primeiramente, buscar informação sobre quais fontes (primárias e

secundárias) deverão ser consultadas e selecionadas, analisando-as, anotando e contextualizando seus principais conceitos e terminologias. Essa etapa é nomeada por Swiggers como “fase heurística”; o próximo passo é constituído pela “fase hermenêutica”, na qual ocorre a interpretação e a análise comparativa entre “conceitos, autores, modelos”. A etapa final, ou “executiva”, é constituída pela exposição dos resultados da pesquisa (SWIGGERS, 2013).

São inúmeras as áreas de investigação encampadas por estudos nessa perspectiva metodológica, sendo que a presente pesquisa situa-se no campo da análise teórica/conceitual, abrangendo a história de problemas teóricos, que, neste estudo, ocupa-se das questões que dizem respeito à linguagem e a significação nas obras selecionadas dos filósofos Aristóteles (séc. IV AEC) e Wittgenstein (séc. XX).

A elaboração de um trabalho que seja orientado por essas diretrizes metodológicas não visa a elaborar somente o levantamento de dados e fatos pertencentes a certo campo de conhecimento ou à obra de determinado autor, mas tem como meta estabelecer a análise dos problemas teóricos/conceituais que surgem como consequência da investigação minuciosa do *corpus* analisado. Tal concepção de análise não encara seu objeto/tema como algo dado fora de um contexto de produção, mas busca compreendê-lo não apenas situado em uma determinada obra, mas considera igualmente sua elaboração e desenvolvimento no conjunto dos trabalhos dos autores a serem investigados, que, por sua vez, elaboraram seus trabalhos em um contexto de diálogo com as questões discutidas em sua época. Portanto, essa concepção de historiografia está “ancorada no estudo interpretativo de aspectos internos dos estudos sobre a linguagem e seu desenvolvimento no curso da História” (BATISTA, 2013, p. 59).

Esses aspectos internos, no entanto, não devem ser compreendidos sob a ótica de um processo linear e cumulativo do conhecimento, que toma a produção científica presente como a resultante aperfeiçoada de esforços incompletos, ou mesmo equivocados, empreendidos em momentos anteriores. A recusa da progressão linear do conhecimento, por outro lado, não implica na adesão a modelos que enxergam a história da ciência como uma sucessão de revoluções e rupturas incomensuráveis entre si, como é sugerido por Thomas Kuhn em sua obra *A estrutura das revoluções científicas* (2013 [1970]), em que o autor recusa a ideia de progresso cumulativo do conhecimento, encarando-o como uma sucessão aleatória de modelos de investigação que mapeiam, de

modos distintos, um determinado objeto, sendo estes modelos incomensuráveis entre si, em um processo de total descontinuidade.

Mostra-se mais adequada às diretrizes do método adotado uma abordagem que conceba a construção do conhecimento como um processo constituído de tentativas e erros, visto que “não se pode argumentar que uma determinada teoria torna geralmente outras teorias concorrentes obsoletas, no sentido de ocorrer uma mudança de paradigma, uma ‘revolução’ percebida no sentido kuhniano do termo” (KOERNER, 2014, p. 14). Nesse sentido, a investigação científica passa a ser tratada como um empreendimento elaborado ao longo da história, em um movimento de diálogo entre diferentes perspectivas e tradições de pesquisa que interagem não apenas por afinidades, mas também pelo confronto, em que um mesmo problema pode ser abordado de modos diversos ao longo do tempo, já que, na história da linguística, é difícil apontar a formação de uma escola de pensamento unificada e homogênea que tenha sido adotada majoritariamente pela comunidade de pesquisadores/estudiosos, ao contrário do que ocorreu, por exemplo, com a física newtoniana, mesmo que por um período delimitado de tempo¹⁰. (PERCIVAL, 1976).

O presente estudo, além de lidar com obras formuladas em momentos e contextos bastante distintos, pretende elaborar uma análise que visa a elucidar o modo como temas ligados à linguagem e à significação são abordados nos escritos desses dois filósofos. Esse direcionamento, que coloca em relevo o conteúdo das obras, não ignora, contudo, o contexto intelectual com o qual elas dialogam, tentando, sempre que necessário, situá-las em suas respectivas tradições de elaboração, seja por aceitação, desenvolvimento, ou crítica de formulações antecedentes. Nesse sentido, destaca-se a ênfase no “princípio de imanência” – que intenciona “estabelecer a compreensão completa, histórica e crítica, possivelmente mesmo filológica, do texto linguístico em questão (...)”. O enquadramento (*framework*) da teoria sob investigação, assim como a terminologia usada no texto, deve ser definido internamente, e não com referência a doutrinas linguísticas modernas (KOERNER, 1995, p. 13). Isto, no entanto, não exclui o recurso à contextualização das obras analisadas, que serão investigadas considerando o

¹⁰ Como ressalta Koerner: “A linguística pode ser uma ciência exata com respeito a certas questões metodológicas e procedimentos de análise. No entanto, não se pode argumentar que uma determinada teoria torna geralmente outras teorias concorrentes obsoletas, no sentido de ocorrer uma mudança de paradigma, uma ‘revolução’ percebida no sentido kuhniano do termo, que exige justamente a adesão estrita de todos os membros da comunidade científica que querem permanecer dentro da disciplina (que a adesão ou não adesão a uma determinada visão específica tem frequentemente exercido uma influência sobre a carreira de um indivíduo é um problema diferente e não pode ser considerado como relevante para a presente argumentação)” (KOERNER, 2014, p. 14).

seu diálogo com as questões de seu tempo e, quando for o caso, sua recepção na contemporaneidade.

Assumir tal posicionamento, portanto, é uma tentativa de integrar a perspectiva internalista, voltada para a análise dos conceitos imanentes ao texto, à externalista, que busca compreender o objeto de análise em seu contexto de surgimento. Em vista disso, tal integração entende que esses aspectos “estão intimamente relacionados, e, ainda que se possa privilegiar uma visão ou outra em determinado recorte de trabalho, subentende-se que uma visão pode implicar a outra” (BATISTA, 2013, p. 63). Desse modo, o tema desse estudo será analisado, primordialmente, nas obras a serem investigadas, mas sem ignorar o contexto intelectual em que tal temática está inserida.

Uma vez delineadas as diretrizes metodológicas que guiarão este estudo, algumas questões introdutórias serão discutidas a seguir.

Como já foi mencionado anteriormente, esta pesquisa lida com o problema da linguagem e da significação em Aristóteles e Wittgenstein. No entanto, dada a complexidade da questão, não é suficiente enquadrá-la segundo as diretrizes de uma única área do conhecimento, como a linguística, por exemplo. Essa constatação conduz a atual empreitada a buscar o apoio de outros campos do saber, em consonância com as orientações da metodologia adotada.

1. 3 Objeto da pesquisa

Esta pesquisa tem como elemento motivador a consideração das críticas que Wittgenstein endereça ao que ele concebe como um modo recorrente de abordar as questões que envolvem a linguagem e a significação: as concepções referencialistas e representacionistas¹¹. No caso da linguística, especificamente, nota-se que tal crítica

¹¹De acordo com Martins, “o cerne da crítica de Wittgenstein à concepção representacionista parece, com efeito, residir em sua oposição à idéia de que a significação é algo logicamente anterior à praxis lingüística. Somos instados por ele a ver a linguagem, não como um instrumento de representação, mas antes como uma parte indissociável das atividades “indizivelmente múltiplas” de que participamos (que em muito excedem, é claro, a “construção de pontes e coisas do gênero”; cf. IF §23)” (MARTINS, 2000, p. 28). Por sua vez, Putnan, ao abordar as relações entre significação e representações mentais, aponta que há a prevalência, ao longo de milênios, de um esquema segundo qual compreender uma palavra corresponde a associá-la a um conceito que aponta para aquilo que ela significa. Ao expor esse modo de conceber a significação, ele opta por usar, no lugar de *conceito*, “o termo recorrentemente popular “representações mentais”, porque a ideia de que conceitos são exatamente isso – *representações na mente* – é, em si mesma, uma parte essencial dessa imagem” (PUTNAN, 2001 [1988], p. 19). Sendo assim, ao falarmos em representacionismo, remetemos às concepções que consideram a linguagem como expressão de representações anímicas/mentais. Essas representações, por sua vez, podem fazer referência a elementos na realidade. Desse modo, as abordagens que compreendem a linguagem em termos de

wittgensteiniana tende a ser apresentada em termos de uma ruptura com essas concepções, ao mesmo tempo em que se atribui a Aristóteles o papel de um dos primeiros formuladores de um modelo de linguagem que relaciona a significação com algum tipo de instância anímica, indicando como fonte dessa perspectiva os primeiros capítulos do *Da interpretação*.

Não raramente, Aristóteles é associado, tanto em manuais de linguística quanto em artigos e demais publicações, à tradição representacionista da linguagem, sendo apontado como um de seus primeiros formuladores (OGDEN & RICHARDS¹², 1989 [1923]; HARRIS, 1990¹³; PUTNAM, 2001 [1988]¹⁴; MARTIN, 1998 [1987]¹⁵; MARTINS, 2009¹⁶; MARCONDES, 2010¹⁷; BORGES NETO 1998¹⁸; ROBINS 1976 [1969]¹⁹; KEMIAK & NÓBREGA, 2017²⁰). Ao mesmo tempo, Wittgenstein costuma ser

representação tanto de elementos no mundo quanto de entidades anímicas podem ser designadas como referencialistas, no primeiro caso, ou representacionistas, no segundo.

¹² “Para Aristóteles, o que é significado por palavras (se simples ou em combinação), diz o seu mais claro expoente moderno (nota nossa: referência é a Duns Scotus), é alguma variedade de afecções mentais” (OGDEN & RICHARDS, 1989 [1923], p. 256).

¹³ “Tradicionalmente, a assumida prioridade do pensamento sobre a linguagem é resumida pela famosa declaração aristotélica no *De Interpretatione I*” (HARRIS, 1990, p. 27).

¹⁴ “Como ele foi o primeiro a teorizar de uma maneira sistemática a respeito de muitas outras coisas, então Aristóteles foi o primeiro pensador a teorizar de um modo sistemático sobre o significado e a referência. No *De Interpretatione*, ele estabeleceu um esquema que se provou notavelmente robusto. De acordo com esse esquema, quando entendemos uma palavra ou qualquer outro ‘sinal’, nós associamos aquela palavra com um ‘conceito’. Este conceito determina a que a palavra significa. Dois milênios depois, pode-se encontrar essa mesma teoria na *Lógica* de John Stuart Mill, e no século presente pode-se encontrar variantes dessa imagem nos escritos de Bertrand Russell, Gottlob Frege, Rudolf Carnap e em muitos outros filósofos importantes” (PUTNAM, 2001 [1988], p. 19).

¹⁵ “Na teoria do significado do falante enquanto ideia, então, cada palavra que usamos tem um significado para nós porque ela está associada a uma ideia particular. Essa tem sido uma visão filosófica comum ao longo da história. Aristóteles, por exemplo, escreveu: ‘palavras faladas são os símbolos da experiência mental’ (*De Interpretatione*, 16a3)” (MARTIN, 1998 [1988]), p. 20).

¹⁶ “Aristóteles precisa garantir uma ordem objetiva subjacente ao dinamismo e à variabilidade das línguas humanas enquanto fenômenos culturais; deseja tanto quanto Platão refutar a perspectiva radicalmente pragmática da linguagem insinuada no pensamento sofista e evitar sobretudo as implicações ultra-relativistas que traz consigo. A saída de Aristóteles aqui é compreender a linguagem como subordinada em primeiro lugar à capacidade mental ou racional humana – atribuir às expressões linguísticas a função primeira de representar o que vai no espírito” (MARTINS, 2009, p. 464).

¹⁷ “Ao caracterizar os conceitos como signos mentais das coisas e as palavras como signos dos conceitos, Aristóteles aponta para o caminho da relação entre linguagem e mente que boa parte da tradição seguirá, procurando definir melhor a natureza do conceito e da sua relação com coisas e palavras” (MARCONDES, 2010, p. 22).

¹⁸ “Para Aristóteles, a fala é representação das experiências da mente e varia, ao menos entre os “povos”, enquanto o pensamento (as ‘afecções del alma’) e as coisas que a mente experimenta (o externo à mente e à fala) são invariantes (‘universais’). Em outras palavras, há um único mundo e uma única ‘razão’, embora possam haver muitas ‘falas’” (BORGES NETO, 1998, p. 13).

¹⁹ “Aristóteles adotou, firmemente, um ponto de vista convencionalista: ‘a linguagem existe por convenção, uma vez que os nomes não surgem naturalmente. A onomatopéia não invalida isso, uma vez que as formas da onomatopéia variam de linguagem para linguagem, e são sempre emitidas segundo a fonologia de uma linguagem particular. A perspectiva aristotélica da linguagem é resumida no início do *De Interpretatione*: ‘a fala é a representação das experiências da mente, e a escrita é a representação da fala’ (ROBBINS, 1976 [1969], p. 19).

mencionado como um dos primeiros responsáveis pela ruptura com esse pretense modo de conceber a significação (WILSON, 2010²¹; MARTINS, 2000²²; HARRIS 1990²³; MARTIN, 1998 [1987²⁴]; MARQUES, 2002)²⁵.

O fato de ambos os autores exercerem forte influência sobre os estudos linguísticos contemporâneos, como fica evidente pela menção que recebem nos manuais e artigos da área, seria suficiente para justificar o interesse por uma leitura mais atenta de suas obras, uma vez que

a historiografia linguística, ao proporcionar a experiência do desenvolvimento da própria disciplina em que se inscrevem os linguistas, promove a habilidade no julgamento de teorias novas ou opostas, e, assim, ao mesmo tempo, protege-nos contra a aceitação de forma acrítica de reivindicações excessivas a favor de uma determinada teoria linguística (KOERNER, 2014, p. 13).

Por isso, analisar as reflexões propostas por esses autores não é apenas um exercício exegético que busca esclarecer suas teses, mas, além de evitar generalizações

²⁰ “Segundo Bronckart (1999), historicamente o ensino da língua e, mais particularmente, o ensino da produção textual tem se orientado por uma concepção representacionista de língua, que remonta a Aristóteles e a Port Royal” (KEMIAK & NÓBREGA, 2017, p. 12).

²¹ “A noção de significado como uso nasce com Wittgenstein, filósofo alemão que rompe com a concepção tradicional de que a língua tem a função de designar seres; para ele, é a língua que cria os objetos, e o significado da palavra está associado ao uso da língua, que, por sua vez, é socialmente coordenado e regulado” (WILSON, 2010, p. 88-89).

²² “Para Wittgenstein, é certo, o caminho para o esclarecimento na filosofia passava pelo apercebimento de uma certa inclinação intelectual equivocada que seria em grande parte tributária de um determinado modo de ver a linguagem. Ele nos convida, então, a promover uma alteração deste ponto de vista, uma subversão desta concepção fortemente calcada na idéia de representação, que tem sido, por isso, conhecida como visão representacionista da linguagem” (MARTINS, 2000, p. 23).

²³ “Parece que Wittgenstein está usando Agostinho como bode expiatório (...). O objetivo de Wittgenstein ao escolher Agostinho como seu alvo é que Agostinho nos oferece a perspectiva original, ingênua, simplória que os filósofos, incluindo o próprio Wittgenstein, tentaram esticar, adaptar e estender para cobrir todos os tipos de palavras e significados possíveis (HARRIS, 1990, p. 13-14).

²⁴ No mesmo capítulo em que cita Aristóteles como um dos primeiros a formular uma visão filosófica da significação enquanto ideia ou imagem mental, Martin, ao apresentar as dificuldades inerentes às teorias que entendem a significação enquanto algum tipo de ideia/instância mental, atribui a Wittgenstein uma concepção “contrária a qualquer teoria da ideia”: “o mesmo problema emerge novamente, e parece que nenhum progresso foi feito pela introdução da ideia de *ideias* para responder às questões sobre a significação. Wittgenstein coloca parte da objeção corrente do seguinte modo: ‘considere a ordem, *‘imagine uma mancha vermelha’*. Nesse caso, você não está tentando a pensar que *antes* de obedecer você deve ter imaginado uma mancha vermelha que te serviu como um padrão para a mancha vermelha que você foi ordenado a imaginar (1958, p. 3)” (MARTIN, 1998 [1987], p. 26). O autor cita uma passagem de *The Blue and Brown Books*.

²⁵ “Quando, nas primeiras linhas das *Investigações Filosóficas* (1953), Wittgenstein comenta um texto das *Confissões* de Santo Agostinho e sugere que nele se expõe toda uma imagem da essência da linguagem, é também uma inteira tradição filosófica que ele toma como alvo. Nela se deve incluir ele próprio, autor de uma das obras que mais influenciou, na primeira metade do século XX, autores fundamentais da filosofia da linguagem, da lógica e da ciência: o *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921). É costume designar essa concepção da linguagem com ‘pictórica’, o que no fundo significa que se lhe atribui um poder de representar o mundo e se considera esse poder o que de mais relevante ela possui” (MARQUES, 2002, p. 534).

apressadas ou mesmo alertar para o uso dessas figuras como autoridades para a legitimação de teorias contemporâneas, percorrer os esquemas argumentativos empregados nessas obras e suas tentativas de responder a questões que ainda hoje se apresentam aos estudiosos da linguagem é um expediente que, no mínimo, aguça as habilidades de análise daqueles que lidam com teorias que se ocupam dos fenômenos linguísticos. Tendo isso em vista, esta tese toma os textos de Aristóteles e de Wittgenstein como o seu objeto de pesquisa, sendo que, para os problemas aqui abordados, parte-se, principalmente, da análise do *Da Interpretação* e das *Investigações Filosóficas*, considerando as críticas formuladas por Wittgenstein a “uma determinada imagem da essência da linguagem humana²⁶” (IF, §1). Diante de tais formulações, direcionadas a toda tradição filosófica que o antecede, inclusive à sua primeira obra – o *Tractatus Logico-Philosophicus* – após a análise dos textos, serão avaliadas quais as implicações de tais críticas às concepções aristotélicas a respeito da significação e da linguagem, com ênfase nas primeiras seções do *Da interpretação*.

Desse modo, no segundo capítulo desta tese serão apresentadas as críticas que Wittgenstein costuma atribuir ao que ele entende como uma tradição que perpetua, ao longo dos séculos, “uma determinada imagem da essência da linguagem humana” (IF, §1), podendo ser rastreada até “os gregos”. Nesse capítulo também serão apresentadas e discutidas as menções a Aristóteles nos escritos do filósofo austríaco. Após esse esboço das observações de Wittgenstein a respeito da tradição filosófica, o capítulo seguinte busca oferecer um panorama das discussões sobre linguagem e significação nos diferentes momentos de sua filosofia, partindo de uma apresentação de algumas teses do *Tractatus* e de sua reformulação/rejeição nos escritos de sua filosofia tardia, com ênfase nas *Investigações Filosóficas*.

Nas exposições de alguns pontos da filosofia de Wittgenstein, procuramos verificar se as suas críticas, de fato, poderiam ser aplicadas ou mesmo tinham como alvo formulações que são usualmente atribuídas a Aristóteles pela tradição subsequente. A resposta a esse questionamento, após encontrarmos menções diretas e indiretas ao filósofo grego, é afirmativa, o que nos leva, no terceiro capítulo, a apresentar uma leitura mais detida do *Da Interpretação*, obra aristotélica que costuma ser referida como

²⁶ Cf. “ein bestimmtes Bild von dem Wesen der menschlichen Sprache”. Nesta tese, seguiremos a edição bilíngue traduzida por João José R. L. de Almeida, com eventuais alterações quando julgarmos necessário.

um dos textos mais influentes ao longo da história da semântica (KRETZMANN, 1974, p. 3).

O quinto capítulo amplia as discussões apresentadas nas sessões anteriores, buscando compreender a importância e o papel das “afecções na alma” no modo como Aristóteles parece abordar alguns problemas relacionados à linguagem e à significação. Por fim, o sexto e último capítulo pretende avaliar a plausibilidade das críticas wittgensteinianas quando contrapostas a uma leitura mais cuidadosa dos textos aristotélicos debatidos nesta tese.

A discussão que propomos exige, muitas vezes, a apresentação um tanto detalhista dos textos abordados. Para isso, tentamos sempre recorrer aos escritos desses dois autores em suas línguas de origem, nos responsabilizando por suas traduções ou fazendo leves modificações, quando julgarmos necessário, de versões já disponíveis em língua portuguesa. Por isso, sempre que alguma de suas obras for citada, indicaremos o texto original em nota de rodapé. As traduções dos textos em língua estrangeira de comentadores e demais autores citados são também de nossa responsabilidade.

2. Wittgenstein, a filosofia e Aristóteles

2.1 Aristóteles e Wittgenstein?

A escolha desses dois autores não se deu como uma aproximação fortuita, mas, como foi mostrado na introdução, ela é motivada pela observação das menções que ambos costumam receber em manuais e artigos dedicados aos estudos da linguagem, razão determinante para o desenvolvimento desta tese em um Programa de Pós-Graduação em Linguística. Isso, por si só, seria o suficiente para justificar a investigação de suas obras, mas, diante de tal possibilidade, uma pergunta se coloca como inevitável: há, para além da recepção da tradição de leitura das obras desses autores, alguma outra relação entre eles? Ou mais especificamente: Wittgenstein, em suas discussões e críticas, alude ou refere-se explicitamente a Aristóteles?

Como será mostrado nas próximas seções, há, por parte de Wittgenstein, certo descaso pela história da filosofia, o que não se aplica, justiça seja feita, à sua relação com determinados autores como, por exemplo, Russell e Frege, para mencionar as influências mais evidentes e reconhecidas pelo próprio Wittgenstein. Na verdade, não seria absurdo dizer que, pelo menos em um primeiro momento, ele herda alguns dos problemas que ocuparam aqueles dois filósofos. Mas, e quanto a Aristóteles? Essa pergunta pode ser respondida afirmativamente: sim, ele menciona Aristóteles. Não cita nominalmente suas obras ou trechos destas, mas faz referência àquele filósofo, mesmo que, na maior parte dos casos, apenas para atribuir-lhe o papel de inaugurador da lógica, mais especificamente, do silogismo. Porém, isso não é tudo: ao analisar a abertura das *Investigações Filosóficas*, identificamos o que poderia ser uma referência indireta, provavelmente não intencional, às primeiras linhas do *Da interpretação*, como será mostrado no final deste capítulo.

Entretanto, dada a reconhecida importância do trabalho de Aristóteles para o desenvolvimento das reflexões sobre a linguagem, mais precisamente a influência que a chamada “seção semântica” do *Da interpretação* exerceu sobre os estudos linguísticos, a própria recepção das formulações aristotélicas pela tradição dos estudos sobre a linguagem justificaria a importância desse filósofo para o desenvolvimento daquela “imagem da essência da linguagem humana”, que Wittgenstein identifica nas palavras

de Agostinho, mas que diz respeito a uma abordagem já cristalizada por milênios ao longo da história dos estudos sobre a linguagem.

2. 2 Wittgenstein, “os gregos” e Aristóteles

Ainda que eventualmente mencione alguns filósofos ou partes de suas obras, o diálogo consistente com esse legado não parece ser uma prática nos textos de Wittgenstein. Na verdade, há, de maneira declarada, certa indiferença em relação ao pensamento de outros filósofos, como ele mesmo sugere no prefácio do *Tractatus Logico-Philosophicus*:

Até que ponto os meus esforços coincidem com os de outros filósofos, eu não quero avaliar (will ich nicht beurteilen). Sim, o que escrevi aqui, no pormenor, de modo algum tem sequer pretensão de novidade. E é por isso que também as fontes (Quellen) são indiferentes para mim, se isto que eu pensei já foi pensado por outro antes de mim²⁷ (Prefácio do TLP)²⁸.

A declaração de indiferença (*gleichgültig*) ao que os outros filósofos possam ter dito sobre os temas abordados nessa primeira obra é, de certo modo, uma convicção constante na maneira como Wittgenstein encara a sua atividade filosófica, seja no período inicial dos seus trabalhos ou nos seus escritos tardios, mesmo que, eventualmente, possa citar algumas obras ou autores como exemplos de equívocos responsáveis pelo surgimento de problemas filosóficos insolúveis – seja porque têm origem no não entendimento na lógica da nossa linguagem, ou porque emergem por conta do descuido em relação às regras de uso. Ao mesmo tempo, essa indiferença parece manter relação intrínseca com certa tendência de conceber a própria atividade filosófica, que não é entendida como um empreendimento de diálogo com o que já havia sido produzido ao longo dos séculos por outros filósofos, mas tomada como uma empreitada individual, autônoma²⁹, o que justificaria a declaração que abre esse mesmo prefácio do TLP: “este livro, os pensamentos que estão contidos nele, talvez só seja entendido por quem já tenha pensado alguma vez por si mesmo, ou pelo menos pensado

²⁷Cf. “Wieweit meine Bestrebungen mit denen anderer Philosophen zusammen/ allen, will ich nicht beurteilen. Ja, was ich hier geschrieben habe, macht im Einzelnen überhaupt nicht den Anspruch auf Neuheit; und darum gebe ich auch keine Quellen an, weil es mir gleichgültig ist, ob das was ich gedacht habe, vor mir schon ein anderer gedacht hat”.

²⁸Seguimos a edição bilíngue brasileira, com tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos, fazendo alterações quando julgarmos conveniente.

²⁹A importância da autonomia no pensamento de Wittgenstein, assim como a sua relação com a tradição filosófica, são temas explorados em estudos como os de Glock (2013) e Souza (2017).

algo semelhante³⁰”. Contudo, o mesmo prefácio reconhece a importância dos trabalhos de Frege e Russel como estímulos às ideias do autor, esboçadas nesse livro que “trata dos problemas da filosofia³¹”, cuja própria formulação estaria assentada no “mal-entendimento da lógica da nossa linguagem³²”. O resultado de tal empreitada teria, como então acreditava o jovem Wittgenstein, resolvido de vez esses problemas.

Esse movimento de professar abertamente a indiferença em relação aos trabalhos/textos de outros filósofos e, ao mesmo tempo, reconhecer influências que foram determinantes no interesse que Wittgenstein manteve ao longo de toda a sua vida pelos problemas da filosofia – mesmo que ele acreditasse ser capaz de interromper sua atividade filosófica quando bem desejasse – expressa, no mínimo, uma relação ambivalente diante do legado da filosofia. Mas essa pode ser uma questão de pouca importância, tendo em vista que o próprio autor expressou, naquele mesmo prefácio, a sua convicção de ter resolvido, de vez, os tais problemas. Não resta dúvida de que grande parte dos temas enfrentados no *Tractatus* tem suas origens em questões discutidas por Frege e Russell, mas, uma vez que essa obra pretendia, de fato, ter resolvido aquelas questões, poderia a alguém parecer irrelevante elencar as influências exercidas por outros autores que não os já mencionados.

Contudo, ao longo de quase uma década após a publicação do *Tractatus*, Wittgenstein voltou a se ocupar de questões filosóficas, pois, ao reconhecer sérios problemas que minavam suas formulações expressas naquela sua primeira obra, ele se deu conta de que cometera alguns erros³³ e que, como consequência, os tais problemas não estariam resolvidos. Diante do reconhecimento dessas incorreções, ele passa a elaborar uma série de manuscritos compostos de anotações que, futuramente, originariam aquilo que convencionalmente costuma ser reconhecido como a sua segunda filosofia. Quando se leva em conta a grande quantidade de escritos que viriam a ser publicados postumamente, tal divisão de suas obras em dois momentos estanque não faz muito sentido, principalmente por conta do incessante processo de reelaboração

³⁰Cf. “Dieses Buch wird vielleicht nur der verstehen, der die Gedanken, die darin ausgedrückt sind - oder doch ähnliche Gedanken - schon selbst einmal gedacht hat”.

³¹Cf. “behandelt die philosophischen Probleme”.

³²Cf. “Mißverständnis der Logik unserer Sprache beruht”.

³³No prefácio das *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein faz o seguinte comentário: “desde que comecei novamente a me ocupar, há 16 anos, com a filosofia, tive que reconhecer graves erros no que tinha colocado naquele primeiro livro (Seit ich nämlich vor 16 Jahren mich wieder mit Philosophie zu beschäftigen anfing, mußte ich schwere Irrtümer in dem erkennen, was ich in jenem ersten Buche niedergelegt hatte)”. No próximo capítulo serão comentadas algumas reformulações do pensamento de Wittgenstein.

e rearranjo desses escritos, o que permite postular, no mínimo, um período intermediário entre o *Tractatus* e as *Investigações*³⁴.

Nesse período pós-*tractatus*, o tema da origem dos problemas filosóficos é recorrente, mas isso se dá por meio de uma nova perspectiva, baseada nas regras de uso da linguagem. Também é possível encontrar algumas poucas menções a outros pensadores, mas estas, geralmente, são feitas de maneira instrumental, pois os filósofos e alguns trechos de suas obras são utilizados como exemplos do que pode acontecer quando não se está atento ao modo como a linguagem é aplicada, o que leva, em muitos casos, às falsas analogias que dão origem aos problemas filosóficos. Assim, as citações tendem a ser tomadas como exemplos dos mal-entendidos que permeiam toda a história da filosofia, uma vez que estes poderiam ser evitados caso o método desenvolvido por Wittgenstein fosse devidamente aplicado.

Em um texto cujo título é *Filosofia (Philosophie)*, elaborado como parte do que veio a ser postumamente conhecido como *The Big Typescript* (TS 213 - BT), datado por volta de 1933, podem ser encontradas algumas reflexões mais condensadas a respeito das considerações de Wittgenstein sobre a filosofia, com referências esporádicas – diretas ou indiretas – a alguns filósofos como Heráclito, Platão e mesmo uma menção indireta a Aristóteles: “quando se pergunta à filosofia: ‘o que é – por exemplo – a substância?’, nesse caso, pede-se uma regra. Uma regra geral que seja válida para a palavra ‘substância’, isto é, uma de acordo com a qual eu decidi jogar³⁵” (BT, 416). Não há, nesse caso, nenhuma preocupação a respeito das infundáveis discussões sobre o que venha a ser a substância na metafísica aristotélica, nem mesmo é explicitada a origem dessa questão, pois isso parece não fazer diferença, já que o objetivo é exhibir uma questão discutida havia milênios, mas que parece ter surgido justamente pela falta de cuidado em relação ao modo como a própria pergunta é formulada: não há, no modo como essa questão é apresentada no texto, qualquer pretensão de respondê-la, mas visa-se apenas a mostrar que ela pede o esclarecimento de uma regra, pois, para Wittgenstein, o cuidado com a linguagem evitaria o surgimento de questões filosóficas que parecem insolúveis, pois a própria formulação desses “grandes problemas” seria resultado das armadilhas da linguagem (*Fallen der Sprache*) (BT, 423).

³⁴ Para um comentário cuidadoso de um período dessa fase, recomendamos o livro “Fenomenologia, Análise e Gramática: comentário às Observações Filosóficas de Wittgenstein” (CARVALHO; CUTER, ENGELMANN & PRADO NETO, 2017). Contudo, aqui não exploraremos esse caminho, pois seria matéria para outra tese.

³⁵Cf. “Wenn man die Philosophie fragt: ‘was ist – z.B. – Substanz?’ so wird um eine Regel gebeten. Eine allgemeine Regel, die für das Wort ‘Substanz’ gilt, d.h.: nach welcher ich zu spielen entschlossen bin”.

Sua recomendação, que parece ter acompanhado toda a sua atividade filosófica, seria uma mudança de atitude diante dos problemas filosóficos, uma resignação (*Resignation*) ante o impulso de lançar-se em elucubrações infinitas que, embora pareçam inevitáveis e grandiosas, diante da análise cuidadosa do emprego das palavras simplesmente tenderiam a desaparecer, sendo dissolvidas (*aufgelöst*) “como um pedaço de açúcar na água (*wie ein Stück Zucker im Wasser*) (BT, 421)”. Além disso, essa resignação não diria respeito ao domínio do intelecto, mas do sentimento (*Gefühl*), sendo concebida como um modo de combater uma pulsão quase incontrolável, tão difícil quanto conter as lágrimas ou um acesso de ira.

Diante de tal pulsão de transgredir as fronteiras da gramática, cujo resultado é o surgimento de problemas filosóficos insolúveis, recomenda-se buscar “soluções caseiras e ordinárias (*hausbacken und gewöhnlich*)”, que visem a resgatar as palavras do seu uso metafísico e trazê-las ao uso comum na linguagem, sem desvirtuar as regras às quais estão sujeitas no emprego comum da linguagem (BT, 412). Quando esse procedimento é devidamente adotado, as questões antes apresentadas como grandiosas, preponderantes ao longo de toda a história da filosofia, que desde os gregos vêm ocupando infinitas discussões e elaborações textuais, simplesmente desapareceriam:

Ouve-se sempre a observação de que a filosofia não faz nenhum progresso real, que os mesmos problemas filosóficos que já ocupavam os gregos ainda nos ocupam. Mas os que dizem isso não entendem porque isso é //deve ser// assim (*warum es so ist // sein muss//*³⁶). Mas acontece que a nossa linguagem (*unsere Sprache*) continuou a mesma e permanece sempre nos seduzindo a fazer as mesmas perguntas. Enquanto existir um verbo “ser” que parece funcionar como “comer” e “beber”, enquanto existirem adjetivos como “idêntico”, “verdadeiro”, “falso”, “possível”, enquanto se falar de um fluxo do tempo, de uma extensão do espaço, etc., etc., os humanos continuarão sempre esbarrando nas mesmas dificuldades enigmáticas, e a olhar fixamente para algo para o qual não parece ser capaz de erigir qualquer explicação³⁷(BT, 424).

³⁶ O emprego desse tipo de notação é uma convenção dos editores, que empregam as barras para indicar correções que o próprio Wittgenstein fez em suas anotações. Nesse caso, as expressões indicadas entre as barras são variantes inseridas sobre as palavras já registradas nas notas originais.

³⁷Cf. “Man hört immer wieder die Bemerkung, daß die Philosophie eigentlich keinen Fortschritt mache, daß die gleichen philosophischen Probleme, die schon die Griechen beschäftigten, uns noch beschäftigen. Die das aber sagen, verstehen nicht den Grund, warum es so ist || sein muß. Der ist aber, daß unsere Sprache sich gleich geblieben ist und uns immer wieder zu denselben Fragen verführt. Solange es ein Verbum ‘sein’ geben wird, das zu funktionieren scheint wie ‘essen’ und ‘trinken’, solange es Adjektive ‘identisch’, ‘wahr’, ‘falsch’, ‘möglich’ geben wird, solange von einem Fluß der Zeit und von einer Ausdehnung des Raumes die Rede sein wird, u.s.w., u.s.w., solange werden die Menschen immer wieder an die gleichen rätselhaften Schwierigkeiten stoßen, und auf etwas starren, was keine Erklärung scheint wegheben zu können”.

A ideia de estagnação da Filosofia é apresentada como o resultado da sedimentação de velhos hábitos no modo como a linguagem é usada, com palavras distintas sendo empregadas de modo equivalente, por analogias descuidadas que induzem a problemas que poderiam ser evitados caso o desleixo fosse tolhido. Não se trata de condenar o uso de analogias ou mesmo a ambiguidade, mas tais fenômenos são apresentados como responsáveis por induzir à elaboração de falsos problemas, pois não haveria nenhum equívoco em, por exemplo, dizer que o pensamento está na minha cabeça (*in meinem Kopfe*), mas os problemas começariam quando, a partir desse tipo de formulação, passa-se a dizer que ele está no meu espírito (*in meinem Geist*) (BT, 435). Isso porque “estar em algum lugar” pode ser aplicado ao que ocupa lugar no espaço, mas o mesmo não se aplica a algo como o espírito, cuja extensão espacial não é entendida como um dos seus atributos. Nesse caso, o emprego da mesma expressão em casos bastante distintos pode levar à formulação de questões evitáveis, caso se atentasse para as regras de aplicação.

A referência aos gregos não é casual, pois, de fato, herdamos muitos dos seus problemas, assim como o próprio modo de filosofar. Diante desse diagnóstico, recomenda-se a aplicação do método que visa evitar tais “dificuldades enigmáticas”, o que implica em dissolver esses problemas que há milênios vêm ocupando os filósofos das mais distintas aspirações. Por isso, referências a problemas clássicos, como a alegação heraclítica a respeito da impossibilidade de entrar duas vezes no mesmo rio (BT, 412), são exibidas aleatoriamente como exemplos de transgressões da gramática de regras, algo a ser evitado. O mesmo ocorreria com a afirmação de que “tudo flui”: tal alegação soa como se fosse impossível pintar um quadro de uma paisagem, dado que o fluxo contínuo tornaria impossível essa atividade. Mas quadros são pintados, e isso mostraria quão descabida tal máxima pode soar quando trazida para situações comuns de uso (BT, 428).

Dado que, nessa acepção, a linguagem continua sendo usada da mesma maneira desde os primórdios, incitando sempre as mesmas perguntas, caberia ao filósofo desfazer esses mal-entendidos, evitar as armadilhas da linguagem, mostrar os passos em falso dados pelo pensamento. Logo, “tudo o que a filosofia pode fazer é destruir ídolos, ou seja, não colocar nenhum novo no lugar da ‘ausência de um ídolo’³⁸” (BT, 413). Uma vez descoberto esse método, que nas *Investigações* é entendido como uma terapia,

³⁸Cf. “(Alles, was die Philosophie tun kann ist, Götzen zerstören. Und das heißt, keinen neuen – etwa in der “Abwesenheit eines Götzen” – zu schaffen.)”.

a filosofia poderia descansar (IF §133) e deixar “tudo como está” (IF §124). Quando rejeita a tradicional concepção de que o significado seja algo subjacente à linguagem (uma imagem mental ou um objeto apontado por meio de ostensão), recusando a busca por definições, assim como a noção de uma linguagem privada, Wittgenstein pretende romper com o legado filosófico que o precedeu; essa é a sua destruição dos ídolos.

Assim, a resignação que aparece na “segunda filosofia de Wittgenstein”, acompanhada das críticas ao modo como os problemas filosóficos vêm sendo formulados desde os gregos, pode sugerir o descaso com a tradição filosófica, o que é atestado pelo próprio autor em uma de suas anotações: “O pouco de filosofia que eu li: eu seguramente não li pouco, antes, eu li demais. Como eu noto, tão logo eu leio um livro de filosofia, ele acaba por não melhorar meus pensamentos, mas por piorá-los”³⁹ (Ms-135,51v).

O *uso instrumental* de obras e autores da filosofia, portanto, atende aos seus objetivos de demonstrar os erros cristalizados na linguagem ao longo do tempo, em um processo de contínua sedimentação de formulações e analogias incorporadas aos usos linguísticos no decurso da história da humanidade. Assim, analogias inicialmente utilizadas em contextos específicos passariam a ser empregadas em outras situações distintas, naturalizando, por exemplo, um uso metafórico que aos poucos é incorporado a situações bastante distantes daquela em que era inicialmente aplicado. Esse ponto é exemplificado pela referência a Frazer, antropólogo inglês do início do século XX cuja obra *O ramo de ouro* recebeu uma série de comentários elaborados por Wittgenstein⁴⁰. A alusão a Frazer é feita diante da sugestão de que a nossa linguagem ainda conserva empregos que remetem aos antigos ritos tribais, pois “na nossa linguagem está depositada toda uma mitologia⁴¹” (BT, 434). Diante disso, caberia ao emprego do seu método mostrar os passos em falso dados pelo pensamento (BT, 410), que seria levado, pelas analogias, a uma série de mal-entendidos. Essa aplicação mostraria os erros causados pelas armadilhas da linguagem, tendo como resultado algo como a quebra do encantamento que está na origem da pulsão por infindáveis e igualmente insolúveis perguntas filosóficas:

³⁹ Cf. “So wenig Philosophie ich gelesen habe: ich habe gewiß nicht zu wenig gelesen, eher zu viel. Das sehe ich, wenn ich in einem philosophischen Buch lese: es verbessert meine Gedanken nicht, es verschlechtert sie”.

⁴⁰ A tradução desses comentários, acompanhada de uma valiosa introdução, foi disponibilizada em português, em edição bilíngue, de autoria de João José R. L. Almeida (<http://www.psicanaliseefilosofia.com.br/textos.html>)

⁴¹ Cf. “In unserer Sprache ist eine ganze Mythologie niedergelegt”.

de onde essa análise (*Betrachtung*) tira a sua importância, já que ela destrói tudo que parece interessante, isto é, tudo que parece grande e importante? (por assim dizer, todos os monumentos: enquanto deixa restar apenas pedregulho (*Steinbrocken*) e entulhos (*Schutt*)⁴² [BT, 412].

As grandes questões causadas pelo espanto característico que conduz às perplexidades filosóficas seriam demolidas pelo método capaz quebrar o encanto, reduzindo esses edifícios erigidos ao longo de milênios a entulhos, sem deixar lugar para o surgimento de novas edificações, pois, finalmente, a linguagem poderia ser deixada como está, sem as conseqüentes confusões derivadas do extravio das regras de uso pelas extrapolações da metafísica.

Nesse sentido, não surpreende que as escassas menções a Aristóteles ocorram de modo bastante superficial, sem a menor preocupação exegética ou mesmo de leitura de suas obras. Na verdade, em uma conversa relatada por Maurice Drury, alegadamente ocorrida em 1948, ele e Wittgenstein, caminhando durante uma tarde, começaram a falar sobre a experiência de ler outros filósofos. Wittgenstein teria mencionado a profundidade de Kant e Berkeley, sua admiração pelo *Parmênides*, de Platão, quando, ao ser perguntado se já havia lido algo de Aristóteles, ele teria respondido: “Aqui estou, um atual professor de filosofia que nunca leu uma palavra de Aristóteles!” (RHEES, 1984, p. 158). Mas isso não impede que sejam encontradas menções a este filósofo em alguns dos seus escritos, como ocorre em um dos primeiros registros da atividade filosófica de Wittgenstein, a sua resenha do livro de Peter Coffey⁴³ (*The science of logic*, de 1912), na qual ele se mostra consternado pelo fato de que

a Lógica do autor é aquela dos filósofos escolásticos, e ele comete todos os seus equívocos – é claro, com as usuais referências a Aristóteles. (Aristóteles, cujo nome é tão frequentemente tomado em vão por nossos lógicos, se reviraria em seu túmulo se soubesse que muitos lógicos não sabem mais sobre lógica hoje do que ele [sabia] há 2000 anos). O autor não levou em conta a mínima informação sobre o grande trabalho dos lógicos matemáticos – trabalho que trouxe um avanço em Lógica comparável somente àquele que levou da Astrologia à Astronomia, e da Alquimia à Química⁴⁴ (WITTGENSTEIN, 1913)⁴⁵.

⁴²Cf. “Woher nimmt die Betrachtung ihre Wichtigkeit, da sie doch nur alles Interessante, d.h. alles Große und Wichtige, zu zerstören scheint? (Gleichsam alle Bauwerke; indem sie nur Steinbrocken und Schutt übrig läßt.)”.

⁴³A resenha de Wittgenstein foi publicada no periódico *The Cambridge Review*, Vol. 34, No. 853, em março de 1913. O livro de Peter Coffey foi lançado no ano anterior, 1912.

⁴⁴Cf. “In no branch of learning can an author disregard the results of honest research with so much impunity as he can in Philosophy and Logic. To this circumstance we owe the publication of such a book as Mr Coffey’s Science of Logic: and only as a typical example of the work of many logicians of to-day

Nessa resenha, chama a atenção, além da menção a Aristóteles, o reconhecimento dos “avanços” dos “grandes trabalhos dos lógicos matemáticos”, pois a própria ideia de evolução do conhecimento lógico/científico seria desprezada por Wittgenstein em sua filosofia tardia (HALLER, 1990), como nas *Investigações*, onde ele registra que “pode-se também chamar de “filosofia” o que é possível antes de todas as novas descobertas e invenções” (§126), em uma clara dissociação entre o filosofar e a ideia de progresso científico e filosófico. Há de se considerar que esse texto foi escrito pelo jovem que sequer havia publicado o *Tractatus*, mas chama a atenção o tom laudatório com o qual os “lógicos matemáticos” são referidos, cujas descobertas seriam comparáveis a momentos tão importantes quanto a revolução copernicana.

Porém, cabe notar que nem todas as referências a obras de outros autores respeitam ao que denominamos de uso instrumental, pois, não raramente, menções a Hertz, Spengler, Tolstoi, Lichtenberg e mesmo à psicanálise⁴⁶, dentre outros, aparecem com colorações de mote inspirador. No caso da menção a Aristóteles, este é referido como alguém de grande importância para a lógica, ao mesmo tempo em que os escolásticos são associados a erros recorrentes que ainda estariam presentes no livro de Coffey. À lógica aristotélica, cuja influência ter-se-ia propagado ao longo de mais de dois milênios, ele contrapõe os notáveis avanços conquistados pela lógica matemática, esta que o teria levado a ocupar-se dos problemas da filosofia, culminando na publicação do *Tractatus*, obra na qual ele reconhece textualmente a influência de Frege e Russel. Essas menções, não apenas em tom de crítica, são importantes porque podem sugerir que nem todos os monumentos precisam ser derrubados, principalmente aqueles que inspiraram a arquitetura da sua própria obra. Trata-se de uma questão, no mínimo, intrigante, pois, se a linguagem carrega toda uma mitologia, estando eivada de armadilhas e analogias enganadoras, o que permitiria ao responsável por essas afirmações utilizar citações de outros autores que as fizeram justamente por meio dessa

does this book deserve consideration. The author’s Logic is that of the scholastic philosophers, and he makes all their mistakes—of course with the usual references to Aristotle. (Aristotle, whose name is taken so much in vain by our logicians, would turn in his grave if he knew that so many Logicians know no more about Logic to-day than he did 2,000 years ago). The author has not taken the slightest notice of the great work of the modern mathematical logicians—work which has brought about an advance in Logic comparable only to that which made Astronomy out of Astrology, and Chemistry out of Alchemy”.

⁴⁵A tradução da resenha, realizada por mim, está anexada a esta tese, como anexo I.

⁴⁶ Todas essas alusões são encontradas no seu texto sobre a *Filosofia* (Ts 213- BT), além de aparecerem também em outros dos seus escritos.

mesma linguagem? (ainda que eles não sejam necessariamente filósofos, mas façam uso daquela mesma linguagem permeada de armadilhas).

Em uma busca no *Nachlass*⁴⁷, onde estão agrupados os textos manuscritos e datilografados por Wittgenstein ao longo de sua vida, é possível encontrar dez menções feitas a Aristóteles, que se somam à resenha do livro de Coffey. Além dessas ocorrências, com a recente publicação dos arquivos Wittgenstein-Skinner (GIBSON & O'MAHONY, 2020), há mais uma breve alusão ao filósofo grego. Na maior parte das vezes, Aristóteles é referido por conta do seu papel na sistematização da lógica e dos silogismos. É nesse sentido que, no Manuscrito (Ms) 109 (1930), lê-se um trecho que viria a ser reproduzido nos Datiloscritos (Ts) 211 (1931) e 212 (1932):

“A lógica aristotélica é um jogo que se deixa aplicar às proposições⁴⁸”.

Ainda que apareça em mais de um dos seus escritos, tal menção tem como objetivo enquadrar a lógica aristotélica nos termos de um sistema de *regras*, formulação crucial nas elaborações de Wittgenstein após o *Tractatus*. Nesse sentido, a lógica de Aristóteles seria apenas mais um dos jogos, atividades constituídas por regras, mas que não teria qualquer tipo de privilégio no que diz respeito à sua superioridade em relação às demais práticas regradas.

Esta mesma ocorrência é repetida, quase que literalmente, no Ts 213 (260r) [1933], apresentando apenas uma pequena variação:

A lógica aristotélica//o silogismo//, é um jogo //um cálculo//, que se deixa aplicar às proposições. O silogismo é um cálculo que pode ser aplicado às proposições (como a tabuada às ameixas).
[Pertence a um outro lugar].
O silogismo não espera por um emprego futuro exato.
Nos perguntamos: o que é o emprego prático do silogismo?⁴⁹

⁴⁷http://wab.uib.no/wab_nachlass.page/

⁴⁸Cf. “Die Aristotelische Logik ist ein Spiel, das sich auf Sätze anwenden läßt”.

⁴⁹Cf. “Die Aristotelische Logik || Der Syllogismus ist ein Spiel, das || Kalkül, der sich auf Sätze anwenden läßt. || Der Syllogismus ist ein Kalkül der auf Sätze angewandt werden kann. (Wie das Einmaleins auf Pflaumen.)

[Gehört an eine andere Stelle]

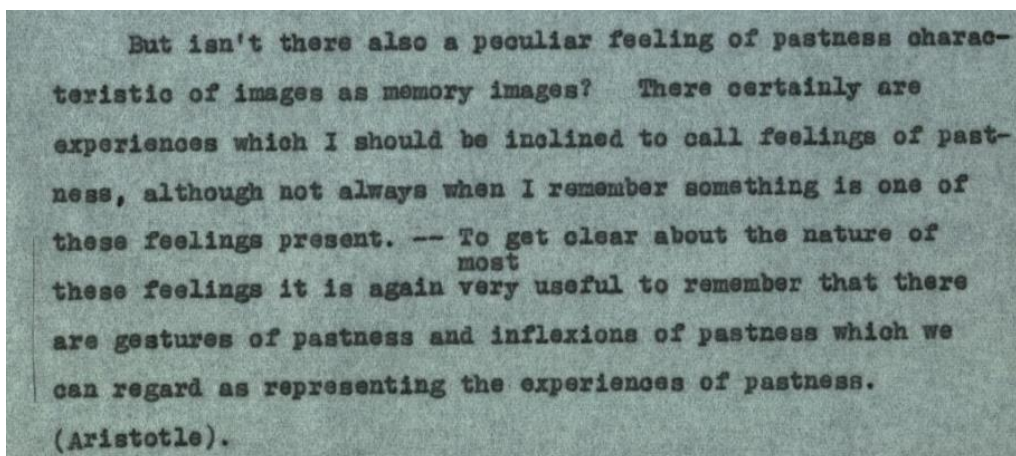
Der Syllogismus wartet nicht auf eine zukünftige exakte Anwendung.

Fragen wir uns: Was ist die praktische Anwendung des Syllogismus”.

A associação entre jogo e cálculo é característica do período intermediário de Wittgenstein, em que a noção de cálculo é recorrente nos escritos daquela época, cedendo lugar, posteriormente, às regras não necessariamente fixas⁵⁰. Posto isso, embora a menção ocorra em outro contexto, sua função parece ser a mesma das anteriores: enquadrar a ideia de silogismo como somente mais uma das atividades regidas por regras.

De todas as alusões a Aristóteles, a mais intrigante se encontra no datiloscrito que viria a receber o nome de *The Brown Book*, em referência à cor do caderno no qual foram registradas essas notas utilizadas em suas aulas:

Figura 1 – Imagem do datiloscrito Ts 310



Fonte: <http://www.wittgensteinsource.org>

A tradução do texto contido na figura acima é a seguinte:

Mas não haveria também uma sensação peculiar de passado característica de imagens como imagens de memória? Certamente há experiências que eu estaria inclinado a chamar de sensações de passado, embora, nem sempre quando eu me lembro, alguma dessas sensações está presente. Para tornar clara a natureza dessas sensações, é, novamente, muito útil lembrar de que há gestos de passado e inflexões de passado que podemos considerar como representando as experiências de passado (Aristóteles) [Ts 310, 165 (1934-1935)].

Quando publicada como parte dos *The Blue and Brown Books* (Blackwell Publishing, 2008 [1958]), essa menção é eliminada, embora conste no datiloscrito

⁵⁰ Esse período do desenvolvimento de Wittgenstein é discutido no texto “Linguagem sem Regras Fixas: a normalidade da linguagem e a recusa do modelo de cálculo nas Investigações Filosóficas” (CARVALHO, 2014).

encontrado nos arquivos de Wittgenstein. Escapando ao uso recorrente do legado aristotélico como associado à criação do silogismo, seu nome é indicado entre parênteses, semelhantemente ao que ocorre nos casos em que outros autores são mencionados como mote inspirador para as ideias de Wittgenstein, e não como modelo de confusões resultantes do emprego descuidado da linguagem, ou mesmo para enquadrar a silogística entre as inúmeras atividades norteadas por regras. Chama a atenção o fato de que há, no *Parva Naturalia*, de Aristóteles, um livro dedicado à memória e à reminiscência, cujas discussões abordam o papel das imagens nos processos ligados à memória; mas, visto que Wittgenstein não oferece nenhuma pista de que tenha lido alguma obra aristotélica, tal referência pode parecer pouco provável, a menos que o seu contato com essas discussões tenha se dado por meio dos manuais de filosofia utilizados nos períodos em que lecionou em Cambridge⁵¹ (MONK, 1995, p. 291). Nos capítulos seguintes, essa discussão será retomada, pois o papel desempenhado pela formação de imagens é determinante para a compreensão da seção semântica do *Da Interpretação*, cujas relações entre significação, afecções da alma e imaginação serão adequadamente analisadas.

No Ms 127 (1943), depois publicado como *Remarks on the foundations of Mathematics*, encontram-se três menções a Aristóteles, cuja silogística é associada à formalização dos procedimentos matemáticos:

Uma formulação geral/universal (*allgemeine*) de um //do// processo. O efeito é semelhante à introdução da palavra “classificação” para a explicação geral das funções. Essa é a introdução de uma maneira geral de falar que é a caracterização de um processo matemático, uma operação muito útil (semelhante à lógica aristotélica). Mas o perigo é que, com essa maneira geral de falar, alguém julgue possuir a explicação completa dos casos individuais (a lógica corre esse mesmo risco).

Nós definimos a noção de regra para a constituição de uma fração decimal infinita, recorrentemente.

Mas e o conteúdo dessa noção/conceito?! – Agora podemos, então, ampliar esse arcabouço de noções/conceitos como recipiente para qualquer aplicação (*Anwendung*) que continuamente apareça? Eu não posso, então, ampliar a forma (a forma para a qual um conteúdo qualquer indicou um estímulo para mim) e, por assim dizer, preparar uma forma de linguagem (*Sprachform*) para uma possível aplicação futura? Então, essa forma, também, quando ficar vazia, ajudará a determinar a forma da matemática.

Então, a forma sujeito-predicado não está, nesse caso, aberta e à espera de diferentes novos empregos?

Isto é: é verdade que toda essa dificuldade, com referência à generalidade da função matemática, já aparece na lógica aristotélica/já está aí, dado que a

⁵¹ “Em suas aulas, como que para orientar-se dentro da tradição ocidental, percorreu toda a taxonomia de estilos e teorias filosóficas de C.D. Broad, apresentada pelo próprio Broad numa série de palestras para alunos de graduação, ‘Elementos da filosofia’” (MONK, 1995, p. 291).

generalidade das proposições/frases (*Sätze*) e predicados pode ser vista de maneira tão pouco abrangente quanto a das funções matemáticas⁵²? (Ms 127, 58 – 61)

(...)

A “lógica matemática” deformou totalmente os pensamentos de muitos/dos matemáticos e filósofos, quando elegeu a interpretação superficial das formas da nossa linguagem corrente como a representação da análise última/a análise última das estruturas dos fatos. De fato, nisso/nesse ponto, ela só deu prosseguimento à lógica aristotélica⁵³ (Ms 127, 188-189).

A semelhança entre a lógica aristotélica e os processos matemáticos estaria na busca por generalizações/universalizações, baseadas em regras formais que não se ocupariam das aplicações particulares. Trata-se da crítica de Wittgenstein à busca por generalizações, comuns às ciências, mas que, aplicadas ao modo de compreender os usos linguísticos nas práticas cotidianas, causariam distorções e mal-entendidos, como será explorado no próximo capítulo.

No *Ms 130* (1946), a homogeneidade desejada pela busca por generalizações é contraposta à diversidade dos “jogos de linguagem”, cuja sobreposição em semelhanças de família não comportaria o estabelecimento de regras gerais desvinculadas das particularidades intrínsecas às práticas linguísticas:

Não veja a linguagem como algo homogêneo!

Isto é, dirija a sua atenção aos jogos de linguagem (*Sprachspiele*), e não às formas/meio⁵⁴ da linguagem (*Sprachmittel*).

Esse é o motivo pelo qual a lógica aristotélica nos atende/ocupa/se encarrega de tão pouco.

⁵²Cf. “Eine allgemeine Formulierung des || eines Vorgangs. Der Effekt ist ein ähnlicher, wie der der Einführung des Wortes “Zuordnung” zur allgemeinen Erklärung der Funktionen. Es wird eine allgemeine Redeweise eingeführt, die zur Charakterisierung eines mathem. Vorgangs äußerst || sehr nützlich sein kann || ist. (Ähnlich wie in der Aristotelischen Logik). Die Gefahr aber ist, daß man mit dieser allgemeinen Redeweise die vollständige Erklärung der einzelnen Fälle zu besitzen glaubt (die gleiche Gefahr wie in der Logik).

Wir bestimmen den Begriff der Regel zur || der Bildung eines unendlichen Dezimalbruchs weiter & weiter. Aber der Inhalt des Begriffes?! – Nun, können wir denn nicht das Begriffsgebäude ausbauen als Behältnis für welche Anwendung immer daherkommt? Kann || Darf ich denn nicht die Form ausbauen (die Form zu der mir irgendein

Inhalt die Anregung geboten hat) & gleichsam eine Sprachform vorbereiten für mögliche künftige Verwendung? Denn diese Form wird auch, wenn || soweit sie leer bleibt, die Gestalt || Form der Mathematik bestimmen helfen.

Ist denn nicht die Subjekt-Prädikat-Form in dieser Weise offen & wartet auf die verschiedensten neuen Anwendungen?

D.h.: ist es wahr, daß die ganze Schwierigkeit, die Allgemeinheit des mathem. Funktionsbegriffs betreffend, schon in der Aristotelischen Logik auftritt || da ist, da die Allgemeinheit der Sätze & Prädikate von uns ebensowenig überblickt || übersehen werden kann, wie die der mathem. Funktionen?”

⁵³Cf. “Die “mathem. Logik” hat das Denken vieler || von Mathematikern & Philosophen gänzlich verbildet, indem sie eine oberflächliche Deutung der Formen unserer Umgangssprache zur letzten Analyse Darstellung || Analyse der Strukturen der Tatsachen erhob || erklärt. Sie hat darin || hierin freilich nur auf der Aristotelischen Logik weiter gebaut.”

⁵⁴*Mittel* significa meio, mas, pelo context da crítica, interpretamos como uma referência à forma.

Quando eu ouço “banco”, paira em mim, antes, o significado (*Bedeutung*) de um banco de dinheiro. Isto é, como se fosse vivido (*erlebt*) um gérmen do significado e, depois, ele viesse a ser interpretado. Mas isto é uma vivência? Pode-se, verdadeiramente, dizer: “eu tive uma vivência que foi o gérmen desse emprego”. Essa poderia ser a nossa forma natural de expressão⁵⁵ (Ms 130, 150).

Novamente, Aristóteles é mencionado em função de sua lógica, associada a procedimentos formais que buscariam homogeneidade e, por isso, não dariam conta das imprecisões das línguas naturais, permeadas de ambiguidades ligadas intrinsecamente aos usos particulares, e não a regras gerais. É interessante considerar as consequentes implicações dessa crítica à busca por generalizações quando aplicada ao problema da significação, pois em uma abordagem cuja prioridade são os usos em práticas linguísticas particulares, dificilmente se justificará a busca por um núcleo recorrente de significação em todas as possibilidades de emprego de um vocábulo, por exemplo. Quando contraposta a certa leitura predominante das linhas iniciais do *Da Interpretação*, onde usualmente se lê que as afecções da alma seriam as mesmas para todos, estando tais afecções relacionadas à significação (o que acarretaria na possibilidade de generalização do significado com base em alguma instância anímica geral que asseguraria a estabilidade para todos os falantes) obtêm-se uma possível ruptura com todas as concepções que abordam a linguagem como algo homogêneo, inclusive a lógica aristotélica, como parece ser sugerido nessas passagens.

A lógica do filósofo grego é sempre aludida em termos de regras fixas, e justamente por isso, não daria conta da enorme possibilidade de usos distintos da linguagem, como deixa transparecer, novamente, a alusão encontrada no Ms 136 (1948):

O paradoxo de Moore, à primeira vista, parece-nos simplesmente uma contradição. Mas depois fica claro, que ele pode não ser uma contradição, dado que a primeira proposição/frase (*Satz*), digamos, trata do tempo, e a outra, de mim. Assim, agora o paradoxo parece-nos ser somente uma incoerência/implausibilidade psicológica.

Por exemplo, como se alguém dissesse: “a maçã é muito gostosa, mas eu não gosto”. Mas, nesse caso, isso também não é assim. É como se ele não pudesse lidar com a lógica, ou como se devesse (para nossa surpresa) haver uma lógica da afirmação fora da lógica das proposições/frases (*Sätze*). Teria de haver uma ampliação da lógica, com regras segundo as quais a hipótese p .

⁵⁵ Cf. “Sieh die Sprache nicht als etwas Homogenes an!

D.h.: Richte Deine Aufmerksamkeit || Dein Interesse auf die Sprachspiele, nicht auf die Sprachmittel.

Das ist der Grund, warum uns die Aristotelische Logik so wenig beschäftigt.

“Als ich ‘Bank’ hörte, schwebte mir die Bedeutung Geldbank vor.” Es ist, als wäre ein Keim der Bedeutung erlebt worden & dann interpretiert worden. Nun, ist das ein Erlebnis?

Man könnte geradezu sagen: “Ich hatte ein Erlebnis, das der Keim zu dieser Verwendung war”. Das könnte die uns natürliche Ausdrucksweise sein.”

~q é permitida, mas, sob circunstâncias determinadas, não fosse permitida a afirmação. Mas veja para onde isso leva as coisas! Então teríamos, assim, diante de nós uma lógica à maneira de Aristóteles, só que ainda mais complicada. E, porém, é difícil imaginarmos (*vorzustellen*) como uma tal lógica pode ser limitada, e como pode ter os contornos claros e simples da lógica aristotélica. Parece, assim, que as leis da lógica aristotélica são só um pequeno grupo de leis lógicas de um certo grupo/ um pequeno grupo delas que é fácil de negligenciar.

As cores são um convite à filosofia, talvez isso explique a paixão de Goethe pela teoria das cores. As cores parecem nos colocar um enigma, um enigma que nos estimula (não nos perturba)⁵⁶ (Ms 136, 92a-92b).

A lógica aristotélica é outra vez referida como insuficiente para abarcar todas as possibilidades de aplicação da linguagem (principalmente aquelas que se dão fora dos domínios circunscritos por essas regras), como aparece novamente no Ms 169 (escrito entre 1948 e 1949), que posteriormente foi publicado como *Last writings on the philosophy of psychology - I*:

Podemos pensar que homens diferentes possuem termos diferentes para se referir às cores (conceitos cromáticos diferentes) (*Farbbegriffe*)? A pergunta é: podemos chamar outros termos de termos para cores (*Farbbegriffe*)?

O cão *acredita/acha* (*Glaubt*) que o seu dono está atrás da porta, ou *sabe* (*weiß*) que ele está?

A má influência da lógica aristotélica: a lógica da linguagem é infinitamente mais complicada do que parece⁵⁷ (Ms169, 72).

Vale notar a menção à lógica aristotélica como “má influência” para compreender a “lógica da linguagem” (*Logik der Sprache*), aqui já concebida por

⁵⁶Cf. “Das Moore'sche Paradox erscheint uns auf den ersten Blick einfach als Widerspruch; dann aber sagen wir || ist es klar, es könne keiner sein, da der eine Satz, sagen wir, vom Wetter handelt, & der andere von mir. So erscheint es nun als wäre das Paradox nur eine psychologische Unwahrscheinlichkeit || psychologische Unstimmigkeit. So etwa, wie wenn Einer sagte “Der Apfel schmeckt sehr gut, aber ich mag ihn nicht.” Aber so ist es in jenem Fall auch nicht. – Es ist als könne ihn die Logik nichts angehen, oder als müsse es || es müsse (zu unserem Schreck) eine Logik der Behauptung außer der Logik der Sätze geben. Es müsse eine Erweiterung der Logik geben mit Regeln die zwar die Annahme $p \cdot \sim q$ gestattet aber unter gewissen Umständen nicht die Behauptung. Und wo sollte das hinführen! Man stellt sich nämlich eine Logik nach Art der Aristotelischen vor nur noch komplizierter. Und doch ist schwer vorzustellen, wie so eine Logik begrenzt sein, wie sie die klaren, einfachen Konturen der Aristotelischen haben kann.

Es scheint also, daß die Gesetze der Aristotelischen Logik nur eine kleine Zahl logischer Gesetze, einer gewissen Gruppe sind. || die Gesetze der Aristotelischen Logik seien nur eine kleine Zahl logischer Gesetze, eine kleine leicht zu übersehende Gruppe von ihnen.

| Farben regen zum Philosophieren an. Vielleicht erklärt das die Leidenschaft Goethes für die Farbenlehre.

Die Farben scheinen uns ein Rätsel aufzugeben, ein Rätsel, das uns anregt, – nicht aufregt”.

⁵⁷Cf. “Können wir uns denken, daß andre Menschen andere Farbbegriffe haben? – Die Frage ist: sollen wir andere Begriffe Farbbegriffe nennen?

Glaubt der Hund sein Herr sei vor der Tür, oder weiß er es?

Schlechter Einfluß der Aristotelischen Logik. Die Logik der Sprache ist unendlich viel komplizierter, als sie aussieht”.

Wittgenstein como um sistema de regras não fixas⁵⁸ (CARVALHO, 2014) – ao contrário do número simples e limitado das regras da silogística –, sendo esta capaz de abranger somente uma pequena “região” da nossa linguagem, ampla o suficiente para oferecer possibilidades de emprego que não seguem qualquer tipo de generalização, principalmente aquelas originadas por analogias enganadoras, como é o caso de quando, por exemplo, projetamos conceitos originalmente aplicados a humanos (acreditar e saber) a outros animais, como os cachorros. O exemplo do cachorro que “acredita” estar o seu dono atrás da porta é bastante elucidativo não só por mostrar a origem de um emprego que, quando extrapolado para o campo das formulações da filosofia, poderia gerar questões aparentemente profundas, mas insolúveis, porque mal formuladas, segundo o método adotado por Wittgenstein no período pós-*Tractatus*; esse exemplo também mostra que analogias entre empregos aparentemente similares (acreditar e saber), quando não entendidos dentro das práticas linguísticas em que ocorrem, podem gerar confusões, como a já clássica distinção entre crença e conhecimento, tão cara aos estudos sobre epistemologia.

A sugestão de que a lógica aristotélica é insuficiente para dar conta de todas as práticas linguísticas é reforçada por uma menção que aparece também no Ms 137, 128/129 (1948), publicado posteriormente como *Last writings on the philosophy of psychology – II*:

A lógica aristotélica tabula // marca a contradição como uma não-proposição/não-frase (*Unsat*) a ser excluída // (que é excluída) da linguagem. Mas essa lógica só aborda uma pequena região (*Gebiet*) bem pequena da nossa linguagem (é como se o primeiro sistema da geometria // primeiro sistema geométrico tivesse sido uma trigonometria; como se acreditássemos agora que a trigonometria fosse sua verdadeira origem, se não talvez até mesmo toda a geometria⁵⁹) (Ms 137, 128-129).

⁵⁸ A noção de *regras não fixas*, sugerida por Carvalho (2014), e que exploraremos mais adiante nesta tese, deve ser compreendida em contraste com as regras lógicas presentes no *Tractatu*, que ainda trazia uma concepção de linguagem em termos de um cálculo de regras fixas. Embora possa parecer inusitado falar em regras que não são fixas, ou frouxas, o uso dessa denominação pretende marcar a mudança ocorrida na filosofia tardia de Wittgenstein, que rejeita algumas das ideias fundamentais do seu primeiro livro, como a de regras lógicas que coincidiriam com aquelas que regem a composição das proposições.

⁵⁹Cf. “Die Aristotelische Logik tabuliert // stempelt den Widerspruch als einen Unsat, der aus der Sprache auszuschließen ist. // ausgeschlossen wird. Diese Logik aber behandelt nur // Sie behandelt aber nur ein ganz kleines Gebiet der Logik unsrer Sprache. (Es ist, als wäre die erste geometrische Untersuchung // das erste System der Geometrie eine Trigonometrie gewesen; & als glaubten wir nun, (die) Trigonometrie sei der eigentliche Grundstock, wenn nicht vielleicht sogar die ganze Geometrie.)”.

De acordo com esse tipo de perspectiva, tentar submeter toda a linguagem a um sistema fixo de regras formais, como a silogística, corresponderia a uma inversão equivalente a reduzir toda a geometria a apenas uma de suas partes, a trigonometria, o que seria, no mínimo, descabido, segundo o texto. À contradição, concebida nos limites dessa pequena região da linguagem, sequer pertenceria o *status* de proposição, devendo ser, assim, excluída daquele domínio. Tal observação parece sugerir a possibilidade de pertencimento da contradição a algum domínio da linguagem, que não aquele da silogística ou mesmo das abordagens estritamente formais. Nos capítulos seguintes, essa questão será retomada.

Publicados em 2020, os manuscritos Wittgenstein-Skinner apresentam o material que ele ditou a Francis Skinner, seu companheiro naquela época, provavelmente em 1935. Inéditas até então, nessas notas é possível encontrar mais uma breve alusão a Aristóteles:

Nas ideias de Russell, parecia haver *um cálculo fundamental*, e qualquer outro cálculo poderia ser baseado naquele.
 Se houvesse um cálculo fundamental, alguém teria que mostrar o que seria característico daquele cálculo.
 Após descartar a ideia de constantes lógicas como uma ciência, houve uma palavra “sentido”, uma palavra “proposição”, uma palavra “generalidade”, uma palavra “lógica”.
 À “proposição”, correspondia a palavra “lógica”, à palavra “lógica”, correspondia “matemática”.
 A matemática foi baseada na lógica que tratava de proposições.
 Tornou-se imperativo descobrir a forma geral da “proposição”, “lógica” etc.
 Se você tem uma ideia de lógica, você deve ser capaz de dar a fórmula da lógica, a fórmula da proposição.
 Foi isso que eu achei que tivesse feito, a notação $V - F$. Isso substituiu a palavra “proposição”.
 Era uma questão de mostrar uma fórmula para a lógica; de outro modo, isso poderia ser qualquer coisa.
 Isso se juntou ao dito “pode-se dar a forma geral de um estado matemático”, assim, pode-se dar a forma geral da lógica etc.
 Elas eram todas consecutivamente equivalentes.
 Isso desmorona quando você vê que não existe uma ideia de proposição, que se pode chamar um monte de coisas diferentes de proposições - uma família, e não delimitada.
 Contudo, há uma ciência natural, há cálculos lógicos.
 Você pode fazer invenções a respeito disso, mas não descobertas.
 Recentemente, tem havido pessoas que introduziram novas lógicas. *Não é isto o que eu estou fazendo.*
 No final do século dezoito, as pessoas começaram a falar da geometria não-euclidiana. Essa forma de “não-...” causou um grande impacto. Isto conduziu a uma ideia de “lógica-não aristotélica⁶⁰”.

⁶⁰Cf. “In Russell’s ideas, there seemed to be one fundamental calculus and every other calculus could be based on this.

If there was one fundamental calculus, one had to show what was characteristic of this calculus.

De início, é notável o rompimento do próprio Wittgenstein com sua concepção anterior de filosofia, condensada no *Tractatus*, que tinha na busca da “forma geral da proposição” uma de suas principais tarefas. Esse ímpeto por generalização, como será explorado adiante, foi abandonado.

Contudo, cabe notar alguns pontos importantes dessa passagem: se naquela primeira resenha escrita por Wittgenstein (a respeito do livro de Coffey) ele apresentava, em tons de propaganda, os avanços da lógica matemática, que não havia sido abordada naquele livro que ainda estaria preso aos “erros dos lógicos escolásticos”, agora, após abandonar suas aspirações generalistas, herdeiras diretas dos problemas colocados pela tal lógica matemática, ele deixa bem claro não pretender introduzir qualquer novo tipo de lógica, tendo em vista que a própria ideia de proposição, ou a sua forma geral, não pode ser delimitada, cedendo lugar ao que ele viria a propor como “semelhanças de família”, nos escritos como os que dariam origem às *Investigações Filosóficas*. Isso está em consonância com a sugestão de que abordagens lógicas seriam insuficientes para abarcar todos os domínios da linguagem.

Sendo assim, é interessante perceber o modo como Wittgenstein apresenta o seu rompimento com essas abordagens: inicialmente, ele reconhece os avanços inovadores e indispensáveis feitos pela lógica matemática; ao herdar os problemas advindos desse novo campo, ele formula suas teses tractarianas. Uma vez identificadas algumas falhas

After discarding the idea of logical constants as a science, there was a word ‘sense,’ a word ‘proposition’, a word ‘generality’, a word ‘logic’.

To “proposition” there corresponded the word “logic”, to the word “logic” corresponded “mathematics”.

Mathematics was based on logic which treated of propositions.

It became imperative to discover the general form of ‘proposition’, ‘logic’ etc.

If you have one idea of logic, you must be able to give the formula of logic, the formula of proposition.

That’s what I thought I had done – the T – F notation. This replaced the word “proposition”.

It was a question of showing one formula for logic; otherwise it may be anything.

This joined up with saying “one could give the general form of a mathematical state” as one could give the general form of logic, etc.

They were all equivalents in a row.

This breaks down when you see there is not one idea of proposition, that one calls lots of different things propositions, a family and not bounded.

It is therefore a natural science, there are logical calculuses.

You can make inventions in it but not discoveries.

There have been people recently who introduced new logics. This is not what I am doing.

At the end of the eighteenth century people began to talk of non-Euclidean geometry. This form ‘non- . . .’ made a great impression. This led to the idea of a ‘Non-Aristotelian logic’.

fundamentais nesse seu projeto, ele retorna à filosofia e, aos poucos, se desliga das abordagens formais e generalistas, que teriam na silogística aristotélica o seu marco fundamental. Ao se desvincular de tais abordagens, parece sugerir que a própria silogística aristotélica tivesse a pretensão de elaborar um sistema que, no seu entendimento, teria o objetivo de abarcar toda a amplitude das práticas linguísticas. Nos capítulos seguintes, após analisar as reflexões aristotélicas sobre significação e linguagem, poderemos avaliar, com mais cuidado, a pertinência dessas alusões feitas por Wittgenstein.

Entretanto, essa apresentação das menções de Wittgenstein a Aristóteles não remete, ao menos diretamente, ao problema da significação, tema central desta tese. Não obstante, a recusa das generalizações tem consequências incontornáveis para as discussões a respeito do significado, uma vez que rejeitar qualquer traço recorrente no emprego da linguagem nas infundáveis práticas linguísticas conduz à pergunta pela estabilidade da significação.

Não obstante, ao analisar a já clássica citação de Agostinho na abertura das *Investigações Filosóficas*, nos deparamos com uma referência indireta, provavelmente não intencional, à seção semântica do *Da Interpretação*, pois na citação das *Confissões*, em que Agostinho narra como aprendeu a falar, ele usa duas expressões latinas que são prováveis traduções desses mesmos termos em sua versão grega, que aparecem no texto aristotélico. Abaixo, são mostradas as duas passagens em questão:

Augustinus, in den Confessiones I/8: cum ipsi (maiores homines) appellabant rem aliquam, et cum secundum eam vocem corpus ad aliquid movebant, videbam, et tenebam hoc ab eis vocari rem illam, quod sonabant, cum eam vellent ostendere. Hoc autem eos velle ex motu corporis aperiebatur: tamquam verbis naturalibus omnium gentium, quae fiunt vultu et nutu oculorum, ceterorumque membrorum actu, et sonitu vocis indicante affectionem animi in petendis, habendis, rejicendis, fugiendisve rebus. Ita verba in variis sententiis locis suis posita, et crebro audita, quarum rerum signa essent, paulatim colligebam, measque iam voluntates, edomito in eis signis ore, per haec enuntiabam (IF § 1 – destaques nossos).

Πρῶτον δεῖ θέσθαι τί ὄνομα καὶ τί ῥῆμα, ἔπειτα τί ἐστὶν ἀπόφασις καὶ κατάφασις καὶ ἀπόφανσις καὶ λόγος. Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὡσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρῶτων, ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτά. (*Da Interpretação*, 16a3-8 – destaques nossos).

As expressões são as seguintes:

- φωνῇ, que no latim pode ser vertido por *sonitu vocis*

- **παθήματα τῆς ψυχῆς**, cujo possível correspondente em latim seria *affectionem animi*

Wittgenstein cita o texto em latim e, ao seu modo, o traduz para o alemão:

*Nannten die Erwachsenen irgend einen Gegenstand und wandten sie sich dabei ihm zu, so nahm ich das wahr und ich begriff, daß der Gegenstand durch die Laute, die sie aussprachen, bezeichnet wurde, da sie auf ihn hinweisen wollten. Dies aber entnahm ich aus ihren Gebärden, der natürlichen Sprache aller Völker, der Sprache, die durch Mienen- und Augenspiel, durch die Bewegungen der Glieder und den **Klang der Stimme** die **Empfindungen der Seele** anzeigt, wenn diese irgend etwas begehrt, oder festhält, oder zurückweist, oder flieht. So lernte ich nach und nach verstehen, welche Dinge die Wörter bezeichneten, die ich wieder und wieder, an ihren bestimmten Stellen in verschiedenen Sätzen, aussprechen hörte. Und ich brachte, als nun mein Mund sich an diese Zeichen gewöhnt hatte, durch sie meine Wünsche zum Ausdruck (IF § 1 – destaques nossos).*

Uma possível tradução do alemão para o português é a seguinte:

Nomeavam os adultos algum objeto e se voltavam para ele, então percebi e entendi que o objeto, pelos sons que eles proferiam, vinha a ser designado quando queriam apontar para ele. Isso, entretanto, inferia dos seus gestos, a linguagem natural de todos os povos, a linguagem que, pelo jogo das caras e dos olhos, pelos movimentos dos membros e o **soar da voz**, mostra os **sentimentos da alma** quando esta ambiciona algo, ou apreende, ou recusa, ou foge. Assim, aprendi a compreender passo a passo que coisas as palavras designavam, na medida em que eu ouvia os proferimentos várias vezes nos seus lugares determinados e em diferentes sentenças. E trouxe por elas, na medida em que minha boca se acostumou a esses sinais, meus desejos à expressão.

O caminho desses vocábulos pode ser esquematizado como a seguir:

- **φωνή** » **sonitu vocis** » **Klang der Stimme** » **soar da voz**
- **παθήματα τῆς ψυχῆς** » **affectionem animi** » **Empfindungen der Seele** » **sentimentos da alma**

Agostinho provavelmente não era leitor de grego, mas teve acesso ao texto aristotélico em sua tradução latina, provavelmente elaborada por Mário Vitorino no séc. IV AEC (ARENS, 1984; PÉPIN, 1976; AYOUB, 2018). Dado o peso que não só as obras, mas também o vocabulário aristotélico exerceu já nos tempos de Agostinho, não

parece descabido aventar a hipótese de que, ao selecionar essa passagem das *Confissões* como representante de certa “imagem da essência da linguagem humana⁶¹” (IF §1), Wittgenstein se referisse, ainda que indiretamente, ao legado de Aristóteles. Tal imagem corresponderia ao que ele, mais tarde, viria a encarar como os monumentos a serem demolidos, incluindo aí todo o legado dos gregos e demais filósofos que, repetidamente, vinham empregando a linguagem de maneira descuidada.

Sendo assim, tal “imagem”, na perspectiva de Wittgenstein, parece atribuir à linguagem duas funções principais: nomear objetos e expressar desejos, estados internos, sendo que estes últimos provavelmente seriam compartilhados por todos os povos, que apenas os adequariam à sua língua nativa, em um processo próximo à prática da tradução: todo ser humano seria portador de uma espécie de linguagem natural, e aprender uma língua materna corresponderia a algo como traduzir essa linguagem primordial em um sistema convencional. Por fim, o trecho da obra de Agostinho parece sugerir que cada palavra, independentemente da sentença em que ocorresse, conservaria alguma característica comum que a diferenciaria das demais: “aprendi a compreender passo a passo que coisas as palavras designavam, e que eu, sempre e repetidamente, nos seus lugares determinados e em frases diferentes, ouvia proferir” (IF §1)⁶².

Tendo em vista essas relações que esperamos ter apresentado neste capítulo, nos próximos iremos analisar a assim chamada “seção semântica” do *Da Interpretação*, a fim de verificar se as críticas de Wittgenstein que parecem incidir indiretamente sobre ela, de fato, se aplicariam plenamente. Todavia, antes de explorar os textos aristotélicos, é necessário elaborar uma breve apresentação do percurso percorrido por Wittgenstein no seu constante embate (ou indiferença) com o legado dos filósofos que o antecederam. Esse é o objetivo do próximo capítulo.

⁶¹Cf. “ein bestimmtes Bild von dem Wesen der menschlichen Sprache”.

⁶² Cf. “So lernte ich nach und nach verstehen, welche Dinge die Wörter bezeichneten, die ich wieder und wieder, an ihren bestimmten Stellen in verschiedenen Sätzen, aussprechen hörte”.

3. Linguagem e significação no *Tractatus*

Na sua resenha do livro de Peter Coffey (1913), o jovem Wittgenstein condena o autor por este desconhecer o avanço oferecido pela “lógica matemática”, que ele considera um feito comparável à transição da Alquimia para Química, ou da Astrologia para a Astronomia (TSL). Nessa mesma resenha, ele lista uma série de erros cometidos por Coffey, sendo dois deles os seguintes:

- I. “[36] O autor acredita que todas as proposições são da forma sujeito-predicado”⁶³.
- III. [6] Ele confunde a cópula “é” com a palavra “é” expressando identidade. (A palavra “é” tem, obviamente, diferentes significados nas proposições – “Duas vezes dois é quatro” e “Sócrates é mortal.”)⁶⁴

Ao criticar a concepção de que todas as proposições seriam da forma sujeito-predicado, ele acena para a abordagem da “lógica matemática”, que concebe as proposições em termos de função e argumento. Logo em seguida, ele mostra como uma mesma palavra pode expressar significados totalmente diferentes, como o “é” que expressa a cópula e também pode ser utilizado designar a identidade. A não atenção a essas nuances representaria um erro crasso cometido por Coffey.

Seu entusiasmo com essa nova lógica levou-o, um pouco mais tarde, a produzir o seu *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), obra que lidava com problemas advindos dos trabalhos de Russell e Frege, figuras determinantes para o desenvolvimento dessa nova abordagem lógica. Nesse seu primeiro livro, Wittgenstein aborda os problemas a respeito da relação entre linguagem, pensamento e mundo, tentando oferecer respostas para questões como o estabelecimento de um simbolismo lógico adequado, elabora aquilo que seria a forma geral da proposição e delinea a sua famosa distinção entre *dizer* e *mostrar*, além das suas breves e enigmáticas incursões a respeito da ética, da estética, da morte etc.

Suas reflexões desse período têm um histórico que remete a registros de anotações prévias, tais como os *Notebooks* (1914-1916), um caderno de notas mantido durante o período em que o filósofo se alistou e atuou no Exército austríaco no início do

⁶³ Cf. “[36] The author believes that all propositions are of the subject-predicate form”.

⁶⁴ Cf. “[6] He confounds the copula “is” with the word “is” expressing identity. (The word “is” has obviously different meanings in the propositions— “Twice two is four” and “Socrates is mortal.”)”

que viria a ser a Primeira Guerra Mundial⁶⁵. Nesse diário foram formulados alguns dos problemas para os quais o *Tractatus* pretenderia oferecer soluções. Na anotação do dia 26 de setembro de 1914, ele fez o seguinte registro: “Em que se funda a nossa – certamente bem segura – confiança de que todo e qualquer sentido (*Sinn*) poderia ser registrado por nossa escrita bidimensional?”. Essa questão poderia oferecer um passe de entrada para o universo de problemas para os quais o *Tractatus* busca elucidar. No caso presente, ela poderia funcionar como um guia para a compreensão do tratamento dado pelo autor aos problemas da linguagem e da significação.

Passados três dias daquela anotação, em 29 de setembro de 1914, Wittgenstein assinalara uma possibilidade de resposta para a questão apontada anteriormente, sendo este o primeiro registro do que viria a ser a sua teoria da *modelagem/figuração (Bild)*:

O conceito geral de proposição (*Satz*) porta também um conceito muito geral de correspondência/coordenação (*Zuordnung*) da proposição com o estado de coisas/situação (*Sachverhalt*): a solução para todas as minhas questões deve ser *altamente* simples!

Na proposição, um mundo é composto (*zusammengestellt*) experimentalmente [*probeweise*] (como quando em uma sala de audiências de Paris um acidente automobilístico é representado (*dargestellt*) /demonstrado (*demonstriert*) (com bonecos etc.))[Cf. 4.016].

Disso deve resultar (se eu não estivesse cego) imediatamente a essência (*Wesen*) da verdade.

Pensem na escrita hieroglífica, na qual cada palavra representa o seu significado! (*seine Bedeutung darstellt!*). Pensem que também as figuras/imagens (*Bilder*) dos estados de coisas⁶⁶ realmente podem estar e não estar corretas (*stimmen*) [Cf. 4.016]⁶⁷.

Ao comparar uma espécie de maquete, que figura um acidente, com os seus elementos constituintes podendo ser agrupados a fim de representar o fato ocorrido, Wittgenstein parece elaborar uma concepção que postula a linguagem como uma modelagem ou figuração pictórica dos fatos. No *Tractatus*, ele enuncia:

⁶⁵A esse respeito, remetemos à biografia *O dever do gênio*, de Ray Monk (1995).

⁶⁶Ao receber uma cópia do *Tractatus*, Russell enviou algumas de suas dúvidas a Wittgenstein, sendo esta uma delas: “Qual é a diferença entre *Tatsache* e *Sachverhalt*?”, e recebeu como resposta, em uma carta datada de 19/08/1919) a seguinte explicação: *Sachverhalt* é o que corresponde a uma proposição elementar (*Elementarsatz*) se ela é verdadeira. *Tatsache* é o que corresponde ao produto lógico de proposições elementares quanto esse produto é verdadeiro. A razão pela qual eu introduzi *Tatsache* antes de introduzir *Sachverhalt* requereria uma longa explicação”.

⁶⁷ Cf. “Der allgemeine Begriff des Satzes führt auch einen ganz allgemeinen Begriff der Zuordnung von Satz und Sachverhalt mit sich: Die Lösung aller meiner Fragen muß *höchst* einfach sein!

Im Satz wird eine Welt probeweise zusammengestellt. (Wie wenn im Pariser Gerichtssaal ein Automobilunglück mit Puppen etc. demonstriert || dargestellt wird.) [Vgl. 4.031]

Daraus muß sich (wenn ich nicht blind wäre) sofort das Wesen der Wahrheit ergeben.

Denken wir an hieroglyphische Schriften bei denen jedes Wort seine Bedeutung darstellt! Denken wir daran daß auch *wirkliche* Bilder von Sachverhalten *stimmen* und *nicht stimmen* können”.

“modelamos/figuramos os fatos⁶⁸”, e isso ocorreria porque, de algum modo, seríamos capazes de criar representações desses fatos por meio de sinais como os sonoros, emitidos na fala, ou os escritos. Esses sinais, por sua vez, constituiriam fatos capazes de representar os estados de coisas no espaço lógico. Os estados de coisas seriam as combinações possíveis de objetos, pois todo objeto simples traria, por sua natureza, todas as possibilidades de combinações nas quais ele poderia ocorrer, e isso, de certo modo, limitaria as suas possibilidades de concatenação nos estados de coisas (2.0123). Esse é um ponto importante, porque a postulação de que haveria o espelhamento entre as regras de concatenação de objetos no espaço lógico e a sintaxe lógica das proposições pressupõe que as mesmas regras que governariam as concatenações de objetos também norteariam as relações estabelecidas entre os constituintes de uma proposição.

Logo, a cada nome em proposições elementares deveria corresponder um objeto simples no estado de coisas do qual ela seria um modelo (3.22). Mas pensemos no caso do “é” que pode funcionar tanto como cópula quanto como identidade: nessas duas situações, um mesmo sinal expressa noções muito diferentes, embora conserve suas propriedades materiais, pois é pronunciado ou grafado da mesma maneira nas duas situações. Esse mesmo exemplo da ambiguidade do “é” aparece no *Tractatus* (3.323), quando é explorada a distinção entre símbolo e sinal, sendo este último a manifestação sensível do símbolo (3.32); assim como uma partitura ou um disco fonográfico podem, cada um ao seu modo, expressar uma mesma música, um símbolo pode ser sinalizado por sinais diferentes, do mesmo modo que um mesmo sinal é capaz de expressar símbolos distintos, como ocorre com o “é”, por exemplo. Assim, se o sinal é a realização material do símbolo, então, enquanto figura/modelo, ele é também um fato (2.141).

Mas como seria possível transpor uma representação pictórica – obtida com o recurso a elementos tridimensionais como peças de maquete, ou mesmo por uma pintura, fotografia etc. – para o registro escrito, bidimensional, ou para a fala? Palavras não mantêm semelhança necessária com o que referem (a foto de uma flor mantém correspondência imagética com a visão de uma flor, mas o nome “flor” não remete a nenhuma característica pictórica ou espacial do objeto *flor*). Ao contrário do que acontece com a foto ou o desenho de uma flor, o nome não compartilha qualquer semelhança, por si mesmo, com o objeto a que ele se vincula, e isso acontece porque o

⁶⁸Cf. “Wir machen uns Bilder der Tatsachen”.

sinal é arbitrário (3.321), uma vez que os falantes o associam a certo objeto por simples convenção. Porém, uma vez ligado àquilo que ele passa a representar, o sinal assume as mesmas propriedades formais que regem a concatenação dos objetos simples, e isso é espelhado no modo como a proposição é estruturada.

Disso, depreende-se que nomes significam objetos e, assim como acontece com os objetos no espaço lógico, as possibilidades de combinação de nomes na proposição obedecem às mesmas propriedades formais dos objetos. Do mesmo modo, assim como não seria possível haver objetos fora do espaço lógico (2.0121), pois as propriedades formais constituem o próprio objeto, também um nome não significa fora de uma proposição, sendo que esta última é constituída por nomes. Logo, se o nome tem significado (*Bedeutung*) somente no contexto de uma proposição, esta, por sua vez, é uma forma articulada que tem sentido (*Sinn*) (3.3), mas nem todos os constituintes de uma proposição precisam, necessariamente, designar algum objeto no mundo, uma vez que as relações lógicas estabelecidas entre os seus constituintes são *mostradas* por uma notação, pois não existem objetos lógicos, mas apenas concatenações entre os nomes que compõem uma proposição ou relações entre proposições elementares.

Contudo, na linguagem corrente (*Umgangssprache*) há muitas ambiguidades, sendo possível a um mesmo sinal expressar símbolos diferentes, mas como as atribuições de significação aos nomes é um processo arbitrário, ele deve ser explicado aos falantes, como ocorre nos casos em que um morador de determinada região de um país não conhece algum vocábulo característico de outra região que não a sua, e pede auxílio aos falantes daquela localidade, que elucidam o significado daquele termo. Uma vez oferecido esse esclarecimento, esse mesmo termo pode ocorrer em diferentes proposições, sendo agora o falante capaz de compreendê-las (4.026). Entretanto, nem sempre damos a devida atenção ao modo como os sinais da linguagem são empregados, e tal atitude estaria na origem de muitos problemas da filosofia (3.324), que careceria da compreensão do modo como funcionaria a linguagem. Daí a ambição tractariana de atingir uma notação que fosse eficiente para eliminar tais imprecisões dos sinais.

Se os nomes, quando associados aos objetos simples, assumem, na proposição, as suas propriedades formais constitutivas, as proposições espelhariam as relações que esses objetos manteriam entre si no espaço lógico. Ao mesmo tempo, se fazemos a figuração dos fatos e a expressamos por meio do sinal, deve haver algo subjacente a esse sinal proposicional: o pensamento, que é definido por Wittgenstein como a proposição que tem sentido (4). Considerando as imprecisões comuns à linguagem,

nada impediria que um mesmo pensamento viesse a ser expresso por sinais proposicionais distintos. Logo, a figuração, de certo modo, antecede a sua expressão no sinal proposicional; e não só isso, mas ela também só pode acontecer dentro das condições de possibilidade regidas pelas regras lógicas.

Nesse ponto, é importante notar que não há no *Tractatus* qualquer tipo de prioridade da lógica dos fatos que anteceda ou determine as regras de concatenação da sintaxe lógica; na verdade, se figuramos os fatos, isso só acontece porque todo esse processo de modelagem, na linguagem, do que acontece no mundo, se dá em termos de um espelhamento: se é possível falar sobre objetos no mundo, isso é determinado pela lógica da linguagem, que coincide com as regras que governam o espaço lógico. Portanto, não há qualquer prioridade de uma ontologia sobre a linguagem, pois a noção de espelhamento não implica qualquer primazia da realidade sobre o pensamento, com a lógica dos fatos determinando a lógica da linguagem. Na verdade, são as mesmas leis da lógica que governam a realidade, o pensamento e a linguagem, e isso é reiterado em afirmações como a de que “nada de ilógico pode ser pensado⁶⁹”, pois a lógica é *a priori* (3.03; 5.4731), e atua como a condição do próprio pensamento, assim como da concatenação dos objetos no espaço lógico. A lógica não é dependente do mundo, pois é ela que rege os estados de coisas na realidade, e não o contrário; por isso, ela cuida de si mesma (5.473), não necessitando recorrer a outros domínios para ser explicada: “sentenças, e não complexos ou fatos, nos dão tudo de que precisamos em lógica” (ENGELMANN, 2021, p. 27).

Desse modo, se o pensamento é a proposição com sentido, este também só é possível se obedece às regras lógicas que coordenam a formação das proposições, o que não conduza uma situação na qual as proposições dotadas de sentido deveriam corresponder a estados de coisas já formados, pois, nesse caso, haveria a correspondência entre condição de sentido e condição de verdade, mas não é isso que se desprende das formulações esboçadas no *Tractatus*, porque as combinações viáveis dos objetos simples são possibilidades que podem ou não acontecer na formação dos estados de coisas.

Assim, do mesmo modo, respeitadas as regras lógicas de concatenação dos nomes nas proposições, há inúmeras combinações possíveis, correspondam elas ou não a estados de coisas na realidade. Logo, nada impede que a uma proposição com sentido

⁶⁹Cf. “nicht unlogisch gedacht werden kann”.

não corresponda um estado de coisas; se, de fato acontece essa correspondência, a proposição é verdadeira, se não, ela é falsa, pois a falsidade não é algo que exista na realidade, mas apenas a não correspondência entre uma proposição elementar com sentido e um estado de coisas. Disso entende-se que só proposições que têm sentido podem ter valor de verdade, enquanto os nomes significam quando estão ligados a objetos simples e, portanto, não podem ser – como é o caso das proposições – verdadeiros ou falsos, pois tal característica é restrita a estas últimas, que, por sua vez, não denotam na realidade algo como um valor de verdade, como pretendia Frege, mas têm sua condição de verdade avaliada quando são projetadas sobre os estados de coisas (MARION, 2012, p. 29).

Nesse sentido, se a lógica é transcendental e nada de ilógico pode ser pensado, todo o pensamento tem, necessariamente, estrutura proposicional, e isso é de grande importância para compreender as seções finais do *Tractatus*, quando temas sobre ética, estética e o místico são brevemente mencionados. Nestes casos, a formulação em termos proposicionais (como descrição de estados de coisas), pode não ser possível, uma vez que experiências como as de contemplação de uma obra de arte ou paisagem, o sentimento místico e as sentenças da ética podem não ser facilmente elaborados em termos linguísticos, mas talvez apenas vivenciados como o inefável, sendo este incapaz de ser formulado em alguma linguagem. Ao mesmo tempo, a atribuição de significado aos termos da proposição é também condição para que ela tenha sentido, e isso é de grande importância para compreender as críticas que Wittgenstein, no *Tractatus*, faz à filosofia, pois muitos dos problemas filosóficos surgiriam justamente porque os filósofos não estariam atentos à atribuição de significado às partes constituintes das proposições (3.324; 5.4733), o que levaria, assim, ao surgimento de confusões insolúveis que não refletiriam problemas filosóficos genuínos, uma vez que esses embaraços surgiriam em função da falta de atenção ao modo como as proposições são formuladas.

Compreender a arquitetura proposta no *Tractatus* é importante por tornar mais claras algumas das suas teses, como a ideia de que as proposições expressariam, todas elas, uma forma geral. No caso das confusões surgidas na filosofia, a não atenção ao significado dos nomes, mesmo que leve ao surgimento de proposições sem sentido, ainda permitiria a articulação desses problemas na forma proposicional, pois a falta de sentido não ocorreria por conta da elaboração de algo fora da articulação em proposições, mas porque não teria sido atribuído significado a alguns dos elementos

constituintes da frase. Assim, uma proposição sem sentido não seria capaz de descrever nada na realidade, não tendo, portanto, valor de verdade, já que o sentido precede o fato de ela ser verdadeira ou falsa.

Contudo, a noção de que uma figuração qualquer se dê, necessariamente, como uma proposição, remete à tese de que seria possível pensar o espaço lógico sem nenhum objeto, mas o contrário não seria concebível: um objeto fora do espaço (2.013). Sendo assim, do mesmo modo que os objetos se concatenam em estados de coisas, o nome também só adquire o seu significado quando é parte de uma proposição, pois seria possível não existir proposições, mas se estas existem, elas são compostas por nomes, e é justamente essa ideia de articulação que oferece um protótipo proposicional⁷⁰ que figura algo sobre algo, e nunca algo separado de qualquer possibilidade combinatória: para haver sentido, é necessário que este ocorra em termos proposicionais, logo, tudo o que pode ser pensado traz, em si, um protótipo geral de figuração (3.24), do mesmo modo que um objeto simples possui, em si mesmo, todas as possibilidades combinatórias em estados de coisas, e o nome só tem significado na articulação proposicional.

Essa articulação, por sua vez, pode ser representada por meio do uso de variáveis: “eu escrevo a proposição elementar como função dos nomes na forma: ‘fx’, ‘ $\varphi(x,y)$ ’ etc.” (4.24)⁷¹. A ideia de uma forma que articula nomes reforça a tese da composicionalidade das proposições, que não é constituída por meros aglomerados de palavras (3.141), pois estas se articulam de acordo com as regras da sintaxe lógica que, por sua vez, restringe as possibilidades de combinação desses nomes. Portanto, todas as proposições elementares atendem a uma forma, sendo logicamente articuladas, mesmo as que não estão completamente analisadas, como pode ocorrer na linguagem ordinária, na qual nem sempre a “lógica da linguagem” (4.002) está evidente, só podendo ser mostrada por meio da análise e do esclarecimento a respeito do modo como os nomes são aplicados, expediente este frequentemente ignorado pelos filósofos⁷².

⁷⁰ Partindo de um trecho dos Notebooks (NB: 41), Engelmann esboça o que vem a ser o protótipo: “um protótipo não é uma coisa, mas um determinante implícito dos traços estruturantes das proposições. Ele mostra as regras gerais que fundamentam as ‘relações internas’ de palavras e objetos ou conjuntos de objetos (ENGELMANN, 2021, p. 44).

⁷¹ Cf. “Den Elementarsatz schreibe ich als Funktion der Namen in der Form: »fx«, »$\varphi(x,y)$«, etc”.

⁷² Na linguagem ordinária, nem sempre a forma lógica das proposições é evidente, assim como alguns nomes podem esconder descrições definidas. Por isso, os filósofos devem estar atentos tanto para as propriedades formais das proposições quanto para os acordos tácitos estabelecidos, em que nomes são ligados, convencionalmente, aos seus significados: “Para distinguir o símbolo no sinal, deve-se estar atento ao uso com sentido” (Um das Symbol am Zeichen zu erkennen, muß man auf den sinnvollen Gebrauch achten) (3.326).

Nesse caso, é importante notar que a linguagem ordinária não é condenada por Wittgenstein devido ao fato de ela poder “disfarçar/mascarar (*verkleiden*) o pensamento”. Na verdade, é necessário estar atento à sua forma – que é regida pelo protótipo lógico – e aos acordos que nela são estabelecidos, pois: “todas as proposições da nossa linguagem corrente estão, de fato, assim como estão, em perfeita ordem lógica⁷³”. O modo como os nomes estão concatenados nas proposições e as convenções responsáveis por ligá-los aos seus significados não podem ser desconsiderados, como costuma ser feito pelos filósofos, na perspectiva de Wittgenstein⁷⁴. É por isso que ele concebe a filosofia não como uma teoria, mas como uma atividade cuja finalidade deveria ser o esclarecimento lógico dos pensamentos, tornando claras as proposições (4.112). Ela seria, portanto, crítica da linguagem, pois teria como objetivo fazer elucidacões que evitariam os mal-entendidos tão comuns na formulação dos problemas filosóficos (4.0031).

Ao mesmo tempo, a linguagem não pode ser concebida somente em termos de proposições elementares, uma vez que elas são colocadas em relação umas com as outras, como combinações em forma de conjunções, disjunções e demais tipos de concatenações, por exemplo. Dadas as proposições elementares p e q que assumem os valores de verdade V ou F, podemos apresentar, para fins de exemplo, as seguintes possibilidades combinatórias:

p q	p \wedge q	p \vee q
V V	V	V
V F	F	V
F V	F	V
FF	F	F

No caso da conjunção (\wedge) de p e q , sendo as duas verdadeiras, obtém-se uma proposição verdadeira como resultado dessa operação. Ao mesmo tempo, o modo como as proposições elementares estão relacionadas umas com as outras – seja conjunção,

⁷³ Cf. “Alle Sätze unserer Umgangssprache sind tatsächlich, so wie sie sind, logisch vollkommen geordnet”.

⁷⁴De acordo com a leitura de Engelmann, “os filósofos devem seguir, como fazem todos os demais, as regras arbitrariamente determinadas da linguagem, assim como as regras *a priori* da lógica. Mesmo se inventarem ‘novos usos’, eles devem retornar às regras arbitrariamente determinadas a fim de explicá-los” (ENGELMANN, 2021, 46).

disjunção, condicional etc. – é mostrado pelo próprio simbolismo adotado, uma vez que essas relações não designam algo existente na realidade, mas apenas evidenciam as relações entre essas proposições, dado que o simbolismo não descreve essas relações, mas as mostra, independentemente do conteúdo de cada proposição envolvida. Trata-se de uma análise das formas, já que p e q , por exemplo, podem assumir qualquer valor de verdade, mas as relações entre elas é estritamente formal, o que permite a Wittgenstein postular as duas situações-limite das proposições: a tautologia, que é sempre verdadeira independentemente de qualquer informação sobre o mundo, e a contradição, que é sempre falsa; por isso, tais proposições-limite não têm sentido, pois não dizem nada sobre o mundo. O simbolismo, como proposto por Wittgenstein, exhibe essas relações sem dizer nada, apenas evidenciando as relações lógicas da linguagem. A tautologia, sendo verdadeira em todos os casos possíveis, não extrai sua condição de verdade de qualquer informação sobre o mundo: $p \vee \sim p$ (disjunção), por exemplo, é sempre verdadeira, porque seja qual forem os valores assumidos por essas proposições elementares, o resultado será sempre verdadeiro; já no caso de $p \wedge \sim p$ (conjunção), o resultado será sempre falso, pois trata-se de uma contradição. Assim, se tautologias e contradições são proposições bem formadas, embora vazias de conteúdo e de sentido, não há a prevalência da estrutura dos fatos sobre a estrutura proposicional, mas apenas um espelhamento que é possível justamente pela coincidência dessas formas, o que permite que os fatos sejam figurados: “a proposição mostra a forma lógica da realidade. Ela a exhibe⁷⁵” (4.121).

Entender a proposição em termos formais implica que as formas proposicionais possíveis são, no procedimento de análise, projetadas nas proposições da linguagem. A análise completa – em que os sinais corresponderiam perfeitamente aos símbolos, espelhando os estados de coisas em suas relações refletidas na proposição – seria atingida pela compreensão do modo como ocorrem as relações projetivas entre a linguagem e a realidade, tendo em vista que essas relações

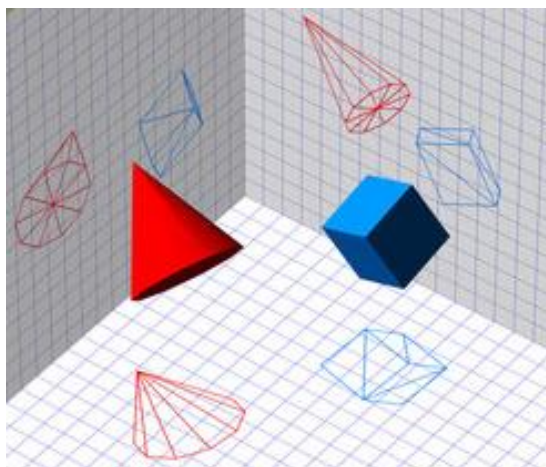
não envolvem qualquer associação *a posteriori* entre signo e significado, mas estão dadas de antemão, em virtude do isomorfismo, no sentido matemático, entre os dois domínios. Esse isomorfismo consiste na existência de “lugares sintáticos” no sistema abstrato da linguagem que correspondem univocamente às posições ocupadas pelos objetos no espaço lógico e suas possíveis combinações (MARQUES, 1995, p. 9).

⁷⁵Cf. “Der Satz zeigt die logische Form der Wirklichkeit. Er weist sie auf.”

Portanto, em uma projeção que reflita, com precisão e clareza, na linguagem comum, a sintaxe lógica da proposição geral, as relações lógicas e os lugares sintáticos seriam espelhados isomorficamente. O símbolo seria expresso claramente no sinal, e a sintaxe da língua coincidiria com a sintaxe lógica.

Essa ideia de projeção advém da geometria, que, basicamente, opera com sobreposições de figuras geométricas, como no exemplo abaixo, em que o resultado da projeção da figura nos diferentes planos resulta em diferentes formas.

Figura 3 - Projeção



Extraído de <https://stock.adobe.com/br>

De acordo com o método de projeção adotado, a imagem formada pela projeção sofre alterações substanciais, a ponto de a forma do objeto projetado não poder ser prevista, caso o modo de projeção não seja conhecido. Na projeção do tipo ortogonal, ocorre a coincidência entre a forma da figura projetada e a da imagem resultante. Desse modo, no caso de isomorfismo entre o sinal proposicional, a proposição projetada e o fato descrito, aconteceria algo semelhante à projeção ortogonal, com a coincidência de forma e conteúdo entre linguagem, pensamento e mundo.

Quando fala da “lei de projeção” (*Gezets der Projektion*), Wittgenstein lembra que, em um primeiro momento, a proposição, escrita ou falada, pode não parecer uma figuração da realidade, assim como a partitura, para o leigo em notação musical, não exhibe qualquer semelhança com a música ali anotada. A regra que permite extrair a música da partitura, ou de um disco, seja ele analógico ou digital, pertence ao mesmo tipo de relação afiguradora que possibilita a figuração do mundo pela linguagem: “essa regra é a lei de projeção, lei que projeta a sinfonia na linguagem das notas. É a regra da

tradução/conversão (*Übersetzung*) da linguagem das notas na linguagem do disco gramofônico (4.0141)⁷⁶”. Assim, o processo de projeção pressupõe uma simbologia a ser projetada nos sinais. Tal simbologia é meramente formal, seja no caso de proposições elementares ou de proposições moleculares, que são função de verdade das proposições elementares que a constituem (5).

No *Tractatus*, Wittgenstein reduz todas as relações entre proposições (conjunção, disjunção, condicional etc.) a uma única operação: “toda função de verdade é o resultado da aplicação da operação (----- V) (ξ, \dots) a proposições elementares⁷⁷” (5.5). Logo em seguida, ele reescreve essa operação como $N(\zeta)$, em que o N é a negação de um conjunto de proposições representadas pelo ξ (5.502). Assim, se tomarmos como exemplo que ξ representa apenas uma proposição, esta seria, então, $\sim p$. Se representasse duas, teríamos $\sim p \wedge \sim p$ (5.51), e assim por diante, de modo que a aplicação dessa operação seria capaz de representar todas as relações entre proposições elementares.

Nesse ponto, algumas observações são importantes: no método de projeção, as formas proposicionais gerais são projetadas sobre os sinais, mas, enquanto essas formas são generalizações que expressam regras sintáticas, combinações de símbolos em acordo com a sintaxe lógica, suas variáveis não dizem respeito a nenhuma proposição particular, mas essas variáveis, por sua vez, refletem as combinações possíveis dos sinais de tal sintaxe. Trata-se, portanto, de generalizações que regem o modo como as proposições são formadas ($'fx'$, $'\varphi(x,y)'$ etc.) e também as relações lógicas entre essas proposições, no caso do *Tractatus*, reduzidas à operação $N(\zeta)$. Disso decorre que “pode-se descrever completamente o mundo por meio de proposições completamente generalizadas (*vollkommen verallgemeinerte Sätze*), isto é, sem que qualquer nome seja, de antemão, atribuído a um objeto determinado⁷⁸” (5.526).

As proposições completamente generalizadas, portanto, não representam casos particulares de frases da linguagem, mas funcionam como modelos que regem o modo como a linguagem é estruturada. É esse modo de compreender a linguagem por meio de generalizações baseadas em regras formais que será rejeitado na filosofia tardia de Wittgenstein, que chega a atribuir à silogística aristotélica as mesmas críticas que irá direcionar ao modo como ele próprio concebia a linguagem nos tempos do *Tractatus*.

⁷⁶ Cf. “Und jene Regel ist das Gesetz der Projektion, welches die Symphonie in die Notensprache projiziert. Sie ist die Regel der Übersetzung der Notensprache in die Sprache der Grammophonplatte”.

⁷⁷Cf. “Jede Wahrheitsfunktion ist ein Resultat der successive Anwendung der Operation (-----W) (ξ, \dots) auf Elementarsätze”.

⁷⁸Cf. “Man kann die Welt vollständig durch vollkommen verallgemeinerte Sätze beschreiben, das heißt also, ohne irgendeinen Namen von vornherein einem bestimmten Gegenstand zuzuordnen”.

Por fim, essa obra propõe que o significado dos nomes diz respeito aos objetos que eles nomeiam, mas tais nomes só existem no contexto das proposições. Estas, diferentemente dos nomes, descrevem estados de coisas da realidade. Portanto, enquanto nomes nomeiam, proposições descrevem, e o fazem sempre de acordo com as regras formais da sintaxe lógica.

3. 1 Da generalidade ao particular: a filosofia tardia de Wittgenstein

Ao falar em filosofia tardia, pretendemos abordar os escritos posteriores ao retorno de Wittgenstein à atividade filosófica, mais precisamente, após 1929, quando ele passa a reformular e mesmo a abandonar muitas das concepções defendidas no *Tractatus*. Como esta tese tem como foco, principalmente, as críticas a uma certa “imagem da essência da linguagem humana”, iremos enfatizar, agora, algumas das questões discutidas nas *Investigações Filosóficas*.

Como já foi mostrado no capítulo anterior, o texto das *Investigações* é iniciado com uma citação das *Confissões* de Agostinho, na qual ele narra uma cena que ilustraria o modo como teria aprendido a falar. Ao escolher o texto agostiniano, Wittgenstein não pretendia fazer uma crítica à filosofia daquele autor em particular, mas apenas tomou Agostinho como representante de uma maneira comum de pensar, de uma imagem pré-teórica que apareceria nos trabalhos de vários escritores (BAKER & HACKER, 2005, p. 1) ao longo de toda tradição filosófica. Em suas memórias do convívio que teve com Wittgenstein, Norman Malcolm comenta que a escolha do texto de Agostinho ocorreu “não porque ele não poderia encontrar a concepção expressada naquela citação também mencionada por outros filósofos, mas porque a concepção *deveria* ser importante, se uma mente tão grandiosa a sustentara” (MALCOLM, 1959, p. 71). A escolha daquele excerto das *Confissões*, portanto, cumpre o papel de oferecer um exemplo do modo como a linguagem e a significação são usualmente concebidas, seja por filósofos ou mesmo por quem venha a refletir sobre problemas que dizem respeito ao modo como aprendemos a falar, à questão da significação das palavras e a maneira como estas se relacionam com o mundo e assim por diante. Trata-se, na verdade, de um exemplo cuja penetração no imaginário estaria tão sedimentada a ponto de cristalizar a “universalidade” das tentações de certo modo de conceber a linguagem (McGINN, 2013, p. 39), sendo esse o alvo das observações esboçadas nas *Investigações*.

A escolha de um trecho da obra de Agostinho, portanto, pode ser compreendida como mais um exemplo daquilo que, no capítulo anterior, chamamos de *uso instrumental* das menções de Wittgenstein a outros autores. Não há, novamente, uma preocupação com a história da filosofia ou com a exegese de alguma obra, mas apenas a identificação de um modo de pensar que deve ser evitado, pois conduziria, inevitavelmente, às armadilhas da linguagem, o que remeteria, antes mesmo de Agostinho, aos gregos, haja vista as menções a pensadores como Platão, Aristóteles e aos “gregos” em geral. É importante ter em vista que, de fato, “Wittgenstein não era confiável como um historiador da filosofia” (KENNY, 1987, p. 10), embora o alcance de suas críticas ou exemplos pareça visar a toda uma tradição de pensamento sobre a linguagem. Por isso, mesmo que não tivesse eventualmente Aristóteles como o alvo direto dos questionamentos apresentados nas *Investigações*, ele estaria, certamente, dialogando com uma tradição inequivocamente influenciada pelos escritos aristotélicos, e não só por aqueles a respeito da lógica ou do silogismo. Essa tradição, aliás, tinha como um de seus representantes o próprio *Tractatus*, no qual estaria expresso o antigo modo de pensar do autor das *Investigações*, conforme ele mesmo reconhece no prefácio desta última obra.

Para compreender o uso feito do texto agostiniano, e como ele refletiria uma concepção enraizada a respeito da linguagem, iremos recorrer ao modo como o próprio Wittgenstein apresenta tal imagem da essência da linguagem, sem perder de vista que a escolha do texto agostiniano se deu em função da tentativa de mostrar que o seu antigo modo de pensar, expresso no *Tractatus*, tinha raízes que remetiam a uma longa tradição, segundo Wittgenstein. Tal imagem é sucintamente esboçada logo após a citação das *Confissões* (§1), podendo ser sistematizada do seguinte modo:

1. As palavras denominam objetos;
2. Proposições são combinações de palavras;
3. Toda palavra tem um significado;
4. O significado é o que a palavra substitui.

Não é difícil associar esses apontamentos à sugestão tractariana segundo a qual o nome completamente analisado cumpriria, na proposição, o papel que o objeto simples teria em uma concatenação de objetos. Portanto, o significado dos nomes estaria ligado

ao objeto simples, que não poderia ser pensado fora de um estado de coisas, assim como o nome não pode ocorrer fora de uma proposição. Nesse sentido, a nomeação corresponderia a algo como etiquetar um objeto, enquanto a proposição descreveria estados de coisas.

Ainda que essa pequena sistematização da passagem das *Confissões* inaugure o diálogo entre as vozes que permeiam todo o texto das *Investigações*, outros aspectos desse pequeno trecho do texto agostiniano irão reaparecer em discussões posteriores:

5. Aprender uma linguagem qualquer corresponderia a traduzir para ela os pensamentos, que existem mesmo antes da aquisição da linguagem dos pais;
6. O soar da voz (*sonitu vocis*), juntamente com os gestos expressivos, exprimem as “sensações da alma” (*affectionem animi*);
7. O significado de uma palavra é dado pela definição ostensiva.

Logo após sumarizar os principais pontos do texto agostiniano, Wittgenstein observa que esse modo de entender a linguagem aborda todas as palavras como se fossem nomes, pois imaginar a definição ostensiva como o gesto de apontar para algo, como uma cadeira, uma vassoura ou outro objeto, inicialmente, pode parecer bastante óbvio, mas nem todas as palavras de uma língua designam objetos, como no caso de qualidades, conceitos abstratos, preposições etc. Ao identificar essa tendência de compreender todas as palavras como nomes, ele pede que imaginemos um emprego aparentemente trivial da linguagem, em uma situação cotidiana na qual alguém recebe uma ordem para comprar maçãs (IF §1).

O leitor acostumado a ler obras filosóficas com definições de conceitos e encadeamento de argumentações pode se sentir um pouco desconcertado, pois a prática constante de apresentar exemplos após exemplos, geralmente remetendo a situações concretas e ordinárias do uso da linguagem, é bastante inusitada. Mas é justamente esse o método utilizado para levar o leitor a reavaliar suas convicções, às vezes irrefletidas, a respeito do modo como entende o funcionamento da linguagem. Ao pedir que o seu interlocutor – ou o leitor que acompanha o diálogo de vozes frequentemente não identificadas⁷⁹ – imagine cenas concretas de usos da linguagem em situações da vida

⁷⁹ Não é uma tarefa simples identificar as vozes que percorrem os diálogos das *Investigações*. Há leituras que postulam uma polifonia em que não é possível identificar com clareza nem a voz do próprio autor, mas sim uma sobreposição de exemplos e contraexemplos apresentados diante de uma dada questão: “o

cotidiana, Wittgenstein parece sugerir um caminho contrário à tendência filosófica de busca por abstrações generalizantes, trazendo a atenção para casos particulares, não generalizados, de situações de uso linguístico. No exemplo da compra das maçãs, a situação esboçada beira o caricato, pois o comprador entrega ao vendedor um papel com os dizeres “cinco maçãs vermelhas”, ao que ele procede de maneira bastante excêntrica, indo até uma gaveta etiquetada com o nome “maçãs”, e logo consulta uma tabela de cores até encontrar a palavra “vermelho”; em seguida, pronuncia uma sequência dos números cardinais e começa a contar as maçãs, até atingir a quantidade que lhe foi requerida.

Trata-se de um exemplo desconcertante, pois o procedimento com ares mecanicistas pode levar ao riso, ao estranhamento, mas conduz a uma pergunta inevitável: será que o vendedor, ao atender aos pedidos dos seus clientes, consulta tabelas de cores, sejam elas físicas ou mentais, para conseguir ligar o nome de uma cor a uma amostra de “vermelho” ou “verde”, e assim por diante? Será que ele conta todas as quantidades, uma a uma, até chegar àquela que lhe é solicitada? Será mesmo que o uso da linguagem pressupõe algum tipo de consulta ou reflexão constante sobre os significados das palavras e o sentido das sentenças? Pois é exatamente isso que o vendedor faz: ele procede mecanicamente ao consultar a tabela de cores, o nome do objeto que pretende pegar, além de contar as unidades, uma a uma. A essas questões, o narrador de Wittgenstein responde de maneira lacônica: “eu assumo que ele age conforme descrevi. As explicações chegam/têm (*haben*) um fim em algum lugar⁸⁰” (IF §1).

A ênfase no modo como o vendedor age é muito significativa, principalmente quando seguida de um comentário que evoca a necessidade de dar explicações,

livro é constituído por um intercâmbio entre diferentes vozes, e o ponto é operar por meio do conflito, chegar a uma conclusão como o resultado de resolver aquele argumento. Contudo, diferentemente do diálogo filosófico convencional, os falantes não são explicitamente identificados; quem está falando, e porquê, são questões que é sempre necessário ter em mente” (STERN, 2004, p. 39). Por outro lado, há também intérpretes que sugerem a existência da voz de *um* interlocutor: “o uso, por Wittgenstein, da voz de um interlocutor permite a ele apresentar o processo terapêutico não como uma série de intercâmbios entre um terapeuta e um paciente, mas na forma de um diálogo interno, no qual Wittgenstein tanto dá expressão às tentações para o mal-entendido que a nossa linguagem nos apresenta como também luta para resistir a esses mal-entendidos. A voz do interlocutor (que é introduzida tanto indiretamente em observações iniciadas por ‘queremos dizer...’, ‘alguém gostaria de dizer...’ e diretamente, por meio do uso de aspas) expressa nosso desejo por explicação, e sucumbe às armadilhas que nossa linguagem apresenta” (McGINN, 2013, p. 26-27).

⁸⁰ Cf. “Ich nehme an, er *handelt*, wie ich es beschrieben habe. Die Erklärungen haben irgendwo ein Ende”.

sugerindo, mesmo que indiretamente, uma questão que permeia todo o texto das *Investigações*: seria mesmo necessário explicações e justificativas para todas as práticas de uso da linguagem? Ou esta é simplesmente utilizada em um entrelaçamento contínuo e inseparável das práticas da vida diária? Nesse sentido, é interessante notar que, ainda no caso do vendedor de maçãs, uma voz pergunta: “Mas qual é o significado da palavra ‘cinco’?”, recebendo como resposta: “nada se falou sobre isso; só de como a palavra ‘cinco’ é usada⁸¹” (IF §1).

Se a visão tradicional da linguagem pressupõe que palavras denominam objetos, como lidar com o caso dos números? A quais objetos eles diriam respeito? São questões difíceis de responder, mas que surgem justamente quando algumas assunções irrefletidas fundamentam um modo de pensar sobre a linguagem. Por outro lado, alheio a essas questões, o vendedor vende suas maçãs, as pessoas fazem os mais diversos usos da linguagem, pois simplesmente agem, e, nas ações cotidianas, as palavras rotineiramente são usadas sem que se faça qualquer reflexão necessária sobre o quê elas significam.

Para oferecer um exemplo que retrataria a linguagem como descrita por Agostinho, o narrador das *Investigações* esboça uma cena em que um construtor e o seu ajudante possuem palavras que designam blocos, colunas, lajotas e vigas. Quando o construtor grita o nome de um desses objetos, o ajudante atende ao pedido trazendo o que lhe foi solicitado. Essa cena é descrita como uma linguagem primitiva completa, em que cada palavra corresponderia a um objeto definido, mas não faz sentido imaginar que todas as línguas funcionem desse mesmo modo, e é justamente por isso que a apresentação desse caso exhibe um “domínio (*Gebiet*) estreito e circunscrito⁸²” (IF §3), e não abrange todas as possibilidades da linguagem. A ideia de uma linguagem primitiva aparece atrelada a um domínio circunscrito, estreito, cuja abrangência não corresponde a toda a amplitude de situações em que a linguagem é usada.

Esse modo de falar da linguagem em termos de domínios/regiões (*Gebiet*) é o mesmo utilizado em uma das vezes em que Wittgenstein menciona a lógica aristotélica, ao dizer que ela aborda apenas uma pequena região da nossa linguagem (Ms 137, 128-129), pois há muitas aplicações possíveis, abrangendo várias regiões em um amplo território. Tais aplicações, por sua vez, parecem escapar à sistematização de modelos

⁸¹Cf. “Was ist aber die Bedeutung des Wortes »fünf«? – Von einer solchen war hier gar nicht die Rede; nur davon, wie das Wort »fünf« gebraucht wird”.

⁸²Cf. “eng umschriebene Gebiet”.

que enxergam a linguagem de maneira sistemática, estabelecendo regras fixas para o seu funcionamento, como é o caso do modelo agostiniano de linguagem, ou da lógica aristotélica, pelo menos no modo em que são retratadas na filosofia tardia de Wittgenstein.

Sendo assim, no lugar desses sistemas que buscam generalizações a respeito do funcionamento da linguagem, é sugerida a noção de *jogos de linguagem*: “chamarei também a totalidade da linguagem e das atividades com ela entrelaçadas de “jogo de linguagem”⁸³ (IF §7)”. *Jogos*, nesse sentido, são atividades que florescem de acordo com um sistema de regras, mas a noção de regra não é aquela dos cálculos lógicos ou matemáticos, que abrangem, novamente, apenas um pequeno domínio incapaz de explicar a totalidade de aplicações da linguagem. Nesse ponto, é importante notar a ideia de uma espécie de emaranhado inseparável entre a linguagem e as práticas às quais ela está vinculada, pois, segundo esse tipo de sugestão, não faria sentido pensar a linguagem abstraída de tais práticas, porque esse é um caminho que abre mão de olhar para os usos particulares em favor de grandes generalizações, como ocorre no caso dos sistemas baseados em regras fixas. Logo, as possibilidades de aplicação da linguagem são tão amplas quanto as atividades regidas por regras, sejam elas jogos de xadrez, brincadeiras de rodas ou demais atividades lúdicas, como brincadeiras com bola e assim por diante:

F. P. Ramsey certa vez insistiu, numa conversa comigo, que a lógica era uma ‘ciência normativa’. Que ideia exatamente ele tinha em mente com isso, não sei; mas ela era sem dúvida estreitamente aparentada com uma que somente mais tarde me ocorreu: a saber, que nós, em filosofia, *comparamos* frequentemente o uso de palavras com jogos, cálculos segundo regras fixas, mas não podemos dizer que quem usa a linguagem *teria que* jogar um tal jogo. — Entretanto, se se diz agora que nossa expressão verbal *só se aproxima* de tais cálculos, então fica-se, com isso, imediatamente à beira de um mal-entendido. Pois pode parecer, assim, como se estivéssemos falando em lógica de uma linguagem *ideal*. Como se a nossa lógica fosse, por assim dizer, uma lógica para o vácuo. Enquanto que a lógica não trata da linguagem – ou do pensar – no sentido em que uma ciência natural trata de uma manifestação natural, e pode-se, no máximo, dizer que *construímos* linguagens ideais. Mas, aqui, a palavra “ideal” seria enganosa, pois soaria como se essas linguagens fossem melhores, mais completas, do que nossa linguagem corrente; e como se precisássemos de um lógico para mostrar finalmente às pessoas como seria uma sentença correta. Mas tudo isso só pode aparecer, então, numa luz correta, quando se adquire maior clareza sobre os conceitos de compreender, querer dizer e pensar. Pois, então, ficará também claro o que pode nos seduzir (e me seduziu) a pensar que quem

⁸³ Cf. “Ich werde auch das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das »Sprachspiel« nennen”.

profere uma sentença, e com ela *quer dizer* ou *compreende*, exerce, com isso, um cálculo segundo regras determinadas⁸⁴ (IF §81).

É interessante notar que a palavra *Spiel*, usualmente vertida para o inglês como *game* (ANSCOMBE, HACKER & SCHULTE, 2009) e para o português como *jogo* (ALMEIDA, 2020; BRUNI, 1975; RODRIGUES E TRANJAN, 2022), é um termo de difícil tradução, pois, no alemão, pode designar tanto o ato de *jogar* quanto de *brincar*, *representar*, *desempenhar*, *apostar*. Essa amplitude semântica comporta não só atividades regidas por normas fixas, mas abarca uma grande variedade de práticas. Um exemplo, oferecido por Hoyningen-Huene (2015), é o caso do festival alemão de ópera chamado *Bayreuther Festspiele*, cujas características não são bem representadas pela noção de jogo, mas, talvez, de performance/apresentação. Sendo assim, a analogia estabelecida por Wittgenstein entre a linguagem e os seus *Sprachspiele* abarca uma gama muito variada de atividades. Além disso, vale ressaltar que não há afirmação direta de que a linguagem seja, de fato, um jogo, visto que a analogia é apenas um modo de comparação que visa a lançar luz sobre as práticas linguísticas.

Assim, há uma grande multiplicidade de jogos de linguagem, como, por exemplo, dar e receber ordens, contar piadas, criar hipóteses, descrever objetos, cantar cantigas de roda, entre outros (IF §23), mas tal amplitude pode levar à pergunta pela generalidade: o que todos esses jogos teriam em comum? Será que existiria alguma característica compartilhada por atividades tão díspares como contar piadas, cantar uma cantiga de rodas ou jogar xadrez? Essas são atividades muito distintas, cujas regras particulares podem não manter qualquer relação de semelhança entre si (IF §66). Acrescente-se a isso a possibilidade de que algumas dessas práticas podem ser desenvolvidas simultaneamente ao estabelecimento das regras que as comandam, como,

⁸⁴Cf. “F. P. Ramsey hat einmal im Gespräch mit mir betont, die Logik sei eine »normative Wissenschaft«. Genau welche Idee ihm dabei vorschwebte, weiß ich nicht; sie war aber zweifellos eng verwandt mit der, die mir erst später aufgegangen ist: daß wir nämlich in der Philosophie den Gebrauch der Wörter oft mit Spielen, Kalkülen nach festen Regeln, *vergleichen*, aber nicht sagen können, wer die Sprache gebraucht, *müsse* ein solches Spiel spielen. — Sagt man nun aber, daß unser sprachlicher Ausdruck sich solchen Kalkülen *nur nähert*, so steht man damit unmittelbar am Rande eines Mißverständnisses. Denn so kann es scheinen, als redeten wir in der Logik von einer *idealen* Sprache. Als wäre unsre Logik eine Logik, gleichsam, für den luftleeren Raum. Während die Logik doch nicht von der Sprache – bzw. vom Denken – handelt in dem Sinne, wie eine Naturwissenschaft von einer Naturerscheinung, und man höchstens sagen kann, wir *konstruierten* ideale Sprachen. Aber hier wäre das Wort »ideal« irreführend, denn das klingt, als wären diese Sprachen besser, vollkommener, als unsere Umgangssprache; und als brauchte es den Logiker, damit er den Menschen endlich zeigt, wie ein richtiger Satz aussieht.

All das kann aber erst dann im rechten Licht erscheinen, wenn man über die Begriffe des Verstehens, Meinens und Denkens größere Klarheit gewonnen hat. Denn dann wird es auch klar werden, was uns dazu verleiten kann (und mich verleitet hat) zu denken, daß, wer einen Satz ausspricht und ihn *meint*, oder *versteht*, damit einen Kalkül betreibt nach bestimmten Regeln”.

por exemplo, no jogo de lançar uma bola contra a parede, já que em uma atividade lúdica as normas não precisam seguir um manual pré-estabelecido, havendo a possibilidade de criá-las *enquanto se brinca*.

Esse tipo de proposta oferece uma contraposição a toda uma tradição filosófica que tende a buscar por generalizações, como era característico das teses expressas no primeiro livro de Wittgenstein, pois, nos termos do *Tractatus*, existiria uma “forma proposicional geral” (4.5) subjacente a todas as sentenças, ainda que ela viesse a ser revelada com o auxílio do procedimento de análise, mostrando que todas as proposições dotadas de sentido compartilhariam a forma “as coisas estão assim e assim⁸⁵” (TLP, 4.5). Porém, uma das fontes dos mal-entendidos que levariam à formulação de problemas filosóficos insolúveis, porque mal-elaborados, seria justamente a busca por abstrações em detrimento da atenção ao modo como a linguagem é usada em práticas locais, com suas regras características e específicas. Por isso, no lugar de uma generalização como, por exemplo, a forma proposicional geral, há, nas *Investigações*, a sugestão de olhar para os usos particulares, que podem eventualmente compartilhar algumas características comuns, sobrepondo-se, mas sem abarcar a formulação de um *super-conceito* de jogo que perpassaria todas as atividades regidas por regras:

É interessante comparar a multiplicidade de ferramentas da linguagem e seus modos de emprego, a multiplicidade de tipos de palavra e de sentença, com o que os lógicos dizem sobre a estrutura da linguagem. (E também o autor do *Tractatus Logico-Philosophicus*⁸⁶.) (§23).

No lugar da forma geral da proposição, surge a noção de “semelhanças de família” (*Familienähnlichkeiten*), sobreposições entre os mais distintos tipos de jogos: os jogos de xadrez e o de damas possuem algumas características comuns, mas o jogo de lançar a bola contra a parede não se assemelha a nenhum daqueles primeiros. Logo, “os ‘jogos’ conformam uma família⁸⁷” (IF §67). Se no *Tractatus*, e em toda a tradição em que Wittgenstein enxerga *uma certa imagem da essência da linguagem*, havia a busca ou a pressuposição de algo subjacente à linguagem, seja a estrutura lógica ou abstrações como significados mentais, agora são as regras de uso as responsáveis por dar vida, ou significação, à linguagem. Há, nesse aspecto, o deslocamento de um

⁸⁵Cf. “Es verhält sich so und so”.

⁸⁶Cf. “Es ist interessant, die Mannigfaltigkeit der Werkzeuge der Sprache und ihrer Verwendungsweisen, die Mannigfaltigkeit der Wort- und Satzarten, mit dem zu vergleichen, was Logiker über den Bau der Sprache gesagt haben. (Und auch der Verfasser der Logisch-Philosophischen Abhandlung.)”

⁸⁷ Cf. “Die ›Spiele‹ bilden eine Familie”.

modelo baseado no cálculo lógico exposto no *Tractatus* – com a coincidência das regras fixas que delineiam linguagem, pensamento e mundo – para uma concepção que compreende as normas vinculadas a atividades particulares, criadas ao mesmo tempo em que essas práticas são desenvolvidas, sem qualquer padrão invariável que as perpassa (CARVALHO, 2014).

Como já comentamos anteriormente, ao leitor versado em textos tradicionais de filosofia, chama a atenção o constante uso de exemplos por Wittgenstein, incitando o seu leitor a pensar em outras possibilidades de enxergar uma mesma questão, mas isso não é feito por meio de definições ou encadeamentos claros de argumentos, nem mesmo por privilegiar diretamente uma única perspectiva, mas pela apresentação de diferentes enquadres para um mesmo tema, já que:

Nossos claros e simples jogos de linguagem não são estudos preparatórios para uma futura regulamentação da linguagem, – como se fossem primeiras aproximações, sem considerar o atrito e a resistência do ar. Os jogos de linguagem estão aí, antes, como *objetos de comparação* que, pela semelhança e dessemelhança, devem lançar uma luz nas relações da nossa linguagem⁸⁸ (IF §130).

Os diferentes enquadramentos funcionam como *objetos de comparação*, exemplos de jogos de linguagem que, quando considerados, fornecem a oportunidade de contemplar a linguagem em seu funcionamento ordinário. Um exemplo disso é justamente a discussão que segue a citação das *Confissões*, em que o leitor é apresentado à cena do vendedor de maçãs ou, na sequência, o caso dos construtores que usam uma linguagem constituída apenas de nomes para objetos, como bloco, lajota etc. (IF §2). Esses casos são recorrentes e convidam ao questionamento a respeito das pré-concepções amplamente aceitas a respeito do modo como se imagina que a linguagem funciona, como as palavras vêm a significar e assim por diante. É como se, o tempo todo, a dúvida cética estivesse sendo disseminada a fim de levar o leitor a reconsiderar as certezas que, de tão cristalizadas, nunca haviam sido colocadas à prova. É por isso que, no lugar de discussões teóricas, ele sugere: “não pense, veja!”⁸⁹ (IF §66), solicitando que o seu leitor, ou interlocutor, veja o funcionamento da linguagem em situações ordinárias e localizadas, sem apelar a abstrações etéreas que parecem estar

⁸⁸Cf. “Unsere klaren und einfachen Sprachspiele sind nicht Vorstudien zu einer künftigen Reglementierung der Sprache, – gleichsam erste Annäherungen, ohne Berücksichtigung der Reibung und des Luftwiderstands. Vielmehr stehen die Sprachspiele da als Vergleichsobjekte, die durch Ähnlichkeit und Unähnlichkeit ein Licht in die Verhältnisse unsrer Sprache werfen sollen.”

⁸⁹Cf. “denk nicht, sondern schau!”

acima da vida cotidiana. Assim, evidencia-se a associação da tal imagem da essência da linguagem ao ímpeto por generalizações abstratas, em detrimento dos casos particulares de uso, já que, nos moldes da filosofia tardia de Wittgenstein “nós reconduzimos as palavras de volta do emprego metafísico para o seu emprego cotidiano⁹⁰” (IF §116).

Tomar exemplos como objeto de comparação não conduz, necessariamente, à adoção de um caso qualquer como prototípico, de modo que possa ser estendido como explicação ou modelo para outras aplicações. Nesse sentido, é interessante notar um dos usos da citação das *Confissões*, quando o narrador imagina uma linguagem que esteja de acordo com o modelo sugerido por Agostinho, esboçando, em §2, a linguagem dos construtores, constituída por nomes ligados aos objetos que designam (blocos, lajotas etc.). Esse jogo de linguagem é parte daquela prática, uma “representação primitiva do tipo e do modo como a linguagem funciona⁹¹”, mas não é capaz de servir como parâmetro para todas as aplicações possíveis da linguagem. Contudo, é importante notar que, embora seja tomada como objeto de comparação, contraposta a vários outros exemplos que buscam mostrar que aquele modelo não é satisfatório para explicar o funcionamento da linguagem e da significação, tal “representação primitiva” não é interdita como inviável, mas apenas como insatisfatória, uma possibilidade de aplicação da linguagem em uma prática circunscrita (IF §3), já que não seria nenhum absurdo imaginar uma prática na qual ocorra somente a utilização de nomes para objetos, como mostra o exemplo dos construtores.

Ao recorrer a possíveis situações específicas de usos da linguagem tomadas como objetos de comparação, Wittgenstein faz aquilo que, no capítulo anterior, chamamos de *uso instrumental* das menções e citações de filósofos ou de algumas de suas obras, pois, assim como ele pede que o seu leitor ou interlocutor imaginem práticas linguísticas ordinárias e veja como a linguagem é empregada naquele caso particular, comparando-o com outros usos possíveis, ele tende a pinçar textos filosóficos como exemplos de empregos da linguagem que, geralmente, na filosofia, por sua tendência a abstrações, servem como casos a serem contrastados com outros usos ordinários, evidenciando as confusões que o descuido com as regras de uso, em nome da ânsia pela abstração, pode causar. Por outro lado, não parece ser adequado assumir que todas as citações ou menções a filósofos ocorram no sentido de negar o que eles propõem, mas apenas restringir o escopo de suas afirmações generalistas, ou mesmo evidenciar que

⁹⁰Cf. “Wir führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück.”

⁹¹Cf. “einer primitiven Vorstellung von der Art und Weise, wie die Sprache funktioniert.”

aquele modo de apresentar determinada questão é insatisfatório ou simplesmente equivocado. Assim, o mais apropriado, talvez, seja olhar caso a caso, como sugere o método oferecido nas *Investigações*:

A real descoberta é a que me torna capaz de interromper o filosofar quando quiser. – Que dá descanso à filosofia, de modo que ela não é mais açoitada com perguntas que colocam a *si mesma* em questão. – Senão que se mostra agora, por exemplos, um método, e a sequência desses exemplos pode ser interrompida. — Problemas são resolvidos (dificuldades eliminadas), não *um* problema⁹² (IF §133).

Fazer filosofia, nessa perspectiva, corresponde a apresentar sequências de exemplos e, com isso, resolver problemas e dificuldades características de um modo de filosofar que é marcado pelo descuido com o emprego da linguagem e pela busca por generalizações. Essa sequência de exemplos, por sua vez, pode ser interrompida, dando “um descanso à filosofia”, não mais obedecendo à compulsão de fazer perguntas infinitamente, de questionar por questionar, pois, em algum momento, as explicações cessam, e as práticas da vida cotidiana continuam a ser desenvolvidas, independentemente das respostas às infinitas questões filosóficas.

É interessante observar a sugestão de dar um descanso à filosofia, que é retratada como vítima de compulsões incontroláveis e perturbadoras. Nesse aspecto, esse método – ou métodos, já que cada caso exige uma abordagem que considere suas idiossincrasias – parece ter como resultado o alívio dessas compulsões, uma terapia: “não há um método de filosofia, se bem que há métodos, como que diferentes terapias⁹³” (IF §133). Essa terapia, por sua vez, trataria das doenças filosóficas, causadas por uma dieta unilateral de exemplos (IF §593), um modo já cristalizado de filosofar que é guiado por algo como um vício de perspectiva, uma compulsão guiada pelo ímpeto que conduz a perplexidades originadas pela falta de atenção ao emprego da linguagem em situações de uso cotidiano, a ânsia pela generalização que ignora o entrelaçamento entre linguagem e as situações de emprego. O oferecimento de vários exemplos provenientes de possíveis empregos reais funciona, nessa proposta, como um antídoto à doença da filosofia tradicional.

⁹²Cf. “Die eigentliche Entdeckung ist die, die mich fähig macht, das Philosophieren abzubrechen, wann ich will. – Die die Philosophie zur Ruhe bringt, so daß sie nicht mehr von Fragen gepeitscht wird, die *sie selbst* in Frage stellen. – Sondern es wird nun an Beispielen eine Methode gezeigt, und die Reihe dieser Beispiele kann man abbrechen. — Es werden Probleme gelöst (Schwierigkeiten beseitigt), nicht *ein* Problem.”

⁹³Cf. “Es gibt nicht eine Methode der Philosophie, wohl aber gibt es Methoden, gleichsam verschiedene Therapien.”

Ainda sobre o trecho das *Confissões*, a própria ideia de definição ostensiva, presente no gesto de apontar para nomear algo, segundo Wittgenstein, pressupõe que já haja algum tipo de domínio da linguagem, tendo em vista que o ato de acompanhar os gestos, os sons e correlacioná-los aos objetos não é um procedimento tão trivial quanto possa parecer, pois exige algum tipo de treinamento, pois a explicação ostensiva é também um jogo de linguagem cujas regras precisam ser dominadas (IF §27). Isso pode ser vislumbrado quando é considerada a dificuldade envolvida em uma atividade simples como apontar para objetos, uma vez que, nesse simples ato, pode-se perguntar se foi apontada a sua forma, cor, quantidade e assim por diante. Como saber para qual dessas propriedades a pessoa apontou?

Nesse caso, é possível falar em algo como um *paradoxo da ostensão*, tendo em vista as dificuldades que emergem quando são considerados detalhes que, à primeira vista, pareciam não existir (IF §33). Uma resposta a essa dificuldade poderia ser o recurso a uma vivência interior que acompanha o gesto ostensivo, pois, no momento em que se aponta para a forma, pode-se concentrar nela a atenção, assim como no caso em que, ao apontar para a cor de um jarro, alguém venha a alegar que *quis* apontar para a sua cor, e não para o material do qual um jarro é feito, por exemplo. Mas como saber qual vivência interior acompanha o gesto ostensivo de quem aponta?

Tudo isso, novamente, não sugere a negação das tais vivências interiores, que, em alguns casos, podem exercer algum papel em certo jogo de linguagem, o que não permite assumir que elas sirvam de critério para explicar o que alguém *quer dizer* quando aponta para um objeto ou atribui um significado a uma palavra. Na verdade, aceitar tal generalização pode gerar uma série de mal-entendidos:

porque não podemos assinalar uma ação corporal para o que chamamos de apontar para a forma (em contraposição, por exemplo, para a cor), então dizemos que essas palavras correspondem a uma atividade mental. Onde a nossa linguagem não permite conjecturar um corpo, e não há nenhum corpo, ali gostaríamos de dizer que há um *espírito*⁹⁴ (§36).

O uso pouco cuidadoso da própria ideia de ostensão como a ação de apontar para alguma coisa pode conduzir a confusões como aquelas em que se busca designar uma vivência interior como se ela fosse também uma *coisa* ou *ente*: do mesmo modo que, ao

⁹⁴Cf. “Weil wir nicht eine körperliche Handlung angeben können, die wir das Zeigen auf die Form (im Gegensatz z.B. zur Farbe) nennen, so sagen wir, es entspreche diesen Worten eine geistige Tätigkeit. Wo unsere Sprache uns einen Körper vermuten läßt, und kein Körper ist, dort, möchten wir sagen, sei ein *Geist*.”

ser perguntado pelo que é uma cadeira, aponta-se para o objeto que recebe esse nome, pode-se aplicar o mesmo procedimento ao falar, por exemplo, sobre *o que é a mente*, tendendo a tratá-la nos mesmos termos aplicados a objetos públicos, com dimensões espaciais. Assim, a mente seria entendida como um algo, uma coisa, mas aplicar a ostensão a estados internos, privados, do mesmo modo que se aplica a objetos públicos, evidencia a falta de cuidado com os usos particulares.

Na citação das *Confissões*, ao observar os adultos, a criança seria capaz de pensar consigo mesma e, aos poucos, verter as suas “sensações da alma” (*affectionem animi*) para a língua dos adultos. Ela age como se estivesse em um caso no qual devesse aprender a língua dos estrangeiros, pois já seria capaz de pensar usando a sua própria linguagem, e agora deveria vertê-la para aquele novo idioma (IF §32). Contudo, essa sua língua interior não seria compartilhada por mais ninguém, tendo em vista tratar-se de uma criança não falante, embora fosse capaz de conversar consigo mesma. Mas como isso poderia acontecer, se entendermos a linguagem em termos de sistemas de regras públicas? Como ela poderia seguir regras se não foi treinada para usá-las corretamente? Por fim, faria sentido postular que todas as situações de usos da linguagem pressupõem vivências interiores que dariam vida, ou significado, aos vocábulos de uma língua? Como vimos anteriormente, tais generalizações podem levar a mal-entendidos, sendo mais adequado, pelo que se vê nas *Investigações*, considerar a linguagem sempre atrelada a práticas ordinárias de uso, evitando generalizações apressadas: novamente, seria mais prudente analisar caso a caso.

Entretanto, ao abrir mão da generalização e voltar-se para as aplicações particulares da linguagem em contextos específicos de uso, as *Investigações* lançam luz sobre as possibilidades de *dissolução*, e não na *resolução*, de grande parte dos problemas da filosofia, pois se a ânsia por generalização leva a perguntas como “o que é *X*”, por exemplo, buscando encontrar suas propriedades definidoras e essenciais, agora a atenção ao uso localizado dispensa as grandes abstrações em nome do cuidado com as aplicações dentro das regras peculiares das atividades em que a linguagem é empregada.

Assim, a pergunta pelo significado de um vocábulo não mais levaria a um conceito prototípico capaz de abranger todas as suas aplicações, mas conduziria ao cuidado de averiguar as regras particulares para o seu uso em uma atividade particular. A origem de grande parte dos problemas filosóficos estaria justamente no descuido da atenção a essas regras particulares. Assim, as menções a filósofos que antecederam Wittgenstein, como “os gregos”, geralmente funcionam como exposições de caminhos

que conduzem a mal-entendidos, espécie de rotas de perdição, cabendo ao filósofo tomar notas desses caminhos e deixar lembretes para que sejam evitados (IF §127).

Tudo isso, portanto, soa como a revanche dos interlocutores de Sócrates nos diálogos platônicos, que, ao tentarem responder à interrogação “*o que é x?*”, passavam a listar exemplos nos quais *x* pudesse ter ocorrido, para a consternação daquele que tinha como método buscar definições precisas. Assim, “a rejeição do ideal socrático de explicação é um retorno à inocência perdida do período pré-socrático e pré-filosófico” (BEN-YAMI, 2017, p. 408), o que está de acordo com a concepção wittgensteiniana de conceber seu método filosófico como uma terapia que permitiria “interromper o filosofar quando quiser⁹⁵”, dando “descanso/sossego (*Ruhe*)” à filosofia (IF §133).

Nesse sentido, o apego à determinação do significado parece ter sido uma constante ao longo dos séculos de filosofia, tendo o *Tractatus* como uma de suas manifestações. A essa ambição, as propostas da filosofia tardia de Wittgenstein responde com exemplos dos mais diversos jogos de linguagem, muitas vezes em tom jocoso:

“Mas se o conceito de ‘jogo’ permanece, desse modo, não delimitado, então você não sabe, na realidade, nada do que quer dizer com ‘jogo’.” — Se dou a descrição: “O chão estava totalmente coberto de plantas”, – você vai dizer que não sei do que falo antes de poder dar uma definição de planta?⁹⁶ (IF §70).

Ao contrário do ideal de análise – expresso no *Tractatus*, que levaria a proposições elementares capazes de espelhar a concatenação de objetos simples em estados de coisas, revelando, assim, os contrassensos expressos por sentenças compostas por nomes não elucidados e que não designariam os simples – agora a busca pela definição como condição necessária para a aplicação desprovida de contrassensos é abandonada, porque o uso da linguagem não pressupõe a resposta a todas as perguntas pela definição dos termos empregados. Na verdade, esse tipo de pergunta é característico do fazer filosófico, e não das práticas diárias dos falantes, e confundir a busca filosófica por definições e delimitações conceituais com o emprego ordinário da linguagem leva ao surgimento de ficções a respeito do modo como, de fato, a linguagem

⁹⁵ Cf. “das Philosophieren abzuberechen, wann ich will”.

⁹⁶Cf. “»Aber wenn der Begriff ›Spiel‹ auf diese Weise unbegrenzt ist, so weißt du ja eigentlich nicht, was du mit ›Spiel‹ meinst.« — Wenn ich die Beschreibung gebe: »Der Boden war ganz mit Pflanzen bedeckt«, – willst du sagen, ich weiß nicht, wovon ich rede, ehe ich nicht eine Definition der Pflanze geben kann?”

é utilizada pelos seus usuários, que participam das mais diversas atividades diárias, como comprar maçãs, contar piadas, dar ordens, descrever sonhos, disseminar mentiras, sem sequer perguntar pela definição dos termos que emprega nesses fazeres: a pergunta pela definição, a busca pela generalização e a delimitação exata dos conceitos não fazem parte dessas práticas, mas somente das aspirações dos filósofos que olham para a linguagem e a significação como entidades abstratas, gerais, que pairam acima dos usos corriqueiros. Por outro lado, isso não corresponde a dizer que os usuários de uma língua tomam os termos de maneira não delimitada, empregando-os aleatoriamente, pois o uso obedece às regras de emprego em atividades específicas, nas quais o falante é treinado a agir conforme aquelas normas⁹⁷.

Como o significado passa a ser função do uso feito pelos falantes, tornando-se independente da existência de um objeto a ele ligado, o vínculo entre linguagem e realidade/ontologia parece perder a importância que desempenhava na primeira fase da filosofia de Wittgenstein, pois a atenção do método wittgensteiniano parece voltar-se mais para o modo como empregamos nossa linguagem, e menos para aquilo de que falamos. A própria noção de lógica dos fatos como parâmetro para o que poderia ser enunciado com sentido deixa de ter sua relevância anterior, sendo a própria lógica uma dentre as infindáveis atividades a serem executadas com a linguagem.

Nesse ponto, cabe retomar uma das respostas já mencionadas nas dificuldades envolvidas na ostensão: o modo de saber para onde o apontar foi direcionado parece sugerir alguma coisa como dirigir a atenção para o alvo, pensar na cor em vez da forma ou do material do qual ele é composto, como nos exemplos utilizados acima, mas esse tipo de resposta parece pressupor que *querer dizer*, *dirigir a atenção* ou *pensar* sobre a forma ou a cor, por exemplo, são processos internos (mentais/anímicos) que funcionariam como critério para a intenção de quem usa a linguagem. Nesse sentido, parece haver a pressuposição de que, mesmo quando se reconhecem os problemas envolvidos no gesto ostensivo, algum tipo de vivência interior poderia funcionar como seu parâmetro, intermediando, assim, a relação entre linguagem e realidade, eliminando as ambiguidades do emprego da linguagem, pois a própria significação teria como fundamento aqueles processos internos. Assim, essa vivência interior poderia oferecer também algum tipo de elemento unificador de todas as ocorrências possíveis de um

⁹⁷ De acordo com Stern, “os usos filosóficos aos quais ele se opõe não são, realmente, sequer usos da linguagem, e apelar às intuições dos filósofos a respeito dos usos da linguagem é como apelar às nossas fantasias ou nossos sonhos quando queremos compreender nossa relação com o mundo que nos cerca” (STERN, 2004, p. 97).

determinado conceito, como o da palavra alemã *Spiel*, que teria algum traço prototípico que garantiria a sua utilização nas mais diversas práticas, do festival de ópera ao jogo de futebol. Ao mesmo tempo, essa instância interior poderia resolver o problema de palavras que não fazem referência à realidade, como as preposições, conceitos abstratos, experiências de fenômenos como cores etc., pois o significado seria algo como uma imagem, ideia ou conceito interior.

3. 2 Vivências interiores e significação

No relato de Agostinho a respeito do que seria a experiência de aprendizagem da linguagem verbal, segundo Wittgenstein, ele parece pressupor uma

linguagem natural de todos os povos, a linguagem que, pelo jogo das caras e dos olhos, pelos movimentos dos membros e o soar da voz (*sonitu vocis/Klang der Stimme*), mostra os *sentimentos da alma* (*affectionem animi/Empfindungen der Seele*) quando esta ambiciona algo, ou apreende, ou recusa, ou foge⁹⁸” (IF §1)

Assim, ao aprender uma linguagem verbal, a criança seria capaz exprimir as sensações/afecções da alma, algo anterior à língua adquirida, embora, como observa Wittgenstein, Agostinho não faça a distinção entre os diferentes tipos de palavras, dando a entender, nesse trecho, que elas, basicamente, nomeariam/expressariam certas entidades, fossem elas os objetos para os quais os adultos apontavam ou os desejos a serem exprimidos, quando, finalmente, a linguagem verbal seria adquirida (IF §1).

A ideia de *afecções da alma* (τῆ ψυχῆ παθημάτων) como relacionadas aos sinais da linguagem aparece em Aristóteles (*Da Interpretação*, 1 16a, 3-4), em uma passagem que, não raro, é referida como um dos textos mais importantes da história da semântica (KRETZMANN, 1974, p. 3). Como foi mostrado no capítulo anterior, essa expressão grega teria como correspondente, em latim, a forma utilizada por Agostinho nesse trecho das *Confissões* que abre as *Investigações Filosóficas* (*affectionem animi*). Contudo, é interessante notar que, embora tenha optado por traduzir o termo latino *affectionem animi* pelo alemão *Empfindungen der Seele*, que no português pode ser vertido por “sentimentos da alma”, há pelo menos dois usos da expressão “afecções da alma” (*Affektion der Seele*) nos escritos de Wittgenstein, um deles registrado nas

⁹⁸Cf. “der natürlichen Sprache aller Völker, der Sprache, die durch Mienen- und Augenspiel, durch die Bewegungen der Glieder und den Klang der Stimme die Empfindungen der Seele anzeigt, wenn diese irgend etwas begehrt, oder festhält, oder zurückweist, oder flieht.”

Investigações (IF §676) e o outro nas *Observações sobre a filosofia da psicologia volume I* (OSFP §894).

É curioso perceber que, embora na tradução do latim para o alemão, que parece ser de autoria do próprio Wittgenstein (BAKER & HACKER, 2005, p. 52), ele não tenha vertido a expressão latina *affectionem animi* pelo alemão *Affektion der Seele*, ele utiliza essa forma em outra passagem das *Investigações*, num contexto em que discute, mais detidamente, a significação (IF §571 - §693) e se as vivências interiores exerceriam algum papel nos distintos exemplos de emprego nos quais, pretensamente, elas estariam em questão, como no uso de expressões do tipo “querer dizer (*meinen*)⁹⁹” ou os relatos de dores e demais sensações que, em muitos casos, tendem a ser tratadas em termos de uma ostensão que indicasse estados interiores, assim como designamos, por exemplo, um objeto para o qual apontamos:

Pode-se referir a um objeto na fala ao mostrá-lo. O mostrar é aqui uma parte do jogo de linguagem. É agora parece-nos como se alguém falasse de uma sensação pelo fato de que se dirige a atenção, na fala, para ela. Onde está, porém, a analogia? Ela reside, evidentemente, em que se pode mostrar alguma coisa pelo *ver* e pelo *escutar*. Mas também *mostrar* o objeto de que se fala, pode ser, em certas circunstâncias, completamente inessencial para o jogo de linguagem, para o pensamento¹⁰⁰ (IF §669).

Diz-se, por exemplo: “Não era realmente a minha dor o que quis dizer agora; eu não dei suficiente atenção a ela”? Pergunto-me, por exemplo: “O que será que quis dizer (*gemeint*) com essa palavra? Minha atenção estava dividida entre a minha dor e o ruído –”?¹⁰¹ (IF 674).

“Diga-me o que lhe ocorreu quando você proferiu as palavras” – A resposta para isso não é “Quis dizer (*gemeint*)”?¹⁰² (IF 675).

⁹⁹ O verbo “*meinen*” é de difícil tradução para a língua portuguesa, aceitando como equivalentes verbos como pensar, significar, querer dizer, julgar, achar, ter em mente, dizer, dentro outros. Optamos por adequar as nossas escolhas ao contexto em que tal verbo aparece, levando em consideração, principalmente, a preocupação de Wittgenstein com a gramática de usos que regem os empregos da linguagem, sem perder de vista que os exemplos oferecidos nas *Investigações*, muitas vezes, trabalham justamente com a dificuldade envolvidas nessas expressões que, não raramente, são usadas para tratar de vivências interiores, como pensar, sentir, imaginar etc.

¹⁰⁰Cf. “Man kann sich beim Sprechen auf einen Gegenstand beziehen, indem man auf ihn zeigt. Das Zeigen ist hier ein Teil des Sprachspiels. Und nun kommt es uns vor, als spreche man von einer Empfindung dadurch, daß man seine Aufmerksamkeit beim Sprechen auf sie richtet. Aber wo ist die Analogie? Sie liegt offenbar darin, daß man durch *Schauen* und *Horchen* auf etwas zeigen kann. Aber auch auf den Gegenstand *zeigen*, von dem man spricht, kann ja für das Sprachspiel, für den Gedanken, unter Umständen ganz unwesentlich sein”

¹⁰¹Cf. “Sagt man z.B.: »Ich habe jetzt eigentlich nicht meinen Schmerz gemeint; ich habe nicht genügend auf ihn acht gegeben«? Frage ich mich etwa: »Was habe ich denn jetzt mit diesem Wort gemeint? meine Aufmerksamkeit war zwischen meinem Schmerz und dem Lärm geteilt – «?”

¹⁰²Cf. “»Sag mir, was ist in dir vorgegangen, als du die Worte aussprachst?« – Darauf ist die Antwort nicht »Ich habe gemeint«!”.

“Queria dizer (*meinte*), com a palavra, *isto*” é uma comunicação que se emprega de maneira diferente de uma comunicação sobre uma afecção da alma (*Affektion¹⁰³ der Seele*)¹⁰⁴ (IF 676).

Nos gestos ostensivos, apontamos para os objetos públicos em contextos de comunicação em que eles possam ser percebidos pelos falantes, e isso é parte constituinte dessa atividade, do jogo de linguagem: quando se fala de uma mesa, apontando para ela, o interlocutor pode vê-la, direcionar o seu olhar para ela, tecer comentários e assim por diante, pois tanto ele quanto o falante dominam as regras daquele jogo; mas, quando falamos de uma sensação, seria adequado utilizar essas mesmas regras de emprego, estabelecendo uma analogia? Nesse caso, os mal-entendidos começam a aparecer, pois, ao *mostrar* um objeto qualquer, aponta-se para ele ou cria-se algum modo de colocá-lo em destaque. Contudo, como seria possível *mostrar* uma sensação? Apontando para ela? Mas como? Alguém que relata uma dor poderia apontar para ela ou exibi-la para o seu interlocutor? São analogias como essas que dão origem a problemas insolúveis, que poderiam ser evitados, caso se estivesse atento ao modo como a linguagem é aplicada em cada situação particular das práticas humanas, já que a gramática (aqui entendida como um sistema de regras) envolvida na ostensão não pode ser transplantada para os empregos nos quais se fala, por exemplo, de sensações. A não-atenção ao contexto de uso conduz a analogias enganadoras, em que, por exemplo, uma dor passa a ser referida com as mesmas expressões empregadas para falar de objetos, como se ela fosse, também, algo público, designável pela ostensão, pois “onde a nossa linguagem não permite conjecturar um corpo, e não há nenhum corpo, ali gostaríamos de dizer que há um espírito [*Geist*]¹⁰⁵” (IF §36).

Por outro lado, é perfeitamente possível falar sobre objetos, coisas, cenas, acontecimentos, histórias etc., sem apontá-los, dada a diversidade de contextos e práticas linguísticas nas quais tais atividades emergem. Sendo assim, esses objetos podem não exercer qualquer papel nesses jogos de linguagem, e isso também vale para as próprias vivências interiores, como, por exemplo, as sensações, já que nem sempre que se fala de medo esse sentimento esteja presente, ou quando, em uma conversa sobre chuva, não é necessário evocar uma imagem mental desse fenômeno. Na verdade, a

¹⁰³ Essa mesma passagem aparece também no Ms 130, Ts 228, Ts 230 (onde ocorre duas vezes, sendo a segunda delas com uma ligeira modificação).

¹⁰⁴Cf. “»Ich meinte mit dem Wort *dies*« ist eine Mitteilung, die anders verwendet wird als die einer Affektion der Seele.”

¹⁰⁵Cf. “Wo unsere Sprache uns einen Körper vermuten läßt, und kein Körper ist, dort, möchten wir sagen, sei ein Geist.”

generalização de que o emprego da linguagem pressupõe a evocação de vivências interiores que dizem respeito ao significado das palavras conduz, em última instância, a algo como o exemplo caricato do vendedor de maçãs (IF §1) que age quase como um estereótipo de robô ao consultar os referentes de cada palavra ou quantidade envolvidas no pedido do comprador que lhe solicita certa quantidade daquela fruta. Haveria, nessa perspectiva, algo como uma duplicidade nos contextos de uso da linguagem, tendo, de um lado, as expressões verbais públicas e, de outro, as vivências interiores que lhes dariam vida, significação, sendo que, necessariamente, a menção a uma fruta, lugar ou sensação seriam acompanhadas pelas imagens mentais ou vivências interiores correspondentes. As dificuldades envolvidas nesse tipo de concepção serão exploradas mais adiante.

Contudo, além do estranhamento causado pelo exemplo do vendedor de maçãs, ou pelo caso de alguém que recebe a ordem para buscar uma flor amarela e, para isso, precisa consultar uma tabela mental de cores (IF §53), esse modo de abordar o problema da significação traria dificuldades para explicar fatos corriqueiros da vida cotidiana, como, por exemplo, os cumprimentos meramente formais: imagine situações como compartilhar o mesmo elevador com algum desafeto e, por educação, desejar-lhe um bom dia, embora isso não implique que o falante, de fato, tenha expressado algum desejo genuíno que lhe passou pela cabeça ao enunciar essas palavras. Ele pode muito bem ter dito “bom dia” ao mesmo tempo em que experimentava a sensação de repulsa ou simplesmente lamentava por estar atrasado, ou nem pensar em nada, mas apenas cumprir uma formalidade, como ocorre em celebrações que, ao longo do tempo, perderam a conexão com o seu simbolismo tradicional: imagine os jovens que frequentam cerimônias religiosas e, para não desagradar seus avós, simplesmente levantam, sentam e acompanham os gestos dos demais, repetem as ladainhas, enquanto pensam em algo aleatório, como piadas, jogos ou a presença de alguém atraente na fileira ao lado.

A menção a “afecção da alma” ajuda a compreender essas dificuldades envolvidas nesse modo de conceber a relação entre linguagem e vivências interiores. Retomemos o trecho já mencionado das *Investigações*: “queria dizer, com a palavra, *isto*’, é uma comunicação que se emprega de maneira diferente de uma comunicação sobre uma afecção da alma (*Affektion der Seele*)” (§676).

No contexto dessa passagem, ao ser perguntado sobre o que lhe ocorreu quando proferiu a palavra “dor”, o interlocutor recorre ao que ele “quis dizer” (*meinen*) no

momento em que empregou aquela palavra (IF §675) e, em seguida, utiliza o demonstrativo “isto” para designá-la. Se ele estivesse falando de um objeto público, disponível no momento da enunciação, poderia apontá-lo, explicando o que quis dizer quando o mencionou. Porém, no caso de uma dor, ele não tem a opção de apontar para ela, pois ela não é algo público que possa ser designado e mostrado para alguém por meio do emprego de um pronome demonstrativo. Logo, se em um contexto comunicativo a ostensão pode, em alguns casos, servir como meio de explicação do significado de uma palavra, o mesmo não pode ser dito de práticas comunicativas em que se fala de afecções da alma, que, diferentemente dos objetos públicos, não podem ser exibidas ou apontadas. Portanto, usar as mesmas regras e expressões para atividades tão distintas levaria a mal-entendidos, como designar as afecções como se fossem objetos tipo cadeiras, lajotas etc.

A outra ocorrência de “afecção da alma” foi registrada no *Ts* 229, depois publicado como *Observações sobre a filosofia da psicologia parte I*, sendo que esse mesmo trecho aparece também no *Ms* 134 e no *Ts* 245, todos compostos no ano de 1947:

Como se distinguem as impressões visuais das impressões auditivas? Devo responder: “Isso não se deixa dizer; mas quem vê e escuta sabe que são *totalmente* diferentes”? Poder-se-ia pensar que para alguém *uma* determinada impressão visual fosse como *uma* determinada impressão auditiva? Então ele poderia receber essa impressão por meio do olho e por meio do ouvido? Por acaso ele apontaria para uma imagem e tocaria uma nota no piano e diria que *ambas* seriam idênticas? E deveríamos confiar nele? E por que não? Deveríamos confiar quando ele dissesse que a ‘afecção da alma’ (*Affektion der Seele*), em ambos os casos, é a mesma? E quando/se confiamos, como poderíamos utilizar esse fato?¹⁰⁶(OSFP §894).

Inicialmente, é interessante notar a associação entre impressão (*Eindruck*) e afecção da alma (*Affektion der Seele*), sendo que, nesse contexto, esta última aparece entre aspas, provavelmente para indicar a menção a palavras de outro autor que usa o correspondente desse termo em latim, como no caso do próprio Agostinho, ou mesmo uma expressão recorrente do jargão filosófico, evidenciando aquilo que temos chamado

¹⁰⁶Cf. “Wie unterscheiden sich Gesichtseindrücke von Gehörseindrücken? – Soll ich antworten: “Das läßt sich nicht sagen; aber wer sieht und hört, weiß, daß sie *total* verschieden sind”? Könnte man sich denken, daß bei einem Menschen *ein* bestimmter Gesichtseindruck derselbe wäre, wie *ein* bestimmter Gehörseindruck? so daß er diesen einen Eindruck durchs Auge und durch's Ohr erhalten könnte? Würde dieser etwa auf ein Bild zeigen und einen Ton am Klavier anschlagen und uns sagen, *diese* beiden seien identisch? Und würden wir ihm das glauben? Und warum nicht? Würden wir ihm glauben, daß die ‘Affektion der Seele’ in beiden Fällen dieselbe sei? Und wenn wir's glaubten, wie könnten wir das Faktum verwenden?”

de uso instrumental de textos e autores da filosofia por parte de Wittgenstein. De todo modo, as impressões/afecções visuais ou auditivas parecem ser entendidas como sensações percebidas por algum portador, algo como imagens ou pensamentos que ele, de algum modo, experienciaria e seria capaz de descrevê-las por meio de relatos.

Contudo, ao falar dessas impressões, esse portador parece fazer uso das mesmas expressões aplicadas em casos de designação de objetos públicos: se ele disser que tanto a impressão visual quanto a auditiva são as mesmas, deveríamos confiar nele? Se essa mesma pessoa apontasse para uma imagem e tocasse uma nota no piano, dizendo que ambas são idênticas, poderíamos confiar no que ele diz? Mas, nesse caso, os objetos que ele designa são públicos, ao contrário de suas impressões, que não são. Assim, as complicações desse caso começam a emergir quando as vivências privadas são tratadas do mesmo modo que os relatos sobre objetos públicos. Como na outra ocorrência de “afecção da alma” (IF §676), a analogia entre a ostensão de objetos públicos e das vivências interiores leva a confusões insolúveis, pois parece sugerir que essas vivências possam ser designadas, por exemplo, por pronomes demonstrativos: “é *isto* que percebo”, diria o interlocutor insistindo em mostrar, apontando para as suas impressões visuais e auditivas, como se elas fossem algo a ser designado. Logo após mencionar a afecção, nessa segunda ocorrência, Wittgenstein comenta:

O conteúdo da vivência (*Erlebnisse*). Gostaria-se de dizer “vejo o vermelho *assim*”, “escuto *assim* a nota que você toca”, “sinto o prazer *assim*”, “sinto tristeza *assim*”, ou também “é *isto* que alguém sente quando está triste, e *isto* quando está alegre”, etc. Gostar-se-ia de povoar um mundo, análogo ao físico, com esses *assim* e *assim*. Isso só faz sentido ali onde há uma imagem do que é *vivido* (*Erlebten*), para a qual se pode apontar com essas declarações¹⁰⁷ (OSFP §896)

A imagem do que é vivido, para a qual se pode apontar, não corresponde às vivências interiores, que não são imagens a serem designadas com gestos ostensivos. Novamente, menciona-se a tentação de duplicar o mundo, partindo da analogia com o físico, sendo que esse outro mundo, etéreo, estaria povoado por entidades para as quais também seria possível apontar: sensações, imagens mentais, vivências interiores, as

¹⁰⁷Cf. “Der *Inhalt* der *Erlebnisse*. Man möchte sagen “*So* sehe ich Rot”, “*So* höre ich den Ton, den Du anschlägst”, “*So* fühle ich Vergnügen”, “*So* empfinde ich Trauer”, oder auch “*Das* empfindet man, wenn man traurig ist; *das*, wenn man sich freut”, etc. Man möchte eine Welt, analog der physikalischen, mit diesen *So* und *Das* bevölkern. Das hat aber nur dort Sinn, wo es ein Bild des *Erlebten* gibt, worauf man bei diesen Aussagen zeigen kann.”

afecções da alma do jovem Agostinho aprendendo a traduzir suas sensações e pensamentos para a língua dos adultos.

Essa tentação de tratar as vivências particulares como se fossem objetos públicos é referida já na primeira frase das anotações que ficaram conhecidas como *O Livro Azul* (*The Blue Book*), um conjunto de notas ditadas aos alunos de um de seus cursos, entre 1933 e 1934. Lá, Wittgenstein faz a seguinte pergunta: “o que é o significado de uma palavra?¹⁰⁸”. Se no *Tractatus* o significado de uma palavra era o objeto simples a ela associado, agora, a própria formulação da pergunta, acompanhada pelo ímpeto a respondê-la, conduz a uma câimbra mental (*mental cramp*¹⁰⁹). Embora esta seja uma expressão bastante cômica, ela reflete bem o tipo de abordagem que vinha sendo desenvolvida por Wittgenstein nesse período, um deslocamento no modo de olhar para os problemas filosóficos que lhe eram caros, como o da significação.

A tal câimbra mental surge quando, na tentativa de responder irrefletidamente à questão formulada, tende-se a querer apontar ou identificar algo que seja *o significado*: “um substantivo faz com que procuremos por uma coisa que corresponda a ele¹¹⁰” (BB, 1). Perguntas como “o que é o número 1?”, “O que é o comprimento?”, “O que é o tempo?” parecem exigir como resposta o ato de apontar para alguma coisa, o que, nesses casos, pode não ser possível. Entretanto, por uma espécie de pulsão incontrolável, os filósofos, ao longo de toda a história, têm insistido não só em respondê-las, mas também em formulá-las, “enfeitiçados” por esses enigmas, numa tarefa hercúlea, mas, para Wittgenstein, fatalmente condenada à infertilidade.

Nesse sentido, o modo como a filosofia tradicional tende a abordar o problema da significação pressupõe a existência de algo subjacente à linguagem, seja isso imagens, pensamentos, vivências interiores, uma atmosfera intangível (IF §609) ou entidades extralinguísticas a serem representadas pela linguagem. No caso das vivências interiores, uma entidade fantasmagórica, pois um querer dizer mental (*das geistige Meinen*) daria vida à sentença proferida por alguém que lhe atribuiria algum significado (IF § 592), ao contrário de, por exemplo, um papagaio que apenas emite sons por imitação, ou um programa de computador que repete frases aleatórias de auto-ajuda.

A própria ideia de figuração, esboçada no *Tractatus* como um ato intencional, realizado por um sujeito transcendental por meio do método de projeção, de certo modo,

¹⁰⁸ Cf. “What is the meaning of a Word?”

¹⁰⁹ Como o *The Blue Book* foi um texto ditado aos seus alunos de Cambridge, Wittgenstein o redigiu como notas em seus cadernos, em língua inglesa.

¹¹⁰ Cf. “a substantive makes us look for a thing that corresponds to it”.

é uma manifestação dessa maneira de conceber as relações entre linguagem, pensamento e mundo: considere a imagem de uma árvore refletida em um lago. Essa imagem não funcionaria como exemplo do método de projeção proposto no *Tractatus*, já que esse é um fato desprovido de qualquer significação, entendida como a vida da representação, tendo em vista que não haveria qualquer sujeito responsável pela projeção, mas apenas um fato natural independente da existência de qualquer sujeito. Por sua vez, a vivência oculta, aquilo que daria vida à linguagem, como sugere a já citada passagem das *Confissões*, antecederia a própria linguagem, sendo, assim, subjacente a ela, que apenas a expressaria.

As três ocorrências de “afecção da alma”, discutidas acima, exploram, em seus contextos, as dificuldades envolvidas nas perspectivas tradicionais que pressupõem vivências interiores como entidades que dariam vida à linguagem verbal, como se essas pudessem ser, de algum modo, designadas por expressões demonstrativas (*isto, assim*, dentre outras).

Até aqui, temos tratado essas “vivências interiores” de maneira indiferenciada, a fim de remeter a conteúdos/processos internos que tendem a ser encarados, tradicionalmente, como responsáveis por dar vida à linguagem, como é sugerido por Wittgenstein. Contudo, isso que temos chamado de “vivências” diz respeito a uma série de conceitos semelhantes que, ao serem empregados na linguagem, obedecem a regras características de uso, como no caso de *pensar, significar, imaginar* etc.:

Uma sentença, e, por isso, em outro sentido, um pensamento, pode ser ‘expressão’ (*Ausdruck*) da crença, da esperança, da expectativa etc. Mas acreditar não é pensar. (Uma observação gramatical.) O conceito do acreditar, do aguardar, do esperar, são tipos menos diferentes entre si do que o são do conceito de pensar¹¹¹ (IF §574).

O uso de “expressão” (*Ausdruck*), entre aspas, parece indicar uma hipótese, e não o comprometimento com o pressuposto de que sentenças exprimam essas vivências internas. A discussão na qual esse trecho aparece trata das diferentes regras de uso envolvidas no emprego desses estados, e não de estados internos como objetos a serem descritos ou expressados pela linguagem.

Quando menciona que “acreditar não é pensar”, não se está tratando de diferentes entidades ontológicas independentes, mas das regras de emprego

¹¹¹Cf. “Ein Satz, und daher in anderm Sinne ein Gedanke, kann der ›Ausdruck‹ des Glaubens, Hoffens, Erwartens, etc., sein. Aber Glauben ist nicht Denken. (Eine grammatische Bemerkung.) Die Begriffe des Glaubens, Erwartens, Hoffens, sind einander weniger artfremd, als sie dem Begriff des Denkens sind”.

(observações gramaticais) que regem as sentenças em que tais conceitos aparecem. Diante disso, se considerarmos a gramática de significar (*meinen*), é possível perceber algumas semelhanças com a de expressões como, por exemplo, pensar (*denken*), tendo em vista que, à primeira vista, trata-se de vivências interiores, mas o emprego dessas expressões ocorre em situações particulares e é guiado por regras localizadas.

Um pensamento, por exemplo, pode ser iniciado ou interrompido: compare “eu estava pensando em filosofia quando tropecei em uma pedra e caí naquele buraco” com “eu estava querendo dizer/significando aquela palavra, mas fui interrompido pela picada de um maribondo”. A ideia de processo pode ser aplicada ao pensar, mas não parece adequada ao querer dizer/significar, que não é um estado ou processo com duração, que pode ser iniciado ou interrompido (HACKER, 2000, p. 276). Essa distinção ajuda a elucidar a nossa compreensão do contexto no qual é mencionada a “afecção da alma” nas *Investigações*:

“Diga-me o que lhe ocorreu quando você proferiu as palavras” – A resposta para isso não é “Quis dizer (*gemeint*)”!¹¹² (IF §675).

“Queria dizer (*meinte*), com a palavra, *isto*” é uma comunicação que se emprega de maneira diferente de uma comunicação sobre uma afecção da alma (*Affektion*¹¹³ *der Seele*)¹¹⁴ (IF §676).

A utilização de um pronome demonstrativo para apontar para algo, em uma comunicação, pressupõe um objeto público que pode ser alvo de uma descrição verdadeira ou falsa. Entretanto, o próprio ato de apontar já pressupõe o domínio de uma linguagem, adquirido por meio de treinamento, pois essa atividade, esse jogo de linguagem, é governado por regras que lhe são próprias e devem ser seguidas. Logo, mesmo o gesto ostensivo não é independente da linguagem, pois, para ser capaz de dominá-lo, o falante deve identificar a sua função naquele contexto de uso, como já mencionamos ao falar das dificuldades envolvidas na ostensão.

Feita essa ressalva, é importante ter em vista que a comunicação a respeito de entes públicos pode estar submetida ao princípio da bipolaridade, dada a possibilidade de ser verdadeira ou falsa, mas isso não se aplica ao que temos chamado de vivências

¹¹²Cf. “»Sag mir, was ist in dir vorgegangen, als du die Worte aussprachst?« – Darauf ist die Antwort nicht »Ich habe gemeint«!”.

¹¹³ Essa mesma passagem aparece também no Ms 130, Ts 228, Ts 230 (onde aparece duas vezes, sendo a segunda delas com uma ligeira modificação).

¹¹⁴Cf. “»Ich meinte mit dem Wort *dies*« ist eine Mitteilung, die anders verwendet wird als die einer Affektion der Seele.”

particulares, que não são públicas e não estão sujeitas a serem descritas do mesmo modo como descrevemos entidades públicas, o que leva a uma assimetria entre os relatos de primeira e terceira pessoa: é possível cometer equívocos ao atribuir sensações a terceiros, mas isso não se aplica às próprias sensações de um falante, pois ele não conhece ou descreve essas suas vivências ao expressá-las, mas apenas as vivencia (MULINARI, 2018).

Para esclarecer esse tópico, voltemos às *Investigações*:

Paralelo enganoso: a psicologia lida com processos na esfera psíquica assim como a física na esfera física. Ver, ouvir, pensar, sentir, querer não são objetos da psicologia *no mesmo sentido* que os movimentos dos corpos, os fenômenos elétricos etc., são objetos da física. Isso você vê pelo fato de que o físico vê, ouve, faz considerações e nos informa sobre esses fenômenos, e o psicólogo observa as *expressões* (o comportamento) do sujeito¹¹⁵ (IF, 571).

Desse modo, a equiparação entre objetos públicos e privados é enganosa, pois pressupõe a existência de entidades privadas da psicologia, capazes de serem descritas, assim como ocorre no caso da física, mas isso não faz sentido, pois falar de algo público, alvo de um relato de terceira pessoa, não se equipara às manifestações de primeira pessoa, que *expressariam* esses objetos psicológicos.

A confusão tem início já na postulação de uma realidade mental que, supostamente, poderia ser tratada do mesmo modo que os relatos de objetos públicos. Porém, como uma sentença que descreva a sensação de dor poderia ser avaliada como verdadeira ou falsa, no mesmo sentido que a descrição de, por exemplo, uma cadeira? Aqui há uma analogia enganosa que tende a equiparar objetos públicos (*cadeira*) a pretensos objetos privados (*dor*), mas um enunciado sobre *dor*, emitido por alguém que a sente, não é uma descrição, pois seria, no mínimo, estranho postular a possibilidade de erro quanto a esse estado: imagine a sentença “você pode não saber se tem dores”. Como haveria dúvida ou equívoco a respeito da própria dor? Na descrição de algum objeto público, pode-se cometer erros, imprecisões, mas isso não se aplica à expressão de sensações como a de dor, e aqui talvez seja mais adequado falar em *expressão*, em vez de *descrição* desses estados (IF §582), uma vez que é enganoso tratá-los como alvo

¹¹⁵Cf. “Irreführende Parallele: Psychologie handelt von den Vorgängen in der psychischen Sphäre, wie Physik in der physischen. Sehen, Hören, Denken, Fühlen, Wollen sind nicht *im gleichen Sinne* die Gegenstände der Psychologie, wie die Bewegungen der Körper, die elektrischen Erscheinungen, etc., Gegenstände der Physik. Das siehst du daraus, daß der Physiker diese Erscheinungen sieht, hört, über sie nachdenkt, sie uns mitteilt, und der Psychologe die *Äußerungen* (das Benehmen) des Subjekts beobachtet.”

de ostensão, objetos passíveis de serem apontados como se aponta para entidades públicas a serem descritas e cujas descrições estão sujeitas à bipolaridade, podendo ser verdadeiras ou falsas e, portanto, alvos de incerteza e imprecisão.

Ao mesmo tempo, isso conduz à pergunta pelo papel que essas vivências interiores desempenhariam nos jogos de linguagem, tendo em vista que a sua expressão ocorre no contexto de práticas particulares. Para analisar esse tópico, é interessante retomar o problema da ostensão. A indicação de objetos com a finalidade de definição ostensiva, como vimos, pressupõe o treinamento e o domínio das regras da linguagem, a consideração de um “entorno” (*Umgebung*) e das práticas em que ocorre o uso ordinário. A pressuposição de uma linguagem interior que antecederia a aprendizagem da língua dos adultos, retomando o caso do relato de Agostinho sobre a aquisição da linguagem, sugere a existência dessas vivências interiores a serem externalizadas verbalmente como em um processo de tradução, mas, nesse caso, caberia perguntar a respeito dos critérios envolvidos nessa linguagem privada.

Na citação das *Confissões*, a criança que observa a língua dos adultos parece desenvolver inferências e juízos a respeito das cenas que observa, buscando estratégias para traduzir a sua linguagem privada, os seus desejos (*voluntates/Wünsche*), para a língua dos seus pais, pressupondo a “linguagem natural de todos os povos”, os gestos e o soar da voz (*sonitu vocis/Klang der Stimme*) que expressariam as “sensações da alma” (*affectionem animi/Empfindungen der Seele*) (IF, §1).

Considerando as críticas de Wittgenstein a esse modo de conceber o funcionamento da linguagem, ainda faria sentido postular algum tipo de linguagem privada, algo como uma linguagem interior que antecederia a sua expressão verbal? Se considerarmos a noção de jogos de linguagem como atividades regidas por regras que são aprendidas por meio de treinamento, processos de tentativa e erro, uma questão é inevitável: quais seriam as regras que governariam essa pretensa linguagem privada? Se uma linguagem é um sistema de regras, qual seria o critério a respeito de seguir tais regras, no caso dessa linguagem das vivências interiores? Inicialmente, essas são questões que podem parecer embaraçosas, mas, se considerarmos os nossos apontamentos feitos até aqui, é possível esboçar alguns direcionamentos para esse tema.

Aquilo que ficou conhecido como o “argumento da linguagem privada”, uma bateria de observações expostas mais diretamente entre as seções §243 - §315 das *Investigações*, lida com a já mencionada “imagem da essência da linguagem”, tentando expor as dificuldades e descaminhos resultantes desse modo de pensar. A análise dessas

reflexões conduz à pergunta pelo papel que as tais vivências interiores exerceriam nas práticas linguísticas, questionando, principalmente, até que ponto seriam adequadas as concepções que postulam a linguagem como um meio de representação de entidades subjacentes a ela (sejam elas exteriores ou interiores), entendendo que a significação esteja vinculada sempre a algo exterior à linguagem.

Seria esse o caso da linguagem interior do relato de Agostinho, algo a ser vertido para a linguagem verbal dos adultos. Para compreender melhor as reflexões sobre essa pretensa linguagem privada, voltemos ao texto de Wittgenstein:

Mas o que acontece com a linguagem que descreve minhas vivências internas e só eu mesmo posso compreender? *Como* designo com palavras as minhas sensações? – Assim como nós habitualmente fazemos? Estão, portanto, minhas palavras para sensação associadas com minhas expressões naturais de sensação? – Neste caso, a minha linguagem não é ‘privada’. Um outro poderia compreendê-la tal como eu. – Mas como seria se eu não possuísse expressões naturais de sensação, mas só a sensação? Agora, eu *associaria*, simplesmente, nomes com sensações, e empregaria esses nomes numa descrição¹¹⁶ (IF § 256).

“Como seria se as pessoas não exteriorizassem as suas dores (não gemessem, não fizessem caretas etc.)? Então não se poderia instruir uma criança no uso da expressão ‘dor de dente’.” – Pois bem, suponhamos que a criança seja um gênio e inventa por si mesma um nome para a sensação! – Mas agora ela não poderia, certamente, fazer-se entender com essa palavra. – Assim, ela compreende o nome, mas não pode explicar para ninguém o seu significado? – Mas o que quer dizer, então, que ‘ela deu nome à sua dor’? – Como ela fez isto: nomear a dor?! E seja o que for que ela tenha feito, qual é o seu propósito? – Quando se diz “Ela deu um nome à sensação”, esquece-se que muita coisa já tem que estar preparada na linguagem para que a pura denominação tenha sentido. E se dizemos que alguém deu nome à dor, então a gramática da palavra “dor” é aqui o preparado; ela exhibe o posto que a nova palavra irá ocupar¹¹⁷ (IF § 257).

¹¹⁶Cf. “Wie ist es nun mit der Sprache, die meine innern Erlebnisse beschreibt und die nur ich selbst verstehen kann? *Wie* bezeichne ich meine Empfindungen mit Worten? – So wie wir’s gewöhnlich tun? Sind also meine Empfindungsworte mit meinen natürlichen Empfindungsäußerungen verknüpft? – In diesem Falle ist meine Sprache nicht »privat«. Ein Anderer könnte sie verstehen, wie ich. – Aber wie, wenn ich keine natürlichen Äußerungen der Empfindung, sondern nur die Empfindung besäße? Und nun *assoziiere* ich einfach Namen mit den Empfindungen und verwende diese Namen in einer Beschreibung.”

¹¹⁷Cf. “»Wie wäre es, wenn die Menschen ihre Schmerzen nicht äußerten (nicht stöhnten, das Gesicht nicht verzögen, etc.)? Dann könnte man einem Kind nicht den Gebrauch des Wortes »Zahnschmerzen« beibringen.« – Nun, nehmen wir an, das Kind sei ein Genie und erfinde selbst einen Namen für die Empfindung! – Aber nun könnte es sich freilich mit diesem Wort nicht verständlich machen. – Also versteht es den Namen, kann aber seine Bedeutung niemand erklären? – Aber was heißt es denn, daß er »seinen Schmerz benannt hat«? – Wie hat er das gemacht: den Schmerz benennen?! Und, was immer er getan hat, was hat es für einen Zweck? – Wenn man sagt »Er hat der Empfindung einen Namen gegeben«, so vergißt man, daß schon viel in der Sprache vorbereitet sein muß, damit das bloße Benennen einen Sinn hat. Und wenn wir davon reden, daß einer dem Schmerz einen Namen gibt, so ist die Grammatik des Wortes »Schmerz« hier das Vorbereitete; sie zeigt den Posten an, an den das neue Wort gestellt wird”.

Como tal linguagem interna descreveria as sensações de primeira pessoa? Essa é uma questão interessante, pois parece supor que essa linguagem poderia descrever as vivências interiores, mas, como vimos, a linguagem não se limita apenas ao papel da descrição, pois podemos, com ela, dar ordens, exprimir sensações, fazer perguntas e assim por diante. Contudo, há aqui um ponto muito importante: somos capazes de criar hipóteses sobre as sensações de outras pessoas, tentar descrevê-las, atribuir a elas aquilo que sentimos em nós mesmos, em primeira pessoa; assim, ao ver alguém ser espetada por uma agulha, inferimos que ela sente dor; ou se alguém entra em desespero, arregalando os olhos, gritando e correndo ao ser atacada por maribondos, imaginamos que aquela pessoa sente medo, desespero e coisa do tipo. Entretanto, essas duas cenas podem ser parte de alguma intervenção artística ocorrida em um centro urbano qualquer e, na verdade, as intérpretes não vivenciaram aquilo que inicialmente atribuímos a elas.

Qual a relevância desse exemplo? Como já mencionamos, existe a possibilidade de erro em nossas percepções e descrições de cenas e entidades públicas, de terceira pessoa, mas isso não se aplicaria às vivências privadas, já que seria, no mínimo, estranho cometer engano em relação a essas vivências: imagine a cena em que alguém diz ter se enganado ao sentir dor de dente quando submetido a um tratamento de canal sem anestesia. Não procedemos do mesmo modo ao atribuir sensações a terceiros e a nós mesmos, pois não olhamos para dentro de nós para verificarmos o que sentimos, como fazemos com as demais pessoas, mas apenas sentimos e, quando necessário, expressamos essa sensação verbalmente.

Desse modo, a atribuição de estados internos se dá em termos assimétricos quando se trata de experiências de terceira e primeira pessoa. Logo, nesse último caso, não seria adequado compreender a linguagem como descrição de vivências interiores, pois talvez fosse mais adequado falar em *expressão*... mas estariam também essas expressões sujeitas aos sistemas de regras da linguagem? Uma criança que ainda não adquiriu a linguagem verbal pode chorar ao ser espetada por uma agulha, e os adultos entendem que ela está sentindo dor. Ela também pode avançar sobre algum alimento após ser submetida a um longo período de jejum; assim, quando estende o seu braço ou se lança na direção do alimento, entende-se que ela tem fome e deseja comer. Ao adquirir a linguagem dos pais, ela aprende a expressar aquelas sensações verbalmente, gritando “está doendo!” ao ser espetada; pedindo comida quando está com fome, mas, para isso, ela precisou ser treinada e aprender a dominar as regras da linguagem, e,

assim, os demais passam a ser capazes de compreendê-la quando ela usa esses enunciados.

Todavia, tais enunciados substituiriam essas sensações mais básicas, como se a palavra “dor” passasse a ocupar o lugar daquilo que antes era expresso por um grito? Essa palavra, portanto, estaria ligada a uma sensação interior, a dor? Trata-se de uma questão importante, pois, no caso específico dessas expressões inarticuladas, entendemos que elas manifestam essas sensações, já que “só de um ser humano vivo e do que lhe é semelhante (que se comporta de maneira semelhante) pode-se dizer que tem sensações; que vê, é cego, ouve, é surdo, está consciente ou sem consciência¹¹⁸” (IF §281).

É no contexto dessa forma de vida (*Lebensform*) que tais expressões exercem algum papel em jogos de linguagem específicos, mas generalizar essa aplicação para todos os demais casos de uso da linguagem leva a equívocos e a formulação de problemas filosóficos sem respostas. Na verdade, a expressão instintiva e imediata dessas sensações não corresponde à emissão de juízos e inferências proporcionadas por alguma linguagem articulada e que seja governada por regras. Um cachorro, ao ser chutado, também pode emitir um grunhido de dor, ou avançar em direção àquele que o agrediu. Não há, nesses casos, alguma linguagem articulada, convencional e guiada por regras, pois trata-se de reações instintivas, e não de juízos, inferências e demais lances nos jogos de linguagem, que pressupõem regras públicas como critérios de aplicação.

A criança, ao chorar de dor, não realiza algo como uma introspecção, identificando alguma sensação e, então, emitindo o choro, pois as reações involuntárias não dependem de observação ou de inferência. Ela não se atribui tal sensação como costumamos fazer ao atribuímos estados mentais a terceiros (CHILD, 2017, p. 472). No caso da palavra dor, a criança aprende a usá-la nos jogos de linguagem, pois ela não a emite aleatoriamente, fora de contexto, embora seja possível imaginar alguma atividade lúdica em que ela simule dores para assustar seus pais, e depois comece a rir, ou diga que tem dores para receber atenção e assim por diante, mas todas essas atividades são práticas que ocorrem em um entorno, um preparo para a sua aplicação, que deverá ser dominado pela criança que, por meio do treinamento, aprendeu a fazê-lo, pois, como já lemos na última citação:

¹¹⁸Cf. “man könne nur vom lebenden Menschen, und was ihm ähnlich ist, (sich ähnlich benimmt) sagen, es habe Empfindungen; es sähe; sei blind; höre; sei taub; sei bei Bewußtsein, oder bewußtlos”.

quando se diz “Ela deu um nome à sensação”, esquece-se de que muita coisa já tem que estar preparada na linguagem para que a pura denominação tenha sentido. E se dizemos que alguém deu nome à dor, então a gramática da palavra “dor” é aqui o preparado; ela exhibe o posto que a nova palavra irá ocupar¹¹⁹ (IF § 257).

Mas como algo que parece tão corriqueiro, como imaginar que palavras expressem nossas ideias, poderia ser uma fonte de mal-entendidos? Já mencionamos a crítica, feita no *The Blue Book*, à concepção de que a linguagem basicamente fosse constituída de nomes para coisas e, por isso, tendesse a tratar todas as palavras como substantivos, partindo em busca de um referente para todos eles, o que conduziria, em última instância, à identificação de imagens mentais/estados interiores como referência para palavras que não possuem alguma referência objetiva. Nesse sentido, do mesmo modo que palavras apontariam para os seus portadores, que viriam a ser os seus significados, as vivências interiores também poderiam operar como o significado de certas palavras, como a *mente*, que seria o referente da palavra “mente”.

A questão é: como vimos, o ato de apontar para alguma coisa não é tão óbvio e inequívoco como se costumava supor (pois ocorre e é determinado pelo seu entorno); logo, o mesmo aconteceria com a expressão/designação das vivências interiores, pois estas também, quando são expressas, têm lugar em práticas localizadas, em jogos de linguagem.

Se, como no exemplo de Agostinho, houvesse uma “linguagem natural de todos os povos”, bastaria convertê-la na língua nativa da criança e expressar as *sensações da alma*. Mas isso não é tão simples quanto parece, porque todo esse esquema pressupõe a existência de uma de linguagem privada. Nesse sentido, o exemplo em que a criança inventa uma língua própria, nomeia a sua sensação de dor, mas não consegue fazer-se entender – pois esta seria a linguagem de um só pessoa, destituída de critérios públicos para a sua aplicação adequada ou não – demonstra as dificuldades em que se enredam as visões tradicionais do funcionamento da linguagem, segundo Wittgenstein. Isso acontece porque a aplicação de qualquer palavra só poderia ser feita de acordo com as normas específicas de um contexto intersubjetivo, dentro de uma prática, um conjunto de regras em que todas as palavras desempenham um papel, têm uma gramática (aqui entendida como as suas regras de uso). A gramática da linguagem inventada pela

¹¹⁹ Cf. “Wenn man sagt »Er hat der Empfindung einen Namen gegeben«, so vergißt man, daß schon viel in der Sprache vorbereitet sein muß, damit das bloße Benennen einen Sinn hat. Und wenn wir davon reden, daß einer dem Schmerz einen Namen gibt, so ist die Grammatik des Wortes »Schmerz« hier das Vorbereitete; sie zeigt den Posten an, an den das neue Wort gestellt wird”.

criança, ou a suposta gramática da linguagem das vivências interiores, não possui regras públicas, mas privadas, e isso coloca em dificuldade a hipótese da sua viabilidade, pois, diferentemente do uso público, em que o critério para a aplicação é compartilhado pelos agentes que interagem em situações específicas, podendo estes avaliar se o emprego foi ou não satisfatório, as normas dessa linguagem inventada também seriam privadas e, portanto, destituídas de algum critério de aplicação. Afinal, como se poderia verificar o uso de determinada expressão se o seu critério é interno? Nesse caso, como saber se a aplicação da expressão está ou não correta? Diferentemente de uma situação de uso intersubjetivo, em uma linguagem privada não há a possibilidade de explicação ou da correção do uso de uma expressão por outra pessoa.

Ainda, cabe lembrar que nem sempre a linguagem atua descrevendo coisas, entidades a serem designadas por nomes. Contudo, a descrição é sempre baseada em retratar algo, e soa meio absurdo imaginar que um sujeito, com sua linguagem privada, *descreva* para si mesmo a sua própria dor, em vez de simplesmente *experienciá-la*. Por outro lado, um gesto, ou grito, pode funcionar como expressão da dor, mas isso não tem a mesma finalidade que a comunicação de alguma sensação *pela* linguagem. Nesse sentido, o que observamos nas *Investigações* se nos demais escritos tardios de Wittgenstein é o afastamento de discussões sobre ontologia ou epistemologia, uma vez que a ênfase do método oferecido tem como objetivo esclarecer o modo como aplicamos a linguagem em práticas situadas¹²⁰, e não abordar problemas sobre o que existe ou como podemos conhecer.

Portanto, o que as observações feitas até aqui colocam em evidência não é a negação das vivências interiores, mas o papel que elas desempenham no uso da linguagem¹²¹: “Não analisamos um fenômeno (por exemplo, o pensar), mas um conceito

¹²⁰De acordo com Carvalho, “a linguagem não pressupõe ou implica qualquer referência a objetos ou conteúdos semânticos. Em vez de conceber a linguagem e o significado como uma relação entre palavras e realidade, a linguagem é apresentada como parte de nossas práticas, independente de qualquer ontologia” (CARVALHO, 2016, p. 13).

¹²¹Essa não é uma leitura pacífica dos escritos tardios de Wittgenstein. Hacker parece não reconhecer qualquer papel para essas vivências interiores: “A exclusão gramatical dos fundamentos comportamentais para a ‘auto-atribuição de experiência’ não implica que existam fundamentos interiores diretamente observáveis (introspectíveis), semelhantes à percepção. Isso implica que declarações de experiência não são autoatribuições paralelas a atribuições a outros, mas expressões do interior sem fundamentação, como um gemido é uma expressão de dor sem fundamentação. A exclusão do erro, o falso conhecimento e a falsa identificação não garantem o conhecimento infalível, o reconhecimento e a identificação - em vez disso, elas impedem qualquer coisa como isso” (HACKER, 2010, p. 619). Por outro lado, Child é menos incisivo e chega a reconhecer a possibilidade de aplicação de algo como uma introspecção: “A ideia geral, então, é que a auto-atribuição de experiências e atitudes são desenvolvimentos ou substituições de comportamentos mais básicos que já expressam as experiências e atitudes em questão. Nos casos que já discutimos, as expressões de primeira pessoa – ‘estou com dor’, ‘quero uma maçã’ – suplementam ou

(por exemplo, o de pensar), e, portanto, a aplicação (*Anwendung*) de uma palavra¹²²” (IF §383). Assim, pode ser que, em um contexto particular, haja alguma aplicação para essas vivências, como reconhece o próprio Wittgenstein: “Admito: em muitos casos do querer dizer existe um correspondente direcionamento da atenção, bem como, muitas vezes, um olhar, um gesto, ou um fechar de olhos, que se poderia chamar de um “olhar-para-o-interior¹²³” (IF, §666).

Todavia, isso não é uma regra geral, como parecem pressupor as concepções referencialistas da linguagem, ou como, por exemplo, sugerem as leituras que enxergam nas seções iniciais do *De Interpretatione* algo como um paradigma de como seriam concebidas a linguagem e a significação em Aristóteles, como discutiremos no próximo capítulo.

A abordagem proposta por Wittgenstein tem em vista evitar os embaraços decorrentes da falta de cuidado com o uso de expressões como, por exemplo, “eu sei a dor que tenho”, que quando retirada de seu contexto e formulada filosoficamente em uma pergunta do tipo “como é possível saber as dores que temos?”, leva o filósofo a assumir, ignorando a gramática de usos, que dores são posses (*ter*) e devem ser *conhecidas* por quem as sente, revelando a situação absurda em que alguém poderia ignorar as próprias dores, mas deveria *saber* sobre elas.

Essas observações retiram o protagonismo de concepções que postulam a representação como principal função da linguagem, passando a ocupar-se, primordialmente, de regras e situações de uso, e com a ação que ocorre de acordo com tais normas. Assim, explicações que recorrem a representações mentais ou ao modo como as palavras referenciam objetos são preteridas, visto que o único critério para avaliar o modo de emprego da linguagem é o público. Por isso, nessa concepção, não há necessidade de recorrer a representações/imagens extralinguísticas para avaliar se certa ordem foi compreendida ou não, dado que a própria compreensão ocorre pelo agir de acordo com as regras. Basta observar como a pessoa procede, pois parece não haver um imaginado abismo entre a ordem e a sua execução. Afinal, a própria compreensão é

substituem expressões pré-linguísticas de dor ou desejo. Mas Wittgenstein não sugere que o mesmo modelo possa ser aplicado em todos os casos” (CHILD, 2017, p. 471). No nosso caso, perguntamos pelo papel que tais vivências poderiam exercer na prática linguística, e não parece impossível que haja, em contextos específicos, alguma aplicação para elas, já que não são negadas por Wittgenstein.

¹²²Cf. “Wir analysieren nicht ein Phänomen (z.B. das Denken), sondern einen Begriff (z.B. den des Denkens), und also die Anwendung eines Worts.”

¹²³Cf. “Ich gebe zu: es wird in vielen Fällen der Meinung eine Richtung der Aufmerksamkeit entsprechen, sowie auch oft ein Blick, eine Geste, oder ein Schließen der Augen, das man ein »Nach-Innen-Blicken« nennen könnte”.

função do obedecer à regra adequadamente. Agir de acordo com as regras não pressupõe consultar tabelas, físicas ou mentais – como nos exemplos em que é solicitado a alguém que busque uma flor vermelha –, nem refletir sobre o significado de cada palavra que compõe as sentenças, pois “quando sigo a regra, não tenho escolha. Sigo a regra *cegamente*” (*blind*)¹²⁴ (IF §219).

Portanto, não há necessidade de postular algum tipo de instância subjacente à linguagem para que ela tenha sentido (KENNY, 2006), visto que o sentido só pode ser dado no uso, que não atende a representações privadas, mas é baseado em regras públicas:

Se dou uma ordem para alguém, então é para mim *completamente suficiente* dar-lhe sinais. E nunca diria: isso são só palavras, tenho que chegar por trás das palavras. Do mesmo modo, se pergunto alguma coisa para alguém, e ele me dá uma resposta (portanto, sinais), estou satisfeito – isso era o que esperava – não há a objeção: isso é uma mera resposta¹²⁵ (IF §503).

Assim, a noção segundo a qual subjaz uma organização do pensamento linguístico que antecede os usos reais, como se a linguagem interior tivesse que ser traduzida para as línguas dos falantes, inclusive adaptando a ordem do pensamento à ordem sintática de línguas como o latim ou o alemão (IF §336), por exemplo, torna-se dispensável, pois isso passa a ser entendido como uma ficção gramatical: não há nada por trás das palavras, uma vez que só há linguagem quando há normas públicas intersubjetivas que a possibilitam.

Para uma sentença ter sentido, portanto, é preciso que ela seja aplicada de acordo com as normas de uso que são dadas em uma prática (BACKER & HACKER, 2005), e se isso não ocorre, como no caso em que certa combinação de palavras é apenas um disparate, ela simplesmente não pertence àquela linguagem, pois “quando se diz que uma sentença não tem sentido (*sinnlos*), não é o seu sentido que é, de certa forma, sem sentido. Mas é uma ligação de palavras que é excluída da linguagem, tirada de circulação¹²⁶” (IF §500). O limite entre ter ou não sentido é traçado, como no *Tractatus*,

¹²⁴Cf. “Wenn ich der Regel folge, wähle ich nicht. Ich folge der Regel blind”.

¹²⁵Cf. “Wenn ich jemandem einen Befehl gebe, so ist es mir *ganz genug*, ihm Zeichen zu geben. Und ich würde nie sagen: Das sind ja nur Worte, und ich muß hinter die Worte dringen. Ebenso, wenn ich jemand etwas gefragt hätte, und er gibt mir eine Antwort (also ein Zeichen), bin ich zufrieden – das war es, was ich erwartete – und wende nicht ein: Das ist ja eine bloße Antwort.”

¹²⁶Cf. “Wenn gesagt wird, ein Satz sei sinnlos, so ist nicht, quasi, sein Sinn sinnlos. Sondern eine Wortverbindung wird aus der Sprache ausgeschlossen, aus dem Verkehr gezogen.”

dentro da linguagem, mas esta, agora, não depende mais de uma organização lógica dos fatos, mas organiza-se de acordo com os jogos praticados pelos seus usuários.

Nos capítulos seguintes, iremos expor o modo como Aristóteles parece lidar com as relações entre linguagem, pensamento e realidade, tendo em vista que, conforme já apontamos, as críticas de Wittgenstein às concepções tradicionais da filosofia abrangem também a filosofia aristotélica, mencionada por ele como a origem dos equívocos provenientes da ânsia de generalização, no caso da aproximação entre linguagem e lógica/matemática, iniciada com a silogística de Aristóteles. Além disso, entendemos que a sua escolha do texto agostiniano como um modelo de *certa imagem da essência da linguagem* evoca, mesmo que indiretamente, as reflexões aristotélicas sobre linguagem e significação esboçadas no início do *De Interpretatione*. Entretanto, seria correto atribuir a Aristóteles, ou, pelo menos, à tradição aristotélica, a causa primordial dos equívocos que Wittgenstein pretende elucidar em sua obra?

4. A seção linguística do *Da Interpretação*¹²⁷

Este capítulo tem como objetivo abordar as reflexões de Aristóteles sobre as relações entre linguagem, pensamento e mundo, tendo como ponto de partida as discussões que previamente apresentamos acerca das críticas de Wittgenstein àquilo que costuma ser referido como “tradição representacionista ou referencialista” que, segundo o pensador austríaco, não conferia a devida atenção ao modo como a linguagem é empregada em situações cotidianas de uso. Conforme vimos, a consequência dessa perspectiva, segundo Wittgenstein, foi sublinhar, ao longo dos séculos, a noção de que a linguagem funcionaria basicamente como representação de algo para além de si mesma, seja por meio de algum tipo de representação mental ou por intermédio de outro referente externo (objetos, estados de coisas, gestos etc.). Considerando, portanto, o direcionamento das críticas de Wittgenstein às abordagens representacionistas/referencialistas da linguagem, neste capítulo reexaminaremos, na obra de Aristóteles, o papel exercido pelas afecções da alma (ou o pensamento) e as coisas/estados de coisas em sua relação com a linguagem¹²⁸.

A obra em que Aristóteles mais claramente esboçou aquilo que seria o seu entendimento do que se convencionou chamar de “semântica” é o *Da Interpretação*, tratado que integra o conjunto de escritos reunidos sob o nome de *Órganon*. Nas primeiras seções desse trabalho, o estagirita sistematiza os elementos com os quais seriam constituídos os discursos declarativos, as afirmações ou negações que diriam respeito à realidade. São observações programáticas muito concisas, mas que, pela abrangência de temas que tangenciam, podem gerar a expectativa de que o leitor tenha em mãos uma obra cujo foco principal seria tratar de relações “semânticas”. Contudo, essa interpretação perde força logo após a leitura dos primeiros seis capítulos, quando, do sétimo em diante, a obra aborda as relações possíveis entre frases declarativas.

¹²⁷ Embora seja comum tratar as seções iniciais do *Da Interpretação* como “seção semântica” (SLUITER, 1997, p. 190; KRETZMANN, 1997, p. 3; SEDLEY, 1996, p. 88), optamos por “seção linguística” para evitar atribuir um conceito moderno a um texto antigo, embora, ao logo desta tese, façamos uso, quando necessário, de “seção semântica”.

¹²⁸ É importante mencionar que não há uma sobreposição perfeita entre o *lóγος* e a noção moderna de linguagem. Entretanto, como lembra Cassin: “em grego antigo, *lógos* [λόγος] vale para tudo: linguagem, língua, fala, e mais geralmente discurso, mas também faculdade de pensar e falar, e mais geralmente colocação em relação – para tudo, exceto para a língua como órgão, que se diz *glôssa* [γλῶσσα] (nos tratados biológicos de Aristóteles, por exemplo)” (CASSIN, 2018, p. 192). Assim, apenas o contexto será capaz de orientar qual a acepção de *lógos* deverá ser adotada, o que é considerado nas discussões desenvolvidas nesta tese.

Diante dessas dificuldades, não surpreende o fato de que há uma grande quantidade de comentadores que, desde a Antiguidade, tentaram compreender a natureza e o alcance da “seção semântica” do *Da Interpretação*, buscando, para esse fim, o apoio tanto na leitura de outras obras do *corpus Aristotelicum* – visando a cotejar as teses ali expostas com outros tratados do autor – quanto no puro procedimento exegético minucioso da exposição feita naquela obra. Com efeito, trata-se de um texto muito compactado, como é de costume no caso de Aristóteles, cujas obras que chegaram até nós parecem ser, em alguns casos, constituídas por notas de aulas destinadas às suas exposições para os frequentadores dos seus cursos, ou ainda notas utilizadas somente por seus alunos, podendo ser, de tempos em tempos, atualizadas ou corrigidas pelo próprio autor ou mesmo por seus ouvintes (BERTI, 2012, p. 29).

Desse modo, não chega a surpreender a diversidade de leituras propostas somente no caso dessa obra específica, com alguns intérpretes afirmando tratar-se do “mais influente texto na história da semântica” (KRETZMANN, 1974, p. 3), ou “o mais seriamente mal-compreendido texto na semântica antiga” (SEDLEY, 1996, p. 88). O próprio objetivo do tratado é alvo de disputas, tendo em vista que, por muito tempo, acreditava-se, pacificamente, que esse pequeno livro, juntamente com as *Categorias*, serviria como introdução à lógica aristotélica, e que nele Aristóteles teria achado conveniente expor algumas observações a respeito das relações entre linguagem, pensamento e mundo, voltando-se, logo em seguida, para a análise das frases declarativas que constituiriam o fundamento de sua silogística, exposta nos *Analíticos*.

Recentemente, Whitaker (2007 [1996]) sugeriu que, na verdade, a obra possui uma unidade consistente, sendo as primeiras seções compostas por uma introdução à abordagem aristotélica, ao longo do tratado, dos pares contraditórios a serem utilizados na dialética exposta nos *Tópicos* e nas *Refutações Sofísticas*, o que reposicionaria o *Da Interpretação* como uma obra de introdução a esses tratados, e não mais à lógica dos *Analíticos*.

Há ainda quem rejeite a possibilidade de que o texto aristotélico apresente algo como uma “teoria do significado/querer dizer (*meaning*)”, embora seja possível identificar nessa obra “alguns comentários sobre a significação (*signification*)¹²⁹”

¹²⁹ De acordo com Irwin, nomes significam (*signify*) essências, mas significar não é o mesmo que querer dizer (*meaning*), pois duas palavras podem querer dizer coisas distintas e, mesmo assim, designar uma mesma essência: “será fácil ver que querer dizer (*meaning*) não é o mesmo que significar (*signify*) se percebermos que querer dizer o mesmo não é nem necessário nem suficiente para significar o mesmo. É difícil encontrar exemplos em Aristóteles de duas palavras que evidentemente querem dizer coisas

(IRWIN, 1982, p. 243). Por outro lado, há quem defenda não só que Aristóteles tenha, sim, esboçado uma “teoria geral da significação linguística”, mas que esta seria “uma sofisticada e interessante teoria semântica envolvendo tanto aspectos ideacionais quanto denotacionais do significado” (WHEELER, 1999, p. 212).

Não é nosso objetivo resolver todos os impasses envolvidos nas diversas interpretações conferidas a esse tratado aristotélico, nem mesmo reafirmar ou negar a alegação de que seria plausível entender aquela obra à luz das teorias contemporâneas da significação. A questão que orienta nossa investigação é mais modesta, contentando-se em explorar as relações que Aristóteles sugere existir entre a linguagem (λόγος/διάλεκτον¹³⁰), as “afecções da alma”/pensamento (παθήματα τῆς ψυχῆς / νόημα) e as coisas (πράγματα). Para isso, recorreremos a outras obras do autor, em vista de elucidar as inevitáveis dificuldades interpretativas presentes em seu texto, sejam elas de natureza exegética ou mesmo algumas que dizem respeito ao próprio estabelecimento do texto, como fica evidente, como veremos à frente, no caso do impasse relativo ao uso das formas πρώτων / πρώτως / πρώτον, que ocorrem no primeiro capítulo do tratado.

Assim, duas perguntas orientam a investigação exposta neste capítulo: I- a assim denominada “seção linguística/semântica”, presente nos primeiros capítulos do *Da Interpretação*, expressa uma concepção referencialista/mentalista da linguagem?; II - as observações a respeito da significação, nesse tratado, podem ser compreendidas como um esboço geral do modo como Aristóteles concebia as relações entre linguagem, pensamento e mundo?

Para iniciar essa análise, é necessário tentar compreender o tipo de problema com o qual Aristóteles lida. Em obras como a *Metafísica*, *De anima* e *Física*, entre outras, é comum que seja apresentado uma espécie de histórico dos problemas a serem abordados, com citações de seus principais formuladores e suas subsequentes soluções

diferentes, mas têm a mesma significação. Mas talvez ele ofereça um exemplo. A autoridade constitucional (*politeuma*) e a constituição (*politeia*) de um estado são iguais (*Pol.* 1278b8-15) e os nomes significam o mesmo. Disso não se segue que os dois nomes querem dizer o mesmo: quando falamos de *politeuma*, falamos de um poder supremo, e quando falamos de *politeia*, falamos da relação do poder supremo em relação aos poderes subordinados. ‘A *politeuma* de Atenas é uma democracia’ e ‘A *politeia* de Atenas é uma democracia’ descrevem os mesmos fatos sobre Atenas e significam o mesmo, mas os descrevem de diferentes pontos de vista e, portanto, não querem dizer o mesmo” (IRWIN, 1982, p. 247). Como vimos nos capítulos anteriores, há também a dificuldade de traduzir termos como “*meaning*”, do inglês, e “*meinen*”, do alemão, para o português. No geral, quando falamos de significado e de significação, tendemos a usar esses termos de maneira equivalente, mas, quando mencionamos “o significado”, isso pode conduzir a leituras que o assumem como alguma entidade ou coisa. Por isso, no geral, optamos por “significação”, que parece evitar o processo de reificação sugerido por aquele outro termo.

¹³⁰ Como será mostrado adiante, a fala humana é designada pelo termo *διάλεκτον*, na *História dos Animais*.

ou teorias, tendo em vista que essas exposições serviriam como ponto de partida para a investigação aristotélica, que sempre busca partir do que é mais evidente para nós, como as opiniões de seus antecessores, e seguir em direção ao que é mais cognoscível por natureza (*Ph.*, 184^a 16-20; *Top.*, 101b1-4).

Assim, antes de iniciar a análise do texto aristotélico, faz-se necessária uma breve incursão a respeito das questões que parecem ter orientado as reflexões presentes nos primeiros capítulos do *Da Interpretação*, e esse pano de fundo pode ser encontrado, principalmente, no *Crátilo* de Platão, diálogo que aborda a “adequação dos nomes” (ὀνόματος ὀρθότητα), isto é, como se daria a relação entre as coisas nomeadas e os nomes que lhes são atribuídos. Esse tema é discutido com base em duas hipóteses sustentadas por dois personagens que dialogam com Sócrates: Hermógenes e Crátilo, que, respectivamente, expõem as teses que podem ser entendidas como convencionalista e naturalista.

A discussão apresentada no *Crátilo* parte de uma questão fundamental, que diz respeito à capacidade informativa dos nomes: seriam eles boas ferramentas a serem utilizadas nas investigações a respeito das coisas existentes? Ou, formulando essa mesma pergunta já nos termos presentes no diálogo: haverá uma adequação (ὀρθότης) dos nomes? Como eles teriam sido associados aos objetos que nomeiam?

Já no início do diálogo, Hermógenes apresenta a hipótese convencionalista, de acordo com a qual os nomes obedeceriam apenas às normas (νόμος) e aos hábitos (ἔθος) de quem os utiliza (*Cra.*, 384d5-6), não havendo nada que os associasse naturalmente ao que viessem a nomear. Sócrates sugere que essa posição assume contornos semelhantes à máxima atribuída a Protágoras no *Teeteto*¹³¹(152a2-4): “o homem é a medida de todas as coisas, das que são, enquanto são, das que não são, enquanto não são¹³²”, o que levaria a uma situação em que todos os discursos seriam verdadeiros e todos os nomes utilizados pelos falantes, ou por um falante particular, seriam adequados. Assim, caso um usuário da língua resolvesse, por sua conta, nomear um “homem” como “cavalo”, nada o impediria, mesmo que isso resultasse em um disparate entre o seu modo de designação e o do restante das pessoas¹³³ (δημοσία). Tal

¹³¹Utilizamos a tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri.

¹³²Cf. “πάντων χρημάτων μέτρον” ἄνθρωπον εἶναι, “τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.”.

¹³³É interessante notar que a hipótese convencionalista, quando levada às suas últimas consequências, resultaria em algo próximo de uma linguagem privada, em que o arbítrio do falante seria suficiente para determinar o modo como ele usaria a língua. Esse ponto também é observado por Casertano: “Hermógenes defende que não há outra correção do nome senão a *convenção e o acordo*: de fato, nenhum

consequência é a base da refutação que Sócrates direciona à posição de Hermógenes (385a5-10), que passa a ser confrontado com os problemas dessa hipótese. Diante de tais dificuldades, é postulada, no diálogo entre os dois, a hipótese da figura de um legislador dos nomes (νομοθέτα), que seria perito na arte de nomear objetos, assim como, por exemplo, o sapateiro que possui o conhecimento técnico para desempenhar o seu ofício.

Essa figura é introduzida para mostrar que a convenção não dependeria da vontade de cada falante, já que a produção dos nomes teria ocorrido por intermédio desse especialista, que os teria criado como instrumentos (ὄργανον) para informar e distinguir as coisas (388a8-b10). A arte desse legislador seria testada pelo dialético, a figura responsável por utilizar os nomes e, com eles, operar as distinções necessárias para obter informação sobre como as coisas seriam. O nomoteta, contudo, deveria exercer o seu ofício ao olhar para o que é o nome de cada coisa por natureza¹³⁴ (390c). A adequação, portanto, informaria sobre essas coisas. Todavia, fenômenos como a modificação de palavras ao longo do tempo e o fato de que um mesmo nome pode ser atribuído a diferentes objetos levam à investigação da adequação desses nomes, o que resulta em uma longa seção etimológica que culmina na distinção entre nomes primários e secundários, sendo estes últimos formados por raízes dos primeiros (422b1-5), que, por sua vez, não seriam constituídos por partes ou associações com outros nomes, pois,

nome é inerente a nenhuma coisa por natureza, mas apenas por *costume* e por *uso*. Sócrates explicita que a tese de Hermógenes significa que aquele nome com o qual alguém chama um objeto é o nome para esse objeto, quer o chame assim um privado (385a4: ιδιώτης), quer uma cidade, evidenciando assim as duas dimensões, privada e pública, implícitas nos quatro termos usados por Hermógenes. Dessa forma, pode-se chamar a mesma coisa “homem” em público e “cavalo” em privado (385a-b), com a consequência implícita, mas evidente, de uma total arbitrariedade de toda a linguagem e, por conseguinte, o fim da própria linguagem” (CASERTANO, 2010, p. 134).

O reconhecimento de que a radicalização da tese convencionalista poderia conduzir a algo como uma linguagem privada é também sinalizado por Kann: “no curso do diálogo *Crátilo*, as duas posições básicas observadas revelam-se deficitárias: a convencionalista (com exceção de sua radicalização, que permite a linguagem privada isolada) faz mais justiça aos aspectos comunicativos da linguagem, mas renuncia à fundamentação ontológica, enquanto para a posição naturalista a relação nome-coisa (sob problemática concentração na relação de correspondência entre linguagem verbal e mundo em fluxo no sentido heraclitiano) encontra-se em primeiro plano, mas a função comunicativa é desconsiderada” (KANN, 2012, p. 198).

¹³⁴ Cf. Montenegro (2007, p. 371): “Lembremos que no *Crátilo* (390c) é justamente o dialético que é apontado como aquele que sabe como nenhum outro usar adequadamente os nomes, supostos como instrumentos (*Crátilo* 388a) fabricados por um legislador de nomes – nomoteta –, “o mais raro dos artistas que surgem entre os homens” (*Crátilo* 389a). Assim, enquanto o trabalho do nomoteta é o de fazer nomes, fixando os olhos na natureza do nome de cada coisa que é (*Crátilo* 390e), o dialético supervisiona esse trabalho (*Crátilo* 390d), a partir de sua atividade de fazer perguntas e dar respostas (*Crátilo* 390c). No passo 388b-c de nosso diálogo, aos nomes é atribuída a função de distinguir, separar (*diakritikôs*) e ensinar (*didaskalikôs*) a essência das coisas, o que parece coincidir com a noção de dialética, tal como é definida no *Sofista* (253d): divisão por gêneros, de modo a não tomar por outra uma forma que é a mesma, nem pela mesma uma forma que é outra”.

se isso ocorresse, levaria a um regresso ao infinito. Nesse momento, a hipótese convencionalista se mostra inadequada, e o naturalismo de Crátilo passa a ser analisado.

Se a adequação dos nomes é um modo de informar o que a coisa é (428e1), então, nos argumentos expostos, as partes desses nomes primários deveriam corresponder às partes das coisas que eles designariam, o que é, ao modo de Sócrates, ridicularizado, pois a tentativa de relacionar letras a propriedades de objetos mostra-se desastrosa, evidenciando também as fraquezas da hipótese naturalista: em um dos muitos exemplos oferecidos por Sócrates, a letra “ρ” (r) é associada ao movimento, designando coisas que teriam tal propriedade, hipótese que se revela infundada, pois essa mesma letra pode ocorrer em palavras que não remetem à noção de movimento; mesmo assim, o atual interlocutor de Sócrates ainda se mostra disposto a defendê-la. Diante disso, é aventado um símile que relaciona o nome à imitação (μίμημα) das coisas (430b3-4), como uma pintura a um objeto (ζωγραφήματα). Mas, nos casos em que a representação fosse perfeita, como queria Crátilo, esta seria somente uma duplicação da coisa a ser representada, e não apenas uma imitação (432d5), o que a tornaria inútil.

Contudo, como argumenta Sócrates, postular que os nomes deveriam funcionar como imagens completas daquilo que representam é uma ambição demasiadamente exigente e, de certo modo, ingênua, pois é possível aceitar que, assim como há nomes atribuídos adequadamente, há também aqueles que não o são, assim como existem bons e maus artesãos, uns desempenhando bem a sua função, e outros não¹³⁵. Caberia ao dialético, portanto, avaliar se os nomes foram bem ou mal atribuídos. Nesse sentido, toda a seção dedicada às análises etimológicas poderia ser um indício do que seria o trabalho desempenhado pelo dialético diante da ambiguidade e mesmo da possível falha da atribuição dos nomes cunhada pelo nomoteta¹³⁶ (MONTENEGRO, 2007, p. 374).

¹³⁵“Sócrates - Na verdade, seria risível, ó Crátilo, o efeito que os nomes teriam sobre aquelas coisas de que são nomes, se fossem semelhantes a elas em todos os aspectos. Pois todas as coisas se tornariam duplas e ninguém poderia dizer, acerta de nenhuma delas, se era a própria coisa ou o seu nome.

Crátilo - Dizes a verdade.

Sócrates – Confiança, pois, ó nobre amigo, admite que uns nomes são bem atribuídos, e outros não, e não julgues necessário que tenham todas as letras, por forma a serem exactamente como aquilo de que são o nome, mas admite que lhe seja acrescentada uma letra que não lhes convém. E, se o admitires relativamente a uma letra, admite-o também relativamente a um nome numa frase; e, se o admitires relativamente a um nome, admite também que seja acrescentada num argumento uma frase que não convém às coisas, e que não é por isso que a coisa em questão será menos nomeada e dita, enquanto se encontrar presente o signo da coisa acerca da qual é o argumento, como acontecia nos nomes das letras, se te recordares daquilo que eu e Hermógenes dissemos há pouco” (Cra. 432d-433a). Adotamos a tradução de Maria José Figueiredo.

¹³⁶ Cf. Montenegro (2007, p. 374): “Conhecer, portanto, significaria apreender, pelo relato, a natureza das coisas, entendendo natureza como princípio, essência. Desse modo, o conhecimento é o acesso àquilo que permanece como é. Contrariamente ao que parecem apontar as aporias no final do Crátilo, tem-se, a partir

Uma vez expostas as fragilidades da hipótese naturalista, o convencionalismo volta a ser sugerido enquanto alternativa, mas não como uma solução adequada, pois o diálogo termina sem resolver o impasse resultante da discussão dessas duas abordagens, embora sinalize para a não possibilidade de haver igualdade completa entre nomes e coisas (435c-d).

Por outro lado, no caso da adequação dos nomes, baseada no trabalho do legislador, há a possibilidade de que esse venha a cometer erros, criando nomes que não informem sobre as coisas, o que leva a uma pergunta que sinaliza a falibilidade dos nomes como ferramenta epistemológica: se os nomes primários fossem instrumentos ótimos que informassem a respeito dos existentes, como o legislador, que os teria criado, conseguiria acessar tais coisas para nomeá-las sem antes ter acesso a essa informação oferecida pelos nomes (438b1-c1)? Esse impasse conduz à conclusão de que o mais adequado seria buscar a informação de algo em si mesmo, não por meio de nomes, mas por uma capacidade (*δυνατόν*), essa sim mais confiável que a indicação imprecisa oferecida pelos nomes (438e1 – 439b9).

Embora sinalize a ineficiência do uso de nomes na investigação sobre as coisas, o diálogo não chega a oferecer uma saída para as dificuldades levantadas tanto pela posição convencionalista quanto pela naturalista, embora expresse o desejo por uma investigação que abdique dos nomes como instrumentos informativos, elegendo a investigação das coisas, sem o intermédio da linguagem, como cenário ideal (439b5-9). Porém, logo após sugerir esse ideal de investigação, Sócrates e Crátilo, já nas últimas linhas do diálogo, elencam os desafios de conhecer o que está em constante transformação (440a1-4).

Os impasses delineados nessa obra apontam o quão difícil é dar conta de questões aparentemente simples, como a que busca explicar como ocorreria a nomeação de objetos existentes. Essa nomeação não poderia acontecer somente de acordo com a vontade de um falante particular, pois isso impossibilitaria a sua comunicação com os demais usuários da língua. A postulação de um perito em nomear também é problemática, tendo em vista que, assim como nas demais artes, há bons e maus

do próprio diálogo, sobretudo no exame das etimologias, elementos para se pensar que o acesso ao conhecimento só pode se dar pelo *lógos*, portanto, pela linguagem. Pensados como elementos das frases, os nomes têm o poder de ensinar e separar – função última da dialética, que coincide com a filosofia. E se o conhecimento é aquilo que fixa nossa alma nas coisas, tem-se que somente pela linguagem é que essa fixação – entendida como o reencontro ou o lembrar-se das formas que um dia contemplou – se torna possível (temática do *Fédon*). E esse processo de reminiscência não se dá senão no contexto de uma relação de aprendizagem entre mestre e discípulo, relação esta que se realiza eminentemente no âmbito da linguagem”.

artesãos. Logo, os nomeadores poderiam não ser tão habilidosos em seu ofício. Além disso, esse legislador, mesmo sendo excelente no exercício de sua função, estaria sujeito a cometer erros, visto que o seu contato inicial com aquilo a ser nomeado não estaria isento dos problemas advindos do desafio de conhecer algo possivelmente submetido a mudanças constantes.

Outra dificuldade diz respeito às mudanças linguísticas ao longo do tempo, pois nada garante que os nomes bem atribuídos não venham a sofrer alterações, com substituições de suas letras por outras¹³⁷ (418b). A hipótese naturalista também acarreta uma série de dificuldades, pois se o nome fosse uma cópia perfeita do objeto, haveria não uma representação linguística, mas uma duplicação. Contudo, o nominalismo proposto por Crátilo assume também uma perspectiva heraclitiana, de acordo com a qual tudo estaria em constante fluxo, o que representa um grande desafio para a sua perspectiva naturalista, já que seria muito difícil postular nomes para aquilo que está em constante transformação, se é assumido que os nomes, ainda que somente os primitivos, estariam vinculados aos objetos a serem conhecidos pelo legislador dos nomes¹³⁸.

Por fim, não há como negar uma capacidade imanente e necessária a qualquer tipo de discurso: a possibilidade de dizer o falso (429d1-e1). Nesse ponto é importante ressaltar que as discussões presentes nessa obra parecem conceber a linguagem como

¹³⁷A questão da mudança linguística na alteração dos nomes ao longo do tempo é comentada por Casertano: “há, no Crátilo, a ideia de que os antigos nomes postos às coisas sofrem, com o tempo, modificações contínuas, que não podem ser arbitrárias, porque criam incompreensão entre os falantes, mas que comportam igualmente mudanças linguísticas. E é justamente a questão dos ‘primeiros nomes’, com a pretensão adjunta de que eles são corretos por natureza ou por convenção, que para Platão é um falso problema. Eis porque ele ironiza frequentemente, a meio do ‘exame etimológico’, com a origem bárbara de alguns nomes gregos, para os quais não se consegue encontrar uma origem plausível” (CASERTANO, 2010, p. 147).

¹³⁸A dificuldade em lidar com a nomeação do que estaria em constante fluxo pode ser encontrada em passagens como a seguinte:

“Sócrates – Examinemos ainda o seguinte, de maneira que todos estes nomes, tendendo para o mesmo, não nos enganem completamente. Se de facto aqueles que estabeleceram os nomes os estabeleceram tendo em mente que todas as coisas se movem e estão num fluxo permanente - porque me parece que era isto que eles tinham em mente -, e se acontece que as coisas não são assim, mas foram eles próprios que, como se tivessem caído numa espécie de turbilhão, andaram às voltas, lançando-nos e precipitando-nos atrás deles. Investiga, pois, ó espantoso Crátilo, aquilo com que tenho sonhado tantas vezes. Se devemos dizer que há uma coisa que é o belo em si e o bem e cada um dos seres da mesma maneira, ou não?”

Crátilo – A mim parece-me que há, ó Sócrates.

Sócrates – Investiguemos então este em si, não tanto se um certo rosto é belo, ou qualquer coisa do mesmo gênero, e se nos parece que todas estas coisas fluem, mas se devemos ou não dizer que o belo em si é sempre aquilo que é” (439c-d).

Ao sugerir a investigação que visa a decidir se há algo para além do fluxo constante, algo que seja sempre o que é (*ἀεί ἐστιν οἷόν ἐστιν*), o diálogo *Crátilo* não aponta para a existência “separada” de formas ou essências, não submetidas ao fluxo - como ocorre com os objetos perceptíveis - uma vez que “no Crátilo não é possível assumir que tenham uma existência separada, embora já implique uma imutabilidade e uma estabilidade que lhes confere, ao menos, um estatuto “diferente” dos sensíveis (no caso, dos nomes)” (FORTES, 2019, p. 68).

um instrumento epistemológico utilizado para informar a respeito do mundo, operando distinções necessárias à investigação dialética. Embora esse instrumento não seja confiável, ele é fundamental no processo de separação e análise das coisas existentes (SLUITER, 1997, p. 179). Trata-se, portanto, de uma concepção bastante restrita do uso da linguagem.

Situar a leitura do texto aristotélico diante de tais problemas elencados por Platão oferece a oportunidade para tentar compreender com qual tipo de desafios Aristóteles pretendia lidar em seus textos que trazem observações sobre a linguagem. Nesse sentido, as reflexões expostas no *Crátilo* a respeito das dificuldades de compreender as relações entre linguagem e mundo são também o pano de fundo das observações aristotélicas sobre esse tópico.

4.1 A linguagem no *Da Interpretação*

As seções iniciais do *Da Interpretação* podem ser lidas como uma tentativa de responder às dificuldades exibidas em diálogos como o *Crátilo*, pois essa obra aristotélica, pelo menos em sua parte introdutória, parece estabelecer um esboço a respeito do modo como a linguagem manteria relações com o mundo. Para isso, temas como a convenção, o funcionamento dos nomes e das frases e a possibilidade de existirem enunciados verdadeiros e falsos são alguns dos elementos explorados no início desse tratado, que reproduzimos a seguir:

Primeiro¹³⁹ é necessário estabelecer o que é o nome e o que é o verbo e, então, o que é a negação, a afirmação, a declaração e a frase. Então, há as vozes faladas¹⁴⁰ que são símbolos das afecções na alma, e as coisas escritas que são [símbolos] das vozes faladas. E assim como as letras/coisas escritas não são as mesmas para todos, as vozes faladas também não são. No entanto, aquilo de que estas são sinais primeiros (ταῦτα σημεῖα πρώτων), as afecções da alma, são as mesmas para todos, e as coisas de que estas são semelhanças, por sua vez, são também as mesmas para todos. A respeito disso já foi falado no *Sobre a alma* – mas isso diz respeito a outro estudo. Assim como pode haver na alma o pensamento sem ser verdadeiro ou falso, por sua vez, essas duas condições podem ocorrer também de modo necessário, do mesmo modo acontece nas vozes faladas. Pois no que diz respeito à composição e à separação, há o verdadeiro e o falso. Então, os nomes e os verbos, em si mesmos, assemelham-se aos pensamentos sem composição e sem separação, como “homem” ou “branco”, quando algo não lhes é atribuído. Nesse caso, não é verdadeiro nem falso. Há um sinal disto:

¹³⁹ A tradução é de nossa autoria. Utilizamos a edição estabelecida por Minio-Paluello (Oxford Classical Texts 1949)

¹⁴⁰ Optamos por traduzir φωναὶ por vozes faladas, a fim de distinguir as vozes dos outros animais da voz humana. Esse ponto será explorado adiante.

pois o bode-cervo significa algo, ainda não verdadeiro ou falso, se não lhe é atribuído o “ser” ou o “não ser”, ou de modo simples ou de acordo com o tempo¹⁴¹ (*De Int.* 16a1- 18).

Não raramente, como já foi indicado no primeiro capítulo desta tese, essa seção do tratado aristotélico costuma ser utilizada como evidência textual para associar as observações aristotélicas a respeito da linguagem às concepções mentalistas/representacionistas da significação (OGDEN & RICHARDS¹⁴², 1989 [1923]; HARRIS, 1990¹⁴³; MARTINS, 2009¹⁴⁴; MARCONDES, 2010¹⁴⁵; BORGES NETO 1998¹⁴⁶; ROBINS 1976 [1969]¹⁴⁷; KEMAC & NÓBREGA, 2017¹⁴⁸), assumindo que nessa introdução do seu tratado sobre sentenças declaratórias (ἀπόφανσις) atestaria o seu entendimento do modo como a linguagem funciona. Assim,

¹⁴¹Cf. “Πρῶτον δεῖ θέσθαι τί ὄνομα καὶ τί ῥῆμα, ἔπειτα τί ἐστὶν ἀπόφασις καὶ κατάφασις καὶ ἀπόφανσις καὶ λόγος. Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὡς περ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρῶτων, ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτα. περὶ μὲν οὖν τούτων εἴρηται ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς, – ἄλλης γὰρ πραγματείας – ἐστὶ δέ, ὡς περ ἐν τῇ ψυχῇ ὅτε μὲν νόημα ἄνευ τοῦ ἀληθεύειν ἢ ψεῦδεσθαι ὅτε δὲ ἤδη ᾧ ἀνάγκη τούτων ὑπάρχειν θάτερον, οὕτω καὶ ἐν τῇ φωνῇ· περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν ἐστὶ τὸ ψεῦδος τε καὶ τὸ ἀληθές. τὰ μὲν οὖν ὀνόματα αὐτὰ καὶ τὰ ῥήματα ἔοικε τῷ ἄνευ συνθέσεως καὶ διαίρεσεως νοήματι, οἷον τὸ ἄνθρωπος ἢ λευκόν, ὅταν μὴ προστεθῇ τι· οὔτε γὰρ ψεῦδος οὔτε ἀληθές πω. σημεῖον δ' ἐστὶ τοῦδε· καὶ γὰρ ὁ τραγέλαφος σημαίνει μὲν τι, οὐπω δὲ ἀληθές ἢ ψεῦδος, ἐὰν μὴ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι προστεθῇ ἢ ἀπλῶς ἢ κατὰ χρόνον”.

¹⁴²“Para Aristóteles, o que é significado por palavras (se simples ou em combinação), diz o seu mais claro expoente moderno (nota nossa: referência é a Duns Scotus), é alguma variedade de afecções mentais” (OGDEN & RICHARDS, 1989 [1923], p. 256).

¹⁴³ “Tradicionalmente, a assumida prioridade do pensamento sobre a linguagem é resumida pela famosa declaração aristotélica no *De Interpretatione I*” (HARRIS, 1990, p. 27).

¹⁴⁴ “Aristóteles precisa garantir uma ordem objetiva subjacente ao dinamismo e à variabilidade das línguas humanas enquanto fenômenos culturais; deseja tanto quanto Platão refutar a perspectiva radicalmente pragmática da linguagem insinuada no pensamento sofista e evitar sobretudo as implicações ultra-relativistas que traz consigo. A saída de Aristóteles aqui é compreender a linguagem como subordinada *em primeiro lugar* à capacidade mental ou racional humana – atribuir às expressões linguísticas a função primeira de representar o que vai no espírito” (MARTINS, 2009, p. 464).

¹⁴⁵ “Ao caracterizar os conceitos como signos mentais das coisas e as palavras como signos dos conceitos, Aristóteles aponta para o caminho da relação entre linguagem e mente que boa parte da tradição seguirá, procurando definir melhor a natureza do conceito e da sua relação com coisas e palavras” (MARCONDES, 2010, p. 22).

¹⁴⁶“Para Aristóteles, a fala é representação das experiências da mente e varia, ao menos entre os “povos”, enquanto o pensamento (as ‘afecções del alma’) e as coisas que a mente experimenta (o externo à mente e à fala) são invariantes (‘universais’). Em outras palavras, há um único mundo e uma única ‘razão’, embora possam haver muitas ‘falas’” (BORGES NETO, 1998, p. 13).

¹⁴⁷ “Aristóteles adotou, firmemente, um ponto de vista convencionalista: ‘a linguagem existe por convenção, uma vez que os nomes não surgem naturalmente. A onomatopéia não invalida isso, uma vez que as formas da onomatopéia variam de linguagem para linguagem, e são sempre emitidas segundo a fonologia de uma linguagem particular. A perspectiva aristotélica da linguagem é resumida no início do *De Interpretatione*: ‘a fala é a representação das experiências da mente, e a escrita é a representação da fala’” (ROBBINS, 1976 [1969], p. 19).

¹⁴⁸ “Segundo Bronckart (1999), historicamente o ensino da língua e, mais particularmente, o ensino da produção textual tem se orientado por uma concepção representacionista de língua, que remonta a Aristóteles e a Port Royal” (KEMAC & NÓBREGA, 2017, p. 12).

a significação estaria vinculada às afecções da alma, e os sons falados expressariam essas afecções. Nesse sentido, caberia a Aristóteles o papel de ter sido o primeiro a sistematizar a concepção representacionista de linguagem, segundo a qual o significado estaria relacionado a algo de natureza interna que, por sua vez, seria uma semelhança do que existe na realidade.

De acordo com essa leitura, poderiam ser identificados os três pólos do triângulo semiótico, como na imagem seguinte:



Nesse esquema, as vozes faladas (φωνή) atuam como símbolos/sinais (σύμβολα/σημεία) das afecções da alma (παθήματα τῆς ψυχῆς), e estas seriam semelhantes (ὁμοιώματα) às coisas (πράγματα). A fala e a escrita não seriam as mesmas para todos, pois nem todos os falantes de diferentes regiões utilizariam a mesma língua falada ou escrita, mas tanto as afecções da alma quanto as coisas às quais elas se assemelham seriam idênticas. Um exemplo: quando alguém escutasse ou lesse a palavra que em seu idioma designa um cachorro, evocaria o mesmo tipo de afecção que se assemelha a esse animal, e todos estariam de acordo quanto ao significado daquele termo.

Dessa forma, a sugestão de Aristóteles parece ter sucesso em responder aos impasses delineados no *Crátilo*, pois, em seu esquema, não haveria mais necessidade de postular qualquer tipo de associação natural e necessária entre partes dos nomes e partes das coisas, já que as vozes faladas ou as letras podem variar entre os falantes, simbolizando/sinalizando algo compartilhado por todos: as coisas e as afecções que lhes são semelhantes. A própria sugestão de que as letras pudessem contribuir para a significação do nome é prontamente rejeitada por Aristóteles: “então o nome é voz falada significativa por convenção, sem o tempo, sem que nenhuma parte separada seja

significativa¹⁴⁹” (16a 19-21). A convenção dos nomes não seria uma fonte de mal-entendidos ou de arbitrariedades, dado que estaria relacionada àquilo que lhe fornece estabilidade: as afecções da alma (não seria mais necessário postular a hipótese de um legislador dos nomes como responsável por dar alguma regra à qual os falantes deveriam seguir). Além disso, haveria na alma tanto o pensamento verdadeiro quanto o falso, e isso abarcaria a capacidade de dizer o falso. As afecções, por sua vez, não seriam duplicações das coisas existentes, como desejaria o proponente radical da hipótese naturalista, mas apenas manteria uma relação de semelhança com elementos a elas associados.

Entretanto, em uma leitura um pouco mais detida, as dificuldades relacionadas a essa solução começam a emergir. Considere, por exemplo, o modo como um cachorro é designado na linguagem. Dada a existência de vários tipos de cachorros, como esses sons falados seriam capazes de simbolizar as mesmas afecções comuns vinculadas a esse animal? Imagine a famosa cena da *Odisseia* em que Ulisses retorna à sua antiga propriedade, disfarçado de pedinte, e só é reconhecido pelo seu cachorro, que, àquela altura, já estava tão envelhecido que falecera logo após ter identificado o seu antigo dono. Quando Ulisses partiu, o cão ainda era novo, talvez fosse até um filhote. Se Ulisses escutasse a palavra “cachorro”, segundo o esquema esboçado nesse texto aristotélico, ele evocaria qual afecção em sua alma? A do seu cão fiel (quando jovem ou quando velho?), ou de algum outro cachorro que devorava os corpos empilhados nas valas retratadas na *Ilíada*?

Quando cita o exemplo do bode-cervo (τραγέλαφος), uma criatura imaginária que é metade bode e metade cervo, Aristóteles diz que esse nome não é falso nem verdadeiro, mas, ainda assim, “significa algo” (σημαίνει τι) [16a 17]. Isso ocorreria por não lhe ter sido atribuído o *ser* ou o *não ser*, uma vez que ele não é uma frase com sujeito e predicado que afirma ou nega algo. Se “os nomes e os verbos, em si mesmos, assemelham-se ao pensamento (νοήματι) sem composição e sem separação¹⁵⁰” (16a 13-14), como teria sido formado o pensamento de algo que não corresponde a um animal existente na natureza, visto que as afecções da alma são semelhantes às coisas, que seriam as mesmas para todos? Além disso, esse breve trecho do primeiro capítulo traz uma dificuldade considerável, pois Aristóteles relaciona as vozes faladas às afecções da

¹⁴⁹Cf. “Ὄνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην ἄνευ χρόνου, ἧς μηδὲν μέρος ἐστὶ σημαντικὸν κεχωρισμένον”.

¹⁵⁰Cf. “τὰ μὲν οὖν ὀνόματα αὐτὰ καὶ τὰ ῥήματα ἔοικε τῷ ἄνευ συνθέσεως καὶ διαιρέσεως νοήματι”

alma, mas, ao falar dos nomes e dos verbos, que seriam as unidades mínimas de significação (*De Int.* 16a 19-21; *Po.* 1457a 10-18), ele remete ao pensamento (νόημα), mas este seria o mesmo que as afecções? Se sim, por que ele teria utilizado denominações distintas?

Nesse mesmo primeiro capítulo, quando afirma que as vozes faladas são símbolos (σύμβολα) das afecções, logo em seguida Aristóteles diz que essas vozes “são sinais primeiros” (σημεῖα πρώτων) das afecções da alma. Embora essa distinção tenha sido ignorada por boa parte dos tradutores e comentadores de Aristóteles ao longo dos séculos, ela vem sendo alvo de grandes controvérsias após sua discussão por Norman Kretzmann no seu artigo “Aristotle on spoken sound significant by convention” (1974)¹⁵¹. Considerando a diferença entre esses dois termos, a leitura da assim chamada “seção linguística” desse tratado pode sofrer variações substanciais, principalmente no que diz respeito ao modo como é tratada a convenção: “digo por convenção (κατὰ συνθήκην) porque nenhum dos nomes é por natureza, mas quando vem a ser símbolo, uma vez que os sons inarticulados em letras (οἱ ἀγράμματοι ψόφοι), como os das feras, mostram algo (δηλοῦσί τι), mas desses, nenhum é nome¹⁵²” (16a 26-29).

Se os nomes só vêm a existir quando se tornam símbolos, e não são por natureza, como poderiam ser, ao mesmo tempo, sinais (σημεῖα) primeiros das afecções da alma? Outra questão surge quando comparamos os sons inarticulados dos animais e as vozes significativas, pois enquanto aqueles *mostram algo*, os últimos *significam algo*. Na língua grega, ambos os termos σημαίνω e δηλόω podem ser utilizados para tratar da significação (SLUITER, 1997, p. 151), mas Aristóteles parece diferenciar os sons das feras das vozes humanas, sendo estas últimas articuladas e significativas por convenção. Essa ênfase no caráter simbólico da linguagem, em oposição à mera expressão não articulada de um ruído animal, merece ser melhor explorada, assim como as consequências de atrelar a própria significação ao caráter convencional da linguagem.

Essa breve exposição de algumas dificuldades presentes nessa passagem do texto aristotélico revela que suas reflexões a respeito da linguagem e da significação exigem um exame mais atento, pois enquadrá-las em moldes como *representacionalismo* ou *referencialismo* parece deixar de considerar algumas distinções relevantes presentes no próprio texto. A fim de explorar melhor essas questões, as seções seguintes serão dedicadas à análise mais cuidadosa das implicações

¹⁵¹ Esse tópico será apresentado e discutido adiante.

¹⁵²Cf. ἐπειδὴ λοῦσίγέτι καὶ οἱ ἀγράμματοι ψόφοι, οἷον θηρίων, ὧν οὐδέν ἐστιν ὄνομα.

que esses problemas trazem para o modo como os apontamentos aristotélicos sobre a linguagem podem ser compreendidos. Para isso, alguns tópicos importantes do seu texto serão explorados, a começar pelo modo como ele concebe as vozes faladas.

4. 2 Vozes faladas (φωναί) e sons inarticulados (ἀγράμματοι ψόφοι)

Como o *Da interpretação* é dedicado às frases declarativas, sejam elas afirmações ou negações constituídas por nomes e verbos, Aristóteles, ainda no início desse tratado, delimita esses termos, que são tomados como as unidades mínimas de significação: “então, o nome é voz falada significativa por convenção¹⁵³ (κατὰ συνθήκην) sem tempo, sem que nenhuma parte separada seja significativa¹⁵⁴” (16a 19-21). Essa mesma designação também é atribuída à frase/enunciado (λόγος), que é a “voz falada significativa, cujas partes, separadas, significam algo, como expressão (φάσις), mas não como afirmação¹⁵⁵ (κατάφασις)” (16b 26-27). Essas vozes devem ser articuladas, compostas por letras, em oposição aos “sons inarticulados das feras” (16a 28-29), que, por não possuírem articulação, não formam palavras, condição necessária para a convenção e, portanto, para a significação.

O mesmo termo utilizado para designar o que traduzimos como voz falada (φωνή) é também adotado para descrever os sons de animais que tenham língua. Os pássaros, por exemplo, podem emitir vozes e mesmo ter algo próximo de uma linguagem: “o gênero das aves, por seu lado, emite uma voz (φωνήν). As aves capazes de linguagem (διάλεκτον) são, sobretudo, as que têm uma língua larga ou as que a têm fina” (H.A.¹⁵⁶ 536a 20-22), mas a linguagem humana pressupõe a articulação da voz em sons que podem ser classificados em vogais e consoantes (535a 31-b1), as letras: “o discurso (λόγος) pela voz é a combinação das letras¹⁵⁷ (ἐκ τῶν γραμμάτων σύγκειται)” (P.A.¹⁵⁸, 660a 2-3).

Essa mera descrição das partes necessárias para a expressão da voz é importante porque oferece algumas pistas a respeito do entendimento de Aristóteles em relação à linguagem. Ele reconhecia que animais como aves poderiam articular alguns sons, algo

¹⁵³ O destaque é nosso.

¹⁵⁴Cf. “Ὄνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην ἄνευ χρόνου, ἧς μηδὲν μέρος ἐστὶ σημαντικὸν κεχωρισμένον”.

¹⁵⁵Cf. “Λόγος δὲ ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ, ἧς τῶν μερῶν τι σημαντικὸν ἐστὶ κεχωρισμένον, ὡς φάσις ἀλλ’ οὐχ ὡς κατάφασις”.

¹⁵⁶Seguimos a tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva, com algumas alterações.

¹⁵⁷Cf. “Ὁ μὲν γὰρ λόγος ὁ διὰ τῆς φωνῆς ἐκ τῶν γραμμάτων σύγκειται”

¹⁵⁸ Seguimos a tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva, com algumas modificações.

como uma linguagem (διάλεκτος), mas a capacidade para discriminar esses sons em unidades mínimas, as letras, é exclusiva do humano (ZIRIN, 1974), o qual também é o único capaz de criar enunciados/discursos (λόγος) compostos de partes significativas – como nomes e verbos – por convenção – quando se tornam símbolos. Já as letras não portam nenhum tipo de significação própria, ao contrário da hipótese sugerida por Sócrates na seção etimológica do *Crátilo*. Logo, é o potencial simbólico e convencional que caracteriza a linguagem humana em oposição aos sons inarticulados em letras (οἱ ἀγράμματοι ψόφοι) das outras espécies de animais, que mostram algo (δηλοῦσί τι), mas não constituem expressão simbólica. Ser significativo, portanto, não é expressar naturalmente algo como a dor – por exemplo, como quando algum animal emite algum som ao ser atingido por uma flecha – ou informar a vinculação necessária entre as partes do nome e as partes das coisas, o que, como foi apontado no *Crátilo*, consistiria em uma mera duplicação do nomeado, inutilizando, em última instância, a função da linguagem. Na concepção aristotélica, o discurso significativo não é aquele cuja função é informar naturalmente, mas simbolizar.

Um animal pode emitir um som característico em situações de luta ou de cópula: “há para cada um dos animais os sons próprios (ἴδια φωναί) para a junção (ὀμιλίαν) e o acasalamento (πλησιασμόν), como os bodes, os porcos e os carneiros¹⁵⁹” (*H.A.*, 536a 13-15), mas esse som é invariável e funciona como um sinal natural para aquela espécie. Não há, nesse caso, o componente simbólico convencional, mas apenas a sinalização vinculada naturalmente a algum estímulo presente, como o desejo de acasalar ou a reação a uma ameaça presente, por exemplo. Já a linguagem humana pode variar entre diferentes povos, com sons arbitrários sendo adotados por convenção, não obedecendo somente a estímulos presentes captados pela senso-percepção, ou à expressão de alguma necessidade natural.

Uma criança que ainda não tem o controle de sua língua emite sons inarticulados (ψελλοῖς) e balbucios (τραυλοῖ), e só depois adquire a habilidade (ἐγκρατῆ) para produzir a linguagem (διάλεκτον) (*H.A.*, 536b5-7), e quando aprende a controlar a sua língua, ela é também capaz de adotar as práticas linguísticas convencionais vigentes no seu ambiente de desenvolvimento, o que permite a variação de linguagem humana, pois

¹⁵⁹Cf. “εἰσὶ γὰρ ἑκάστοις τῶν ζῴων ἴδια φωναί πρὸς τὴν ὀμιλίαν καὶ τὸν πλησιασμόν, οἷον καὶ τράγοις καὶ ὄσι καὶ προβάτοις”

“as letras não são as mesmas para todos, e as vozes faladas também não são¹⁶⁰” (*De Int.* 16a 5-6).

Ainda sobre a capacidade de desenvolvimento da criança, é pertinente retomar o exemplo utilizado na *Física*, quando Aristóteles ressalta que, no processo de aquisição do conhecimento, partimos do que é confuso e mais geral para nós, um todo indistinto, em direção ao conhecimento mais específico. Ele exemplifica esse ponto com o caso da aprendizagem infantil: “também¹⁶¹ as crianças, inicialmente, chamam todos os homens de pai e as mulheres de mãe, mas, depois, distinguem (διορίζει) cada um deles¹⁶²” (*Ph.*, 184b 12-14). Esse processo de aprendizagem, contudo, no caso da linguagem, compreende também a capacidade de simbolizar conforme as convenções características de cada grupo de falantes, diferentemente do que ocorre com os outros animais.

Por fim, a existência da voz, seja ela humana ou animal, só ocorre em animais que têm pulmões e, assim, inalam o ar que, por sua vez, pode passar pela laringe (λάρυγξ) e gerar os sons vocais. Os outros tipos de sons emitidos pelos animais não são vozes (φωνή), mas apenas ruídos (ψόφος) (*H.A.* 535a 31; 535b1), mas há ainda uma importante distinção a ser feita, pois no *Sobre a Alma*, na seção que aborda algumas características da voz e da audição, Aristóteles novamente reafirma que a voz é produzida pelo ar inalado, mas acrescenta mais algumas importantes considerações sobre esse fenômeno:

nem todo o som de um animal é voz, como dissemos (pois há os sons com a língua e as tosses). É necessário, então, que seja um ser animado (ἔμψυχόν) que ressoe (τύπτον), e que tal suceda juntamente com alguma imaginação/aparição¹⁶³(φαντασίας). Pois a voz é algum som significativo (σημαντικὸς), e não é como o ar respirado ou a tosse¹⁶⁴. (*D.A.*, 420b 29-33¹⁶⁵).

Ao citar os sons animais como a tosse ou os outros sons produzidos com a língua – portanto inarticulados e não constituído por letras – ele os distingue do som significativo, como já havíamos mostrado anteriormente, pois aqueles não são convencionais e, portanto, não simbolizam. Contudo, ele acrescenta duas condições para

¹⁶⁰Cf. “καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἰ αὐταί”.

¹⁶¹ Seguimos a tradução de Angioni (2016)

¹⁶²Cf. “καὶ τὰ παιδία τὸ μὲν πρῶτον προσαγορεύει πάντας τοὺς ἀνδρας πατέρας καὶ μητέρας τὰς γυναῖκας, ὕστερον δὲ διορίζει τούτων ἑκάτερον”

¹⁶³A tradução de *φαντασία* por *aparicção* é sugerida por Veloso (2002; 2005).

¹⁶⁴Cf. “(οὐ γὰρ πᾶς ζῶον ψόφος φωνή, καθάπερ εἶπομεν – ἔστι γὰρ καὶ τῇ γλώττῃ ψοφεῖν καὶ ὡς οἱ βήττοντες – ἀλλὰ δεῖ ἔμψυχόν τε εἶναι τὸ τύπτον καὶ μετὰ φαντασίας τινός· σημαντικὸς γὰρ δὴ τις ψόφος ἔστιν ἢ φωνή)· καὶ οὐ τοῦ ἀναπνεομένου ἀέρος ὥσπερ ἢ βήξ”.

¹⁶⁵ Seguimos a tradução de Ana Maria Loiό, com algumas modificações.

que um animal produza voz: possuir alma e ter imaginação, que é a formação de imagens a partir da senso-percepção (αἴσθησις). Como veremos no capítulo seguinte, possuir alma é equivalente a dizer que um ser é animado/vivo, mas nem todo ser animado é capaz de formar imagens, uma vez que essas são derivadas da senso-percepção. Um vegetal, por exemplo, possui alma, mas não é dotado de imaginação.

Um som como a tosse, por sua vez, além de não ser articulado e formado por letras, não é emitido com a finalidade de expressar ou comunicar algo, mas ocorre como uma reação instintiva (NORIEGA-OLMOS, 2013, p 23). Já a fala humana (διάλεκτον), além de ser articulada e produzir vozes compostas (φωνή συνθετή), o que a diferencia dos demais sons emitidos por outras espécies (*Po.* 1456 23-25), é determinada pelo seu aspecto significativo vinculado à formação de imagens e ao seu caráter simbólico convencional.

4. 3 Símbolo (σύμβολον) e sinal (σημεῖον)

No capítulo II do *Da Interpretação* (16a 26-29) está empregado o verbo δηλόω (“mostrar, revelar, manifestar”) para sugerir a discriminação entre os “sons das feras” e os nomes: “digo por convenção (κατὰ συνθήκην) porque nenhum dos nomes é por natureza, mas quando vem a ser símbolo, uma vez que os sons inarticulados em letras (οἱ ἀγράμματοι ψόφοι), como os das feras, mostram algo (δηλοῦσί τι), mas desses, nenhum é nome¹⁶⁶”. Em 16a19, ao tratar dos nomes e dos verbos, que são unidades mínimas de significação exclusivas da linguagem humana, é dito que eles *significam algo* (σημαίνει τι). A escolha de verbos diferentes – δηλόω e σημαίνω – parece contribuir para a distinção entre as vozes humanas e os sons animais, reforçando a ideia de que, enquanto um fenômeno fundamentalmente natural, estes últimos não envolveriam qualquer tipo de convenção simbólica, como ocorre com os sons inarticulados em geral. Essa leitura é defendida por Whitaker (2007 [1996]), que reafirma as palavras como unidades mínimas de significação, compostas de sons articulados – as letras – em oposição aos sons inarticulados dos outros animais: “o verbo ‘mostrar’ (δηλοῦν) é usado aqui para denotar o modo como os sons animais podem expressar algo por meios naturais, enquanto ‘significar’ (σημαίνει) é reservado

¹⁶⁶Cf. “δὲ κατὰ συνθήκην, ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδέν ἐστιν, ἀλλ’ ὅταν γένηται σύμβολον· ἐπεὶ δηλοῦσί γέ τι καὶ οἱ ἀγράμματοι ψόφοι, οἷον θηρίων, ὧν οὐδέν ἐστιν ὄνομα.”.

para expressões humanas, convencionais, articuladas e racionais em conteúdo” (2007 [1996], p. 51).

Entretanto, na língua grega, esses verbos são geralmente utilizados de modo intercambiável, indicando algum tipo de sinal (SLUITER, 1997, p. 151). Em, 17a 15-16, por exemplo, ao tratar da frase declarativa (λόγος ἀποφαντικός), Aristóteles faz uso de δηλοῦν para dizer que ela mostra algo delimitado/uno (εἷς): “frase declarativa é uma unidade quando mostra (δηλοῦν) algo uno ou que é uno por conjunção¹⁶⁷”. Nesse contexto, o objetivo parece ser simplesmente o de atestar que esse tipo de frase tem a função de revelar algo que seja uma unidade. Mas a frase (λόγος) já é, por si mesma, uma expressão da linguagem humana, visto que somente essa espécie é dotada da capacidade de utilizar a linguagem. Então, nesse contexto, Aristóteles parece ter como objetivo somente dizer que esse tipo de declaração só é uma unidade quando mostra algo uno.

Não há, aqui, a oposição entre sons inarticulados e a fala humana, visto que ele aborda os discursos humanos. Porém, esse exemplo revela a flutuação de usos entre esses dois verbos, pelo menos quando empregados em contextos que não exigem maiores distinções terminológicas. Por isso, autores que tratam da significação em Aristóteles, como, por exemplo, Irwin (1982, p. 243) e Noriega-Olmos (2013, p. 61) assumem os termos δηλοῦν, σημαίνειν e σύμβολον como intercambiáveis; por outro lado, Bolton (1976, 528) consegue estabelecer um contraste entre as duas formas, recorrendo a um trecho dos *Analíticos posteriores* (93b29-94a2), em que ele identifica o contraste entre δηλοῦν e σημαίνειν¹⁶⁸.

Essa controvérsia indica que assumir o emprego desses termos em acepções puramente técnicas pode não ser uma decisão muito adequada. Por isso, talvez a melhor maneira de esclarecer o que Aristóteles pretendia dizer ao tratar os sons inarticulados dos animais como apenas mostrando algo, em oposição à fala humana, articulada e convencional, seja recorrer a alguma passagem em que ele mostre, explicitamente, essa oposição. Na *Política* há uma passagem esclarecedora quanto a essa questão:

¹⁶⁷Cf. “ἔστι δὲ εἷς λόγος ἀποφαντικός ἢ ὁ ἐνδηλῶν ἢ ὁ συνδέσμοφεις”

¹⁶⁸ Bolton observa que a doutrina aristotélica da significação é distinta da platônica, uma vez que Platão não diferencia entre definição nominal de definição real. Nesse caso, saber o que um termo significa coincidiria com conhecer a natureza daquele ente. Logo, haveria, nesse sentido, a equivalência entre *mostrar* e *significar* a natureza de algo. Porém, como Aristóteles concebe dois tipos de definição (a nominal e a real), seria possível a um termo apenas significar algo sem, ao mesmo tempo, defini-lo, mostrando o que ele é (BOLTON, 1976, p. 528). Adiante, iremos explorar a questão das definições nominais e reais.

Só¹⁶⁹ o homem, de entre todos os seres vivos, possui discurso (λόγον). Assim, enquanto a voz significa (σημείον) prazer ou sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais [cuja natureza também atinge sensações (αἴσθησιν) de dor e de prazer e é capaz de as sinalizar (σημαίνειν)], o discurso, por outro lado, serve para mostrar (δηλοῦν) o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. É que, perante os outros seres vivos, o homem tem as suas peculiaridades: só ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto; é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade¹⁷⁰ (*Pol.* 1253a 9-15).

Portanto, a voz, significando prazer ou sofrimento, é um atributo comum a homens e outros animais, tendo em vista que a capacidade de percepção (αἴσθησις) é compartilhada por ambas as espécies, mas o discurso/razão (λόγος), sendo uma faculdade exclusiva dos humanos, é elemento fundamental para a vida em comunidade, mostrando o justo e o injusto, o útil e o prejudicial. Ela é uma capacidade indispensável para que a natureza humana seja realizada plenamente, visto que “o homem é um ser vivo político” (ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον) e, portanto, necessita viver em comunidade, como a família, a aldeia e a cidade (πόλις). É essa mesma capacidade que possibilita os debates e as deliberações nos tribunais e nas assembleias, instituições fundamentais da vida pública grega. Os outros animais também podem conviver em grupos, como as abelhas, por exemplo, mas o homem é um ser vivo político, claramente gregário (*Pol.* 1253a 7-9). A realização de sua natureza essencialmente sociável, que conta com a capacidade de distinguir, por meio do discurso, o justo do injusto, o bem do mal, é reforçada por sua comparação ao homem que não tem cidade:

aquele que, por natureza e não por acaso (τύχην), for sem cidade (ἄπολις), será vil (φαῦλός) ou sobre-humano¹⁷¹ (κρείττων ἄνθρωπος), tal como o homem repreendido (λοιδορηθείς) por Homero como “sem família, nem lei, nem lar”; porque aquele que é assim por natureza está, além do mais, com desejo de guerra (πολέμου ἐπιθυμητής), e é comparável à peça isolada de um jogo¹⁷² (ἄζυξ ἐν πεττοῖς). (*Pol.* 1253a 3-7)

¹⁶⁹ Nas citações da *Política*, seguimos a tradução bilíngue de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes (VEGA), com algumas modificações.

¹⁷⁰Cf. “λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων· ἢ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζῴοις (μέχρι γὰρ τούτου ἢ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἴσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοισι), ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἀδίκον· τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῷα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ. καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν· ἢ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν”.

¹⁷¹ A escolha de “sobre-humano” para traduzir “κρείττων ἄνθρωπος” é parecida com a orção adotada na edição de Barnes (1996), que optou por “above humanity”. A ideia geral parece ser a de indicar aquele que está acima da condição natural humana. Por isso, acatamos a tradução de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes (VEGA).

¹⁷²Cf. “καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἦτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος· ὥσπερ καὶ ὁ ὑφ’ Ὀμήρου λοιδορηθείς “ἀφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιος”· ἅμα γὰρ φύσει τοιοῦτος καὶ πολέμου ἐπιθυμητής, ἅτε περ ἄζυξ ὦν ὥσπερ ἐν πεττοῖς”.

A analogia entre o homem desprovido de vida cívica e desejoso de guerra com a peça isolada de um jogo parece realçar o caráter intrínseco do humano como aquele que só pode ter sua natureza perfeitamente realizada quando inserido em um sistema de códigos que regem sua coexistência com os demais membros do grupo, como, por exemplo, as leis comuns (νόμος κοινός) baseadas em acordos (ὁμολογεῖσθαι) e não escritas, e as particulares (νόμος ἴδιος) e escritas, que regem a cidade (γεγραμμένον πολιτεύονται), como é referido na *Retórica*¹⁷³ (1368b 7-9). É só dentro desse sistema de regras que a realização plena é possível. Disso resulta que a linguagem, que caracteriza a espécie humana e é determinante para a vida compartilhada, não pode acontecer, como no caso da hipótese convencionalista extrema apresentada no *Crátilo*, fora desse sistema de acordos e convenções.

Nesse sentido, o caráter convencional da linguagem humana é incontornável quando comparado à simples indicação de sensações como o prazer e a dor, como ocorre com os outros animais, ou mesmo no caso de uma mera tosse (*De An.* 420b 29-33), que não é som articulado significativo e nem acompanha uma imaginação/aparição (φαντασία). Assim, o uso de δηλόω, em *16a* 26-29, para designar os sons das feras, parece reforçar essa oposição entre os sons animais e a fala humana, embora isso não seja o suficiente para atribuir a Aristóteles o uso técnico desse termo, tendo em vista que em outros contextos esse mesmo vocábulo é intercambiável com σημαίνειν, como já foi mostrado.

Tal distinção entre os sons dos animais e a significação convencional/simbólica da linguagem humana pode servir como introdução a uma das grandes dificuldades presentes na seção linguística do *Da Interpretação*: o uso de *símbolo* e *senal* para referir as relações entre a voz falada (φωνή), a escrita (γραφόμενα) e as afecções da alma (παθήματα τῆς ψυχῆς):

Então, há as vozes faladas (φωνή) que são símbolos das afecções na alma (ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα), e as coisas escritas que são [símbolos] (σύμβολα) das vozes faladas. E assim como as letras não são as mesmas para todos, as vozes faladas também não o são. No entanto, aquilo de que estas são sinais primeiros (ταῦτα σημεῖα πρώτων), as afecções da alma, são as

¹⁷³ Seguimos a tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena, com algumas modificações.

mesmas para todos, e as coisas (πράγματα) de que estas são semelhanças (ὁμοιώματα), por sua vez, são também as mesmas para todos¹⁷⁴ (16a 3-8).

Os elementos que compõem o quadro delineado nessa breve passagem podem ser esquematizados do seguinte modo:

- 1- As vozes faladas são símbolos das afecções na alma.
- 2- As coisas escritas são símbolos das vozes faladas.
- 3- As vozes faladas são sinais primeiros das afecções da alma.

A dificuldade inicial que surge dessa exposição diz respeito à relação, a princípio incongruente, entre as afecções da alma e as vozes faladas, pois, inicialmente, é dito que essas vozes mantêm com as afecções o vínculo de simbolização, mas, em seguida, essas mesmas vozes são descritas como sinais primeiros das tais afecções. Haveria nesse trecho uma imprecisão terminológica por parte de Aristóteles? Ou a relação de sinalização teria algum tipo de prioridade sobre a de simbolização?

Por muito tempo, ao longo do período medieval, o texto aristotélico circulou na forma da tradução latina feita por Boécio (VI EC), que ignorou essa sutil distinção entre *símbolo* e *sinal*, optando por traduzir os termos gregos σημεία e σύμβολα por *nota*, vocábulo latino correspondente ao português *sinal*¹⁷⁵. Como essa foi a tradução por meio da qual muitos vieram a tomar contato com o texto aristotélico, tal aparente minúcia foi desconsiderada ao longo dos sete séculos seguintes à versão de Boécio, que representava, durante todo o período, o único meio de acesso a essa obra (KREZTMANN, 1974, p. 5).

Como notou Kretzmann, a tradução de Cook e Tredenick (1938), pela *Loeb Classical Library*, por exemplo, optou por intercalar os termos:

Words spoken are *symbols or signs* (σύμβολα) of affections or impressions of the soul; written words are the *signs* (σύμβολα) of words spoken. As writing, so also is speech not the same for all races of men. But the mental affections themselves, of which these words are primarily signs (σημεία), are the same for the whole of mankind.

¹⁷⁴Cf. “Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὡσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεία πρώτων, ταῦτὰ πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτά.”

¹⁷⁵Cf. (2) *Sunt ergo ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionum notae et ea quae scribuntur eorum quae sunt in voce.* (3) *et quemadmodum nec litterae omnibus eadem, sic nec voces eadem.* (4) *quorum autem haec primorum notae, eadem omnibus passionibus animae et quorum haec similitudines, res etiam eadem.* (Trecho da tradução latina do *De Interpretatione*, realizada por Boécio, disponível em Arens (1984, p. 207).

Como é possível observar, embora tenham escolhido verter σύμβολα simultaneamente por *símbolos* e *sinais*, logo na sentença seguinte, em que a expressão τῶν ἐν τῇ φωνῇ retoma aquele termo, os tradutores optaram pelo vocábulo *senal*. Esse detalhe, que pode parecer um pormenor sem importância na história das longas polêmicas sobre tradução, revela, entretanto, que nem sempre esse aspecto do texto aristotélico foi percebido, o que veio a ocorrer após o estudo de Kretzmann e a tradução de Ackrill (1963). Mas, afinal, qual a relevância da atenção particular dada aos termos como aparecem no texto aristotélico?

A resposta a essa questão parece estar relacionada à capacidade simbólico-convencional da linguagem humana. Na discussão a respeito dos sons animais, que, diferentemente da fala humana, não possuiriam propriedade simbólica, foi visto que eles não estão submetidos a acordos entre grupos de falantes, assim como no caso da tosse, que é apenas uma reação natural e não articulada a algum tipo de irritação na garganta ou em outra parte do aparelho fonador: esses sons, sejam eles emitidos por animais ou mesmo por um bebê que grita ao ser espetado por um alfinete, apenas sinalizam, naturalmente, alguma sensação corrente, pois uma criança que ainda não aprendeu as regras convencionais da linguagem dos seus pais, ou que, segundo Aristóteles, ainda não controla bem os movimentos da sua língua, só é capaz de emitir sons inarticulados (ψελλοῖς) e balbucios (τραυλοῖ), sem, de fato, dominar a linguagem articulada (*H.A.* 536b 1-7). A manifestação que ocorre simultaneamente a um indício costuma ser associada por Aristóteles à sinalização, como na passagem dos *Analíticos Anteriores*¹⁷⁶:

senal quer dizer ser premissa demonstrativa (πρότασις ἀποδεικτική) necessária ou plausível (ἐνδοξος). Pois, não havendo ser ou, do que não tendo se tornado ser, ou antes ou depois se tornou algo, esse sinal diz respeito ao que veio a ser (τοῦτο σημειόν ἐστι τοῦ γεγονέναι ἢ εἶναι) ou ao que é¹⁷⁷ (*A. Pr.* 70a 6-10).

O sinal mantém a relação de necessidade ou de plausibilidade entre eventos interdependentes. Se alguma coisa acontece, é porque ela foi antecedida por algo, ou conduzirá ao acontecimento de outra. Nesse sentido, ocorre uma relação de antecedência temporal entre os eventos relacionados, com a precedência de um evento sobre aquele que o segue. Contudo, esse sinal não precisa ser estritamente encarado em termos de uma relação de necessidade lógica, uma vez que a relação de plausibilidade

¹⁷⁶ A tradução é de nossa autoria.

¹⁷⁷ Cf. “σημεῖον δὲ βούλεται εἶναι πρότασις ἀποδεικτική ἢ ἀναγκαία ἢ ἐνδοξος· οὗ γὰρ ὄντος ἔστιν ἢ οὗ γενομένου πρότερον ἢ ὕστερον γέγονε τὸ πρᾶγμα, τοῦτο σημειόν ἐστι τοῦ γεγονέναι ἢ εἶναι”.

entre os eventos, compreendidos em termos de associações geralmente aceitas, também podem servir como sinalização de precedência ou de causalidade entre acontecimentos.

Também uma passagem da *Retórica*, que remete textualmente aos *Analíticos*, trata dos silogismos retóricos (ἐνθύμημα) que formam argumentos irrefutáveis, cujas premissas são constituídas por *sinais* que expressam uma relação de necessidade (ἀναγκαῖον). A esses silogismos irrefutáveis é dado o nome de τεκμήριον: “é sinal (σημεῖον) de estar doente o ter febre, ou de uma mulher ter dado à luz (τέτοκεν) o ter leite¹⁷⁸” (*Rh.* 1357b 14-16). Esses sinais necessários exprimem uma relação do universal ao particular, pois toda vez que uma mulher der à luz, ela terá leite. Já os sinais que partem do particular para o universal não expressam a relação de necessidade, e não formam silogismos: “um sinal de que os sábios são justos é que Sócrates era sábio e justo. Este é um sinal (σημεῖον εἶναι), mas refutável, embora seja verdade o que se diz, pois não é suscetível de raciocínio por silogismo¹⁷⁹” (*Rh.* 1357b 11-14). Nesse exemplo, a identificação de um caso particular, como o de Sócrates, que acumula as características de ser sábio e justo, não permite afirmar que todos os sábios sejam justos, pois pode ser que exista algum sábio que não o seja. Entretanto, o fato de um caso particular não conduzir, necessariamente, a generalizações, demonstra a fragilidade desse tipo de sinalização, mas não a anula.

Ainda, na *Poética*, ao falar sobre a função do reconhecimento (ἀναγνώρισις), como no caso da cicatriz que permitiu à ama de Ulisses reconhecê-lo, Aristóteles trata os sinais (σημεῖον) como recursos desprovidos de arte (ἄτεχνος), utilizados pelos poetas por falta de recursos (ἀπορία). Esses sinais podem ser inatos (σύμφυτα), como as estrelas que acompanham todos os descendentes de Pélopes¹⁸⁰, na peça *Tiestes*, de Cárcino; ou adquiridos (ἐπίκτητα), como a cicatriz de Ulisses (*Po.* 1454b 19-28). Em todos esses casos, a sinalização sugere algum tipo de relação de dependência ou de marca natural, seja ela adquirida, como as cicatrizes, ou mesmo de generalização baseada em indução, como tomar por universal um caso particular, conforme o exemplo de Sócrates, citado acima. Esse exemplo mostra uma generalização apressada, pois parte da constatação de características intrínsecas de Sócrates (a sabedoria e a justiça) e as

¹⁷⁸Cf. “οἷον εἴ τις εἴπειεν σημεῖον ὅτι νοσεῖ, πυρέττει γάρ, ἢ τέτοκεν, ὅτι γάλα ἔχει, ἀναγκαῖον”.

¹⁷⁹“οἷον εἴ τις εἴπειεν σημεῖον εἶναι ὅτι οἱ σοφοὶ δίκαιοι, Σωκράτης γάρ σοφὸς ἦν καὶ δίκαιος. τοῦτο μὲν οὔν σημεῖον, λυτὸν δέ, κἂν ἀληθὲς ἦ τὸ εἰρημένον (ἀσυλλόγιστον γάρ)”.

¹⁸⁰ As informações sobre a peça *Tieste* foram consultadas nas notas das traduções de Paulo Pinheiro (2017) e de Antônio Mattoso e Antônio Queirós Campos (2018).

generaliza para todos aqueles que possuem ao menos uma delas; entretanto, como também fica claro no texto, essa inferência não estaria correta.

A simbolização, por sua vez, não pressupõe associação natural, mas convencional, conforme é sugerido no início das *Refutações Sofísticas*¹⁸¹, onde são discutidas as refutações aparentes (φαινομένων ἐλέγχων), que parecem constituir silogismos, mas não o fazem. Um dos motivos para a formação desses raciocínios enganosos é que um mesmo nome pode designar coisas distintas:

pois como não é [possível] dialogar/argumentar (διαλέγεσθαι) trazendo as coisas (τὰ πράγματα), mas somente com os nomes no lugar dessas coisas, como símbolos (ὡς συμβόλοις), supomos acontecer o mesmo a respeito dos nomes e das coisas, assim como ocorre com as pedras para os que calculam (ἐπὶ τῶν ψήφων τοῖς ζλογιζομένοις). Mas essa semelhança (ὁμοιον) não existe, pois, enquanto a quantidade de nomes e de discursos é finita (πεπέρανται), as coisas existem em número infinito (ἄπειρά). Então, é necessário a um mesmo nome e a um mesmo discurso significar mais que uma coisa¹⁸² (πλείω) (S.E.165a 6-13).

Nessa passagem, os nomes são entendidos como símbolos que substituem as coisas, tendo em vista a impossibilidade de dialogar utilizando objetos que por eles são nomeados, como ocorreria caso esses nomes não existissem, e mencioná-las seria o equivalente a mostrá-las: a referência a um cachorro aconteceria pela simples apresentação desse animal, por exemplo¹⁸³.

Entretanto, Aristóteles reconhece que tal semelhança necessária entre nomes e nomeados não existe, já que os nomes são finitos e as coisas, não. Essa limitação conduz, inevitavelmente, à ambiguidade da linguagem, pois um mesmo nome pode ser aplicado a mais de um nomeado, e essa imprecisão da linguagem humana constituiria fonte de manipulação discursiva pelos sofistas, cujos silogismos aparentes seriam estruturados a fim de explorar tais imprecisões. Sendo assim, a noção de vínculo entre sinal e sua causa natural (ou necessária) – como a fumaça ser sinal de fogo – não

¹⁸¹ A tradução é de nossa autoria.

¹⁸²Cf. “ἐπεὶ γὰρ οὐκ ἔστιν αὐτὰ τὰ πράγματα διαλέγεσθαι φέροντας, ἀλλὰ τοῖς ὀνόμασιν ἀντὶ τῶν πραγμάτων χρώμεθα ὡς συμβόλοις, τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ὀνομάτων καὶ ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἡγούμεθα συμβαίνειν, καθάπερ ἐπὶ τῶν ψήφων τοῖς λογιζομένοις. τὸ δ' οὐκ ἔστιν ὁμοιον· τὰ μὲν γὰρ ὀνόματα πεπέρανται καὶ τὸ τῶν λόγων πλῆθος, τὰ δὲ πράγματα τὸν ἀριθμὸν ἄπειρά ἐστιν. ἀναγκαῖον οὖν πλείω τὸν αὐτὸν λόγον καὶ τοῦνομα τὸ ἐν σημαίνειν”.

¹⁸³ Nas *Viagens de Gulliver*, de Jonathan Swift, o narrador, em sua visita a Balnibarbi, vai à Escola de Línguas da “Grã Academia de Lagado”, onde é apresentado a um projeto de melhoramento do idioma daquele povo: “como as palavras não são senão Nomes das Coisas, mais conveniente seria que todos os Homens levassem consigo as Coisas necessárias para expressar os negócios específicos sobre os quais haviam de falar” (SWIFT, (2018 [1726], p. 181). Contudo, o povo comum não aceita essa inovação científica, alegando que isso seria muito trabalhoso. A associação entre essa cena e o início das *Refutações Sofísticas* é feita também por Whitaker (2007 [1996], p. 11).

poderia ser aplicada à linguagem humana convencional, pois um mesmo símbolo/palavra, pode ser utilizado em múltiplas designações, e só a análise cuidadosa, ou o contexto, seriam capazes de contornar as ambiguidades, revelando qual significado estaria sendo adotado. Além disso, enquanto a sinalização ocorre naturalmente, a simbolização só surge enquanto criação convencional, ao passo que a relação de sinalização manteria alguma semelhança com um certo naturalismo – como o de Crátilo, por exemplo – em que as letras de uma palavra trariam informações a respeito do que ela designa. No caso da simbolização, isso não aconteceria, pois ela seria intrinsecamente convencional.

Também no *Sobre a sensação e os sensíveis*¹⁸⁴ (περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητόν), afirma-se que a aprendizagem acontece por meio do que é escutado, mas somente por concomitância (κατὰ συμβεβηκός), pois os sons, por si só, não são fonte de aprendizagem, mas sim os discursos compostos por nomes, cuja função é simbolizar (437a 12-15). Esse caráter simbólico, portanto, mantém relação estrita com a ideia de convenção, como já foi explicado, e esta é sempre entendida em oposição ao que é por natureza.

Também nesse sentido, na *Ética a Nicômaco*, quando se mencionam as negociações necessárias que acontecem entre as pessoas, o dinheiro (νόμισμα) é referido como uma medida de troca, mas que só existe por convenção (κατὰ συνθήκην), e essa sua propriedade teria determinado mesmo o seu nome, pois ele não existiria por natureza (οὐ φύσει), mas derivaria de νόμος, palavra que designa *prática, costume, acordo* (1133a 20-31). Na *Política*, esse traço não natural do dinheiro também é destacado, ressaltando que ele pode mudar o seu valor de acordo com as necessidades daqueles que o usam (1257b 1014). Nessa mesma obra, a invenção da moeda é atribuída à necessidade de negociação entre diferentes povos, uma vez que os produtos de troca não eram facilmente transportáveis e, por isso, os negociantes tiveram que instituir um acordo (συνέθεντο) que permitisse a adoção de metais como medidas de valor para as suas permutas (1257a 35-40). A explicação da gênese convencional do dinheiro como substituto das coisas referidas, por convenção, é muito próxima à já citada passagem das *Refutações Sofísticas*, em que os nomes funcionam como símbolos de algo, também por meio de um acordo.

¹⁸⁴ A tradução é nossa.

Esses exemplos permitem estabelecer alguns dos diferentes empregos de *sinál* e *símbolo* em passagens contidas nos textos aristotélicos, o que nos leva, portanto, a repensar o emprego desses dois termos no primeiro capítulo do *Da Interpretação*, onde as vozes faladas são referidas como símbolos das afecções da alma, mas, logo em seguida, essa mesma relação entre vozes e afecções é referida como sinalização. Quais as implicações dessa aparente flutuação dos termos para a compreensão da seção linguística daquela obra?

Inicialmente, ao assinalar a associação simbólica entre as vozes faladas e as afecções na alma, Aristóteles estende a mesma conexão simbólica ao vínculo estabelecido entre as vozes e as coisas escritas (*γραφομένα*). Nesse caso, o caráter simbólico é inequívoco, tendo em vista a arbitrariedade inerente a essa conexão: a escrita não é a mesma para todos, e nem mantém qualquer tipo de vínculo natural com a fala. Essa afirmação pode, à primeira vista, não parecer totalmente convincente, tendo em vista a possibilidade de um leitor pensar nas onomatopeias como um contra-exemplo a esse caso. Entretanto, tal alegação somente caberia se, quanto ao que ocorre na fala, fosse admitida alguma regularidade entre as onomatopeias existentes em diferentes línguas, como a simulação, pela voz, de latidos de cachorro, espirros etc.

Embora mesmo nesse caso seja difícil aceitar algum tipo de invariância – tendo em vista que os sons associados aos latidos, em português (*au-au*), não correspondem, por exemplo, aos do inglês (*woof, woof*) – o caráter convencional da escrita não mantém qualquer aproximação natural com os sons por ela simbolizados, havendo mesmo grande variação entre os alfabetos adotados pelos falantes das mais diversas línguas, como acontece com a língua grega, a cirílica e a japonesa, apenas para citar três casos.

Para expressar a convencionalidade constitutiva da escrita, Kretzmann recorre ao seguinte esquema: “para *x* ser um símbolo de *y*, é como *x* ser uma notação para *y*, uma manifestação de *y* governada por regras em um meio diferente daquele no qual *y* ocorre” (1974, p. 5). As regras que governam a escrita não mantêm qualquer relação de dependência natural com aquelas que regem a fala. Isso fica mais claro ao pensarmos no uso dos pontos de exclamação para enfatizar, na escrita, alguma frase imperativa, como, por exemplo: *termine este capítulo!* Ao ler essa simples frase, grafada com o ponto de exclamação, o leitor pode imaginá-la pronunciada com uma prosódia que expresse algo como um pedido enfático ou uma ordem. Mas isso só é possível porque convencionou-se grafar com ponto de exclamação aquele contorno prosódico. Um falante que não tivesse sido apresentado a essa regra apenas seria capaz de visualizar aquele símbolo (!),

mas, provavelmente, não atribuiria a ele o tom de pedido ao identificá-lo no final de uma frase qualquer de sua língua, que não o usaria, pois não há qualquer relação natural entre a prosódia na voz e este sinal gráfico. Isso acontece porque o símbolo gráfico é o registro, segundo regras convencionais, da fala em um outro meio, o escrito.

Seria possível atribuir à relação entre as vozes e as afecções na alma esse mesmo tipo de vínculo? Com efeito, embora ainda não esteja claro, por ora, o modo como Aristóteles entendia as afecções, pode-se dizer que não há, no texto em análise, qualquer indício de que elas teriam a mesma natureza que as vozes, pois estas são referidas como símbolo/sinal das afecções. Assim sendo, elas não seriam idênticas. Além disso, assim como a escrita, a fala é convencional: isso é assumido pelo próprio texto aristotélico quando lhe atribui, inicialmente, o caráter simbólico, portanto, convencional. Entretanto, logo em seguida, o texto parece designar essas vozes (φωνή) como sinais:

καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτά (De Int. 16a 5-8).

Na nossa tradução desse trecho, optamos por verter ταῦτα σημεῖα πρώτων por “estas são sinais primeiros” das tais afecções, com o pronome ταῦτα (“estas”) retomando φωναὶ (“as vozes”), embora seja possível, pelo menos em hipótese, que o mesmo pronome retome também γράμματα (as letras/coisas escritas), ou ambos os termos ao mesmo tempo¹⁸⁵. As três possibilidades seriam as seguintes:

1. “E assim como as letras/coisas escritas não são as mesmas para todos, as vozes faladas também não o são. No entanto, aquilo de que estas (as vozes) são sinais primeiros (ταῦτα σημεῖα πρώτων), as afecções da alma, são as mesmas para todos”;

¹⁸⁵Esse apontamento também é feito por Wheeler “deixo em aberto se “estas” [ταῦτα], em A3, se refere ou não tanto às marcas escritas (written marks) e aos sons falados ou somente aos sons falados” (WHEELER, 1999, p. 195). Veloso (2005) também destaca a dificuldade em determinar se o [ταῦτα] retoma [φωναὶ] ou [γράμματα], mas conclui que “porém, o ταῦτα pode referir-se a φωναὶ e a γράμματα se subentende que estes, agora, designariam as palavras ditas e escritas, às que se chamaria, em uma espécie de metonímia, com o nome dos elementos materiais delas mesmas. Isso faz com que seja irrelevante estabelecer se ταῦτα retoma φωναὶ/γράμματα ou τὰ ἐν τῇ φωνῇ/τὰ γραφόμενα. Em todo caso, o ταῦτα é usado para as palavras em geral, ditas e escritas” (VELOSO, 2005, p. 109). Nossa opção por assumir as vozes faladas como referente do pronome ταῦτα deve-se ao fato de não considerarmos irrelevante a distinção, nesse contexto, entre as coisas escritas (γράμματα) e as vozes faladas (φωναὶ).

2. “E assim como as letras/coisas escritas não são as mesmas para todos, as vozes faladas também não o são. No entanto, aquilo de que estas (as letras/coisas escritas) são sinais primeiros (ταῦτα σημεῖα πρώτων), as afecções da alma, são as mesmas para todos”;

3. “E assim como as letras/coisas escritas não são as mesmas para todos, as vozes faladas também não o são. No entanto, aquilo de que estas (as letras/coisas escritas e as vozes) são sinais primeiros (ταῦτα σημεῖα πρώτων), as afecções da alma, são as mesmas para todos”.

Além dessa ambiguidade presente no texto grego, as diferentes edições dessa obra trazem variações na forma da palavra que sucede o pronome ταῦτα, já que nem todos os manuscritos que chegaram até nós registram a mesma opção: a edição de Minio-Paluello (1949), adotada neste trabalho, opta pela forma adjetival πρώτων (primeiros), enquanto a de Bekker (1960 [1831]) apresenta o advérbio πρώτως (primeiramente)¹⁸⁶. As diferentes lições têm permitido que os comentadores façam leituras particulares daquela linha.

Kretzmann (1974) adota a forma adverbial (πρώτως) proposta por Bekker, mas segue a tradução de Ackrill (2002 [1963], p. 43), em que as vozes são, *em primeiro lugar/primeiramente*, sinais das afecções da alma¹⁸⁷: “os sons falados são (em primeiro lugar) efeitos indicativos de suas causas concorrentes, as impressões mentais” (1974, p.

¹⁸⁶ No aparato crítico da edição de Minio-Paluello, são indicadas as variações πρώτως (advérbio) e πρώτων (adjetivo), mas ele opta pelo adjetivo πρώτων.

¹⁸⁷Cf. Kretzmann (1974, p. 18): “Uma vez que o testemunho manuscrito é predominantemente favorável à forma adverbial nesse passo, a única razão para adotar a forma adjetival encontrada na edição de Minio-Paluello é que o advérbio não faz sentido. Já que ela parece, em minha perspectiva, fazer mais sentido, mais que o adjetivo, sigo a edição de Bekker (e a tradução de Ackrill)”. Como adotamos a edição de Minio-Paluello, optamos por manter a forma adjetival (πρώτων), que, na nossa tradução, aceitamos como uma qualificação de “sinais” (σημεῖα), que traduzimos por “sinais primeiros”, mas, caso assumíssemos a forma adverbial (*primeiramente sinais*), isso não faria diferença na interpretação do texto, pois tanto “sinais primeiros” quanto “primeiramente sinais” adequam-se à nossa leitura, que entende as vozes, em um primeiro momento, como sinais das afecções da alma. Uma outra possibilidade seria a sugerida por Noriega-Olmos, que segue a edição de Minio Paluello, mas traduz πρώτων como um adjetivo significando “primordial/fundamental”. A sua opção recorre à ideia aristotélica de uma *filosofia primeira*, que está acima de tudo o que é secundário. Assim, ao fazer essa escolha, ele alega que “ao longo dessas linhas, está claro que as expressões linguísticas significam coisas ‘primárias’ e ‘fundamentais’, na medida em que elas significam pensamentos, pois pensamentos têm um status ‘primário’ ou ‘fundamental’, na medida em que eles captam o aspecto formal dos seus objetos. Isso, é claro, implica que as expressões linguísticas podem significar coisas ‘secundárias’, que ocupam uma posição epistemológica menor que os pensamentos, na medida em que elas captam aspectos ontológicos de menor valor, como, por exemplo, *phantasiai*”. (NORIEGA-OLMOS, 2013, p. 122-123). Essa é uma leitura interessante, e que está em acordo com a distinção entre afecções e pensamentos, que iremos explorar no próximo capítulo.

8). Sua opção é baseada na tese de que há uma relação natural entre os sinais e as afecções, e que ela é logicamente anterior à simbolização, pressupondo essa sinalização em termos da associação entre um sintoma e a sua causa: um som inarticulado, como um grito ou uma tosse, por não possuir o caráter simbólico-convencional, seria algo como um sinal natural, não realizado em um meio regido por regras convencionais, mas apenas indicaria uma manifestação natural como, por exemplo, um bebê que grita ao ser espetado por uma agulha, tendo em vista que essa reação não obedece a convenções simbólicas, ao contrário do que aconteceria caso ele já dominasse a linguagem dos seus pais e, então, poderia gritar algo como “ai!”. Nesse momento, esse sinal passaria a simbolizar as afecções dentro de um sistema de regras:

um som falado se torna um símbolo ao adquirir, em relação a uma impressão mental, o mesmo tipo de relação existente entre a escrita e o som falado — a manifestação governada por regras em outro meio. E ele adquire essa relação, parece, por ser *usado* de certos modos (Kretzmann, 1974, p. 16).

Aprender a usar a voz de acordo com um sistema de regras é um movimento fundamental para adequar aquelas expressões inicialmente “naturais” aos acordos tácitos entre os falantes de uma língua. Nesse estágio, as vozes passariam, de fato, a constituir uma linguagem humana, articulada, simbólica e convencional. Para esclarecer o papel atribuído às vozes, em primeiro lugar, como sinais inarticulados das afecções da alma e, em um estágio consecutivo, como símbolos, Kretzmann imagina um jogo em que dois falantes de uma língua resolvem substituir a palavra *água* por uma tosse. Nessa brincadeira, sempre que eles tivessem que mencionar aquela palavra, deveriam, em seu lugar, tossir. Por mais curiosa que essa situação possa parecer, não é difícil imaginar que o acordo entre os dois não traga, para eles, grandes problemas, pois, nesse caso, a tosse funcionaria como a simbolização da palavra *água*.

Porém, imagine esse jogo sendo estendido a outros vocábulos da língua. Seguindo essa hipótese, é muito provável que eles viessem a ter problemas, pois, diferentemente do primeiro cenário, no qual apenas uma palavra era substituída por um som inarticulado, agora uma simples sentença como “eu quero um copo d’água” teria que ser vertida para uma sequência de sons de tosse, o que, no mínimo, dificultaria muito a comunicação dos dois, uma vez que, na primeira situação, já existia uma linguagem convencional estabelecida, e eles simplesmente substituíam uma palavra por

um outro som, que ocupava o mesmo lugar na sentença pertencente a um sistema já desenvolvido com base em sons articulados, cujas regras eles já dominavam.

Já no segundo estágio do jogo, ao passo em que as palavras viessem a ser substituídas pelos sons inarticulados, aquele sistema seria, progressivamente, descaracterizado, com suas sentenças sendo substituídas por uma massa de sons inarticulados e, a partir de certo ponto, indiscerníveis. Assim, “o caráter amorfo e desregrado dos barulhos inarticulados tornaria impossível estabelecer as convenções se eles fossem tudo com o que pudéssemos contar” (KRETZMANN, 1974, p. 17).

Desse modo, Kretzmann atribui primazia lógica às vozes como sinais das afecções, sendo que, após essa etapa de mera indicação natural do que há na alma, elas passariam a exercer o caráter simbólico da linguagem. Essa tese conduz, portanto, à distinção entre *sinais* e *símbolos*, que não mais deveriam ser considerados como sinônimos, como é o caso da leitura tradicional mencionada no início deste capítulo (e que remonta a Boécio e Amônio) segundo a qual esses dois vocábulos poderiam e deveriam ser interpretados como correspondentes. Amônio (séc. V-VI EC) chega a distinguir os dois termos, mas, ao final, assume-os como intercambiáveis, além de entender que ambos fazem referência aos pensamentos, sendo estes, por sua vez, semelhantes às coisas¹⁸⁸ (AMÔNIO, 18. 1 – 20.30).

Amônio opõe aquilo que é por natureza – as coisas e os pensamentos – ao que é por imposição/convenção, as vozes e as letras/coisas escritas. Nessa perspectiva, as coisas e os pensamentos são os mesmos para todos porque são naturais, enquanto vozes e letras/escrita são convencionais, podendo variar entre os diferentes povos. A própria capacidade de simbolizar/sinalizar teria sido dada a nós “por natureza” (p. 27), mas suas

¹⁸⁸Cf. Amônio “De fato, os antigos pensavam ser interessante investigar se os sons vocais deveriam ser considerados como se fossem por natureza ou por imposição, e entre esses pensadores era legitimado distinguir quais desses modos de existência caberiam aos sons, e também usar esse modo para as definições de nome e verbo e das sentenças constituídas por estes, mas nenhuma disputa jamais surgiu entre eles a respeito das letras). Embora ele mesmo (Aristóteles) mostrará, adiante, que eles não serão necessários para o estudo dos presentes temas, na medida em que ele deixa as letras de lado e examina somente as coisas, os pensamentos e os sons vocais como sendo simples ou compostos. Agora, desses últimos, ele chama os pensamentos de “semelhantes” (*homoiômata*) às coisas, enquanto ele não quer chamar os sons vocais de “semelhantes” aos pensamentos, mas prefere “símbolos” (*sumbola*) e “sinais” (*sêmeia*) e, similarmente, as letras <ele chama “símbolos” e “sinais”> dos sons vocais” (AMÔNIO, 19.26-36).

David Blank, tradutor desse comentário de Amônio a respeito do *Da Interpretação*, acrescenta a seguinte nota à essa passagem que citamos: “Boécio (II 25.6ff) traduz tanto ‘símbolo’ (*sumbolon*) e ‘sinal’ (*sêmeion*) por *nota*, embora *signum* também estivesse disponível para ele para este último. Ele também falha ao discutir qualquer distinção entre estes e ‘semelhança’ (*similitudo*). Isto deveria ser um sinal de que o peso colocado nessa distinção por Amônio é o resultado de uma problemática particularmente Procleana (cf. conforme Proclo em *Crat.* 15.27ff), e que Porfírio não tenta comparar o nosso texto com o *Crátilo*, de Platão, nesse ponto”.

expressões convencionais estariam sujeitas a variação em cada grupo de falantes, embora essas manifestações escritas e faladas viessem a atuar como expressões do “pensamento”¹⁸⁹.

Sendo assim, divergindo dessa interpretação conferida ao texto aristotélico, Kretzmann chama a atenção para a distinção entre *senal* e *símbolo*, e, de certo modo, rompe com a compreensão tradicionalmente aceita daquela passagem. No entanto, embora o comentador pareça ter tido êxito ao apontar para a importância da distinção ínsita aos dois termos, sua proposta interpretativa não foi amplamente aceita. Uma das razões apontadas para isso é que, conforme também já indicamos acima, nos textos aristotélicos, tanto *símbolo* como *senal* costumam ser empregados, pelo próprio filósofo, de modo intercambiável¹⁹⁰.

Um exemplo disso ocorre na *Política*, na já citada passagem sobre a necessidade de adotar metais e, posteriormente, moedas como substituto para as trocas entre diferentes povos: “fez-se a cunhagem de modo a evitar o trabalho da medição, cunhando-se uma marca como sinal (σημεῖον) da quantidade de metal¹⁹¹” (1257a 40 - 41). Nesse caso, a marca na moeda funcionaria como uma convenção estabelecida e aceita entre os negociantes, por isso, seria mais adequado empregar a noção de símbolo, e não a de sinal, uma vez que este último termo tenderia a denominar relações de necessidade e de expressões não convencionais. Contudo, exigir tal precisão terminológica de um texto da Antiguidade, com sua complicada história de transmissão até que ele tenha assumido a forma pela qual o conhecemos, pode ser um exercício de anacronismo. Por isso, a sensibilidade ao contexto de ocorrência dos termos nos parece mais adequada, ainda que não nos ofereça convicções tão abrangentes quanto as que afirmam não haver distinção no modo como esses vocábulos são utilizados no texto aristotélico.

¹⁸⁹ Não é objetivo deste trabalho discutir o influente comentário de Amônio, mas é importante destacar o seu viés neoplatônico, e isso é bastante evidente quando ele atribui a distinção entre o que é por natureza e o que é por convenção/imposição à unidade do universo: “uma vez que a natureza do universo é uma, ela, obviamente, faz as coisas, ditas como pertencentes a uma espécie em todas as partes, similares. Mas se algumas coisas são diferentes de uma pessoa para outra, essas não são produtos da natureza” (p. 28).

¹⁹⁰ A esse respeito, Arens (1984, p. 27) aponta que a flutuação no uso dos termos *semeion* e *súmbola*, não apenas nessas primeiras linhas do *Sobre a Interpretação*, mas também ao longo de várias passagens dos textos aristotélicos, seria o suficiente para provar que não há qualquer distinção no uso que Aristóteles faz desses termos. Tal convicção nos parece descabida, pois sua abrangência tende a desconsiderar passagens em que os dois termos são utilizados, em um mesmo contexto, para abordar conceitos distintos, como já demonstramos.

¹⁹¹Cf. “τελευταῖον καὶ χαρακτῆρα ἐπιβαλλόντων, ἵνα ἀπολύσῃ τῆς μετρήσεως αὐτοῦς· ὁ γὰρ χαρακτῆρ ἐτέθη τοῦ ποσοῦ σημεῖον”.

Além disso, no *Da Interpretação* (16a 19-20) e na *Poética* (1456b 34-1457a 18), afirma-se que partes de nomes, conjunções e sílabas não são significativos, pois as unidades mínimas de significação são os nomes e os verbos. Diante desse princípio, como poderiam sons inarticulados, como gritos ou tosses, ou mesmo sílabas, ser significativos como sinais naturais, não articulados? (POLANSKY & KUCZEWSKI, 1990). A resposta a essa questão exige uma análise mais atenta do modo como Aristóteles parece lidar com a significação. A esse respeito, é importante retomar nossa discussão anterior a respeito do som das feras, os quais, mesmo sendo inarticulados, mostram algo (δηλοῦσί τι), embora não sejam nomes (16a 28 –30). Conforme vimos, esse “mostrar algo” (δηλοῦσί τι) parece configurar um tipo de reação natural a algum estímulo presente, e não propriamente o uso de uma linguagem articulada, simbólica e convencional, como ocorre na fala humana.

Pensemos no caso de um bebê humano recém-nascido que não é capaz de dominar a linguagem simbólica já nos seus primeiros dias de vida, costumando chorar para manifestar dor, fome etc. Essa criança não possui uma linguagem articulada, mas *mostra algo*, uma reação natural, e não convencional, por meio dos sons que consegue emitir. Ao longo do seu aprendizado da linguagem, essa criança irá, aos poucos, dominar as habilidades linguísticas que são características de sua espécie, não mais simplesmente mostrando algo, por meio de reações instintivas, mas sendo capaz de usar as convenções de sua língua. Sendo assim, a associação entre sinais naturais que mostram algo, em um primeiro momento, e as palavras que simbolizam, por meio de convenções, parece carecer de fundamento (PÉPIN, 1985)¹⁹².

Quando opõe a característica essencialmente convencional da escrita à propriedade inicialmente natural dos sinais, sendo estes logicamente anteriores à simbolização convencional, Kretzmann assume que as vozes (φωναί) são, *em primeiro lugar* (πρώτως), sinais das afecções, sendo estas, posteriormente, simbolizadas pela linguagem convencional. Assim, as vozes, em primeiro lugar, sinalizam as afecções e, depois, já como palavras, assumem o seu caráter simbólico, embora essa gradação entre os dois termos não esteja clara no trecho em análise, mas surge como recurso interpretativo sugerido por Kretzmann.

¹⁹² Essa questão será analisada no próximo capítulo, partindo do exame a respeito do papel exercido pela alma (afecções, imaginação e pensamento) na abordagem aristotélica da significação.

Outra possibilidade seria interpretar as vozes como, primeiramente, sinais das afecções e, em segundo lugar, das coisas¹⁹³ (WHITAKER, 2007 [1996], p. 22). Tal leitura está de acordo com o entendimento tradicional do texto, remetendo a Amônio, cujo comentário estabelece um paralelo entre o termo ὁμοίωμα (semelhança, similaridade) e σύμβολα (símbolo), sugerindo que o primeiro reflete alguma característica natural daquilo que representa: uma pintura de Sócrates precisa ter alguma coisa que identifique uma de suas características naturais, como a calvície ou o nariz achatado, por exemplo. Já a simbolização e, segundo ele, também a sinalização, estariam fundadas em um acordo criado por nós (AMÔNIO, 20.1 – 30).

De todas as possibilidades de leitura desse breve trecho do texto aristotélico, é possível extrair um consenso quanto ao fato de as palavras (faladas e escritas) serem, primeiramente/em primeiro lugar, sinais das afecções da alma (WHITAKER, 2007

¹⁹³ Cf. Whitaker (2007, p. 22): “Porém, nosso entendimento dessas linhas não pode consistir meramente em uma escolha entre as três interpretações de Amônio, Kretzman e Belardi. Nós ainda precisamos explicar o que significa, para as palavras, serem sinais, primeiramente, dos pensamentos e, secundariamente, das coisas. Para elucidar isso, lembremos da relação entre pensamentos e coisas, investigada acima. Pensamentos são semelhanças, isto é, cópias formais das coisas. Aquele que pensa assume, a respeito da forma da coisa, que a forma está presente tanto na coisa quanto em sua mente, assim como a mesma impressão deve ser compartilhada pelas duas tábuas de cera. Se as palavras são sinais dos pensamentos, e pensamentos são cópias exatas das coisas, pareceria ser inevitável seguir-se que as palavras também seriam sinais das coisas. De fato, elas só são sinais das coisas em virtude do fato de que as palavras já são, em primeiro lugar, sinais dos pensamentos, que são, por sua vez, cópias das coisas. Assim, a perspectiva de Aristóteles de que pensamentos são semelhanças das coisas facilmente explica porque as palavras são sinais primeiro dos pensamentos e, então, das coisas. A abordagem de Amônio a respeito da relação entre palavras, pensamentos e coisas é bastante diferente. Ele considera que as palavras significam pensamentos imediata e diretamente, e significam coisas só indiretamente, por meio de pensamentos como intermediários. Pensamentos não são intermediários, embora estejam entre as palavras e as coisas: ou melhor, eles são idênticos em forma às coisas. Palavras expressam os pensamentos das pessoas, esses que são, por sua vez, semelhantes às coisas. É por essa razão, e não porque pensamentos permaneçam como intermediários, que palavras são sinais primeiro dos pensamentos, e secundariamente das coisas”.

A posição de Whitaker é interessante, porque ele critica a interpretação de Kretzmann e Pépin por estes assumirem que as palavras são, em um primeiro momento, sinais e, posteriormente, símbolos das afecções (WHITAKER, 2007, p 20), pois “a teoria de Aristóteles, segundo a qual o que faz uma palavra ser uma palavra não permite que uma palavra seja, ao mesmo tempo, um sinal natural e convencional”. Não nos parece adequado acusar Kretzmann de pressupor que as palavras sejam, ao mesmo tempo, sinais e símbolos, dado que, conforme temos demonstrado, assumir a distinção entre símbolo e sinal não corresponde a comprometer-se com a perspectiva de que essas duas modalidades sejam, ao mesmo tempo, correspondentes, tendo em vista que o processo de passagem do sinal ao símbolo, como resultado das convenções humanas, não implica na correspondência, indistinta, entre essas instâncias. Desse modo, a mesma crítica que ele direciona a Kretzmann poderia ser também aplicada à sua própria perspectiva, dado que a sua leitura também estaria sujeita a ser acusada de assumir que as palavras seriam, *ao mesmo tempo*, sinais dos pensamentos e das coisas. Não pretendemos fazer esse tipo de crítica, que não nos parece adequada, mas apenas apontamos essa possibilidade como exercício de reflexão (até porque ele não diz que as palavras sejam, ao mesmo tempo, sinais dos pensamentos e das coisas, mas aponta uma distinção entre o serem sinais dos pensamentos e, em seguida, das coisas. Por isso, nos parece inadequado atribuir tal simultaneidade à leitura de Kretzmann). No próximo capítulo, no qual abordaremos as distinções entre pensamento e afecções da alma, ficará mais claro o motivo de não concordarmos com essa sugestão de Whitaker, principalmente por ela, nessa parte do seu texto, não distinguir entre afecções e pensamentos.

[1996], p. 18; VELOSO, 2005, p. 110), e isso ocorrer porque elas funcionam como índices do que venham a ser as tais afecções/pensamentos. Além disso, muitos comentadores assumem símbolo e sinal como intercambiáveis, pelo menos no que diz respeito àquele trecho inicial do *Sobre a Interpretação* (ARENS, 1984, p. 27; MODRAK, 2001, p. 20; WHEELER, 1999, p. 198; NORIEGA-OLMOS, 2013, p. 57).

Partindo das considerações apresentadas até aqui, é possível apresentar algumas observações. Embora muitos comentadores assumam que *sinal* e *símbolo* sejam correspondentes no contexto daquela passagem, isso não anularia a possibilidade de uma eventual diferença entre esses dois conceitos, sobretudo se estendemos o seu uso a outros contextos da obra de Aristóteles. De fato, como já foi apontado pela análise de passagens em outros textos aristotélicos, a simbolização envolve, em algum grau, certo acordo entre os usuários seja da linguagem ou, para retomar a comparação anteriormente estabelecida, da moeda/dinheiro.

O valor de uma moeda varia de acordo com a necessidade dos comerciantes, pois eles podem grafar naquele artefato de metal qualquer montante que lhes seja mais conveniente, pois, ao contrário do que ocorria com as trocas baseadas em quantidades de metal, como prata ou ouro, a moeda é marcada com um valor que representa certa quantidade, seja desse metal ou mesmo de algum outro produto valioso. Não há, portanto, qualquer relação natural entre a moeda e o que ela representa: se isso ocorresse, o tipo ou a quantidade de metal utilizado para cunhá-la deveria sofrer variações de acordo com o montante por ela representado. O mesmo aconteceria com os nomes: ao contrário da tese naturalista apresentada no *Crátilo*, os nomes não manteriam qualquer relação natural com aquilo que representam: as letras que os formam não designam propriedades presentes nos seus referentes.

Não obstante, a voz humana, pelo menos durante um período inicial da vida, poderia sinalizar naturalmente algum tipo de sensação, como ocorre com o choro de um bebê, por exemplo. Assim sendo, seria preciso ter cautela ao tratar vozes faladas e escritas do mesmo modo, tendo em vista que as primeiras podem, inicialmente, funcionar como indicação das afecções da alma, enquanto a escrita seria, necessariamente, convencional e artificial. Sendo assim, estamos de acordo com o consenso segundo o qual as vozes sejam sinais primeiros das afecções da alma (retornaremos a esse termo no próximo capítulo), mas preferimos manter cautela e não assumir vozes e palavras escritas como sinônimas. Desse modo, podemos endossar a proposta de Wheeler, que assume como natural a prioridade semântica da relação entre

vozes faladas e as afecções, em comparação com vínculo convencional entre elas (1999, p. 203), já que, em sua perspectiva, as vozes faladas, antes de atuarem como símbolos das afecções, são sinais naturais destas últimas¹⁹⁴.

Dito isso, resta ainda um problema incontornável referente às leituras que consideram as vozes ou palavras como, em segundo lugar, sinais ou símbolos das coisas (πράγματα). Consideremos a seguinte passagem: “o bode-cervo significa algo, ainda não verdadeiro ou falso, se não lhe é atribuído o ‘ser’ ou o ‘não ser’, ou individualmente ou de acordo com o tempo” (16a 16-18). O bode-cervo é um animal fantástico que não existe no mundo real, uma quimera constituída por partes de um bode e de um cervo. Todavia, mesmo não tendo existência no mundo real, Aristóteles lhe atribui significação, dizendo que ele significa algo (σημαίνει τι), mesmo que não verdadeiro ou falso. Se as palavras sinalizam coisas, mesmo que em um segundo momento, como lidar com esse exemplo que atribui significação a algo que não é, necessariamente, uma coisa no mundo real? De início, essa questão pode ser subdividida em, no mínimo, outras duas: i - as coisas sinalizadas pelas vozes ou palavras são, necessariamente, as *prágmata* (πράγματα) mencionadas na seção linguística do *Da Interpretação?*; ii- o que seriam essas *prágmata*? Responder a essas perguntas exige, antes, a exploração deste termo.

4. 4 Coisas, estados de coisas, objetos, ações (πράγματα)

Tradicionalmente, o termo *prâgma* (πρᾶγμα), na seção inicial do *Da Interpretação*, costuma ser traduzido por *coisa*: Ackrill (2002 [1963], p. 43) opta por *actual things*; Cook & Tredennick (1938, p. 115) preferem *object*; Miguel Sanmartín (1995 [1988], p. 39), Angioni (2009, p. 178), Santos (2016, p. 169) traduzem por *coisa*; Mata (2013, p. 3), adota *objeto*. No LSJ¹⁹⁵, algumas possibilidades apresentadas são: “ato, ocorrência, feito, coisa, realidade concreta, ação, acontecimento”.

Inicialmente, o texto aristotélico parece sugerir que as afecções da alma são semelhanças (ὁμοιώματα) das *coisas/objetos*, e isso pode parecer, em uma leitura apressada, que seu objetivo é mencionar as coisas existentes na realidade, como *pedras*, *bancos*, *Sócrates* etc. Então, as palavras expressariam as afecções que, por sua vez,

¹⁹⁴ De acordo com Wheeler, “antes de estabelecer quais sons vocais articulados devem ser adotados como símbolos convencionais das afecções na alma, todos são sinais naturais das afecções na alma”. Desse modo, “a relação de sinalização natural entre sons e impressões mentais é semanticamente anterior à relação mais robusta de sinalização convencional entre eles” (WHEELER, 1999, p. 203).

¹⁹⁵ Utilizamos a versão disponível em <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>

designariam os objetos. E quanto aos inexistentes, como o bode-cervo, como eles poderiam significar algo sem ter uma referência na realidade? Seriam eles uma coisa?

Significar algo não precisa ser entendido, necessariamente, em termos de significar uma *coisa* na realidade, porque, embora normalmente seja comum verter *prâgma* por *coisa* ou *objeto*, o uso desse vocábulo não está, incondicionalmente, vinculado a entidades existentes no mundo real. Angioni (2009, p. 204), observa que o termo pode designar “aquilo com o que se ocupa”, “aquilo que constitui o objeto de algum empreendimento” ou mesmo “estado de coisas”. Nessas acepções, o termo já não aparece vinculado estritamente a objetos materiais ou necessariamente a objetos reais. Diante dessas possibilidades, e lidando diretamente com o problema dos não-existentes, Whitaker lembra que “o escopo do termo é claramente muito amplo”, podendo, inclusive, abarcar coisas não reais, fantasiosas, como o *bode-cervo*. A pergunta inevitável a ser feita é: se optarmos por traduzir esse vocábulo por *coisa*, que tipo de coisa seria essa? A esse respeito, vale notar a sugestão de Whitaker, segundo a qual a significação não precisa, necessariamente, ser entendida somente em seu aspecto referencialista, designando objetos no mundo, mas pode, e deve, ser compreendida como algo definido, em oposição à vagueza e à indefinição. Sua proposta é embasada, por exemplo, em uma passagem da *Metafísica* (IV 1006a34) (WHITAKER, 2007 [1996], p. 24-25).

Noriega-Olmos segue um caminho parecido: “*πρᾶγμα* não precisa fazer referência a objetos e a seus aspectos materiais, pois em grego e no uso aristotélico essa palavra quer dizer ‘coisa’ em um sentido muito amplo, que inclui objetos materiais, conceitos, estados de coisas e conteúdos proposicionais” (2013, p. 124). Sua sugestão é interessante especialmente quando aventa a possibilidade de traduzir o termo por *conceito*, tendo em vista as implicações resultantes dessa opção para a interpretação das afecções como semelhantes às *prâgmata*, agora não mais lidas como *coisas* ou *objetos*.

Diante das dificuldades interpretativas das relações estabelecidas entre as afecções, as *prâgmata* e as vozes faladas, Almeida (2013) propõe um alargamento nas opções de compreensão do termo *prâgma*, primeiramente sugerindo que o ele seja traduzido por “estado de coisas”, remetendo, diretamente à distinção entre fatos (*Tatsachen*) e estados de coisas (*Sachverhalten*), proposta no *Tractatus*, em que um fato é a realização de um estado de coisa (ALMEIDA, 2013, p. 91). Nesse sentido, é importante lembrar que, segundo o *Tractatus*, estados de coisas seriam formados pelas concatenações possíveis de objetos.

Já no texto aristotélico de que nos ocupamos agora, um *prâgma* não corresponde necessariamente a algo (objeto/ação) simples ou isolado, mas pode designar também cenas compostas de vários objetos, pessoas, ações: *Sócrates conversa com Teeteto*, por exemplo, é uma cena/fato definida, embora seja constituída por dois elementos, podendo ser entendida como *prâgma*. Um exemplo do uso de *prâgma* para referir tanto coisas compostas quanto separadas é encontrado na *Metafísica IX*¹⁹⁶:

Dado que “ente” se diz (assim como “não ente”) conforme as figuras das categorias, e, de outro modo, conforme a capacidade e efetividade destas últimas (ou dos contrários), e, preponderantemente, como verdadeiro ou falso, e dado que este último depende das coisas (*πράγματα*), por estarem compostas (*συγκείσθαι*) ou separadas (*διηρήσθαι*) – de modo que diz a verdade quem julga estar separado aquilo que está separado e estar composto aquilo que está composto¹⁹⁷ (1051a 34 - 1051b 6).

Mas a sugestão de Almeida é mais ampla que isso, pois propõe que os estados de coisas podem atuar como produtores de verdade (*truthmakers*), no caso dos enunciados declarativos, e também como produtores de sentido (*sensemakers*) dos enunciados gerais:

O que dá sentido a um enunciado poético, no qual não há nenhuma pretensão de verdade, é o estado de coisas por ele representado, mesmo que, do ponto de vista onto-lógico, tal estado de coisas tenha de ser considerado como não existente. Neste ponto, percebemos mais claramente como os estados de coisas (*pragmata*) são a condição de sentido primária para qualquer significação linguística, quer declarativa, quer não-declarativa (ALMEIDA, 2013, p. 98)

Essa proposta pressupõe que possuir sentido é condição necessária para todos os enunciados, sejam eles declarativos ou não, mesmo antes de serem avaliados como verdadeiros ou falsos, no caso dos que afirmam ou negam alguma coisa. A vantagem dessa interpretação é a sua capacidade de lidar com o problema dos inexistentes, como o *bode-cervo*, uma vez que as *prâgmata* deixam de ser entendidas em termos de objetos da realidade material e passam a ser definidas de outros modos, podendo estar relacionadas a ações, figuras imaginárias, afecções ou pensamentos. Quanto a estas duas últimas possibilidades, Modrak ressalta que as afecções “são causadas pelos *prâgmata* a que elas se assemelham” (MODRAK, 2001, p. 21). A correlação entre as afecções e os

¹⁹⁶ Tradução de Lucas Angioni.

¹⁹⁷Cf. “Ἐπεὶ δὲ τὸ ὄν λέγεται καὶ τὸ μὴ ὄν τὸ μὲν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν τούτων ἢ τάναντία, τὸ δὲ [κυριώτατα ὄν] ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, τοῦτο δ' ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἐστὶ τῶ συγκείσθαι ἢ διηρήσθαι, ὥστε ἀληθεύει μὲν ὁ τὸ διηρημένον οἰόμενος διηρήσθαι καὶ τὸ συγκείμενον συγκείσθαι, ἔψευσται δὲ ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα, πότ' ἔστιν ἢ οὐκ ἔστι τὸ ἀληθὲς λεγόμενον ἢ ψεῦδος;”.

prágmata é objeto do nosso próximo capítulo, mas, considerando essas leituras do texto aristotélico, cabe deixar delineadas algumas questões importantes que emergem dessa análise: se essas *coisas/estados de coisas* não precisam, necessariamente, ter a natureza de objetos físicos da realidade, como seriam capazes de causar as tais afecções? O que causaria a afecção dos não-existentes, como o *bode-cervo*, por exemplo?

Indagações como essas serão abordadas no próximo capítulo, mas, por ora, é possível estabelecermos algumas conclusões prévias que resultam da presente leitura da seção linguística do *Da interpretação*. No que diz respeito às vozes faladas (φωνή), mencionadas no primeiro capítulo desse tratado, concordamos que elas designem a linguagem articulada humana, embora outros animais também possam emitir vozes (φωνή), mas, como foi mostrado, só a espécie humana possui linguagem (διάλεκτον/λόγος). Além disso, o domínio dessa linguagem é um processo gradual, pois tal capacidade é desenvolvida após o nascimento e durante a infância, pois a criança não nasce falando, mas só aos poucos aprende a controlar a língua (*H.A.*, 536a 32 –536b 7). Além disso, essa linguagem precisa ser articulada em letras e é, necessariamente, convencional e simbólica, embora, em momentos iniciais do desenvolvimento, sons inarticulados como choros ou gritos possam ser emitidos por aqueles que ainda não aprenderam as regras convencionais da linguagem. Por isso, parece adequado estabelecer a relação entre as vozes como sinais primeiros das afecções – expressando, inicialmente, reações inarticuladas – e os sons inarticulados dos animais, que mostram alguma sensação imediata, mas não são nomes, pois não simbolizam conforme convenção (16a 26-29).

Além disso, como já foi mencionado, é possível distinguir a sinalização – processo que pressupõe a relação natural entre o sinal e o que é sinalizado, como no exemplo de que a fumaça é sinal de fogo, ou de que a febre é sinal de alguma doença – da simbolização, cujo caráter simbólico e convencional é inequívoco, como foi sugerido pelo exemplo da moeda, dado na *Política* e na *Ética a Nicômaco*. Como consequência dessa distinção, o caráter simbólico-convencional da linguagem humana parece estar patente, assim como a discriminação entre as vozes faladas e a escrita, que são governadas por regras convencionais, cuja aprendizagem ocorre ao longo da vida, como pode ser depreendido do já citado exemplo da *Física*, em que as crianças, quando ainda muito novas, chamam a todo adulto por pai e mãe, pois ainda não aprenderam a fazer as distinções necessárias, que ocorrerão ao longo do seu desenvolvimento.

Por fim, ao explorarmos as diferentes acepções do termo *prâgma*, que não necessariamente designa objetos no mundo real, iniciamos a abordagem do problema dos inexistentes, como o *bode-cervo* (τραγέλαφος), ou o vácuo (κενός), mencionado na *Física* (2014b10-11), e mesmo dos enganos que acometem nossa percepção, seja quando estamos acordados e achamos que o sol tem o tamanho do nosso pé, por sermos enganados por nossa senso-percepção (αἴσθησις), ou quando, sob o efeito de emoções (πάθος) como o medo ou o amor, parecemos ver inimigos ou a pessoa amada, quando esses não estão presentes (*Insomn.*, 460b 1-16).

O cenário traçado até aqui parece conduzir à desconfiança das leituras que enquadram as reflexões aristotélicas sobre a linguagem estritamente no campo do referencialismo ou do simples representacionalismo, sugerindo que as afecções da alma são semelhantes aos objetos no mundo real, e que a linguagem, por sua vez, seria significativa em função de sinalizar/simbolizar aquelas afecções. Entretanto, nenhuma reflexão segura a respeito das conexões entre linguagem, afecções/pensamento e realidade pode ser realizada sem que compreendamos o modo como Aristóteles concebe as tais afecções da alma, que serão tema do próximo capítulo. Além disso, depois de tangenciar o modo como Aristóteles lida com a linguagem, não só no *Da interpretação*, mas também em outras de suas obras, uma questão parece se impor cada vez mais claramente: as observações sobre a linguagem, feitas na seção linguística que analisamos até aqui, refletiriam, de fato, o tratamento aristotélico a respeito da linguagem? Dizendo de modo mais claro: haveria no *Da interpretação* elementos suficientes para extrairmos dali a reflexão aristotélica sobre a linguagem em geral?

5. As afecções da alma

No capítulo anterior, exploramos alguns elementos da seção linguística do *Da Interpretação*, mas as *afecções da alma* foram apenas mencionadas brevemente, tendo em vista que a abordagem desse tema, como sugere o próprio texto aristotélico, remete a outro tratado, o *De anima*, em que teria sido feito o estudo a respeito das afecções¹⁹⁸.

Retornemos ao texto aristotélico:

Então, há as vozes faladas que são símbolos das afecções na alma, e as coisas escritas que são [símbolos] das vozes faladas. E assim como as letras/coisas escritas não são as mesmas para todos, as vozes faladas também não o são. No entanto, aquilo de que estas são sinais primeiros (ταῦτα σημεῖα πρώτων), as afecções da alma, são as mesmas para todos, e as coisas de que estas são semelhanças, por sua vez, são também as mesmas para todos. A respeito disso já foi falado no *Sobre a Alma* – mas isso diz respeito a outro estudo (*De Int.* 16a3-9)¹⁹⁹.

O texto sugere que as *vozes faladas* são *sinais primeiros/símbolos* das *afecções da alma*, e que estas seriam as mesmas para todos, pois se *assemelhariam* (ὁμοιώματα) às *pragmata*, também as mesmas para todos.

O fato de Aristóteles considerar que as *pragmata* sejam as mesmas para todos não causa surpresa (embora seja possível ocorrer engano na apreensão dos sensíveis comuns²⁰⁰ (*De An.* 425a16), mas essa mesma afirmação, quando estendida às afecções da alma, é bastante curiosa, pois, em uma primeira leitura, parece supor a uniformidade dessas afecções em todos os falantes: se é declarado, diante de Sócrates (que está sentado), o fato de ele estar sentado, isso não seria motivo de grandes disputas, pois essa declaração corresponde ao fato enunciado e compartilhado pelos presentes. Contudo, no caso de enunciados proferidos na ausência daquilo que mencionam (*pragmata*), caberia supor que as afecções simbolizadas pela voz seriam compartilhadas por todos, por serem *semelhantes* às *pragmata*, já que essas afecções seriam as mesmas para todos.

¹⁹⁸ Não é objetivo deste trabalho discutir a confiabilidade da remissão ao *Sobre a alma*, pois escolhemos seguir o texto como estabelecido ao longo da sua transmissão. Sendo assim, para uma apresentação dos problemas relativos a tal questão, como o fato de Andrônico de Rhodes questionar autenticidade do *Da Interpretação* justamente por conta dessa remissão ao *De anima*, indicamos a leitura de Whitaker (2007, p. 14).

¹⁹⁹Cf. “Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί: ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτά. περὶ μὲν οὖν τούτων εἴρηται ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς, – ἄλλης γὰρ πραγματείας.”

²⁰⁰Os sensíveis comuns são: movimento, repouso, figura, grandeza, número e unidade.

Mas como se daria tal semelhança? No livro V da *Metafísica*, são elencadas as acepções de semelhança (ὅμοιος), que dizem respeito às

coisas que têm, de modo geral, as mesmas características, as coisas cujas características idênticas são mais numerosas que as características diversas, e as coisas cuja qualidade (ποιότης) é uma única. E, em relação aos contrários entre os quais é possível ocorrer alteração, algo é semelhante àquele que ele possui mais, ou de modo mais importante²⁰¹ (*Metaph.*, 1018a15-18).

Esse livro é uma espécie de léxico filosófico elaborado por Aristóteles, registrando os usos mais comuns de alguns termos empregados nas discussões dialéticas, visto que um mesmo termo pode ter vários significados (BERTI, 2002, p. 91; 2012, p. 74). Nas duas primeiras ocorrências, a semelhança designa, em maior ou menor grau, características compartilhadas; na terceira, diz respeito às coisas que têm a mesma qualidade. Em todos esses casos, ser semelhante diz respeito a compartilhar características ou qualidades. Por exemplo, dois corpos podem compartilhar a qualidade da brancura, mas isso não implica que eles sejam idênticos, pois um cavalo e uma parede podem ser brancos, embora tenham naturezas diferentes. Por isso, o fato de as afecções serem semelhantes àquilo a que se assemelham não pressupõe a identidade entre ambas. Então, qual seria a natureza das afecções da alma?

No início da sua investigação no *De anima.*, Aristóteles sugere que “as afecções da alma são inseparáveis da matéria natural dos animais, pois a elas pertencem (ὕπαρχει), por exemplo, o ânimo/coragem (θυμός) e o medo (φόβος), e não como a linha e o plano²⁰²” (403b17-19). Assim, ânimo e medo são afecções e, enquanto tais, não podem ocorrer separadamente da matéria natural dos animais, diferentemente da linha e do plano, que podem existir em vários tipos diferentes de matérias, pois são formas abstratas que os matemáticos tratam como sendo separadas, independentes de um corpo específico em que são realizadas (POLANSKY, 2007, p. 60).

Nesse tratado, a alma é definida como “o primeiro ato de um corpo natural que possui vida em potência²⁰³” (*De An.* 412a27-28). Um corpo qualquer, como um bloco disforme de mármore, pode ser potencialmente tanto uma estátua quanto uma coluna de um edifício, dentre inúmeras outras possibilidades. Ao assumir uma dessas duas

²⁰¹Cf. “ὅμοια λέγεται τὰ τε πάντη ταὐτὸ πεπονθότα, καὶ τὰ πλείω ταὐτὰ πεπονθότα ἢ ἕτερα, καὶ ὧν ἡ ποιότης μία· καὶ καθ' ὅσα ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται τῶν ἐναντίων, τούτων τὸ πλείω ἔχον ἢ κυριώτερα ὅμοιον τούτω.” Seguimos, com pequenas alterações, a tradução de Lucas Angioni (2017).

²⁰²Cf. “ἐλέγομεν δὴ ὅτι τὰ πάθη τῆς ψυχῆς οὕτως ἀχώριστα τῆς φυσικῆς ὕλης τῶν ζώων, ἢ γε τοιαῦθ' ὑπάρχει <οἷα> θυμός καὶ φόβος, καὶ οὐχ ὥσπερ γραμμὴ καὶ ἐπίπεδον”.

²⁰³Cf. “διὸ ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος”.

configurações, ele passa a ser, em ato, aquilo que antes constituía uma capacidade, pois, ao ser moldado como uma estátua, atualiza a forma que o escultor lhe imprime. A matéria tem, assim, a potência de ser várias coisas distintas, até que nela uma forma seja realizada.

Do mesmo modo, um corpo vivo só vem a existir enquanto tal quando nele a forma (alma) é atualizada. Ao mesmo tempo, a própria concepção de corpo vivo natural pressupõe a composição de forma e matéria: “todo corpo natural que participa da vida será, conseqüentemente, uma substância, e isso no sentido de uma substância composta²⁰⁴” (*De An.*412a15-16). Nesse sentido, um corpo natural é um composto de forma e matéria, sendo que tal composição é condição necessária para sua realização. Isso implica que não há corpo vivo natural constituído apenas por matéria disforme ou por forma desprovida de matéria. A alma é, assim, atribuída a todos os seres que se alimentam (413a25), como as plantas, cujo crescimento e o declínio são acompanhados de sua capacidade de nutrição, o que não acontece, por sua vez, com um bloco de terra, pois este não apresenta o desenvolvimento (e o movimento) como o que é verificado nos seres vivos: estes crescem em todos os sentidos e direções, enquanto a terra tende naturalmente para baixo.

Os animais, diferentemente das plantas, possuem a capacidade de percepção, como o tato, por exemplo, podendo, em sua maioria, perseguir os alimentos que despertam o seu apetite; o humano, enquanto animal, também engloba as funções nutritiva e perceptiva, além do intelecto, que lhe é exclusivo. As diferentes faculdades da alma estão, assim, dispostas em uma progressão cumulativa: as plantas vivem somente com sua função nutritiva, mas os animais, dotados de percepção, compartilham com os vegetais a faculdade nutritiva; o homem, além de partilhar as funções nutritivas e perceptivas, é o único ser que possui alma intelectiva.

Porém, a existência dessas diferentes faculdades da alma não resulta em definições distintas, pois a alma é “princípio (ἀρχή) das referidas <faculdades> e se define (ὄρισται) por elas, a saber: pelas faculdades nutritiva (θρεπτικός), perceptiva (αἰσθητικός) e discursiva/intelectiva (διανοητικός) e pelo movimento (κίνησις)²⁰⁵” (*De An.* 413b11-13). A alma humana possui todas essas referidas faculdades, mas isso não leva à situação em que um humano venha a ser composto de várias almas, uma vez que

²⁰⁴Cf. “ὥστε πᾶν σῶμα φυσικὸν μετέχον ζωῆς οὐσία ἂν εἴη, οὐσία δ' οὐτωςὸς συνθέτη”.

²⁰⁵Cf. “ἔστιν ἡ ψυχὴ τῶν εἰρημένων τούτων ἀρχὴ καὶ τούτοις ὄρισται, θρεπτικῶ, αἰσθητικῶ, διανοητικῶ, κινήσει”.

as diferentes faculdades são separáveis apenas por expressão/formulação (λόγος). A alma é, portanto, “uma em ato (έντελέχεια), mas várias em potência (δύναμις)” (413b18-19).

Como a alma dos animais é caracterizada pela capacidade perceptiva, tendo o tato como o sentido mais básico compartilhado por todos eles, Aristóteles sugere que a presença da senso-percepção pressupõe a existência da imaginação (φαντασία) e do desejo (ὄρεξις): “é que onde existe a senso-percepção existem também a dor (λύπη) e o prazer (ἡδονή), e onde existem estes, é necessário haver o apetite (ἐπιθυμία)²⁰⁶” (413b23-24). O quadro que se forma é o seguinte: os animais capazes de se movimentar deslocam-se em direção aos estímulos/objetivos que podem saciar o seu apetite. Ao entrar em contato com os objetos em direção aos quais o desejo move a alma, há a formação de uma imagem, que poderia já existir como foco do desejo, formada por alguma experiência perceptiva anterior: quando sente sede, um cavalo tende a movimentar-se em direção a locais onde há água. Portanto, para desejar a água como aquilo que sacia a sede, ele deveria, anteriormente, ter tido alguma experiência com ela, formando, assim, sua imagem como o alvo do desejo, ou, caso estivesse diante da água, deslocar-se em sua direção²⁰⁷.

A explicação aristotélica para o movimento dos animais acena para uma melhor compreensão da distinção entre o entendimento contemplativo e o prático, temas que, como ficará mais claro adiante, podem oferecer importantes pistas para a nossa discussão a respeito das afecções da alma e do pensamento, além de apontar indícios de como Aristóteles concebe a relação entre a generalização e o particularismo, tema explorado mais claramente na sua ética, como mostraremos a seguir, mas que pode servir como fonte de reflexões importantes para o modo como ele parece compreender os usos da linguagem.

5. 1 Senso-percepção (αἴσθησις) e ação (πρᾶξις)

No *De Anima* III 10, ao tratar do que move a alma, Aristóteles atribui ao desejo (ὄρεξις) e ao entendimento (νοῦς) a capacidade de movê-la. Dada a existência do entendimento teórico (νοῦς θεωρητικός) e do entendimento prático (νοῦς πρακτικός),

²⁰⁶Cf. “ὅπου μὲν γὰρ αἴσθησις, καὶ λύπη τε καὶ ἡδονή, ὅπου δὲ ταῦτα, ἐξ ἀνάγκης καὶ ἐπιθυμία”.

²⁰⁷ Sobre a importância que Aristóteles atribui ao desejo (ὄρεξις) para a movimentação dos animais, veja Nussbaum (2001).

somente este último seria responsável pelo movimento. Contudo, como é concebido nesse modelo proposto por Aristóteles, o desejo está vinculado à parte perceptiva da alma, enquanto o entendimento, por sua vez, pertenceria exclusivamente ao intelecto:

Aparentam imprimir movimento, de qualquer modo, estas duas coisas, o desejo (ὄρεξις) e o entendimento (νοῦς), desde que se tenha a imaginação (φαντασία) por um tipo de pensamento (νόησις). É que muitos obedecem, à margem da ciência, às imaginações. Mais, nos outros animais não existe pensamento nem raciocínio (λογισμὸς), mas sim imaginação. Ambos, com efeito – isto é, o entendimento e o desejo –, são capazes de mover espacialmente. Mas o entendimento <que o faz> é o prático (νοῦς πρακτικός), o que raciocina em vista de algo. Este difere do teórico em finalidade. Quanto ao desejo, todo ele existe, também, em vista de algo; o objeto do desejo é, pois, o princípio do entendimento prático, enquanto o termo final <do raciocínio> é, então, o princípio da ação²⁰⁸ (*De An.*, 433a 9-17).

Um animal dotado de percepção é capaz de distinguir estímulos agradáveis ou que lhe causem algum tipo de sofrimento. Por isso, ele tende a mover-se em direção ao que lhe propicia algum prazer, como um alimento, por exemplo. Nesse sentido, é possível compreender a distinção entre vegetais – que não são dotados da capacidade de percepção – e os animais, que se movem em direção a algo capaz de satisfazer suas necessidades e apetites.

O intelecto contemplativo, característico do humano, não é capaz de iniciar o movimento, pois não está vinculado a qualquer parte do corpo, como é o caso da senso-percepção, que tem nos órgãos perceptivos a fonte das sensações responsáveis por gerar as imagens, pois “o entendimento teórico, com efeito, não tem em vista o que se deve fazer. Ele nada diz a respeito do que se deve evitar ou desejar, quando o movimento é sempre daquele que evita ou persegue alguma coisa²⁰⁹” (*De An.*, 432b 27-29).

Sendo assim, embora ambos componham a alma, na concepção aristotélica, a percepção mantém uma relação necessária com propriedades corporais, o que não ocorre com a parte racional, à qual pertence o entendimento: “no que diz respeito ao órgão mediante o qual o desejo move, ele é já corpóreo, pelo que devemos ter em vista

²⁰⁸Cf. “Φαίνεται δὲ γε δύο ταῦτα κινουῦντα, ἡ ὄρεξις ἢ νοῦς, εἴ τις τὴν φαντασίαν τιθεῖ ὡς νόησιν τινα· πολλοὶ γὰρ παρὰ τὴν ἐπιστήμην ἀκολουθοῦσι ταῖς φαντασίαις, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις οὐ νόησις οὐδὲ λογισμὸς ἔστιν, ἀλλὰ φαντασία. ἄμφο ἄρα ταῦτα κινητικὰ κατὰ τόπον, νοῦς καὶ ὄρεξις, νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογισμὸς ἔστιν, καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει. καὶ ἡ ὄρεξις <δ> ἕνεκά του πᾶσα· οὐ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ, τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως.”

²⁰⁹Cf. “ὁ μὲν γὰρ θεωρητικὸς οὐθὲν θεωρεῖ πρακτόν, οὐδὲ λέγει περὶ φευκτοῦ καὶ διωκτοῦ οὐθέν, αἰεὶ δὲ ἡ κίνησις ἢ φεύγοντός τι ἢ διώκοντός τί ἐστιν”.

esse tema por ocasião do estudo das funções comuns ao corpo e à alma²¹⁰” (*De An.* 433b 17-19). Porém, por possuir alma intelectual, o humano não age somente em termos de procura por estímulos que possam saciar suas necessidades e desejos imediatos, pois o entendimento prático possibilita que ele pondere a respeito dos meios para atingir os fins necessários à sua felicidade, entendida como “certa atividade da alma segundo perfeita virtude²¹¹” (*Eth. Nic.* 1102a5).

Ainda no *De Anima*, na seção 431b10-15, a faculdade do entendimento é retratada como evitando ou buscando o que lhe é aprazível ou doloroso. Por ser descrita como indo em direção a algo, entende-se que a referência seja ao entendimento prático. A isso é acrescentado que o verdadeiro e o falso pertencem ao mesmo gênero do bom e do mau quando existem sem a ação. Nesse caso, a verdade e a falsidade são tidas em termos gerais, mas o bem e o mal, vinculados à ação, existiriam para alguém. É importante comparar essa passagem com a seguinte:

considere-se que as partes que possuem razão (λόγος) são duas: uma é aquela pela qual conhecemos tipos de entes cujos princípios não podem ser de outro modo; outra é aquela pela qual conhecemos as coisas que podem ser de outro modo²¹² (*Eth. Nic.*²¹³, 1139a6).

A parte que conhece os entes dos quais os princípios não podem ser de outro modo diz respeito ao entendimento teórico, que toma como objetos os entes matemáticos e os objetos da natureza sublunar, cujas definições que digam o que a coisa é busca-se alcançar: “definição (ὄρος) é um enunciado (λόγος) que explicita o que cada coisa é, o que pode surgir como um enunciado usado em lugar de um nome, ou um enunciado usado em lugar de outro enunciado²¹⁴” (*Top.* 101b38 – 102a1). Esse processo de compreensão e definição dos entes é buscado com vistas a produzir predicacões que podem ser verdadeiras ou falsas, caso estejam ou não em consonância com o que visam a definir. Já aquilo que pode ser de outro modo comporta dois domínios de coisas que vêm a ser a partir de atividades humanas: as técnicas (τέχναι), como a criação de uma

²¹⁰Cf. “ὅ δὲ κινεῖ ὀργάνῳ ἢ ὄρεξι, ἤδη τοῦτο σωματικόν ἐστίν – διὸ ἐν τοῖς κοινοῖς σώματος καὶ ψυχῆς ἔργοις θεωρητέον περὶ αὐτοῦ”.

²¹¹Cf. “ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ’ἀρετὴν τελείαν”. Adotamos a tradução de Marco Zingano para essa passagem.

²¹²Cf. “καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἐν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως εἶναι, ἐν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα”.

²¹³ Adotamos, com algumas alterações, a tradução de Lucas Angioni.

²¹⁴Cf. “ἔστι δ’ ὄρος μὲν λόγος ὅτι τί ἢ εἶναι σημαίνων, ἀποδίδοται δὲ ἡ λόγος ἀντὶ ἡ λόγος ἀντιλόγου” (Adotamos a tradução de José Segurado e Campos)

pintura, a confecção de um sapato etc.; e as ações humanas (πρῶξις): ambas não existem caso o homem não as produza.

A postulação do desejo como aquilo que inicia o movimento em direção ao seu objeto não assume que todo esse processo ocorra sempre de acordo com a escolha deliberada (προαίρεσις), que sempre busca a mediedade entre o excesso e a falta, pois esta é uma característica do homem virtuoso. Quando define a felicidade como “certa atividade da alma segundo perfeita virtude”, Aristóteles elege como o objetivo supremo da vida humana a busca por esse fim que depende da ação de um indivíduo. As ações, diferentemente das definições obtidas pelo entendimento teórico, em vez de serem verdadeiras ou falsas, são, por sua vez, boas ou más, virtuosas ou não, e são realizadas por um agente individual que deve deliberar de acordo com as possibilidades dadas em cada situação com as quais se depara.

Não há, portanto, nesse modelo, o predomínio de uma definição geral do agir eticamente que se sobreponha a todas as situações possíveis, pois trata-se de uma ética particularista, embora isso não corresponda a excluir o auxílio de qualquer orientação geral sobre as decisões particulares, tendo em vista que a sensatez/prudência (φρόνησις) pode valer-se de orientações gerais diante de casos específicos²¹⁵: “a prudência não diz

²¹⁵ Esse é um apontamento feito por Nussbaum ao discutir a possibilidade de conciliação entre as regras gerais e o particularismo da ética aristotélica, tendo em vista que tais regras gerais podem atuar como “diretrizes no desenvolvimento moral: pois pessoas que ainda não possuem conhecimento prático e discernimento precisam seguir regras que sumarizem os julgamentos sábios dos outros. E mesmo para os adultos virtuosos, elas têm uma função. Elas nos guiam provisoriamente em nossa abordagem do particular, ajudando-nos a selecionar suas características salientes. Quando não há *tempo* para formular uma decisão perfeitamente concreta, escrutinando todas as características do caso em questão, é melhor seguir uma boa regra sumária que fazer uma escolha concreta apressada e inadequada. Além disso, as regras oferecem constância e estabilidade em situações nas quais viés e paixão podem distorcer o julgamento. (Este é o argumento primário de Aristóteles para preferir a regra da lei à regra por decreto). Regras são necessárias porque nem sempre somos bons juízes; se operássemos eticamente como devêssemos, não teríamos a mesma necessidade de possuí-las” (NUSSBAUM, 2001, p. 304).

Outra proposta interessante que debate a relação entre o particularismo e as regras gerais na ética aristotélica é elaborada por Zingano, que enfoca o agir ético sempre em suas circunstâncias de realização, ressaltando, assim, o caráter particularista da ética aristotélica, mas, ao mesmo tempo, reconhece o papel de regras gerais nessa mesma ética, uma vez que ela interdita os extremos: “os extremos estão sob interdição – e isto absolutamente. Não se deve ser covarde, ou não se deve ser temerário, e isto de modo absoluto: não há uma ocasião propícia para a covardia ou temeridade. Nenhuma consideração sobre as circunstâncias vem perturbar este regime estrito de interdição. As interdições – absolutas, sem apelo – são a outra face do particularismo e encontram na mesma doutrina suas razões de ser. Para o aristotelismo, não somente o particularismo sobre o modo apropriado de agir segundo as circunstâncias não é incompatível com regras estritas de ação, como ainda as interdições absolutas a respeito dos extremos são uma consequência necessária do relativismo do meio termo. Embora negativas, elas são sem apelo: nenhum A é B, e isto de modo absoluto” (ZINGANO, 2007, p. 140-141).

De nossa parte, entendemos que ambas leituras da ética aristotélica ressaltam o caráter particular da ação, dada sempre nas suas circunstâncias ou contexto de realização, e isso não inviabiliza a importância das orientações gerais como guias, como é ressaltado por Nussbaum, mas, ao mesmo tempo, veta absolutamente situações extremas, perversas, como é o caso do assassinato, conforme demonstra Zingano. Tais abordagens, por sua vez, destacam o caráter antropocêntrico da ética aristotélica,

respeito somente aos universais/gerais (τῶν καθόλου), mas é necessário que ela faça conhecer também os particulares²¹⁶” (*Eth. Nic.* 1141b 14-15).

O homem virtuoso, por sua vez, é capaz de deliberar bem em cada caso particular, já que a virtude (ἀρετή) é definida como “a disposição (ἕξις) graças à qual ele se torna um homem bom e graças à qual desempenha bem a função de si próprio²¹⁷” (*Eth. Nic.* 1106a 22-24). Tornar-se bom pertence, portanto, ao campo das possibilidades de ação realizadas por um agente individual. Esse processo ocorre não apenas em função dos desejos imediatos da parte perceptiva da alma, mas exige um cálculo realizado pela razão prática. Desse modo, a ação virtuosa, ao mesmo tempo em que decorre de um cálculo, depende também de um hábito internalizado pelo agente, pois as exigências feitas pela parte perceptiva podem estar em desacordo com as escolhas deliberadas recomendadas pela razão prática: “a virtude diz respeito a emoções e ações, nas quais o excesso erra e a falta é censurada, ao passo que o meio termo acerta e é louvado: acertar e ser louvado pertencem à virtude. Portanto, a virtude é certa mediedade, consistindo em ter em mira o meio termo²¹⁸” (1106b 25-28).

Tal mediedade não é dada aos moldes de uma proporção matemática exata, mas é relativa ao agente, que escolhe entre o excesso e a falta em relação a situações particulares em que ele esteja implicado. Se esse agente ceder aos ditames da parte apetitiva de sua alma, ele certamente incorrerá em ações viciosas, pois:

quem goza de todo prazer e não se abstém de nenhum torna-se incontinente (ἀκόλαστος); quem foge de todos, como os homens rústicos, torna-se insensível, por assim dizer: a temperança e a coragem, então, são destruídas pelo excesso e pela falta, mas preservadas pela mediedade²¹⁹ (*Eth. Nic.* 1104a 21-25).

Desse modo, a ação virtuosa exige que o agente não ignore as circunstâncias em que irá desempenhar seus atos de escolha que deverão resultar na mediedade entre o

ressaltando o papel das ações possíveis de serem realizadas em circunstâncias particulares, sujeitas à imprecisão e ao erro.

²¹⁶Cf. “οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν” (seguimos, com algumas alterações, a tradução de Lucas Angioni).

²¹⁷Cf. “ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἂν ἡ ἕξις ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει”. (Neste e nas próximas citações da *Ética a Nicômaco*, adotamos a tradução de Marcos Zingano (2008)).

²¹⁸Cf. “ἡ δ' ἀρετὴ περὶ πάθη καὶ πράξεις ἐστίν, ἐν οἷς ἡ μὲν ὑπερβολὴ ἀμαρτάνεται καὶ ἡ ἐλλείψις [ψέγεται], τὸ δὲ μέσον ἐπαινεῖται καὶ κατορθοῦται· ταῦτα δ' ἄμφω τῆς ἀρετῆς μεσότης τις ἄρα ἐστὶν ἡ ἀρετὴ, στοχαστικὴ γε οὕσα τοῦ μέσου”.

²¹⁹Cf. “ὁμοίως δὲ καὶ ὁ μὲν πάσης ἡδονῆς ἀπολαύων καὶ μηδεμιᾶς ἀπεχόμενος ἀκόλαστος, ὁ δὲ πᾶσαν φεύγων, ὥσπερ οἱ ἄγροικοι, ἀναίσθητός τις· φθείρεται δὲ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία ὑπὸ τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως, ὑπὸ δὲ τῆς μεσότητος σώζεται.”

excesso e a falta. Nesse sentido, fica evidente que o ato de escolha deliberada (προαίρεσις) pressupõe a ação voluntária, que deverá ocorrer sem coação advinda de forças externas ao agente, e desde que este não ignore as circunstâncias nas quais deverá atuar. Ainda, a deliberação não se dá em relação a um fim, mas aos meios para alcançá-lo: um animal que não possua intelecto age tendo em vista os fins imediatos, pois não possui a parte calculativa da alma (λογιστική), necessária à ponderação sobre os meios a serem deduzidos em função de atingir um fim que tenha em vista a sua felicidade:

Os que afirmam que a escolha deliberada é apetite, impulso, querer ou uma certa opinião, não parecem falar corretamente. Com efeito, a escolha deliberada não é comum aos animais irracionais; apetite e impulso, porém, o são. O acrático age por apetite, não escolhendo deliberadamente; o homem continente, ao contrário, age escolhendo deliberadamente, não por apetite²²⁰ (*Eth. Nic.* 1111b 11-15).

Portanto, a escolha deliberada diz respeito às coisas que estão dentro das possibilidades que se apresentam ao agente, quando este atua com conhecimento das condições em que se dará sua deliberação, sendo capaz de ponderar com a finalidade de agir virtuosamente, tendo em vista sempre a mediedade. Já o querer (βούλησις) ocupa-se dos fins, enquanto a escolha deliberada procura os meios para alcançá-los. O acrático, por sua vez, cede aos apetites e impulsos, deixando que o querer turve sua possibilidade de deliberação, como ocorre com o fumante compulsivo que cede aos prazeres momentâneos propiciados pelo ato de fumar mais um cigarro, mas não pondera sobre os efeitos danosos que isso pode causar em um futuro próximo: ele atende aos desejos imediatos assim como o animal que não possui razão deliberativa.

Essas ações não ponderadas, por sua vez, moldam os hábitos, o que torna cada vez mais difícil para o incontinente vir a tornar-se um virtuoso, já que “a razão (prática) só pode aplicar-se às ações se houver previamente um hábito moral concernente às emoções” (ZINGANO, 2008, p. 24). Nesse sentido, a escolha deliberada depende não somente de uma razão que julga, impessoalmente, as variáveis fornecidas pela parte perceptiva da alma, mas pressupõe justamente a educação, uma habituação dessas emoções, uma vez que, além de ser possível existir um desencontro entre os apetites da alma e a razão prática, o agente virtuoso deve sentir-se bem em proceder desse modo, sem manifestar o conflito entre um querer imediato e inconsequente e as deliberações

²²⁰Cf. “οἱ δὲ λέγοντες αὐτὴν ἐπιθυμίαν ἢ θυμὸν ἢ βούλησιν ἢ τινα δόξαν οὐκ εὐκαίρως λέγουσιν. οὐ γὰρ κοινὸν ἢ προαίρεσις καὶ τῶν ἀλόγων, ἐπιθυμία δὲ καὶ θυμὸς. καὶ ὁ ἀκρατὴς ἐπιθυμῶν μὲν πράττει, προαιρούμενος δ' οὐ· ὁ ἐγκρατὴς δ' ἀνάπαλιν προαιρούμενος μὲν, ἐπιθυμῶν δ' οὐ”.

ocorridas por meio do intelecto. Por isso, habituar-se à ação correta deve ser um exercício contínuo iniciado já na infância, evitando os comportamentos viciosos e suscetíveis aos imperativos dos apetites imediatos. Logo, a virtude moral é uma disposição de escolher por deliberação (ZINGANO, 2008), e o virtuoso age sempre conforme a reta razão, pois foi habituado a proceder dessa maneira, e não manifesta conflito por agir assim. Logo:

do pensamento teórico, isto é, que não leva nem à ação nem à produção, a boa e a má condição consistem no verdadeiro e no falso (pois é essa a função de toda a parte pensante). Mas, da parte pensante que produz ação, a boa condição consiste na verdade em acordo com o desejo (ὄρεξις) correto²²¹ (*Eth. Nic.* 1139a 27-31).

O desejo (ὄρεξις), portanto, não coincide com a parte sensitiva da alma voltada para os apetites, pois já pressupõe o intelecto prático, uma vez que é ele o responsável pelo movimento, mas “não o faz sem a ajuda da parte perceptiva, na forma de imaginação, ou da parte racional, na forma de deliberação” (REEVES, 2014, p. 45; 2009, p. 190). Ele atua entre essas duas instâncias da alma humana: a senso-percepção e a razão, não sendo possível reduzi-lo a somente uma delas. Cabe ressaltar que o funcionamento da razão prática só é viabilizado pela interação entre as informações fornecidas pela experiência dos particulares, propiciada pela senso-percepção, e a escolha deliberada, um ato voluntário que parte do conhecimento do agente a respeito dos casos particulares em que ele deverá agir, sendo a deliberação uma função do intelecto prático, a parte calculativa da alma humana.

Como é possível perceber, a interação entre as funções da alma, como esboçadas por Aristóteles, permite vislumbrar os diferentes modos como ele concebe a parte impassível da alma, o intelecto, e a parte senso-perceptiva, vinculada às afecções. Esse quadro reforça, a nosso ver, a necessidade de cautela ao ler as primeiras linhas do *Da Interpretação*, onde essas duas instâncias parecem, inicialmente, sobrepostas.

De acordo com o modelo proposto por Aristóteles, um animal não humano orienta-se pela faculdade perceptiva, a fim de saciar os seus apetites, o que é diferente do caso humano, cujo desejo já pressupõe algum tipo de moderação pela alma racional (νοῦς), nesse caso, o entendimento prático. Contudo, como mencionado anteriormente, o movimento depende da senso-percepção, que é onde tem início o processo de

²²¹Cf. “τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τάληθές ἐστι καὶ ψεῦδος (τοῦτο γὰρ ἐστὶ παντὸς διανοητικοῦ ἔργον): τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ”.

formação de imagens, responsável pela abstração das formas dos entes percebidos pelos órgãos sensoriais. Para exemplificar a formação de imagens, Aristóteles costuma recorrer ao exemplo de um anel pressionado contra a cera:

Sobre a senso-percepção (αἰσθήσεως) em geral é preciso perceber que o sentido (αἴσθησις) é aquilo capaz de receber as formas sensíveis (τῶν αἰσθητῶν) sem a matéria, como, por exemplo, a cera recebe a impressão de um anel sem o ferro e o ouro. A cera, com efeito, recebe a impressão do ferro e do ouro, mas não enquanto ouro ou ferro. Ora, é da mesma maneira que o sentido é afetado (πάσχει) por cada objeto que possua cor, sabor ou som – não enquanto cada um dos objetos individualmente é dito, mas enquanto dotado de certa qualidade, e de acordo com a proporção²²² (*De An.* 424a17-24).

Ao entrar em contato com aquilo que é percebido (τὸ αἰσθητόν) – o sensível – a senso-percepção recebe a sua forma sem matéria. Um sensível qualquer é formado pelo composto de matéria e forma, mas é somente esta que é apreendida durante o ato perceptivo: não é o ferro ou o ouro que são abstraídos nesse ato, mas a forma que, por exemplo, faz do metal um anel. Como a matéria potencialmente pode receber várias formas, esse mesmo metal poderia ter sido, por exemplo, uma estátua. Do mesmo modo, sendo a forma a responsável por fazer do sensível aquilo que ele é (um anel, uma estátua etc.), é ela que é apreendida pela senso-percepção. Esta, por sua vez, quando é afetada (πάσχει) ao recebê-la, sofre uma alteração.

Assim, a afecção tem origem nesse ato perceptivo, sendo que, nesse processo, a faculdade perceptiva torna-se semelhante (ὅμοιον) ao seu objeto ao ser afetada, pois ela já o era potencialmente, e, agora, por meio do ato perceptivo, é atualizada com a forma do perceptível (*De An.* 418a1-6). Entretanto, a captação da forma do objeto da percepção é apenas o início do processo que irá culminar na apreensão dos inteligíveis pelo intelecto. Uma visão sobre esse processo, ainda que possua divergências com as formulações apresentadas no *De Anima*²²³, é apresentada no último capítulo dos

²²²Cf. "Καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν ὅτι ἡ μὲν αἴσθησις ἐστὶ τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ τοῦ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον, λαμβάνει δὲ τὸ χρυσοῦν ἢ τὸ χαλκοῦν σημεῖον, ἀλλ' οὐχ ἢ χρυσοῦς ἢ χαλκός· ὁμοίως δὲ καὶ ἡ αἴσθησις ἐκάστου ὑπὸ τοῦ ἔχοντος χρῶμα ἢ χυμὸν ἢ ψόφον πάσχει, ἀλλ' οὐχ ἢ ἕκαστον ἐκείνων λέγεται, ἀλλ' ἢ τοιονδί, καὶ κατὰ τὸν λόγον".

²²³A passagem da concepção do intelecto como repouso - exposta nos *Analíticos Posteriores* - àquela que o considera como atividade produtora é explorada por Zingano nos seguintes termos: "nos *Segundos Analíticos* II 19, como já vimos, Aristóteles escreve que, quando uma 'unidade dos indiferenciados' pára ou como que decanta na alma, há um primeiro universal, σπάντος τῶν ἀδιαφόρων ἐνός, πρῶτον μὲν ἐν τῇ ψυχῇ καθόλου (100a 15-6). O universal pertencendo à razão, há um primeiro reconhecimento a partir de um repouso do movimento que os *indiferenciados* provocam na alma no momento da percepção. A explicação comporta uma boa dose de obscuridade, é verdade, ligada basicamente à noção de repouso. No

Analíticos Posteriores, em que a apreensão da forma é iniciada pela indução (ἐπαγωγή) e culmina no estabelecimento dos universais/mais gerais (καθόλου). Esse texto reafirma o papel da percepção como uma característica de alguns animais que, por meio dela, seriam capazes de reter na alma (ἔχειν ἐν τῇ ψυχῇ) aquilo que é apreendido pela percepção (A. Po. 99b30-100a2).

Cabe destacar que nem todos os animais teriam essa capacidade de retenção, mas como todos eles são capazes de sentir, “não há conhecimento fora do sentir²²⁴” (οὐκ ἔστι τούτοις γνῶσις ἔξω τοῦ αἰσθάνεσθαι) (99b38-39). É importante notar as duas possibilidades de apreensão sugeridas: na primeira, o conhecimento (γνῶσις) ocorre perante o objeto de percepção e só é possível quando aquele está presente, pois alguns animais não seriam capazes de estabilizar/assentar (μονῆ) aquilo que percebem; por outro lado, outros animais, como o humano, conseguem assentar a forma apreendida durante a percepção em ato, e isso permite que haja conhecimento fora do sentir (ἔξω τοῦ αἰσθάνεσθαι).

Retomemos o exemplo já utilizado no início deste capítulo a respeito da declaração, feita na presença de Sócrates (estando sentado), de que ele está sentado. Se o enunciador dessa frase proferi-la diante dessa cena, ela será verdadeira. Mas ele poderia relatá-la a um amigo horas depois, dizendo que Sócrates estava sentado, e isso não seria uma falsidade. Porém, essa possibilidade só existe porque a espécie humana consegue apreender e reter as informações advindas da percepção. Mas essas retenções, como parece ser dito no *Da Interpretação* (considerando que as afecções estão vinculadas à senso-percepção), seriam sempre as mesmas para todos?

O processo de apreensão obedeceria a uma sequência iniciada na senso-percepção (αἴσθησις), que faria surgir a recordação (μνήμη), e isso daria origem à experiência (ἐμπειρία). Mas essa experiência não é o produto de uma única percepção,

entanto, ela foi justamente proposta por Aristóteles como um esclarecimento da ilustração que a precedia; tratava-se da metáfora da formação do conceito a partir dos dados da percepção mediante o exemplo de soldados numa batalha que, numa retirada, um parando após o outro, reconstituem o exército (100a 12-13). O que ela acrescenta de esclarecedor – se algo de esclarecedor é acrescentado – é o fato que a ilustração primeira era enganadora na medida em que se falava de um soldado parando após o outro, *como se fossem entidades já reconhecidas em sua determinação*; a nova explicação insiste agora que se trata de uma unidade de *indiferenciados* que, unicamente por um tipo de repouso ou decantação, passa a ser reconhecida pelo intelecto, como unidade determinada de um objeto, formando o primeiro conceito. O reconhecimento deste caráter indiferenciado levará ao abandono da tese do repouso em proveito de uma nova tese, exposta no *De Anima*, da produção dos inteligíveis; por mais complexa que seja a percepção, ela não constitui a unidade do objeto, que é unicamente obra da razão. Percebe-se algo a que se refere um universal, mas não mediante este universal; percebe-se algo que pode ser complexo, mas a proposição (predicação) é obra unicamente da razão” (ZINGANO, 1998, p. 65).

²²⁴ Nas citações dos *Analíticos Posteriores*, seguiremos, com algumas alterações pontuais, a tradução de Lucas Angioni.

“pois recordações (μνημαί) numericamente múltiplas são uma única experiência²²⁵” (100a3-9). A formação da experiência, portanto, requer certo acúmulo de percepções, as quais irão dar origem aos universais/gerais, no caso da aquisição dos princípios da ciência ou das técnicas. Um universal, assim entendido, necessita de mais de uma percepção para ser formado e, por isso, não corresponde a um determinado particular: o universal é de homem, e não de uma pessoa particular, como Cálías, por exemplo.

Nesse capítulo dos *Analíticos*, Aristóteles utiliza a imagem de um exército batendo em retirada numa batalha: inicialmente, um soldado volta e para, em seguida, outro também o faz, e assim por diante, até voltarem à posição inicial anterior ao avanço em direção ao exército inimigo. Do mesmo modo, as percepções iriam se acumulando até formarem a experiência, em uma série cumulativa. Então, após essa formação, “a alma se dispõe sendo tal que é capaz de padecer isso”²²⁶(πάσχειν τοῦτο) (100a10-13). O verbo *πάσχω* compartilha a mesma raiz de *πάθημα*, expressão usada no *Da Interpretação* para designar as afecções da alma. Nesse sentido, a acumulação das formas apreendidas pela senso-percepção acarretaria a alteração/afecção de parte da alma.

No entanto, o intelecto, responsável por lidar com os inteligíveis, por sua vez, não pode ser afetado, pois é impassível, não sendo misturado com o corpo: “se o entender (νοεῖν) é como o perceber (αἰσθάνεσθαι), então é sofrer alguma afecção (πάσχειν) por ação do objeto entendível, ou outra coisa desse tipo. É preciso, portanto, que seja impassível²²⁷ (ἀπαθές)” (*De An.* 429a13-15). Ao contrário da parte da alma relativa à recepção dos sensíveis, o entendimento não sofreria qualquer tipo de afecção, pois ele é, em potência, como a forma, mas não ela mesma. Como o conhecimento científico opera com os universais, e não com os particulares, os universais são abstrações geradas em termos de formas potenciais, e não em ato. O entendimento não é afetado por essas formas, mas potencialmente pode ser qualquer uma delas. A pergunta a se fazer é a seguinte: como poderiam as afecções da alma ser as mesmas para todos se não dizem respeito aos universais? Pois estes não correspondem à parte da alma que pode sofrer alterações (afecções), mas à parte impassível. Antes de entrar nessa questão, contudo, é necessário tentar compreender um pouco melhor o que vem a ser *afecção*.

²²⁵Cf. “αἱ γὰρ πολλὰ μνημαὶ τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν”.

²²⁶Cf. “ἡδὲ ψυχὴ ὑπάρχει τοιαύτη οὕσα οἱ ἀδύνασθαι πάσχειν τοῦτο”.

²²⁷Cf. “εἰ δὲ ἐστὶ τὸ νοεῖν ὡσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον. ἀπαθές ἄρα δεῖ εἶναι”.

Como necessitam de um dispositivo corporal para ocorrer, as afecções são resultantes do ato perceptivo que dá origem a uma alteração, sendo esta a responsável pelo processo de abstração da forma daquilo que é percebido. No seu léxico filosófico, Aristóteles elenca os principais sentidos de afecção:

Denomina-se afecção (πάθος), de um modo, uma qualidade segundo a qual é possível se alterar, por exemplo, o branco e o negro, o doce e o amargo, o peso e a leveza, bem como as demais desse tipo. De outro modo, as atividades (ἐνέργειαι) e alterações dessas coisas também se denominam afecções. Além disso, mais do que essas, denominam-se afecções as alterações e os movimentos nocivos, sobretudo os danos dolorosos. Além disso, denominam-se afecções infortúnios e coisas dolorosas de grande monta²²⁸ (Metafísica V 1022b15-21).

De modo conciso, podemos compreender a afecção como o ato de sofrer algum tipo de alteração, sendo que nem sempre esse processo preserva a capacidade perceptiva, pois um estímulo muito forte pode prejudicar o paladar, por exemplo, como acontece nos casos em que uma refeição muito quente é ingerida inadvertidamente, queimando a língua e tornando-a incapaz de perceber adequadamente os sabores. Nesse caso, a afecção seria uma destruição ou danificação do órgão perceptivo. Por isso, é necessário haver condições apropriadas à percepção, como boa distância e intensidade, no caso do tato, ou iluminação e distância adequadas à visão, pois, em condições adequadas, ser afetado corresponderia a tornar a faculdade perceptiva, em ato, aquilo que ela antes era somente em potência: o objeto da percepção (ZINGANO, 1998, p.92).

Nesse sentido, a questão do erro²²⁹ é importante para responder à nossa pergunta sobre o surgimento das tais afecções na alma, pois, se existe a possibilidade de engano

²²⁸Cf. “Πάθος λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ποιότης καθ’ ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται, οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, καὶ γλυκὸν καὶ πικρὸν, καὶ βαρῦτης καὶ κουφότης, καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα· ἕνα δὲ αἱ τούτων ἐνέργειαι καὶ ἀλλοιώσεις ἤδη. ἔτι τούτων μᾶλλον αἱ βλαβεραὶ ἀλλοιώσεις καὶ κινήσεις, καὶ μάλιστα αἱ λυπηραὶ βλάβαι. ἔτι τὰ μεγέθη τῶν συμφορῶν καὶ λυπηρῶν πάθη λέγεται”. (Nas citações da *Metafísica V*, seguimos, com algumas alterações, a tradução de Lucas Angioni (2003; 2017; 2018).

²²⁹ O surgimento do erro, como sinalizamos, está vinculado à parte senso-perceptiva da alma. Nesse sentido, em sua análise dos diferentes significados de πάθος na *Metafísica V*, Zingano atribui a esse termo um fenômeno que ele denomina “emaranhamento conceitual”, pois, nesse sentido, πάθος possuiria ao menos três acepções distintas, podendo designar um atributo ou alguma propriedade do objeto; o prazer ou desprazer experimentado por alguém ao ter alguma sensação; ou, por fim, algum tipo de emoção experimentada por um agente, podendo contaminar os seus juízos. Partindo desse último significado do termo, o autor estabelece uma distinção entre erro e engano, fenômenos próximos, mas distintos, pois a imaginação nos faz errar, embora o juízo seja capaz de consertar esse erro, mas as emoções poderiam nos levar ao engano, pois são procedentes de nossas crenças, sendo capazes, inclusive, de contaminar a própria percepção: “a phantasia explica um erro de percepção a despeito de nossas crenças, e erro e engano são fenômenos muito próximos, embora seja a projeção de nossas crenças no mundo que causa o engano, e não algo que nos afete de fora” (ZINGANO, 2019, p. 04-21). Nos diferentes significados apontados pelo autor, ressaltamos a relação entre as afecções e a possibilidade de erro (no caso da imaginação) e do engano, quando as crenças podem atuar de modo a contaminar os juízos. Tudo isso, a

na formação dessas alterações, a sugestão de que elas sejam as mesmas para todos parece ser problemática. Como já foi explicado, o ato perceptivo é apenas o início da apreensão da forma pela senso-percepção. A noção de um acúmulo de percepções responsáveis por dar origem à experiência pode ser melhor entendida quando compreende-se a formação de imagens, a que Aristóteles denomina imaginação/aparição (φαντασία), concebida como um “movimento gerado pela ação da senso-percepção em atividade²³⁰” (*De An.* 429a1-2).

É durante o ato perceptivo que surgiria um movimento responsável por gerar a alteração que daria início à formação de uma imagem. Esse movimento, por sua vez, é semelhante à percepção e, portanto, dependente dela, embora esteja sujeito a algum tipo de engano: “a percepção dos sensíveis próprios é verdadeira, ou está sujeita a um erro mínimo²³¹” (428b18-19). Esses sensíveis próprios são quatro: a visão, a audição, o paladar e o tato (418a13-14), e a respeito deles Aristóteles diz ser difícil errar. Já a formação de imagens estaria mais exposta ao engano, justamente por dizer respeito a um registro derivado e, em certo sentido, posterior ao ato perceptivo, sendo que este acontece na presença do perceptível. Embora possa ocorrer engano também durante a percepção, em condições ideais essa possibilidade seria remota, principalmente durante a apreensão dos sensíveis próprios.

O mesmo não pode ser dito em relação aos sensíveis que “percepcionamos acidentalmente mediante cada sentido, como o movimento, o repouso, a figura, a grandeza, o número, a unidade²³²” (425a1-2). Esses sensíveis, diferentemente dos sensíveis comuns – que são apreendidos exclusivamente por cada um dos sentidos existentes (visão, paladar, tato, olfato) – não seriam próprios de nenhum desses sentidos, mas comum a mais de um deles. O movimento, por exemplo, seria sensível tanto pelo tato como pela visão (418a19), por isso, sua percepção ocorreria por acidente, uma vez que aconteceria concomitantemente a mais de um sentido, com um sentido percepcionando o próprio de um outro que não o seu: “por exemplo, a sensação de que a bÍlis é amarga e amarela: não respeita, pois, a outro sentido dizer que ambos são uma

nosso ver, reforça a dificuldade de estender a afirmação, feita no início do *Da Interpretação*, de que as afecções sejam as mesmas para todos. O que nos leva a restringir o escopo daquela passagem, que não deve ser entendida como o modo paradigmático como Aristóteles compreende a linguagem, pois as afecções podem sofrer variações tanto enquanto imagem de uma percepção quanto estando sujeita ao papel exercido por nossas crenças e emoções na gênese do engano e de ilusões.

²³⁰Cf. “ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ’ ἐνέργειαν γιγνομένη”.

²³¹Cf. “ἡ αἴσθησις τῶν μὲν ἰδίων ἀληθής ἐστίν ἢ ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος”.

²³²Cf. “ὅν ἐκάστη αἰσθήσει αἰσθανόμεθα κατὰ συμβεβηκός, οἷον κινήσεως, στάσεως, σχήματος, μεγέθους, ἀριθμοῦ”.

única coisa. É por isso que se erra e, se uma coisa for amarela, vamos pensar que é bílis²³³” (425b1-3).

A bílis é amarga, uma característica própria a ser apreendida pelo paladar, mas ela é também amarela, uma cor, própria da visão. Quando dois sentidos distintos percebem uma mesma coisa, pode haver associação, por concomitância, entre essas duas propriedades, que podem ser tomadas, enganosamente, como uma só, levando à correlação entre a cor amarela e o gosto amargo. Isso induz ao erro, pois nem todo alimento amarelo é amargo. Desse modo, a percepção desse tipo de sensível está mais sujeita ao erro. O mesmo ocorre com a formação das imagens, uma capacidade dependente da faculdade perceptiva e que “depende de nós²³⁴” (427b18), e isso acontece porque a imaginação está relacionada ao querer (βούλησις).

Cabe aqui lembrar que o *querer* não é o mesmo que o *desejo* (ὄρεξις), pois este já pressupõe alguma atuação do entendimento, enquanto aquele, inicialmente, está relacionado estritamente à percepção, sendo compartilhado com outros animais além dos humanos. Para exemplificar esse ponto, Aristóteles menciona o sono ou a doença como elementos que podem levar os animais, inclusive o homem, a formar imagens falsas (429a5-8), como quando se confundem ao identificar adequadamente um determinado sensível por estarem muito cansados, ou quando sonham com criaturas inexistentes, como quimeras do tipo do bode-cervo, ou mesmo vêm uma miragem em um deserto.

Dadas essas formulações, obtém-se um quadro no qual a apreensão dos sensíveis próprios é a parte menos suscetível a erro no que concerne à abstração da forma a partir do ato perceptivo. Ainda assim, mesmo nessa etapa do processo, é possível, embora menos provável, haver engano, pois “a percepção dos sensíveis próprios é verdadeira, ou está sujeita a um erro mínimo²³⁵” (428b18-19), esse erro mínimo pode surgir quando aquele que percebe está muito longe das cores percebidas; ou se está doente; ou se, quando duas pessoas, uma mais forte e a outra mais fraca, julgam o mesmo peso de modo distinto; ou mesmo quando há distorções de avaliação de um sensível caso o receptor esteja acordado ou adormecido (*Metafísica* 1010b1-10). Já a apreensão dos sensíveis comuns, a imaginação e a formação de memórias estão mais diretamente sujeitas ao engano (REEVES, 2014, p. 59).

²³³Cf. “οἷον χολῆς ὅτι πικρὰ καὶ ξανθὴ (οὐ γὰρ δὴ ἑτέρας γε τὸ εἰπεῖν ὅτι ἄμφω ἔν): διὸ καὶ ἀπατᾶται, καὶ ἐὰν ἧ ξανθόν, χολῆν οἶεται εἶναι”.

²³⁴Cf. “τὸ πάθος ἐφ' ἡμῖν ἔστιν”.

²³⁵Cf. “ἡ αἰσθησις τῶν μὲν ἰδίων ἀληθῆς ἔστιν ἢ ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος”.

Entretanto, todas essas etapas da apreensão dizem respeito à capacidade sensitiva da alma, a qual, de algum modo, mantém vinculação com o corpo, pois é por meio da percepção que as formas são abstraídas do composto de forma e matéria, processo o qual implica a alteração não destrutiva dos órgãos perceptivos e as alterações que afetam a parte sensitiva da alma, tornando em ato aquilo que ela era em potência: a forma de algum objeto sensível. Essa parte da alma, portanto, é a que sofre afecções.

Contudo, todo esse processo que se inicia no ato perceptivo e acontece por intermédio da alma sensitiva, como já foi dito, está sujeito a erro. Além disso, até então, tratamos da apreensão da forma dos particulares, mesmo que esses sejam, de algum modo, acumulados a ponto de formar alguma experiência, mas esta não é da mesma natureza que o conhecimento (ἐπιστήμη), cuja existência está necessariamente relacionada aos universais/mais gerais, visto que só deles que há ciência (*A. Po.* 86a3-9), e a existência desses universais presume uma parte da alma que é impassível (ἀπαθῆ) e, por isso, não está sujeita a sofrer afecções. Essa função da alma, que não se confunde com as instâncias envolvidas na sensação, é o entendimento (νοῦς).

Entretanto, no *Da Interpretação*, conforme vimos, é dito que as afecções são as mesmas para todos, mas seria difícil conciliar essa afirmação com as diversas possibilidades de engano a que está sujeita a parte sensitiva da alma, a menos que todos cometessem os mesmos erros possíveis, o que não é uma hipótese viável. Outro modo de encarar essa questão seria reconhecer que Aristóteles tenha feito, no início daquele tratado, apenas uma apresentação esquemática e pouco cuidadosa de conceitos que seriam devidamente abordados no *De Anima*, obra à qual ele remete ao mencionar as afecções e as *pragmata* das quais elas são derivadas. Mas se esta hipótese está correta, seria justo compreender a “seção semântica” daquele tratado como uma exposição fidedigna do modo como Aristóteles compreendia as relações entre linguagem, pensamento e mundo? Para responder tal questão, é preciso compreender, ainda no *De Anima*, qual é o papel do entendimento (νοῦς).

5. 2 Senso-percepção (αἴσθησις) e entendimento (νοῦς)

No *Teeteto*, ao discutir a tese, atribuída a Protágoras, segundo a qual conhecer (ἐπιστήμη) seria o mesmo que perceber (αἴσθησις) (151e 1-3), Sócrates conduz o seu interlocutor a um impasse derivado dessa concepção: se a percepção corresponde ao conhecimento, ela deveria ser sempre verdadeira, tendo em vista que perceber

equivalaria a conhecer o que é percebido, mas não raramente existe a possibilidade do engano, principalmente quando se leva em conta a fluidez característica do mundo físico, sujeito à geração, à corrupção e às inevitáveis mudanças decorrentes da passagem do tempo.

Além disso, aquele que percebe pode, por exemplo, ser acometido por uma doença qualquer, como a loucura; estar sonhando ou mesmo encontrar-se em uma condição que o leva a ter “ilusões no ouvir, ou no ver ou em qualquer outro perceber²³⁶” (157e 1-4). Ainda, não raramente, há desacordo entre homens que, ao mesmo tempo, sustentam opiniões divergentes a respeito do que lhes parece ser verdadeiro (158e 5-10) e, nesse caso, como seria possível decidir qual deles estaria correto, se todos, ao mesmo tempo, ao perceber, conhecem? Como saber se uma tese de Protágoras, tido como um homem sábio, é verdadeira ou falsa, tendo em vista que nem todos estão de acordo com ela (como é o caso de Sócrates)?

As concepções que postulam equivalência entre percepção e conhecimento costumam ser confrontadas com esse tipo de problema, o qual é também abordado por Aristóteles, que reconhece a dificuldade dessa tese atribuída aos antigos, os quais, segundo ele, supunham que “o entendimento (τὸ νοεῖν) é corpóreo, tal como o perceber, e que o semelhante se percebe e pensa pelo semelhante²³⁷” (*De An.* 427a26-28). Se a percepção depende de alguma contraparte corpórea e está sujeita aos mais diversos erros, a própria ideia de um conhecimento capaz de superar esses enganos parece ameaçada, caso não exista alguma instância capaz de julgar a precisão das informações provenientes da senso-percepção. Tal instância é o entendimento, uma função da alma que é impassível e não está ligada, diretamente, a qualquer órgão corporal. Assim, assume-se a possibilidade de entender correta ou incorretamente, de haver opiniões e conhecimento falsos ou verdadeiros (427b6-13).

É importante notar que opinião (δόξα) e imaginação (φαντασία) não são equivalentes, pois esta última é compartilhada por humanos e outros animais, sendo fundamental para que estes possam orientar-se conforme os seus apetites, mas, como já foi mencionado anteriormente, embora a imaginação seja fundamental no processo de apreensão das formas que tem início no ato perceptivo, ela não se confunde com a apreensão dos inteligíveis, que ocorre no intelecto, instância responsável pelo

²³⁶Cf. “ὅσα τε παρακούειν ἢ παρορᾶν ἢ τι ἄλλο παραισθάνεσθαι λέγεται” (Nas citações do *Teeteto*, seguimos a tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues (2020).

²³⁷Cf. “πάντες γὰρ οὔτοι τὸ νοεῖν σωματικὸν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι ὑπολαμβάνουσιν, καὶ αἰσθάνεσθαι τε καὶ φρονεῖν τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον”.

estabelecimento das noções de espécie e gênero, conceitos abstratos que não se confundem com os particulares dos quais são, de certo modo, derivadas.

Assim, do mesmo modo que o apetite (ἐπιθυμία) não se confunde com o desejo (ὄρεξις), dado que este último pressupõe alguma mediação do entendimento, pois o humano não age somente de acordo com os seus apetites imediatos – como é o caso do acrático (*Eth. Nic.* 1111b11-15) – a opinião, diferentemente da imaginação, presume alguma mediação do entendimento: “a convicção (πίστις) acompanha toda a opinião, que implica ter sido persuadido, e a persuasão implica razão/linguagem (λόγος). Dos animais selvagens (τῶν θηρίων), porém, a alguns pertence a imaginação, mas não a razão/palavra²³⁸” (428a22-24). Apesar de serem capazes de formar imagens, os animais não humanos são desprovidos de opinião e de convicções, processos que são habilitados somente pelo entendimento, cuja posse lhes falta. Como consequência, a formação de crenças e das emoções, que podem distorcer os juízos, acomete somente a espécie humana.

Uma vez explorados o papel e a formação das afecções da alma, voltemos ao *Da Interpretação* (16a28-29), onde é dito que os sons inarticulados das feras podem mostrar/revelar algo, mas não constituem nomes, tendo em vista que os animais selvagens não possuem linguagem articulada e convencional. Eles até podem expressar alguma afecção, agir de acordo com as imagens que formam, deslocando-se em direção ao que é capaz de saciar seus apetites, mas não são habilitados a ter convicções e opiniões, em razão de não possuírem a faculdade do entendimento, do mesmo modo que também não conseguem mediar racionalmente os meios para atingir os fins desejados, pois não deliberam, mas apenas agem de acordo com seus apetites. Uma consequência disso é que, por não possuírem a faculdade do entendimento, não estão aptos a formarem juízos a respeito das suas percepções, eventualmente corrigindo-as por meio da reflexão racional, como ocorre com os homens que assim o fazem: o sol pode parecer ter o tamanho de um pé, mas por meio da observação e do raciocínio, chega-se à conclusão de que tal opinião está equivocada (428b2-4).

Diante desse quadro, é difícil compreender a sugestão de que as vozes faladas sejam símbolos das afecções da alma, porque as afecções pertencem ao domínio sensitivo da alma, e a sensação não pode coincidir com o entendimento, pois se fosse assim, as possibilidades de engano derivadas da senso-percepção não poderiam contar

²³⁸Cf. “[ἔτι πάση μὲν δόξει ἀκολουθεῖ πίστις, πίστει δὲ τὸ πεπεισθαι, πειθοῖ δὲ λόγος· τῶν δὲ θηρίων ἐνίοις φαντασία μὲν ὑπάρχει, λόγος δ' οὐ.]”.

com alguma instância capaz de julgá-las como verdadeiras ou falsas: ou as afecções estariam sempre corretas, e o engano seria descartado (nesse caso, perceber poderia ser correspondente a conhecer, mas as críticas a esse tipo de proposta são muitas e contundentes); ou todos errariam do mesmo modo, suposição absurda que explicaria o fato de as afecções serem as mesmas para todos.

Porém, nada impede que Aristóteles, ou quem registrou essa parte do livro, tenha cometido um descuido terminológico, principalmente quando se considera que essa obra não tem como objetivo explicar o modo como ele concebe e explica as funções da alma, e é talvez por isso mesmo que tenha feito a remissão ao tratado no qual esse tema é abordado de maneira adequada. Sendo assim, cabe uma leitura cuidadosa do texto aristotélico, e isso pode ser feito ao considerar o modo como essa questão continua a ser esboçada nas linhas posteriores à “seção semântica”:

Assim como pode haver na alma o pensamento (νόημα)²³⁹ sem ser verdadeiro ou falso, por sua vez, essas duas condições podem ocorrer também de modo necessário, do mesmo modo acontece nas vozes faladas. Pois no que diz respeito à composição (σύνθεσιν) e à separação (διαίρεσίν), há o verdadeiro e o falso. Então, os nomes e os verbos, em si mesmos, assemelham-se aos pensamentos (νοήματι) sem composição e sem separação, como “homem” ou “branco”, quando algo não lhes é atribuído. Nesse caso, não é verdadeiro nem falso²⁴⁰ (16a9-16).

Ao prosseguir em sua brevíssima exposição introdutória a respeito das relações entre pensamento, linguagem e realidade, Aristóteles passa a falar em pensamentos que podem ser verdadeiros ou falsos, a partir do momento em que constituem uma composição ou separação entre nomes e verbos. Há, a partir desse momento, uma mudança no modo de mencionar o que ocorre na alma, pois o que antes era referido como *afecção*, agora, passa a ser denominado *pensamento*.

²³⁹ A tradução de νόημα por *pensamento*, nessa passagem, não pretende referir o pensamento como a atividade de pensar, um ato psicológico, mas como apreensão e formação de algo como um conceito, a coisa pensada. Essa observação ajuda a compreender a nossa interpretação, apresentada adiante, de uma ascendente de abstração que parte da senso-percepção e chega até o nível mais abstrato e que reflete, de fato, o que a coisa é; um pensamento que, na ciência, corresponde ao seu objeto.

A explicação que apresentamos nesta nota segue a sugestão de Almeida, de acordo com a qual: “o termo ‘noêma’ em contraste com o ato mesmo de pensar ou inteligir, indica o conteúdo conceitual produzido pelo intelecto ou com o qual opera. O termo, portanto, indica um pensamento não no sentido de ato de pensar, mas no sentido do que é pensado. A tradução mais rigorosa do termo ‘noêma’, assim, seria dada pelo termo ‘conceito’” (ALMEIDA, 2013, 88).

²⁴⁰Cf. “ἔστι δὲ, ὡς περ ἐν τῇ ψυχῇ ὅτε μὲν νόημα ἄνευ τοῦ ἀληθεύειν ἢ ψεῦδεσθαι ὅτε δὲ ἦδη ᾧ ἀνάγκη τούτων ὑπάρχειν θάτερον, οὕτω καὶ ἐν τῇ φωνῇ· περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν ἔστι τὸ ψεῦδος τε καὶ τὸ ἀληθές. τὰ μὲν οὖν ὀνόματα αὐτὰ καὶ τὰ ῥήματα ἔοικε τῷ ἄνευ συνθέσεως καὶ διαίρεσεως νοήματι, οἷον τὸ ἄνθρωπος ἢ λευκόν, ὅταν μὴ προστεθῇ τι· οὔτε γὰρ ψεῦδος οὔτε ἀληθές ποῶ”.

Após seguir a sugestão dada pelo próprio texto aristotélico, remetendo ao *De Anima*, passa-se, daí em diante, a falar em pensamentos. A leitura do tratado sobre a alma permite estabelecer, sem grandes dificuldades, a distinção entre as funções sensitivas e racionais da alma como concebida por Aristóteles, como já foi mostrado. Portanto, é muito difícil sustentar que as afecções possam ser as mesmas para todos, pelo menos quando esse “todos” é tomado com referência à espécie humana. Parece-nos fazer mais sentido relacionar tal sugestão de universalidade/generalidade ao domínio do pensamento, instância responsável pelo estabelecimento de conceitos abstratos como os de gênero e espécie, cuja constituição seria atingida por meio de um processo ascendente de abstração da forma dos particulares, acessados por meio do ato perceptivo, pois enquanto este último estaria mais próximo dos particulares e, portanto, mais sujeito ao erro, o pensamento, por representar a acumulação de experiências, diria respeito a generalizações e sedimentações das diversas percepções registradas.

Se considerarmos que Aristóteles, ao falar de afecções da alma, pretendia mencionar o pensamento, podemos, a partir dessa hipótese e da própria remissão ao *De anima*, tentar estabelecer uma relação melhor fundamentada entre esses dois textos. Sendo assim, no trecho do *Da Interpretação*, mencionado acima, é atribuído ao pensamento tanto a composição como a separação. Essa ideia de composição como concatenação de pensamentos é também abordada no *De Anima*:

o pensamento (νόσις) sobre os indivisíveis diz respeito às coisas acerca das quais não existe o falso. Naquelas a respeito das quais existem quer o falso quer o verdadeiro, existe já uma espécie de composição (σύνθεσις) de pensamentos como se fossem algo único²⁴¹ (430a26-28).

Essa abordagem da composição é semelhante àquela apresentada no *Da Interpretação*, em que os enunciados declarativos são formados, basicamente, pela ligação de um nome e um verbo que, por sua vez, constituiriam a face discursiva da concatenação de pensamentos, os quais, isolados, não diriam algo sobre alguma coisa, embora sejam pensamentos de algo: “o entendimento (νοῦς) do que uma coisa é, de acordo com o que é ser (τὸ τί ἦν εἶναι), esse é verdadeiro, mas não é algo sobre algo²⁴²” (430b27-29).

²⁴¹Cf. “Ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαίρετων νόσις ἐν τούτοις περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος, ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές σύνθεσις τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἐν ὄντων”.

²⁴²Cf. “ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ’ ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθής, καὶ οὐ τί κατὰ τινας”

No caso do pensamento ainda não concatenado, o ser verdadeiro não é dito do mesmo modo que as frases declarativas, pois ele ainda não constitui uma declaração, mas apenas diz respeito ao que algo é. De certo modo, é uma apreensão bem sucedida daquilo que caracteriza o “ser” da coisa, e isso não equivale ao tipo de apreensão relativo a uma única experiência perceptiva, mas à abstração, pelo entendimento, das diversas experiências provenientes da senso-percepção, as quais, por estarem sujeitas ao erro, são, de certo modo, depuradas ao longo do processo de apreensão das formas sensíveis e sua captação pelo entendimento, que é, em potência – e não em ato – todas as formas, não podendo ser afetado aos moldes do processo característico da percepção: “é que, enquanto a faculdade perceptiva (τὸ αἰσθητικὸν) não existe sem o corpo, o entendimento é separado²⁴³”. Ele é separado porque não está vinculado diretamente a nenhum órgão do corpo e, justamente por isso, quando produz os inteligíveis (νοητόν), é capaz de superar os possíveis enganos ocorridos durante o processo iniciado com o ato perceptivo²⁴⁴:

A carne não existe, de fato, sem a matéria, mas é, como o nariz adunco (τὸ σιμόν), isto em isto²⁴⁵ (τόδε ἐν τῷδε). Pela faculdade perceptiva discriminamos o quente, o frio e as coisas que, em certa razão (λόγος), constituem a carne. É já com outra faculdade, separada ou que se relaciona com aquela como uma linha curva se relaciona consigo mesma quando é esticada, que discriminamos *o que é ser* para a carne. No caso dos entes abstratos, novamente, o reto (τὸ εὐθύ) corresponde ao nariz adunco, pois tem em comum com este ser contínuo. O que era ser para (τὸ δὲ τί ἦν εἶναι) [o ser da reta, a sua essência²⁴⁶] – se são diferentes o ser reto e a reta – é julgado por outra faculdade²⁴⁷ (ἄλλο). Admitamos, pois que é uma dualidade; discrimina-se, assim, com outra faculdade, ou com a mesma, disposta de maneira diferente. De forma geral, portanto, tal como as coisas que são separáveis da matéria, assim também acontece no caso das coisas que dizem respeito ao entendimento²⁴⁸ (429b13-21).

²⁴³Cf. “τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστός”.

²⁴⁴ Acompanhamos a distinção entre intelecto passivo e ativo conforme esboçada em Zingano (1998), assim como sua sugestão de que o *ser separado* (χωριστός), para o intelecto, é em sentido de não estar vinculado necessariamente a nenhum órgão corpóreo, embora ele só possa entrar em atividade a partir do momento em que as imagens, reproduzidas em consequência do ato perceptivo, venham a oferecer as formas sobre as quais o intelecto ativo, por meio do intelecto passivo, poderá produzir os inteligíveis.

²⁴⁵ Seguindo a sugestão de Zingano (1998).

²⁴⁶ Inserimos essa explicação a fim de tornar mais clara essa difícil passagem.

²⁴⁷ Novamente, seguimos a sugestão de Zingano (1998, p. 198).

²⁴⁸Cf. “ἢ γὰρ σὰρξ οὐκ ἄνευ τῆς ὕλης, ἀλλ' ὥσπερ τὸ σιμόν, τόδε ἐν τῷδε. τῷ μὲν οὖν αἰσθητικῷ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν κρίνει, καὶ ὧν λόγος τισὶ σὰρξ· ἄλλω δέ, ἢ τοιχωριστῶ ἠώς ἡ κεκλασμένη ἔχει πρὸς αὐτὴν ὅταν ἐκταθῆ, τὸ σαρκὶ εἶναι κρίνει. πάλιν δ' ἐπὶ τῶν ἐν ἀφαιρέσει ὄντων τὸ εὐθύ ὡς τὸ σιμόν· μετὰ συνεχοῦς γὰρ τὸ δὲ τί ἦν εἶναι, εἰ ἔστιν ἕτερον τὸ εὐθεῖ εἶναι καὶ τὸ εὐθύ, ἄλλο· ἔστω γὰρ δυάς. ἐτέρω ἄρα ἢ ἐτέρως ἔχοντι κρίνει. ὅλως ἄρα ὡς χωριστὰ τὰ πράγματα τῆς ὕλης, οὕτω καὶ τὰ περὶ τὸν νοῦν”.

A faculdade capaz de discriminar *o que é ser* (a essência de algo), não se confunde com a faculdade perceptiva, que é capaz de perceber o quente, o frio e as razões que constituem algum tipo de matéria, como a carne. Esta é percebida como um particular, mas o seu ser, a sua essência, é julgado por outra capacidade da alma que não a senso-perceptiva: a faculdade do entendimento, que lida com aquilo que é separado da matéria, e isso só é possível por conta do processo de abstração iniciado no ato perceptivo com a reprodução das imagens que são acumuladas no decorrer das experiências reincidentes com os mesmos tipos de objetos, culminando na produção, pelo intelecto ativo, dos inteligíveis, sendo estes universais, e não mais os particulares derivados de uma matéria particular, como um cachorro específico, entendido aqui como um exemplar da matéria (carne) assumindo uma forma determinada, a de cão.

O exemplo da linha ajuda a compreender melhor esse processo, pois uma linha particular pode estar em forma de curva, enrolada etc., mas o ser para a linha, a sua essência, é abstraído pelo entendimento, pois apreender o ser para a linha não é o mesmo que abstrair a forma de certa linha particular, curvada ou torta. Isso é feito, em um primeiro momento, pela senso-percepção, mas a forma que identifica a linha enquanto linha só pode ser adquirida pela atuação do intelecto. Nesse sentido, mesmo que em experiências particulares possa ocorrer algum tipo de engano, seja por conta da distância inadequada do objeto a ser percebido, da má iluminação, ou mesmo por algum tipo de alteração naquele que percebe, como estar com febre, o apreender *o que é a linha* demanda um processo que exige a depuração, pelo entendimento, dessas acumulações de imagens reproduzidas pela imaginação²⁴⁹. Assim, é estabelecida a distinção entre as formas sensíveis, ainda vinculadas à senso-percepção, e as inteligíveis, produzidas, a partir das imagens, pelo entendimento: as primeiras ainda trazem traços dos particulares; as segundas, são universais. Diante disso, cabe perguntar sobre o papel exercido por essas instâncias no modo como os enunciados são produzidos.

²⁴⁹ De acordo com Zingano: “o exemplo da linha é obscuro, mas parece ilustrar o caso em que, pela sensação, apreende-se tais e tais qualidades sensíveis de um objeto e, pela mesma faculdade, mas procedendo diferentemente, faz-se um balanço destas propriedades e identifica-se ou discrimina-se o objeto correspondente. Talvez o exemplo da linha torta seja como o caso de um canudo que, quando imerso em um copo d’água, é visto torto, o que obriga à correção mental para ser apreendido como reto. Talvez, porém, o exemplo da linha torta ilustre o caso de um desenho em perspectiva, no qual o que é apreendido (pela sensação) como torto, é corrigido (pela razão) como reto” (ZINGANO, 1998, p. 204, nota 18).

No *De anima* é dito que “a ciência em atividade é o mesmo que o seu objeto (πράγματι).²⁵⁰” Essa observação é desenvolvida pela contraposição entre a ciência em atividade e a ciência em potência, sendo esta última “temporalmente anterior no indivíduo²⁵¹” (431a1-2), ela é anterior porque é uma capacidade que toda a espécie humana possui, mas só é realizada quando apreende-se a essência de um certo ser, dada em um certo tempo, uma vez que “é a partir de algo em atualidade que tudo se gera²⁵²” (431a3-4). Logo, embora haja a ciência como potência, ela só pode ser realizada a partir do momento em que ocorre a apreensão de algo, e isso acontece no decorrer do processo iniciado no ato perceptivo e que culmina na produção do inteligível pelo entendimento²⁵³, pois: “o sensível (αἰσθητὸν) é, manifestamente, o que faz passar a faculdade perceptiva da existência em potência para a atividade” (431a4-5).

Assim, embora o sensível seja o responsável por realizar essa potencialidade, tornando-a ato, ele não coincide com o conhecimento/ciência (ἐπιστήμη), pois este último não diz respeito aos sensíveis, mas aos inteligíveis, já que “tal conhecimento é o mesmo que o seu objeto na medida em que o conhecimento tem a posse da essência e a essência é o objeto inteligível” (POLANSKY, 2007, p. 482). Esse conhecimento científico não equivale à apreensão do objeto pela senso-percepção, mas, ao mesmo tempo, quem o possui é capaz de identificar a realização dessa essência em um particular, do mesmo modo que aquele que é capaz de saber *o que é* a linha reconhece a sua realização em uma linha particular, mesmo se dobrada ou enrolada. Disso depreendemos que o conhecimento científico ocupa-se do *o que é*, as essências. Esse conhecimento, por sua vez, é universal/mais geral, pois não diz respeito exclusivamente aos particulares. Além disso, ao longo do seu processo de formação no entendimento, há algo como uma correção dos possíveis enganos ou imprecisões advindos da senso-percepção, o que o diferencia, mais uma vez, desta última, uma vez que ela está sujeita ao erro e ao engano.

Tendo tudo isso em vista, seria razoável supor, como sugerimos em nossa hipótese anterior, que as afecções da alma, mencionadas no *Da Interpretação*, dizem

²⁵⁰Cf. “Τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι.”

²⁵¹Cf. “ἢ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἐνί”.

²⁵²Cf. “ἔστι γὰρ ἐξ ἐντελεχείᾳ ὄντος πάντα τὰ γινόμενα.”

²⁵³ Como já mencionamos anteriormente, a noção de entendimento como produtor, ativo, é delineada no *De Anima*, o que parece não coincidir com a sistematização exposta nos *Analíticos Posteriores*, em que as formas mais gerais/universais, resultam do acúmulo de experiências e de uma ascendente de abstração. De todo modo, nas duas maneiras de conceber o entendimento, ele não tem as mesmas características das afecções, já que essas são vinculadas aos órgãos perceptivos e possuem um caráter, marcadamente, passivo.

respeito não ao domínio da senso-percepção, mas ao do entendimento, e isso explicaria a afirmação de que as afecções seriam as mesmas para todos, uma vez que as *pragmata* são também as mesmas para todos: a indução (ἐπαγωγή) iniciaria o processo que culminaria na produção dos inteligíveis, mais gerais/universais; se esses são universais, não estão sujeitos às variações presentes nos particulares dos quais, de certo modo, são derivados. Assim, não soaria deslocado afirmar que as afecções/pensamentos sejam as mesmas para todos, tendo em vista tratar-se de universais. Essa concessão na leitura do texto implicaria assumir que, embora tenha falado de afecções da alma, Aristóteles estivesse tratando, de fato, dos pensamentos, como, aliás, passa a mencionar logo nas linhas seguintes daquele capítulo²⁵⁴. Por enquanto, manteremos tal hipótese como uma possibilidade a ser analisada adiante.

No último capítulo do *Da Interpretação*, a “seção semântica”, mencionada na introdução daquela obra, é retomada, mas em outros termos, pois agora as vozes faladas são referidas como o que acompanha/segue (ἀκολουθεῖ) o pensar (διάνοια): “então, se o que há na voz falada acompanha o que há no pensamento, lá a opinião contrária é a do contrário²⁵⁵” (23a32-34). Essa troca de nomenclatura pode reforçar a sugestão de ler as afecções, mencionadas no primeiro capítulo, como pensamentos. Isso resolveria algumas dificuldades de conciliação entre aquela passagem e a remissão feita ao *De Anima*, mas, por outro lado, não esgotaria os problemas relacionados às relações entre a significação e o pensamento, pois, se este último diz respeito aos universais, e não à parte sensitiva da alma, (que é vinculada a funções como percepção, imaginação, memória, experiência) essa parte, quando comparada aos inteligíveis produzidos pelo entendimento, mantém uma ligação, em níveis distintos, com os particulares. Estes, por

²⁵⁴Whitaker assume que as afecções da alma são, na verdade, pensamentos: “é importante deixar claro que Aristóteles não quer dizer que as afecções na alma são imagens ou pinturas mentais: elas são pensamentos, e um pensamento é como o seu objeto, uma vez que ambos compartilham a mesma forma” (WHITAKER, 2007, p.15). Ele também aponta para o fato de que Andrônico de Rodes, já na antiguidade, colocou em dúvida a autenticidade do *Da Interpretação*, baseando-se no fato de que, no *De Anima*, os pensamentos não são referidos como afecções da alma.

Mora-Marquez também opta pela equivalência, no contexto do *Da Interpretação*, entre afecções na alma e pensamentos. No seu livro, que apresenta um panorama das discussões a respeito da noção de significado no século XIII, ela destaca a influência determinante do texto aristotélico e o modo como ele foi recebido ao longo da história. Assim, ao introduzir algumas das principais questões envolvidas na leitura das linhas iniciais do tratado aristotélico, ela enfatiza o que seria o seu “aspecto comunicacional”, tendo em vista que a função das asserções, como concebidas no tratado, seria ‘comunicar, para alguém, um pensamento de que A é B’. Sua sugestão, portanto, é de que a expressão “afecções na alma”, por sua vez, pode ser parafraseada como ‘pensamentos’, tendo em vista manter o caráter geral da passagem” (MORA-MARQUEZ, 2015, p. 11-14).

²⁵⁵Cf. “εἰ γὰρ τὰ μὲν ἐν τῇ φωνῇ ἀκολουθεῖ τοῖς ἐν τῇ διανοίᾳ, ἐκεῖ δ' ἐναντία δόξα ἢ τοῦ ἐναντίου”.

sua vez, são indispensáveis, em um processo ascendente de abstração, para a constituição das formas mais gerais/universais.

Assim, como seria possível explicar a existência de pensamentos a respeito dos inexistentes? E como esses inexistentes poderiam significar? Pois o bode-cervo significa algo, ainda que não seja verdadeiro ou falso, pois só o seria quando lhe fosse acrescentado um predicado, como no enunciado “o bode-cervo é preto”. Quando menciona esse caso (16a10-19), Aristóteles está tratando dos nomes e verbos, que condizem (ἔοικε) aos pensamentos sem combinação (σύνθεσις) ou separação (διαίρεσις). O bode-cervo, assim como os nomes e verbos, além de significar, poderia, hipoteticamente, ser elemento integrante de um enunciado, como já mostramos acima. Mas se as vozes faladas são símbolos das afecções/pensamentos, então elas deveriam acompanhar esses pensamentos (caso seja aceita a equivalência entre afecções e pensamentos), mas já vimos que estes últimos dizem respeito a inteligíveis mais gerais, e não a particulares ou suas imagens formadas na parte sensitiva da alma, sujeitas às possibilidades de engano.

Diante disso, como seria possível formar um inteligível de algo inexistente, tendo em vista que o entendimento também atuaria de modo a evitar as possíveis imprecisões derivadas da senso-percepção? Durante um sonho, por exemplo, seria possível imaginar uma quimera, leões alados e todo tipo de criaturas e situações inexistentes, pois as imagens poderiam misturar-se (*Insomn.* 460b28-461a8), criando imprecisões que dariam origem a essas criaturas imaginárias, mas se as vozes faladas são símbolos dos pensamentos, e não de algum tipo de imagem gerada na alma sensitiva, ao exemplo do sonhar, como explicar enunciados sobre os inexistentes²⁵⁶? Além disso, as afirmações ou negações são constituídas por nomes e verbos combinados ou separados que acompanhariam pensamentos, cujas relações também se dariam em termos de composição e separação. Em síntese, cabe perguntar se, ao considerar o caso dos inexistentes, eles poderiam integrar enunciados (λόγος). Se a resposta for positiva,

²⁵⁶ Nesse sentido, é importante considerar a possibilidade de que nomes de inexistentes como o bode-cervo sigam o mesmo princípio aplicado por Aristóteles aos nomes compostos, em que o significado do nome complexo depende, de certo modo, dos nomes simples dos quais são compostos. Essa é a explicação sugerida por Charles (1994, p. 52). Contudo, assim como ele aplica esse princípio em que a significação de “bode-cervo” depende dos nomes que o compõe, ele também sugere que nos casos de inexistentes como o vácuo, por exemplo, a significação ocorre em função do contexto das afirmações em que esses nomes venham a ser empregados. Conforme veremos adiante, essa é uma hipótese interessante, embora se aplique somente a afirmações, e não a todos os tipos de enunciados. Por isso, iremos explorar, a seguir, outras possibilidades de explicação para o modo como nomes de inexistentes possam ter significado.

seriam esses enunciados compostos por imagens, em vez dos pensamentos? E, nesse caso, caberia atribuir a essas imagens também a alegação (conferida ao pensamento) de que elas são as mesmas para todos?

Todas essas questões conduzem à pergunta pelo papel que as imagens e os outros registros anímicos (senso-percepção, memória, experiência) desempenhariam nos diferentes enunciados não implicados em definir o que a coisa é. Já sabemos que há os pensamentos com e sem composição, mas, nos perguntamos: essas possibilidades se aplicariam também às imagens e às demais afecções? Assim, se considerarmos ser possível emitir enunciados, por exemplo, a respeito do vácuo e falar de quimeras como o bode-cervo, não pareceria absurdo aventar a hipótese segundo a qual afecções (e não somente as intelectões, ou pensamentos) sejam capazes de constituir enunciados.

Para compreender melhor essa questão, pode-se recorrer, novamente, ao *De Anima*, como já mencionado no capítulo anterior, onde é dito que uma condição para a voz ser um som significativo é que ela seja acompanhada por alguma imagem/aparição (φαντασία):

pois nem todo som do animal é voz articulada (φωνή), de acordo com o que dissemos – como ocorre ao emitir som com a língua e com as tosses – mas é necessário ao que soa (τὸ τύπτον) ser dotado de alma (ἔμψυχόν), e que seja acompanhado por alguma imagem/aparição (μετὰ φαντασίας τινός). Pois a voz é algum som significativo (σημαντικός), e não é como o ar respirado ou a tosse²⁵⁷ (*De An.* 420b 29-33).

Disso pode-se inferir que a voz significativa, diferentemente do que ocorre com os sons dos animais ou demais ruídos, precisa, necessariamente, ser acompanhada por alguma instância anímica, como uma imagem derivada da senso-percepção, por exemplo. Assim, quando retomamos a tese de que a linguagem humana é som significativo por convenção, não há, nesse tipo de proposta, a exigência de que as vozes faladas, próprias dos humanos, precisem ser, necessariamente, acompanhadas por um pensamento²⁵⁸, mas basta que estejam relacionadas a uma imagem ou outro tipo de

²⁵⁷Cf. “(οὐ γὰρ πᾶς ζῴου ψόφος φωνή, καθάπερ εἴπομεν – ἔστι γὰρ καὶ τῇ γλώττῃ ψοφεῖν καὶ ὡς οἱ βῆττοντες – ἀλλὰ δεῖ ἔμψυχόν τε εἶναι τὸ τύπτον καὶ μετὰ φαντασίας τινός· σημαντικός γὰρ δὴ τις ψόφος ἐστὶν ἢ φωνή)· καὶ οὐ τοῦ ἀναπνεομένου ἀέρος ὥσπερ ἡ βήξ”

²⁵⁸ Sobre a possibilidade da composição de afecções, como ocorre na composição dos pensamentos nas declarações afirmativas ou negativas, Modrak ressalta a dificuldade envolvida nessa discussão: “suponha que uma pessoa pense um pensamento bem simples como, por exemplo, ‘Sócrates não está sentado ao lado de Alcebiades’. Há um *pathema* que corresponde a cada uma das palavras que o pensador usaria para expressar este pensamento – como parece sugerir a declaração resumida da teoria do significado no *De Interpretatione* I? Em caso afirmativo, esses *pathemata* se combinariam, de algum modo, para formar um *pathema* complexo que seria o estado interno correspondente ao pensamento completo? Quando

afecção²⁵⁹. Entretanto, ao mencionar que “os nomes e os verbos, em si mesmos, assemelham-se aos pensamentos (νοήματα) sem composição e sem separação” (16a13-14), Aristóteles está tratando de declarações que devem ser verdadeiras ou falsas, predicacões utilizadas na investigação de pares contraditórios, no caso da dialética, ou das premissas de uma demonstração, nas ciências teóricas. Um entimema da retórica, por exemplo, não precisa obedecer às mesmas regras de formação empregadas nos silogismos demonstrativos:

é necessário que o entimema e o exemplo (παράδειγμα) se ocupem das coisas aceitas (τῶν ἐνδεχομένων) que podem ser para a maior parte (τὰ πολλὰ) também de outro modo: o exemplo como indução, e o entimema como silogismo, formado de poucas premissas e em geral menos do que as do silogismo primário (ὁ πρῶτος συλλογισμός)²⁶⁰(*Rh.* 1357a13-17).

recordamos que o veículo para este pensamento é uma ou mais representações sensórias, a plausibilidade da reconstrução atômica já sugerida diminui apreciavelmente. Talvez Aristóteles pense que embora um simples conteúdo sensório possa, como um todo, representar um pensamento complexo a ser exprimido por uma longa sequência de palavras, se estivéssemos refletindo sobre a contribuição de cada parte significativa da sentença para o significado da sentença, encontraríamos que cada palavra ou frase teria um correlato interno que compartilhasse alguma característica com o conteúdo sensório complexo representando o todo. Suponha que alguém tivesse o pensamento ‘Cálias é um lobo’. O estado interno poderia ser um conteúdo sensório de Cálias comportando-se viciosamente. Se o estado interno correspondente à palavra ‘lobo’ é uma imagem de um lobo (canino), ela não seria parte da representação sensória do pensamento complexo, mas compartilharia uma característica com ele. Embora sejam tentadoras, essas especulações, deve-se admitir, são só isso – especulações. O que está claro é que se o veículo de um julgamento a ser expressado em uma declaração for um conteúdo sensório simples, então a mente deve ser capaz de usar aquele conteúdo para representar os diferentes componentes do julgamento, assim como a sua combinação” (MODRAK, 2009, p. 243). Por outro lado, de acordo com Berti, a imaginação, que é um tipo de afecção, pode se expressada em um juízo a ser verdadeiro ou falso. Para isso, ele cita uma passagem do *De Anima* III 3 (428a 3-4): “portanto, a imaginação se exprime em um juízo, que pode ser verdadeiro ou falso, na medida em que todo juízo se encontra exposto a essa alternativa. A sensação, de seu lado, quando se projeta sobre um objeto que lhe é próprio, é sempre verdadeira e não pode errar. O intelecto, quando apreende diretamente um objeto simples, também é sempre verdadeiro nesta atividade, com o risco de falsidade recaindo somente sobre o juízo, isto é, sobre o ato referente à conexão ou separação entre objetos. No conceito considerado individualmente, também não há possibilidade de falsidade: ou o formamos, e então ele é verdadeiro, ou não o formamos, e logo não temos nenhum conhecimento, permanecendo na ignorância. A imaginação, ao contrário, é uma faculdade que pode produzir o verdadeiro e o falso: como exemplo de uma imaginação falsa, Aristóteles menciona as visões que temos nos sonhos, que não nos levam a conhecer a realidade” (BERTI, 2010, p. 83). Tal sugestão parece-nos bastante razoável, como ficará evidente adiante, principalmente quando consideramos que nem todo enunciado é declarativo e, por isso, deva ter a pretensão de ser verdadeiro ou falso, como ocorre no caso das preces, mencionadas no *Da Interpretação* (17a 2-5), passagem que, ao aludir a tais discursos não declarativos, diz que eles devem ser examinados na retórica e na poética. Disso tudo, nos interessa acenar para a possibilidade de enunciados (composições) serem formados por imagens ou outra instância da alma perceptiva, e não somente por pensamentos.

²⁵⁹Como já foi dito, outros animais podem formar imagens, mas a capacidade simbólica e convencional é própria da espécie humana.

²⁶⁰Cf. “ὅστ' ἀναγκαῖον τό τε ἐνθύμημα εἶναι καί τὸ παράδειγμα περὶ τε τῶν ἐνδεχομένων ὡς τὰ πολλὰ ἔχειν ἄλλως, τὸ μὲν παράδειγμα ἐπαγωγὴν τὸ δ' ἐνθύμημα συλλογισμὸν, καὶ ἐξ ὀλίγων τε καὶ πολλάκις ἐλαττόνων ἢ ἐξ ὧν ὁ πρῶτος συλλογισμός”

Assim, o silogismo retórico (entimema) pode ser formado por poucas premissas, ou até mesmo algumas delas podem ser suprimidas, caso sejam amplamente conhecidas por certo auditório, isso porque o entimema não precisa obedecer às regras de formação exigidas pelos silogismos primários, utilizados nas demonstrações, tendo em vista que enquanto estas visam a atingir conclusões verdadeiras, quando partem de premissas verdadeiras em argumentos válidos, aqueles têm como fim convencer um certo público, pois “o discurso (ὁ λόγος) é composto de três elementos: o orador, aquilo sobre o que ele fala e o ouvinte. E o fim deste [do discurso] é, digo, o ouvinte²⁶¹” (*Rhet.* 1358a 37-b2). Isso mostra que não há uma única finalidade para o discurso, pois as regras utilizadas nas demonstrações não podem simplesmente ser transpostas para outro tipo de finalidade, como é o caso da retórica, cujo objetivo não é atingir alguma verdade universal, já que ela busca convencer certo grupo de ouvintes que compartilham algumas premissas comuns.

Por isso, como nem todo emprego do discurso tem em vista lidar com conceitos universais (vinculados ao pensamento), buscando chegar a declarações que tenham pretensão de verdade, talvez não seja adequado supor que somente a composição e separação de *pensamentos* devam acompanhar os diferentes enunciados possíveis nas várias aplicações da linguagem, que não se resumem à construção dos silogismos formados por premissas do tipo *S é P*, necessariamente verdadeiras ou falsas quando comparadas às *pragmata*. Nesse sentido, cabe citar uma passagem dos *Tópicos*, em que Aristóteles discute os diferentes esquemas argumentativos empregados nos debates dialéticos, que têm como objetivo defender ou refutar um argumento. Um dos recursos a serem utilizados nesses debates diz respeito aos usos estratégicos da linguagem da maioria e a linguagem dos especialistas, que nessa passagem são representados pelos médicos:

devemos utilizar a linguagem corrente (ὀνομασίαις) para nos referirmos às coisas (τὰ πράγματα), mas já não devemos seguir o modo da maioria (οἱ πολλοί) quando se trata de determinar se as coisas são desta ou daquela natureza (ποιᾶ). Por exemplo, devemos chamar «salutar» àquilo que produz saúde, tal como diz a maioria; mas quando se trata de determinar se certa coisa é salutar ou não, já não devemos chamar como a maioria, mas como o médico (ιατρός)²⁶²(*Top.* 110a 16-22).

²⁶¹Cf. “σύγκειται μὲν γὰρ ἐκ τριῶν ὁ λόγος, ἕκ τε τοῦ λέγοντος καὶ περὶ οὗ λέγει καὶ πρὸς ὃν, καὶ τὸ τέλος πρὸς τοῦτόν ἐστιν, λέγω δὲ τὸν ἀκροατήν.”

²⁶²Cf. “οἷον ὅτι ταῖς μὲν ὀνομασίαις τὰ πράγματα προσαγορευτέον καθάπερ οἱ πολλοί, ποιᾶ δὲ τῶν πραγμάτων ἐστὶ τοιαῦτα ἢ οὐ τοιαῦτα, οὐκέτι προσεκτέον τοῖς πολλοῖς. οἷον ὑγιεινὸν μὲν ῥητέον τὸ

Embora essa passagem seja parte de uma espécie de manual de treinamento para os exercícios dialéticos, é notável a distinção feita entre o modo como a maioria das pessoas usa um termo e a utilização desse mesmo termo pelos especialistas. Nesse caso, a variação entre o uso adotado pelos falantes comuns (maioria) e os especialistas se dá em função da finalidade do discurso, pois se o objetivo é apenas falar sobre algo, a linguagem ordinária é suficiente, mas, caso o objetivo seja expor se determinada coisa tem essa ou aquela natureza, deve-se recorrer ao uso linguístico característico de um especialista no assunto.

Acrescenta-se a isso que nem todos os enunciados são declarativos ou mesmo visam a expressar definições, dizendo o que a coisa é:

Todo enunciado é significativo, não como instrumento, mas, como foi dito, por convenção. Porém, nem todo [enunciado] é declarativo (ἀποφαντικός), mas somente aquele a que pertencem o ser verdadeiro ou o ser falso. E isso não pertence a todos [os enunciados]: por exemplo, a prece (ἡ εὐχή) é um enunciado, mas não é verdadeira nem falsa. Mas deixemos de lado os outros enunciados, pois a sua investigação é própria da retórica ou da poética —o enunciado declarativo é tema da presente investigação²⁶³ (*De Int.* 17a1-8).

Se nem todo enunciado significativo é declarativo e, como consequência, há aqueles que não são nem verdadeiros e nem falsos, como acontece com as preces, significar não corresponde a dizer o falso ou o verdadeiro, ou ainda, a exprimir a definição/essência de algo, e isso é exemplificado pelo caso do bode-cervo, que “significa algo, ainda não verdadeiro ou falso, se não lhe é atribuído o ser ou o não ser, ou de modo simples ou de acordo com o tempo”²⁶⁴ (16a 16-18). Esse ser fantasioso e, portanto, privado de existência, parece não corresponder a um pensamento/intelecção abstrato formado com base em imagens derivadas da senso-percepção, contudo, ele significa algo (σημαίνει τι) definido (WHITAKER, 2007, p. 63), sendo capaz de constituir um enunciado declarativo, caso seja atribuído a ele o ser ou o não ser. Uma vez que significar algo determinado não é o mesmo que designar um existente no mundo ou mesmo expressar uma definição de alguma essência, a significação de um

ποιητικὸν ὑγιείας, ὡς οἱ πολλοὶ λέγουσιν· πότερον δὲ τὸ προκειμένον ποιητικὸν ὑγιείας ἢ οὐ, οὐκέτι ὡς οἱ πολλοὶ κλητέον ἀλλ' ὡς ὁ ἰατρός”

²⁶³Cf. “ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, οὐχ ὡς ὄργανον δέ, ἀλλ' ὥσπερ εἴρηται κατὰ συνθήκην· ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεῦδεσθαι ὑπάρχει· οὐκ ἐν ἅπασιν δὲ ὑπάρχει, οἷον ἡ εὐχή λόγος μὲν, ἀλλ' οὐτ' ἀληθῆς οὐτε ψευδής. οἱ μὲν οὖν ἄλλοι ἀφείσθωσαν, — ῥητορικῆς γὰρ ἢ ποιητικῆς οἰκειότερα ἢ σκέψις, — ὁ δὲ ἀποφαντικός τῆς νῦν θεωρίας.

²⁶⁴Cf. “καὶ γὰρ ὁ τραγέλαφος σημαίνει μὲν τι, οὐπω δὲ ἀληθές ἢ ψεῦδος, ἐὰν μὴ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι προστεθῆ ἢ ἀπλῶς ἢ κατὰ χρόνον.”

termo ou enunciado não está atrelada, necessariamente, a entidades existentes, tendo em vista que imagens de inexistentes podem constituir enunciados. Outro exemplo disso pode ser encontrado no uso que Aristóteles faz, ainda no *Da Interpretação*, dos nomes indefinidos, os quais são capazes de compor afirmações:

o não-homem não chamo um nome, mas um nome indefinido (ἀόριστον ὄνομα) – pois, de certo modo, ele significa algo indefinido – assim como não [chamo] de verbo o não-estar sadio (οὐχ ὑγιαίνει). Pois toda afirmação será [formada] ou de nome e verbo ou de nome indefinido e verbo²⁶⁵ (19b8-12).

Essa passagem permite notar que, embora existam homens, não podemos dizer o mesmo de não-homens, mas esse tipo de “não-nome” pode compor afirmações, desde que a ele seja acrescentado um verbo. A despeito de significar algo indefinido (ἐν γάρ πως σημαίνει ἀόριστον), o não-nome não significa qualquer coisa, ou tem significação ilimitada, a ponto de assumir qualquer definição aleatória: “entendo por “significar”²⁶⁶ uma só coisa” isto: se homem é *tal coisa*, e se algo é homem, este algo será *o ser para o homem* (não faz nenhuma diferença se se disser que significa mais coisas, contanto que sejam em número limitado²⁶⁷) (*Met.* 1006a 32-35).

Essa mesma passagem da *Metafísica* é citada por Whitaker (2007, p. 63), que salienta o fato de que não-homem, em um primeiro momento, apontaria para algo definido (o homem), mas a sua negação poderia selecionar tudo aquilo que não é homem²⁶⁸. Porém, como é dito na passagem do *Da Interpretação*, citada acima, “ele significa algo indefinido”, e isso não corresponde a dizer que ele significa de modo ilimitado, pois, em uma leitura mais generosa, ele significaria justamente algo que não seja definido, partindo de algo delimitado, o homem.

Do mesmo modo, nos enunciados da linguagem ordinária, é possível falar sobre o infinito, e isso não implica utilizar um termo de significação infinita ou indeterminada, que não tenha significação específica, mas apenas indicar a ausência de finitude, sem necessariamente definir o que poderia ser o infinito. Isso seria o suficiente

²⁶⁵Cf. “τὸ γὰρ οὐκ ἄνθρωπος ὄνομα μὲν οὐ λέγω ἀλλὰ ἀόριστον ὄνομα, – ἐν γάρ πως σημαίνει ἀόριστον, – ὥσπερ καὶ τὸ οὐχ ὑγιαίνει οὐ ῥῆμα, ἔσται πᾶσα κατάφασις ἢ ἐξ ὀνόματος καὶ ῥήματος ἢ ἐξ ἀόριστου ὀνόματος καὶ ῥήματος.”

²⁶⁶ Seguimos a tradução de Lucas Angioni.

²⁶⁷Cf. “λέγω δὲ τὸ ἐν σημαίνειν τοῦτο· εἰ τοῦτ' ἔστιν ἄνθρωπος, ἂν ᾗ τι ἄνθρωπος, τοῦτ' ἔσται τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι (διαφέρει δ' οὐθὲν οὐδ' εἰ πλείω τις φαίη σημαίνειν μόνον δὲ ὀρισμένα”

²⁶⁸ De acordo com Whitaker, “um nome, então, deve significar algo definido, algo simples. Um não-homem é qualquer coisa não seja um homem: a expressão cita algo definido, isto é, homem, e depois aponta para qualquer coisa distinta disso, em todas as direções, indiscriminadamente, enquanto o nome genuíno ‘homem’ aponta em direção a algo definido” (WHITAKER, 2007, p. 63).

para que denominações como essas possam formar enunciados da linguagem ordinária, cujo nível de precisão não é o mesmo exigido nas investigações teóricas, como nas demonstrações da matemática e das ciências, por exemplo. Desse modo, embora a significação não remeta necessariamente a algo existente no mundo, ela precisa ser limitada, e isso é uma condição para o próprio discurso, pois, se alguém

afirmasse que uma denominação significa coisas em número ilimitado, é claro que não haveria discurso, pois não significar uma só coisa consiste em nada significar, e se as denominações não significassem, suprimir-se-ia o conversar uns com os outros e, na verdade, também consigo mesmo: com efeito, não é possível pensar nada sem que se pense algo uno; mas, dado que é possível pensar algo, há de se estabelecer para esta coisa uma denominação única²⁶⁹ (*Metaph.* IV 5, 1006b 6-10).

Portanto, podemos depreender que significar algo determinado, para Aristóteles, é condição de possibilidade da própria linguagem. Imaginemos uma situação em que um enunciado não fosse composto por elementos de significação limitada. Nesse caso, a ausência de delimitação acarretaria uma possível correspondência infinita entre sentenças distintas, visto que a não circunscrição teria como consequência a imprecisão do que é dito. A ausência de especificação sobre o que se diz levaria a uma situação de predicação que tenderia ao infinito: se as características de algo não são claras, podem abarcar uma infinidade de atributos que se sucederiam continuamente, tendo em vista a falta de delimitação. Nesse cenário, dizer algo seria dizer tudo, pois tudo estaria em eterna relação, e as *pragmata* não seriam mais um critério regulador da condição de verdade das sentenças. Portanto, retomando a passagem da *Metafísica*, mencionada acima, “é claro que não haveria discurso, pois não significar uma só coisa consiste em nada significar”. Assim, para que algo seja dito, existe uma condição primeira, que é a delimitação do que se diz.

Em uma passagem da *Física* na qual Aristóteles expõe sua investigação sobre o vácuo (κενός), ele parte da exposição das diferentes opiniões a respeito da sua existência, repetindo sua prática comum de examinar as mais renomadas opiniões sobre certo tema e, então, analisar se elas são ou não plausíveis e contraditórias entre si (*Top.* 100a - 101a 15). Assim, logo após apresentar as principais formulações sobre o vácuo,

²⁶⁹Cf. “ἀλλ' ἄπειρα σημαίνειν φαίη, φανερόν ὅτι οὐκ ἄνεϊ λόγος· τὸ γὰρ μὴ ἔν σημαίνειν οὐθέν σημαίνειν ἐστίν, μὴ σημαίνοντων δὲ τῶν ὀνομάτων ἀνήρηται τὸ διαλέγεσθαι πρὸς ἀλλήλους, κατὰ δὲ τὴν ἀλήθειαν καὶ πρὸς αὐτόν· οὐθέν γὰρ ἐνδέχεται νοεῖν μὴ νοοῦντα ἔν, εἰ δ' ἐνδέχεται, τεθείη ἂν ὄνομα τούτῳ τῷ πράγματι ἔν)”.

ele sugere um procedimento que deve servir como ponto inicial da análise²⁷⁰: “em vista de sustentar uma dessas [opiniões], é preciso apreender (λαβεῖν) o que o nome significa²⁷¹” (*Ph.* 213b30), passando, em seguida, a analisar o modo como o vácuo é concebido pelos que defendem ou não a sua existência, ao indicar se ele ocupa ou não um lugar no espaço, se tem peso ou pode ser percebido pelo toque etc.

Esse exemplo é importante porque, em primeiro lugar, aponta para a distinção entre significação e existência, pois, conforme avança em sua apuração, Aristóteles conclui ser impossível sustentar a existência do vácuo, refutando as opiniões daqueles que a sustentam (*Ph.* 2014b10-11). Portanto, ele inicia seu procedimento investigativo ao considerar a significação comum de um termo determinado, mas conclui que este não designa algo que tenha existência real. Assim, mais uma vez, é mostrado que a significação não está relacionada necessariamente a entes reais que designem algo que ocupe lugar no espaço e no tempo, pois, nas disputas sobre a existência ou não do vácuo, tal termo é usado independentemente de sua capacidade de indicar um existente, assim como ocorre no caso do bode-cervo e do não-homem. Tais inexistentes têm significação, compõem declarações e demais tipos de enunciados, mesmo não apontando para algum ente no mundo²⁷².

Por outro lado, o procedimento empregado por Aristóteles em sua discussão sobre o vácuo reforça a importância que ele atribui à análise das opiniões vigentes como ponto de partida de suas investigações, partindo sempre do que é mais cognoscível para nós e indo em busca do que é mais cognoscível por natureza:

as coisas podem ser anteriores e mais cognoscíveis de dois modos: de fato, anterior por natureza (τῇ φύσει) e anterior para nós (πρὸς ἡμᾶς) não são o mesmo, tampouco mais cognoscível e mais cognoscível para nós. Entendo como anteriores e mais cognoscíveis para nós as coisas mais próximas da sensação (τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως), e, como anteriores e mais

²⁷⁰ A menção a essa passagem da *Física* também é utilizada, no contexto da discussão sobre os inexistentes, por Whitaker (2007, p. 212).

²⁷¹Cf. “Πρὸς δὲ τὸ ποτέρως ἔχει δεῖ λαβεῖν τί σημαίνει τοῦνομα.”

²⁷² Ao assumirmos a possibilidade de formar enunciados sobre os inexistentes, como ocorre no caso de relatos sobre o bode-cervo, por exemplo, é interessante considerar uma passagem da *Metafísica* em que Aristóteles fala de casos em que é impossível acontecer a composição, oferecendo o exemplo da diagonal incomensurável com o lado do quadrado, que seria sempre falsa (*Metaph.* V 29, 1024b17-25). Ainda que possa ser impossível existir tal diagonal, já que ela é sempre falsa, não há dúvida de que podemos falar sobre ela, como o faz o próprio Aristóteles, pois ele mesmo consegue agrupar em um mesmo enunciado a diagonal e a incomensurabilidade com o lado do quadrado. Assim, do modo como sugerimos, ele elabora tal exemplo partindo da junção dessas suas noções, ou até mesmo imagens, da diagonal e do quadrado. Em um sonho, por exemplo, ele poderia imaginar algo absurdo partindo das imagens que formou por meio da senso-percepção, como é o caso dos inexistentes. Uma coisa sempre falsa, como a diagonal incomensurável, a nosso ver, de fato, é sempre falsa, mas para que seja enunciada, partiria da junção das noções/imagens de uma diagonal e de um quadrado, formadas pela senso-percepção.

cognoscíveis sem mais, as mais afastadas. E são mais afastados os mais universais/gerais (τὰ καθόλου), ao passo que são mais próximos os particulares (τὰ καθ' ἕκαστα), e eles se opõem entre si²⁷³ (A. Po. 71b33 - 72a4).

O que é mais anterior e cognoscível para nós está associado ao que pode ser apreendido pela senso-percepção, os particulares; já os mais anteriores e cognoscíveis sem mais diriam respeito aos universais/mais gerais. Esse procedimento está de acordo com o processo de indução apresentado no último livro dos *Analíticos Posteriores* (100a3 - b4) e com a aquisição do conhecimento como é exposta no primeiro livro da *Metafísica* (980a21-982a1), além de ser mencionado em outras passagens, como as do *De Anima*, já apresentadas, e também na breve menção às ciências teóricas no livro VI da *Ética a Nicômaco*²⁷⁴, que retoma os *Analíticos*:

como dizemos nos *Analíticos*, todo ensinamento provém de itens previamente conhecidos, quer por indução (ἐπαγωγῆς), quer por silogismo. Ora, a indução é princípio também do universal/geral (τοῦ καθόλου), ao passo que o silogismo procede dos universais. Há, portanto, princípios dos quais procede o silogismo e dos quais não há silogismo. Há indução deles, portanto²⁷⁵ (1139b26 – 31).

Essa passagem é interessante porque reforça o papel que a senso-percepção tem na aquisição do conhecimento, inclusive o dos primeiros princípios, que servem como premissas para os silogismos empregados pelo entendimento teórico, além de indicar a importância que a indução exerce na formação dos mais gerais/universais, pois estes surgem a partir de um processo de abstração iniciado com a apreensão dos particulares. A senso-percepção é também importante, como já foi mostrado, para a ética, pois a busca por saciar um apetite (ou desejo) está na base da origem do movimento da alma, embora a espécie humana seja capaz de deliberar a respeito dos meios para atingir a felicidade, tendo em vista que:

os que afirmam que a escolha deliberada é apetite, impulso, querer ou uma certa opinião não parecem falar corretamente. Com efeito, a escolha deliberada não é comum aos animais irracionais; apetite e impulso, porém, o

²⁷³Cf. “πρότερα δ' ἐστὶ καὶ γνωριμώτερα διχῶς· οὐ γὰρ ταῦτὸν πρότερον τῇ φύσει καὶ πρὸς ἡμᾶς πρότερον, οὐδὲ γνωριμώτερον καὶ ἡμῖν γνωριμώτερον. λέγω δὲ πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἀπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ πορρώτερον”. Seguimos a tradução de Lucas Angioni.

²⁷⁴ Seguimos, com algumas alterações, a tradução de Lucas Angioni.

²⁷⁵Cf. “ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς λέγομεν· ἢ μὲν γὰρ δι' ἐπαγωγῆς, ἢ δὲ συλλογισμῶ. ἢ μὲν δὴ ἐπαγωγή ἀρχὴ ἐστὶ καὶ τοῦ καθόλου, ὁ δὲ συλλογισμὸς ἐκ τῶν καθόλου. εἰσὶν ἄρα ἀρχαὶ ἐξ ὧν ὁ συλλογισμὸς, ὧν οὐκ ἔστι συλλογισμὸς· ἐπαγωγή ἄρα.”

são. O acrático age por apetite, não escolhendo deliberadamente; o homem continente, ao contrário, age escolhendo deliberadamente, não por apetite²⁷⁶ (*Eth. Nic.* 1111b 11-15).

Portanto, a senso-percepção é importante tanto para dar início à investigação envolvida no conhecimento teórico quanto para o entendimento prático²⁷⁷. O papel desse nível mais básico, ligado à alma perceptiva, também está na base das investigações que partem das opiniões mais relevantes sobre dado tema, embora opinião e a formação de imagens não sejam equivalentes, pois enquanto estas últimas já são abstrações iniciadas pelo contato com particulares, via percepção, aquelas envolvem algum tipo de convicção (πίστις): ambas estão sujeitas ao erro, mas por motivos distintos, pois uma apreensão imagética de um objeto qualquer pode não ser fidedigna o suficiente, apresentando distorções, mas ela não surge com base em uma convicção de que aquele mesmo objeto deva ser diferente por algum motivo de crença. Na verdade, a distorção apreensiva surge por conta de alguma falha involuntária. O mesmo não pode ser dito da opinião, que já envolve o julgamento, podendo também este estar equivocado, mas há, nesse caso, algum tipo de convicção: “a convicção acompanha toda a opinião (δόξη), e requer ter sido persuadido (πεισθαι), e a persuasão requer o discurso/enunciado²⁷⁸” (*De An.* 428a 22-23).

O argumento de Aristóteles prossegue ao lembrar que os animais não humanos são capazes de formar imagens, mas não possuem linguagem, e isso impede que tenham opiniões, formuladas já pela capacidade intelectual da alma, própria aos humanos²⁷⁹. As imagens podem ser agrupadas em algum tipo de “imaginação construtiva”, mas isso não corresponde à formação de um juízo constituído por pensamentos compostos (POLANSKY, 2007. p. 499-500). Por outro lado, as opiniões também estão sujeitas ao erro, e isso sugere que, diferentemente do conhecimento teórico que é igual ao seu objeto²⁸⁰, elas devem ser expostas à avaliação, como é comum nas investigações

²⁷⁶Cf. “οἱ δὲ λέγοντες αὐτὴν ἐπιθυμίαν ἢ θυμὸν ἢ βούλησιν ἢ τινα δόξαν οὐκ εἰκόασιν ὀρθῶς λέγειν. οὐ γὰρ κοινὸν ἢ προαίρεσις καὶ τῶν ἀλόγων, ἐπιθυμία δὲ καὶ θυμὸς. καὶ ὁ ἀκρατὴς ἐπιθυμῶν μὲν πράττει, προαιρούμενος δ' οὐδέγκρατῆς δ' ἀνάπαλιν προαιρούμενος μὲν, ἐπιθυμῶν δ' οὐ.”

²⁷⁷Cf. Polansky: “se a mente é uma capacidade unificada, sendo às vezes teórica e às vezes prática, então, a necessidade dos phantasmata para o intelecto prático suporta um uso análogo no intelecto teórico e em todo o intelecto. Esta argumentação pretende assegurar a posição da phantasia ao iniciar todo o pensar, o prático e o teórico” (POLANSKY, 2007, p. 487).

²⁷⁸Cf. “[ἐτι πάση μὲν δόξη ἀκολουθεῖ πίστις, πιστεῖ δὲ τὸ πεπεισθαι, πειθοῖ δὲ λόγος.”

²⁷⁹ De acordo com Modrak: “Em 428a18-25, Aristóteles alega que *phantasia* e *doxa* devem ser faculdades diferentes, porque animais possuem *phantasia*, mas (por não possuírem razão e, assim, convicção) devem ser desprovidos de *doxa* (MODRAK, 2009, p. 232).

²⁸⁰ Para uma exposição dos problemas envolvidos na distinção entre conhecimento científico e opinião, no contexto dos Analíticos posteriores, remetemos a Angioni (2013).

aristotélicas, iniciadas pela recomendação de “apreender (λαβεῖν) o que o nome significa” (*Ph.* 213b30).

Disso, é possível concluir que: a) a significação não corresponde, necessariamente, a objetos reais, embora precise ser delimitada; b) as opiniões, constituídas por enunciados, não equivalem ao conhecimento teórico que se iguala ao seu objeto; c) há enunciados que dizem o que a coisa é (definições), que podem ser utilizados como premissas dos silogismos demonstrativos das ciências teóricas, mas há também os enunciados utilizados para definir nomes, persuadir, criar histórias, expressar falsas convicções etc.; d) os enunciados não científicos são o material básico empregado nas investigações que partem do que é mais conhecido por nós e visam atingir o que é mais conhecido sem mais.

5.3 Enunciado (λόγος) e definição (ὀρισμός)

As exposições e análises apresentadas até aqui vêm apontando para uma possível diferenciação entre a significação e o conhecimento, tendo em vista que não parece haver a necessidade de que enunciados expressem somente aquilo que a coisa é, pois, como já foi exposto no *Da Interpretação* (17a1-3), “todo enunciado (λόγος) é significativo, não como instrumento, mas, como foi dito, por convenção. Porém, nem todo [enunciado] é declarativo (ἀποφαντικός), mas somente aquele a que pertencem o ser verdadeiro ou o ser falso²⁸¹”. Os enunciados declarativos podem ser verdadeiros ou falsos, e sua condição de verdade depende de estarem ou não de acordo com as *pragmata* às quais estão relacionados.

Entretanto, não parece ser do interesse de Aristóteles avaliar as condições de verdade dos enunciados que compõem um poema como a *Ilíada*, ou, por exemplo, uma prece, para retomar o exemplo oferecido nessa mesma passagem citada do *Da Interpretação*, já que estes últimos são significativos, mas não pretendem declarar se algo é ou não o caso. Por outro lado, como já foi mostrado, nada impede que um enunciado sobre inexistentes seja declarativo, pois ele pode fazer parte da composição de uma estrutura predicativa e simplesmente ser falso, dado que declara algo sobre um inexistente (por exemplo, “o centauro é pai de Sócrates”). Contudo, embora seja possível diferenciar a significação da pretensão de verdade, é importante notar o papel

²⁸¹Cf. “ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, οὐχ ὡς ὄργανον δέ, ἀλλ' ὡσπερ εἴρηται κατὰ συνθήκην· ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει”.

desempenhado por expressões da linguagem ordinária nas investigações que se ocupam de definir o que a coisa é²⁸². Para compreender melhor esse processo, já sinalizado em passagens como aquela que menciona o processo de aprendizado das crianças aprendendo a falar (*Ph.* 184b 12-14), é importante atentar ao modo como são tratados os enunciados e as definições.

Na introdução dos *Analíticos Posteriores*, Aristóteles enuncia que “todo ensinamento e todo aprendizado racional (μάθησις διανοητική) surge a partir de conhecimento previamente disponível (προϋπαρχούσης)²⁸³” (71a1-2). Tal formulação tangencia aquilo que ficou conhecido como “o problema de *Menon*”, citado textualmente nessa obra aristotélica (71a29-31). A discussão proposta pretende investigar como seria possível iniciar o processo de conhecimento demonstrativo, uma vez que a demonstração parte das premissas em direção à conclusão, mas o modo como essas premissas são alcançadas parece lançar desafios a serem enfrentados. As premissas que compõem as demonstrações são indemonstráveis, pois, caso não o fossem, todo esse empreendimento seria condenado pelo regresso ao infinito. Um ponto inicial precisa ser estabelecido, mas como seria possível buscar conhecer algo se as próprias premissas de que se originam as demonstrações são indemonstráveis? É nesse ponto que emerge uma pista da solução aristotélica para esse impasse:

As coisas podem ser anteriores e mais cognoscíveis de dois modos: de fato, anterior por natureza (πρότερον τῆ φύσει) e anterior para nós (πρὸς ἡμᾶς πρότερον) não são o mesmo, tampouco mais cognoscível e mais cognoscível

²⁸²Ao comentar a questão das definições linguísticas nos *Analíticos Posteriores*, Modrak entende que “Aristóteles não está primariamente preocupado com a definição no contexto da linguagem natural, mas sim com os requisitos para a definição no contexto de uma ciência demonstrativa. Aqui, a definição deve expressar o que a coisa é e não meramente dizer o que um nome significa. Mesmo nesse contexto, contudo, pareceria haver um estágio inicial de investigação em que seria importante expressar um conceito de uma maneira preliminar em vista de descobrir se o conceito é instanciado. Ainda, Aristóteles parece descartar as definições nominais como absurdas e, assim, presumivelmente sem utilidade para o cientista (*A. Po.* 92b28). A fim de resolver esse problema, alguns comentadores têm alegado que, estritamente falando, somente um objeto que existe pode ter uma definição nominal, enquanto outros têm alegado que a definição nominal deve ser distinguida de um mero relato do nome (account of a name). A discordância surge porque os exemplos que Aristóteles usa para os relatos de nomes sugerem uma concepção minimalista de definição nominal; nesse caso, definições nominais seriam, no máximo, só um tipo de definição linguística. O caso paradigmático de definição linguística pareceria ser, por contraste, um relato de um termo da linguagem ordinária que teria um existente como referente, e que abarcaria quase completamente as características do seu referente. Há também consideráveis evidências para essa concepção de definição linguística nos escritos de Aristóteles” (MODRAK, 2010, p. 255). Como já comentamos anteriormente, os enunciados a respeito de inexistentes sugerem que, embora esses sejam falsos (quando constituem declarações) eles não são desprovidos de sentido, assim como os enunciados da *Poética*, *Retórica* e demais usos da linguagem que não estão nos contextos das investigações que buscam definir o que determinada coisa é.

²⁸³Cf. “Πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως”. Seguimos a tradução, com algumas alterações, de Lucas Angioni.

para nós. Entendo como anteriores e mais cognoscíveis para nós as coisas mais próximas da sensação (τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως), e, como anteriores e mais cognoscíveis sem mais, as mais afastadas. E são mais afastados os mais universais (τὰ καθόλου), ao passo que são mais próximos os particulares (καθ' ἕκαστα), e eles se opõem entre si²⁸⁴ (71b33 – 72a5).

A solução parece apontar para algum conhecimento que já esteja, de certo modo, disponível, ainda que não devidamente investigado, uma vez que todo esse processo tem início por meio de algo que é mais conhecido para nós, e isso não garante que, de fato, haja conhecimento efetivo, relativo aos universais (IRWIN, 2006, p. 250). Sendo assim, a indução (ἐπαγωγή) desempenha um papel muito importante na aquisição dos primeiros princípios, servindo como ponto de partida para todo esse processo, como já foi discutido em nossos apontamentos sobre a senso-percepção e o pensamento.

Entretanto, ao mencionar aquilo que é mais conhecido para nós, Aristóteles parece não supor somente as *pragmata* a serem apreendidas em uma crescente de abstração, mas sugere que também os enunciados linguísticos possam ser muito úteis nas investigações científicas e nas demonstrações, embora nem todo enunciado da linguagem possa atuar como premissa de uma demonstração, tendo em vista que “a definição (ὀρισμός) é princípio de demonstração²⁸⁵” (75b31), e essa é uma característica determinante desse tipo de enunciado, pois ele corresponde a uma predicação capaz de refletir aquilo que a coisa é, a sua essência: “a definição é do ‘o que é’ e da essência (οὐσία) (90b30). Uma tal predicação não pode ocorrer por acidente/concomitância (κατὰ συμβεβηκός)” (83a18-19), porque ela não expressa algum atributo não necessário do que é definido, mas apenas reflete aquilo que é intrínseco à sua constituição. Tome como exemplo “Sócrates é humano”, em que tal característica é constituinte daquilo que Sócrates, de fato, é; porém, um enunciado como “Sócrates está sentado e pensa que não é correto roubar galos” não reflete algum atributo necessário daquele sujeito, pois se ele estivesse de pé, correndo atrás do galo e pensando em capturá-lo para preparar um prato para a sua última ceia, isso não o faria deixar de ser Sócrates.

Por outro lado, os enunciados que não expressam a essência exercem um importante papel nas investigações científicas e teóricas, pois servem como ponto de partida nas análises que pretendem atingir as premissas dos silogismos demonstrativos.

²⁸⁴Cf. “πρότερα δ' ἐστὶ καὶ γνωριμώτερα διχῶς: οὐ γὰρ ταῦτόν πρότερον τῇ φύσει καὶ πρὸς ἡμᾶς πρότερον, οὐδὲ γνωριμώτερον καὶ ἡμῖν γνωριμώτερον. λέγω δὲ πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἀπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ πορρώτερον. ἔστι δὲ πορρωτάτω μὲν τὰ καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω”.

²⁸⁵Cf. “ἐπεὶ περ ἐστὶν ὁ ὀρισμὸς ἢ ἀρχὴ ἀποδείξεως”.

Para compreender como isso se dá, consideremos o exemplo de uma investigação que parta de algo, de algum modo, conhecido, como a ocorrência de algum tipo de fenômeno, como um trovão. Às vezes, normalmente em períodos de chuva, ouve-se um ruído nas nuvens. Esse barulho pode ser percebido por todos aqueles em que a faculdade da audição esteja funcionando satisfatoriamente. Assim, quando esse fenômeno acontece, ele pode ser referido por meio de um nome, como “trovão”, cuja menção é compreendida por todos como fazendo referência àquele barulho característico. Nesse caso, eles sabem “que” (τὸ ὅτι) há tal fenômeno, mas podem também perguntar-se o “por que” (τὸ διότι) daquilo acontecer, elaborando explicações que desencadeiam um processo investigativo, cujo término talvez resulte na definição daquilo que é (τί ἐστίν) o trovão. Outra possibilidade seria investigar se alguma coisa acontece ou não, como, por exemplo, se há (εἰ ἔστι) ou não eclipse (89b23-28).

Nesse sentido, é importante notar que nem os todos enunciados têm pretensão de definir o que a coisa é, de acordo com as exigências das investigações científicas e teóricas. Uma explicação mitológica a respeito do trovão pode ser perfeitamente satisfatória para os membros de certo grupo, ou pode mesmo acontecer que alguns fenômenos ou crenças nem venham a ser submetidas ao escrutínio da investigação científica, embora isso não impeça de serem mencionados cotidianamente por aquele grupo, já que a linguagem não é aplicada somente à investigação dos primeiros princípios. Sinal disso é a já mencionada possibilidade de falar sobre os não existentes, seres mitológicos e demais possibilidades criativas expressadas pelo discurso, pois, caso tais entidades venham a ser alvo de investigação, busca-se, portando, averiguar se elas são ou não o caso, como, por exemplo, “se é ou não o caso centauro ou um deus²⁸⁶” (89b32).

Nesses contextos, não faz sentido postular, como condição de significação²⁸⁷, um ente real cuja existência seja notada e desencadeie a investigação daquilo que ele é, pois trata-se de figuras mitológicas, como no caso do bode-cervo: “ninguém conhece (οἶδεν) o que é, porventura, aquilo que não é o caso, mas conhece apenas o que significa (σημαίνει) o enunciado (λόγος) ou a denominação/nome (τὸ ὄνομα), quando digo

²⁸⁶Cf. “οἶον εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἔστι κένταυρος ἢ θεός”.

²⁸⁷ A esse respeito, é interessante considerar a distinção, proposta por Irwin, entre significar (to signify) e querer dizer (to mean). Um nome, ou definição, significa algo quando está relacionado a uma essência; já o “querer dizer” (to mean) deveria ser entendido em função daquilo que o falante pretende comunicar: “usuários de um nome têm algumas crenças sobre o tipo de coisas que ele nomeia; (...) Aristóteles começa, caracteristicamente, com esses tipos de crenças comuns associadas a um nome e, então, tenta dizer, pelo uso dos métodos associados à questão, quais crenças são verdadeiras e quais são falsas em relação a alguma essência real” (IRWIN, 2006, p. 249).

‘bode-cervo’; mas, ‘o que é bode-cervo’, é impossível conhecer”²⁸⁸ (92b 5-8). Disso, depreende-se que a significação exerce um importante papel nas investigações científicas empreendidas, pois, em muitos casos, é a partir da significação de um termo ou opinião que a análise é iniciada, podendo esses enunciados, ou palavras, serem apenas dotados de significado, mas não de existência real, como fica evidente pela menção, como no *Da Interpretação*, ao bode-cervo, que não tem como condição de significação na linguagem a sua própria existência enquanto ente real.

Essa distinção entre significar e ser objeto de conhecimento pode ser melhor compreendida pelo contraste entre enunciados e definições²⁸⁹:

Uma vez que se afirma que definição (ὀρισμός) é o enunciado (λόγος) do ‘o que é’, é manifesto que um tipo de definição será um enunciado do que significa (σημαίνει) a denominação, ou outro enunciado denominativo (por exemplo, o que significa triângulo) (93b29-32)²⁹⁰.

A denominação pode ser um relato que diz o que o nome significa, como uma entrada de dicionário ou mesmo a explicação de um nome, mas se ela é capaz de expressar uma predicação não acidental, enunciando a essência daquilo que define, ela é, de fato, uma definição, pois “enunciado é um só de dois modos: ou por amarração (συνδέσμων), tal como a *Ilíada*; ou por mostrar, não segundo concomitância, algo uno de uno²⁹¹” (93b35-37). Uma obra como a *Ilíada* é também um tipo de enunciado, mas por amarração, pois é composta por vários enunciados encadeados por meio de ligações, embora essa obra possa também ser mencionada, rotineiramente, pelo nome que a designa: *Ilíada*. Contudo, não se trata, nesse caso, de uma definição que expresse a essência daquela obra, dado que ela não tem como finalidade referir algum tipo de ente existente no mundo, ainda que seja dotada de significação.

Porém, há uma dificuldade envolvida na nossa sugestão de compreender o pensamento como um enunciado declarativo, quando relacionamos o *Da Interpretação* (I, 16a9-16) ao do *De Anima* (III-6, 430a26-28), como fizemos na seção anterior, pois

²⁸⁸Cf. “(τὸ γὰρ μὴ ὄν οὐδεὶς οἶδεν ὃ τι ἐστίν, ἀλλὰ τί μὲν σημαίνει ὁ λόγος ἢ τὸ ὄνομα, ὅταν εἴπω τραγέλαφος, τί δ' ἐστὶ τραγέλαφος ἀδύνατον εἰδέναι)”.

²⁸⁹Na literatura secundária, é comum distinguir entre definição nominal e definição real (BOLTON, 1976; MODRAK, 2009; 2010). Tendo em vista uma maior aproximação com os termos que ocorrem no texto aristotélico, optamos por usar “definição” (ὀρισμός), quando o relato diz respeito ao que a coisa é - a sua essência - e “enunciado” (λόγος) para os demais tipos de relatos, acompanhando a tradução sugerida por Angioni (2004).

²⁹⁰Cf. “Ὅρισμός δ' ἐπειδὴ λέγεται εἶναι λόγος τοῦ τί ἐστὶ, φανερόν ὅτι ὁ μὲν τις ἔσται λόγος τοῦ τί σημαίνει τὸ ὄνομα ἢ λόγος ἕτερος ὀνοματώδης, οἷον τί σημαίνει [τί ἐστὶ] τρίγωνον”.

²⁹¹Cf. “λόγος δ' εἷς ἐστὶ διχῶς, ὁ μὲν συνδέσμων, ὡσπερ ἡ Ἰλιάς, ὁ δὲ τῶ ἐν καθ' ἐνὸς δηλοῦν μὴ κατὰ συμβεβηκός.”

também na *Metafísica* IX-10 é dito que a *o que é ser*, a definição, não pode ter um contrário:

Assim, a respeito das coisas que admitem os contrários, uma mesma opinião é suscetível de ser falsa ou verdadeira, assim como um mesmo enunciado, isto é, é possível que às vezes se afirme a verdade, às vezes, se afirme o falso. No entanto, a respeito daquilo que é impossível ser de outro modo, não se dá que às vezes seja verdadeiro, às vezes, falso, mas são sempre tais e tais coisas que são verdadeiras e falsas.

Mas, no que concerne às coisas compostas, o ser (εἶναι) ou não ser (μὴ εἶναι), bem como o verdadeiro e o falso? Pois não se tem um composto, de modo a ser quando estivesse composto, e não ser quando estivesse separado (tal como o lenho branco ou o incomensurável e a diagonal); o verdadeiro e o falso não mais podem se dar de maneira semelhante a respeito dessas coisas²⁹² (*Metaph.* 1051b15).

Do mesmo modo, no *De Anima*, consta que “o pensamento sobre os indivisíveis diz respeito às coisas acerca das quais não existe o falso”²⁹³ (*De An.* 430a26-27). No caso das coisas não compostas, a noção de falsidade não corresponde exatamente àquela aplicada aos enunciados compostos, as predicacões, pois os indivisíveis, por si mesmos, não são estruturas predicativas, mas podem corresponder a nomes ainda não concatenados em frases atributivas, por exemplo. Por outro lado, uma definição sempre é dada por predicacão, uma estrutura linguística que, ainda que não seja atributiva, diz algo sobre algo. Por isso, julgamos que é importante diferenciar a apreensão do que é pensado, um indivisível, de sua definição na linguagem. Assim, não há um contrário para o que é apreendido, mas o mesmo não pode ser dito de sua definição linguística, que, pelo menos enquanto possibilidade de formulação na estrutura predicativa, pode comportar um contrário.

Desse modo, a investigação de “o que é”, pode ter início na análise do significado de um termo ou o seu relato, como é o caso do geômetra que parte do que significa o termo “triângulo” e, a partir disso, busca provar se ele é o caso (92b14-17). Por isso, um termo como bode-cervo pode até servir como objeto de investigação a

²⁹² Cf: “περὶ μὲν οὖν τὰ ἐνδεχόμενα ἢ αὐτὴ γίγνεται ψευδῆς καὶ ἀληθῆς δόξα καὶ ὁ λόγος ὁ αὐτός, καὶ ἐνδέχεται ὅτε μὲν ἀληθεύειν ὅτε δὲ ψεύδεσθαι· περὶ δὲ τὰ ἀδύνατα ἄλλως ἔχειν οὐ γίγνεται ὅτε μὲν ἀληθὲς ὅτε δὲ ψεῦδος, ἀλλ’ αἰεὶ ταῦτ’ ἀληθῆ καὶ ψευδῆ. – περὶ δὲ δὴ τὰ ἀσύνθετα τί τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι καὶ τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος; οὐ γάρ ἐστι σύνθετον, ὥστε εἶναι μὲν ὅταν συγκέηται, μὴ εἶναι δὲ ἕαν διηρημένον ἢ, ὥσπερ τὸ λευκὸν <τὸ> ξύλον ἢ τὸ ἀσύμμετρον τὴν διάμετρον· οὐδὲ τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος ὁμοίως ἔτι ὑπάρξει καὶ ἐπ’ ἐκείνων”. (Seguimos, com pequenas alterações, a tradução de Angioni (2004).

²⁹³ Cf: “Ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τούτοις περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος”.

respeito de sua existência, mas como ele não designa um existente na realidade, não é possível atingir sua definição²⁹⁴.

Em síntese, ao contemplarmos tais possibilidades relativas ao modo como Aristóteles tangencia o tema da significação (pois essa não é a sua principal preocupação em uma obra que tem como foco a demonstração adotada nas ciências), cabe retornar ao início do *Da Interpretação* e comparar o que foi exposto até aqui com as breves reflexões aristotélicas naquele início da obra.

A sugestão de que as afecções da alma são as mesmas para todos ($\pi\alpha\sigma\iota$), pois seriam semelhantes às *pragmata*, parece não ser corroborada pelo modo como a significação é aludida em passagens significativas de outras obras aristotélicas que foram trazidas à discussão no presente capítulo. Isso, por sua vez, sugere que, na verdade, a “seção semântica” que inicia o *Da Interpretação* não pode ser tomada como parâmetro absoluto para o modo como Aristóteles parece conceber a significação, pois o objetivo daquela seção seria introduzir o tema dos pares contraditórios a serem analisados no contexto da dialética (WHITAKER, 2007). Essa nossa sugestão, por sua vez, não ignora o fato de que essa passagem do tratado aristotélico apresenta, de forma concisa, observações importantes do filósofo grego a respeito das relações entre linguagem, pensamento e realidade. Nosso objetivo, portanto, é restringir o seu escopo, pois julgamos que a compreensão do modo como Aristóteles explora a temática da linguagem exige considerar seus outros escritos que abordam essa questão.

Além disso, a análise de obras como, por exemplo, o *De Anima* e os *Analíticos Posteriores*, parece indicar uma concepção de significado menos rígida do que aquela apresentada nos capítulos iniciais do *Da Interpretação*, pois a pretensa universalidade dos pensamentos, que seriam os mesmos para todos, ocorreria somente nos casos em que fosse empreendida uma investigação que, partindo das senso-percepções, sujeitas ao

²⁹⁴Diante de tal método de investigação, proposto nos *Analíticos Posteriores*, Charles sugere que Aristóteles emprega algo como uma investigação em três estágios, sendo eles os seguintes:

- “estágio um: este estágio é alcançado quando alguém apreende um relato do que o nome ou expressão relativa a um nome significa;
- estágio dois: este estágio é alcançado quando alguém apreende que aquilo que é significado por um nome ou expressão relativa a um nome existe;
- estágio três: este estágio é alcançado quando alguém apreende a essência do objeto/tipo significado por um nome ou expressão relativa a um nome” (CHARLES, 1994, p. 38).

Trata-se de uma proposta bastante elucidativa para compreendermos o papel que a significação pode exercer nas investigações teóricas, contudo, Charles sugere que “na perspectiva de Aristóteles, o que é significado imediatamente, em todos os casos, é um pensamento na mente do pensador, e o que determina o que é significado dessa maneira é o que fixa os conteúdos desses pensamentos”, o que não parece muito adequado se considerarmos a distinção, feita no *De Anima*, entre o pensamento a senso-percepção. Esse ponto será explorado mais adiante.

engano, conduzisse à formação do pensamento, este, sim, entendido em termos de universalidade, já distantes dos particulares que deram início, pela indução, a uma ascendente de abstração.

Entretanto, isso só ocorre nos casos bem sucedidos de investigações teóricas, quando a definição é capaz de expressar as essências; ou seja, as afecções (agora entendidas como pensamentos) seriam as mesmas para todos, somente se esses *todos* fossem aqueles capazes de empreender uma investigação capaz de mostrar aquilo que a coisa é. No entanto, como mostramos, a definição não pode ser equiparada à significação, pois, em contextos de uso não científico da linguagem, um enunciado significativo pode mostrar-se, quando submetido à investigação, como não correspondendo a algo que tenha existência no mundo real, como as criaturas mitológicas ou mesmo algumas crenças compartilhadas que não correspondem ao que há realidade.

Disso, cabe-nos perguntar se, quando menciona que as afecções são as mesmas para todos, no *Da Interpretação*, Aristóteles estaria fazendo referência a quais *todos*²⁹⁵? Se fosse a todos aqueles capazes de empreender uma análise que levasse à apreensão daquilo que a coisa é – a definição – esse “todos” deveria ser restringido aos que dominam os procedimentos das investigações científicas. Nesse caso, as seções iniciais daquela obra estariam, de fato, ligadas aos casos de análise dos pares contraditórios, e não deveriam ser entendidas no limite de um modelo aristotélico da significação em geral. Isso, por sua vez, como nos parece plausível, restringiria o escopo do modelo de linguagem e significação exposto nos livros iniciais do tratado. Por consequência,

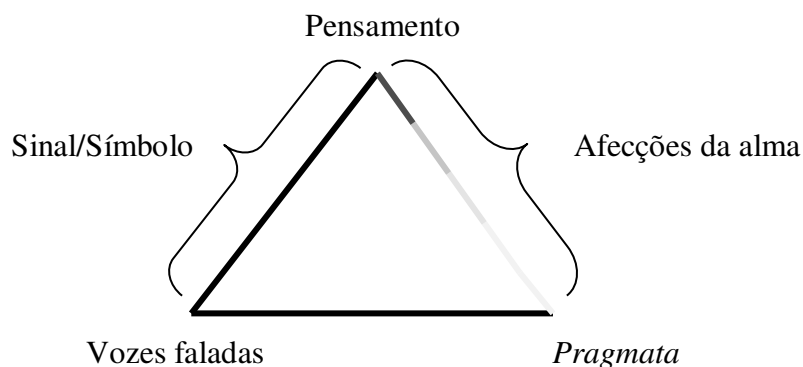
²⁹⁵ Diante da dificuldade surgida em decorrência da afirmação de que as afecções seriam as mesmas para todos, Almeida (2013), aponta uma outra possibilidade de leitura dessa passagem, partindo de um comentário de Hermino, apresentado por Boécio. A solução consiste em ler o *tautá* (as mesmas) como *taíta* (estas), o que resultaria na seguinte tradução: “E assim como as letras não são as mesmas para todos, do mesmo modo as palavras faladas não são as mesmas para todos; mas certamente <as coisas> das quais estas [as palavras faladas e escritas] <são> primariamente sinais, estas (taíta) <coisas> em todos <os seres humanos são> os processos psíquicos (*pathêmata tês psychês*), e aquilo do que estes são representações (*homoiômata*), <os> estados de coisas (*pragmata*), <são> efetivamente os mesmos <para todos os seres humanos>” (ALMEIDA, 2013, p. 67).

Se seguirmos essa sugestão de leitura, os “processos psíquicos” é que seriam os mesmos em todos, e não as afecções na alma. Trata-se de uma solução muito interessante, mas que é bastante diferente daquela que prevaleceu no texto aristotélico transmitido ao longo dos séculos, dando origem às suas interpretações como aparecem nos manuais e textos de linguística e filosofia apresentados no início desta tese. Isso, por si só, não é motivo para desconsiderar essa nova possibilidade de leitura. Por outro lado, não nos parece haver elementos textuais suficientes para seguir essa lição, uma vez que ela depende, além da mudança na acentuação do *tautá*, de traduzir as *pathêmata tês psychês* por “processos psíquicos”, o que julgamos ser bastante difícil, tendo em vista a ideia “ser afetado por”, presente nos usos de *pathêmata* (*pathos*). Isso, por sua vez, está em contraste com a impassividade dos pensamentos, que não podem ser compreendidos apenas como mais um dos tipos dos processos mentais que englobariam, também, as afecções.

leituras que atribuem a Aristóteles algo como uma concepção representacionista da significação, baseando-se nas linhas iniciais do *Da Interpretação*, não parecem ser adequadas, justamente por não levarem em conta os limites da discussão que se apresenta no texto aristotélico *vis-à-vis* o horizonte conceitual que decorre das relações intertextuais da sua própria obra.

Todavia, há ainda outra maneira de compreender a sugestão de que as afecções seriam as mesmas para todos: como vimos nos exemplos analisados anteriormente, os falantes poderiam compartilhar uma significação comum que não corresponderia necessariamente à forma universal/mais geral de um ente qualquer, pois o significado não deveria, nesse sentido, ser confundido com os enunciados capazes de refletir o conhecimento do que a coisa é. Nesse caso, nada impediria que um grupo específico compartilhasse a significação comum de um termo ou crença, mesmo que esse não correspondesse a entes reais ou fossem verdadeiros – como ocorre com as crenças, a serem conhecidas e tomadas como premissas dos entimemas utilizados pelo bom orador no contexto da retórica. Nesse caso, o “todos” seria entendido como fazendo referência a um grupo específico, e não à humanidade como um todo; o que, em linhas gerais, coincide com nossa sugestão anterior de reduzir o escopo da generalização esboçada naquele texto, embora, nesse segundo caso, o grupo de falantes em questão diria respeito aos usuários da linguagem no dia a dia, sem pretensões de engajarem-se em investigações teóricas/científicas²⁹⁶.

Considerando esses apontamentos, sugerimos que o triângulo semiótico que se depreende do *Da Interpretação* possa ser melhor representado como a seguir:



²⁹⁶ Uma outra maneira de resolver a dificuldade envolvida na interpretação desse ‘ todos’ seria adotar a sugestão de Almeida (2013), que opta por

Quando representada desse modo, a relação entre o pensamento e as *pragmata* se daria em termos de uma ascendente que vai da semelhança (ὁμοίωμα) em direção à definição do que a coisa é, uma forma abstrata vinculada ao pensamento (νοῦς), pois quanto mais perto do *pragma*, maior a sujeição ao engano, já que estaríamos no campo do que é mais conhecido por nós; mas, quanto mais se percorre o caminho em direção ao pensamento, a semelhança aumentaria o seu grau de fidedignidade, até que se chegue à definição do que a coisa é. Contudo, no caso de apreensão da coisa pensada, já nesse nível mais elevado de abstração, não faria mais sentido falar em semelhança, mas sim em algo como uma correspondência ou “*representação*”²⁹⁷ (ALMEIDA, 2013, p. 86) entre o pensamento e as coisas; essa é uma solução que evita a dificuldade resultante da nossa sugestão de que, no caso dos pensamentos, não haveria mais uma relação de semelhança com as *pragmata*, mas sim de uma apreensão capaz de dizer o que elas, de fato, são. De todo modo, se assumimos a ideia de uma ascendente de abstração, a noção de semelhança se mostra como indispensável na formação das imagens pela parte perceptiva da alma, e essas imagens, por sua vez, são fundamentais para a formação do pensamento.

A significação, por sua vez, também poderia ser compreendida de acordo com o que é exibido no triângulo semiótico acima, pois ela está presente tanto nos enunciados utilizados nas convenções baseadas em crenças compartilhadas na linguagem comum quanto ao longo de todo o processo de análise e abstração que conduz aos enunciados que dizem o que a coisa é – a definição, mais conhecida por natureza. Esse movimento lembra a imagem, utilizada na *Física*, da criança que, inicialmente, chama de pai a todos os humanos adultos, mas, ao longo do processo de aprendizagem, passa a empregar corretamente o uso dessa denominação, chamando de pai somente ao seu progenitor.

²⁹⁷ A opção de traduzir *homoiômata* por representação, adotada por Almeida (2013), parte de uma ocorrência de *homoiôs*, no capítulo XIX da *Metafísica*, onde esse termo costuma ser vertido, por conta do contexto, por ‘de acordo com’ ou ‘correspondência’. Embora não traduza o termo grego por ‘correspondência’, Almeida utiliza esse exemplo para mostrar que há, na obra aristotélica, ocorrências que não são utilizadas apenas com a significação que remeta à noção de semelhança. Para justificar sua escolha por ‘representação’, ele enxerga a ideia de intencionalidade no uso dos enunciados declarativos: “do ponto de vista da filosofia da psicologia ou da filosofia da mente suposta na teoria aristotélica da verdade, a correspondência é o tipo próprio de intencionalidade presente nos enunciados declarativos expressos nas declarações, na medida em que estas são atos de fala essencialmente caracterizados por uma pretensão de verdade” (ALMEIDA, 2013, p. 85). De nossa parte, por consideramos que as linhas iniciais do *Da Interpretação* são apenas um esboço do modo como Aristóteles compreende as relações entre linguagem, pensamento e mundo, principalmente no caso dos enunciados declarativos utilizados nas oposições entre os pares contraditórios, entendemos que não há grandes dificuldades envolvidas em atribuir a relação de semelhança entre as coisas no mundo e os pensamentos, principalmente porque esses últimos são formados a partir de uma ascendente de abstração que parte da senso-percepção, sendo, nesse caso, inequívoca a presença da noção de semelhança no processo de formação de imagens, ocorrido na parte passível da alma.

Portanto, considerando o que vimos até agora, não soa descabido considerar a importância da linguagem ordinária e das convenções no modo como Aristóteles parece conceber a significação.

6. Wittgenstein, Aristóteles e a generalização

Nos capítulos anteriores, fizemos a exposição de algumas formulações elaboradas por Wittgenstein e Aristóteles a respeito da linguagem e da significação, o que nos possibilita, já neste momento, vislumbrar que as críticas de Wittgenstein ao que ele chama de uma *certa imagem da essência da linguagem humana* não se aplicariam, pelo menos não completamente, às reflexões aristotélicas sobre esses temas. Tal constatação, embora tenha sido esboçada ao longo desta tese, carece de alguns apontamentos mais diretos, como pretendemos fazer a partir de agora. Tendo isso em vista, optamos por desenvolver essa exposição ao longo de tópicos específicos, começando pelo da generalização.

Conforme mostramos no primeiro capítulo, as menções diretas de Wittgenstein a Aristóteles tendem a retratá-lo como o primeiro sistematizador de uma abordagem que aproximou a linguagem do formalismo matemático, tendo em vista a sua elaboração dos silogismos, o que, nos escritos posteriores ao *Tractatus*, passaria a ser enxergado como um modo, no mínimo, muito restrito de encarar as várias possibilidades de uso da linguagem. Retomemos uma das menções a Aristóteles, mostrada no primeiro capítulo desta tese:

Uma formulação geral/universal (*allgemeine*) de um //do// processo. O efeito é semelhante à introdução da palavra “classificação” para a explicação geral das funções. Essa é a introdução de uma maneira geral de falar que é a caracterização de um processo matemático, uma operação muito útil (semelhante à lógica aristotélica). Mas o perigo é que, com essa maneira geral de falar, alguém julgue possuir a explicação completa dos casos individuais (a lógica corre esse mesmo risco)²⁹⁸ (Ms 127, 58 – 61).

De acordo com observações como essa, os processos matemáticos, assim como a lógica aristotélica, seriam caracterizados por “uma maneira geral de falar”, pois lidariam com generalizações incapazes de abarcar a explicação de casos individuais. Ao introduzir o uso de letras nos *Primeiros Analíticos*²⁹⁹, juntamente com a elaboração das

²⁹⁸ “Eine allgemeine Formulierung des // eines Vorgangs. Der Effekt ist ein ähnlicher, wie der der Einführung des Wortes “Zuordnung” zur allgemeinen Erklärung der Funktionen. Es wird eine allgemeine Redeweise eingeführt, die zur Charakterisierung eines mathem. Vorgangs äußerst // sehr nützlich sein kann // ist. (Ähnlich wie in der Aristotelischen Logik). Die Gefahr aber ist, daß man mit dieser allgemeinen Redeweise die vollständige Erklärung der einzelnen Fälle zu besitzen glaubt (die gleiche Gefahr wie in der Logik).”

²⁹⁹ Nesse sentido, uma análise muito interessante é encontrada no artigo *The Mathematical Origins of Aristotle’s Syllogistic* (1978), de Robin Smith, onde o autor alega que a silogística aristotélica teria

figuras dos silogismos, Aristóteles teria dado uma inestimável contribuição ao criar a lógica, mas, ao mesmo tempo, seria o fundador de uma equivocada tendência de aplicar esse modelo de busca por generalizações, característico da matemática, ao funcionamento da linguagem, deixando de considerar, por isso, os casos individuais de uso, tendência, aliás, da qual o *Tractatus* seria um herdeiro.

Ao associar a lógica aristotélica à aplicação de generalizações pelos modelos que buscam compreender o funcionamento da linguagem, Wittgenstein atribui a Aristóteles uma *má influência* sobre os estudos da linguagem: “a má influência da lógica aristotélica: a lógica da linguagem é infinitamente mais complicada do que parece³⁰⁰” (Ms169, 72). Quando escreveu essa observação, entre os anos de 1948 e 1949, Wittgenstein já havia abandonado sua concepção, expressa no *Tractatus*, de linguagem como um cálculo de regras fixas, substituindo-a pela noção de jogos de linguagem. Desse modo, o que ele chama de “lógica da linguagem”, nessa anotação, diz respeito a regras não fixas, ou os jogos de linguagem instituídos no âmbito de uma prática. Trata-se de uma observação muito interessante, que conduz a uma pergunta crucial: seria justo atribuir a Aristóteles a pretensão de aplicar a silogística para compreender o funcionamento da linguagem em geral?

Se considerarmos os apontamentos que fizemos nos capítulos sobre o modo como o filósofo grego parece conceber a linguagem, a resposta a essa pergunta é negativa. Primeiramente porque, como buscamos esclarecer, obras como a *Retórica*, os *Tópicos*, a *Poética*, a *Ética a Nicômaco* e a *Política*, além dos seus escritos sobre os animais, dentre outros, trazem reflexões que permitem vislumbrar uma concepção muito mais ampla do funcionamento e das possibilidades de aplicação da linguagem. Exemplo disso são suas observações sobre o silogismo retórico, ou entimema, que sequer precisa ser construído de acordo com o modelo dos silogismos demonstrativos, uma vez que ele pode ser formado de apenas uma premissa, como expusemos anteriormente. Nos *Tópicos*, vimos que os silogismos dialéticos são formados a partir de premissas mais aceitas (ἔνδοξα), que não necessariamente são verdadeiras (SMITH, 1978, p. 208). No *Da Interpretação*, que se ocupa dos enunciados declarativos (λόγος ἀποφαντικός), é

origem nas demonstrações do que viria a ser a matemática euclidiana, utilizando termos técnicos das teorias da proporção e da harmonia. Nesse sentido, a lógica aristotélica estaria muito mais próxima da matemática que daquilo que contemporaneamente entendemos como lógica. O uso de letras por Aristóteles, que teria tornado a lógica possível, segundo o autor, também seria derivado da matemática euclidiana.

³⁰⁰Cf. “Schlechter Einfluß der Aristotelischen Logik. Die Logik der Sprache ist unendlich viel komplizierter, als sie aussieht”.

dito que a investigação a respeito dos outros tipos de enunciados/discursos é própria da *Retórica* e da *Poética* (*De Int.* 17a1-5). Isso, por sua vez, nos leva a retomar nossa sugestão de que o modelo de linguagem delineado nas seções iniciais do *Da Interpretação* não pode ser tomado como exemplo paradigmático do modo como Aristóteles concebe a linguagem, uma vez que aquela obra se ocupa dos enunciados declaratórios utilizados no estabelecimento de pares contraditórios, a serem aplicados na lógica e nas investigações dialéticas e teórico-científicas. Assim, é importante não perder de vista que enunciados declarativos podem ser verdadeiros ou falsos, mas nem todos eles têm pretensão de verdade, do mesmo modo que nem todos os discursos são, necessariamente, declarativos:

Todo enunciado é significativo, não como instrumento, mas, como foi dito, por convenção. Porém, nem todo [enunciado] é declarativo (ἀποφαντικός), mas somente aquele a que pertencem o ser verdadeiro ou o ser falso. E isso não pertence a todos [os enunciados]: por exemplo, a prece (ἡ εὐχή) é um enunciado, mas não é verdadeira nem falsa. Mas deixemos de lado os outros enunciados, pois a sua investigação é própria da retórica ou da poética – o enunciado declarativo é tema da presente investigação³⁰¹ (*De Int.* 17a1-8).

Desse modo, a asserção de sentenças verdadeiras ou falsas não parece ser a principal finalidade dos enunciados que compõem uma prece, assim como ocorre ao contar histórias sobre criaturas inexistentes, como o bode-servo, ou falar sobre o que não existe, como o vácuo; esses diversos usos da linguagem, conforme são esboçados nos escritos aristotélicos, não são delimitados pela sua capacidade ou não de constituir silogismos. Nesse ponto, pode-se objetar que os silogismos retóricos, os entimemas, não têm pretensão de verdade, mas, ainda sim, são silogismos compostos por premissas, ainda que por apenas uma. Esse é um ponto interessante, mas que parece pressupor a mesma rigidez formal entre os silogismos demonstrativos e os retóricos. Contudo, isso não faz sentido, uma vez que, nesses últimos casos, não há figuras rígidas preestabelecidas aos moldes do que ocorre nas demonstrações. Logo, quando se tem em vista produzir um entimema, ele pode ser composto por somente uma premissa, além do fato de que a sua finalidade não tem a ver, necessariamente, com a produção de demonstrações científicas baseadas em premissas verdadeiras e definições. Ao mesmo

³⁰¹Cf. “ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, οὐχ ὡς ὄργανον δέ, ἀλλ' ὥσπερ εἴρηται κατὰ συνθήκην· ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει· οὐκ ἐν ἅπασιν δὲ ὑπάρχει, οἷον ἡ εὐχή λόγος μὲν, ἀλλ' οὐτ' ἀληθὴς οὐτε ψευδής. οἱ μὲν οὖν ἄλλοι ἀφείσθωσαν, – ῥητορικῆς γὰρ ἢ ποιητικῆς οἰκειότερα ἢ σκέψις, – ὁ δὲ ἀποφαντικός τῆς νῦν θεωρίας.”

tempo, quando fala de enunciados que não pretendem ser portadores de verdade, mencionando a prece como exemplo, Aristóteles não sugere que haveria a necessidade de usar silogismos durante as preces ou na elaboração de uma obra poética, por exemplo. Disso podemos depreender a implausibilidade da acusação (feita por Wittgenstein em suas menções a Aristóteles) de que o filósofo grego teria iniciado uma longa tradição, expressa no próprio *Tractatus*, de acordo com a qual a busca por generalização, característica da lógica e da ciência, teria deformado o modo como o funcionamento da linguagem é entendido, como pode ser observado, novamente, na seguinte passagem: “a má influência da lógica aristotélica: a lógica da linguagem é infinitamente mais complicada do que parece³⁰²” (Ms169, 72). Ainda que por *lógica da linguagem*, na época em que registrou essa observação, entre os anos de 1948 e 1949, Wittgenstein já concebia os diferentes usos linguísticos em termos de regras não fixas, suas críticas a toda uma tradição filosófica mostravam-se inequívocas, e Aristóteles, por sua vez, seria um dos representantes da tal imagem da essência da linguagem. Para sermos justos, é importante notar que falar de uma má influência da lógica aristotélica não equivale, necessariamente, a afirmar que Aristóteles entendia toda a linguagem em termo de silogismos, mas apenas que a aplicação da silogística e da formalização à linguagem como um todo deu origem a uma série de equívocos, com foi o caso do próprio *Tractatus*, que almejava encontrar a forma geral da proposição:

Nas ideias de Russell, parecia haver *um cálculo fundamental*, e qualquer outro cálculo poderia ser baseado naquele.

Se houvesse um cálculo fundamental, alguém teria que mostrar o que seria característico daquele cálculo.

Após descartar a ideia de constantes lógicas como uma ciência, houve uma palavra “sentido”, uma palavra “proposição”, uma palavra “generalidade”, uma palavra “lógica”.

À “proposição” correspondia a palavra “lógica”, à palavra “lógica”, correspondia “matemática”.

A matemática foi baseada na lógica que tratava de proposições.

Tornou-se imperativo descobrir a forma geral da “proposição”, “lógica” etc.

Se você tem uma ideia de lógica, você deve ser capaz de dar a fórmula da lógica, a fórmula da proposição.

Foi isso que eu achei que tivesse feito, a notação $V - F$. Isso substituiu a palavra “proposição”.

Era uma questão de mostrar uma fórmula para a lógica; de outro modo, isso poderia ser qualquer coisa.

³⁰²Cf. “Können wir uns denken, daß andre Menschen andere Farbbegriffe haben? – Die Frage ist: sollen wir andere Begriffe Farbbegriffe nennen?

Glaukt der Hund sein Herr sei vor der Tür, oder weiß er es?

Schlechter Einfluß der Aristotelischen Logik. Die Logik der Sprache ist unendlich viel komplizierter, als sie aussieht”.

Isso se juntou ao dito “pode-se dar a forma geral de um estado matemático”, assim, pode-se dar a forma geral da lógica etc.
 Elas eram todas consecutivamente equivalentes.
 Isso desmorona quando você vê que não existe uma ideia de proposição, que se pode chamar um monte de coisas diferentes de proposições - uma família, e não delimitada³⁰³.

Essas observações, ditadas a Francis Skinner por volta de 1935, já expressavam o rompimento de Wittgenstein com as suas teses do *Tractatus*, com o consequente abandono da ânsia por generalização, que era baseada em uma visão de linguagem como cálculo de regras fixas e na busca por uma forma geral da proposição. O abandono de suas antigas concepções perpassa as *Investigações* como um todo, desde o prefácio, quando o autor reconhece ter cometido erros severos (*schwere Irrtümer*) naquele seu primeiro livro. Assim, no lugar da procura pela forma proposicional geral, surge a noção de semelhanças de família:

Aquí nos chocamos com a grande pergunta que está por detrás de todas essas considerações. – Pois, alguém poderia objetar: “Você facilita as coisas! Fala de todos os jogos de linguagem possíveis, mas não disse em nenhum lugar qual é, então, a essência do jogo de linguagem, e, portanto, da linguagem. O que todos esses processos têm em comum e que os torna linguagem ou parte da linguagem. Você se dispensa, portanto, justamente da parte da investigação que te deu naquele tempo a maior parte das dores de cabeça, a saber, aquilo que concerne à *forma geral da proposição* e da linguagem.” E isso é verdade. – Em vez de mencionar algo que é comum a tudo o que chamamos de linguagem, digo que essas manifestações não têm uma coisa em comum pela qual empregamos para todos eles a mesma palavra, – mas que eles estão mutuamente *aparentados* de muitas formas diferentes. E é devido a esse parentesco, ou a esses parentescos, que nós chamamos a todos eles de “linguagem”³⁰⁴ (IF § 65).

³⁰³If there was one fundamental calculus, one had to show what was characteristic of this calculus.

After discarding the idea of logical constants as a science, there was a word ‘sense,’ a word ‘proposition’, a word ‘generality’, a word ‘logic’.

To “proposition” there corresponded the word “logic”, to the word “logic” corresponded “mathematics”.

Mathematics was based on logic which treated of propositions.

It became imperative to discover the general form of ‘proposition’, ‘logic’ etc.

If you have one idea of logic, you must be able to give the formula of logic, the formula of proposition.

That’s what I thought I had done – the T – F notation. This replaced the word “proposition”.

It was a question of showing one formula for logic; otherwise it may be anything.

This joined up with saying “one could give the general form of a mathematical state” as one could give the general form of logic, etc.

They were all equivalents in a row.

This breaks down when you see there is not one idea of proposition, that one calls lots of different things propositions, a family and not bounded.

³⁰⁴Cf. “Hier stoßen wir auf die große Frage, die hinter allen diesen Betrachtungen steht. – Denn man könnte mir einwenden: »Du machst dir's leicht! Du redest von allen möglichen Sprachspielen, hast aber nirgends gesagt, was denn das Wesentliche des Sprachspiels, und also der Sprache, ist. Was allen diesen

Desse modo, na perspectiva tractariana, algo comum a todas as manifestações da linguagem corresponderia a uma generalização que estaria subjacente a toda a estrutura da linguagem, uma forma geral da proposição; quando abandona esse modelo, Wittgenstein adota um método de análise que parte em direção aos usos possíveis de acordo com sistemas de regras localizadas, características de cada situação específica, havendo não mais algo comum subjacente a todos os jogos de linguagem, mas apenas um conjunto de sobreposições de semelhanças de família. Isso marca um deslocamento que abdica da generalização e parte em direção aos usos em situações particulares das atividades linguísticas, ainda que a noção de forma de vida e mesmo a de jogos de linguagem sugere a existência de algum tipo de generalização, pois uma determinada forma de vida compartilha práticas e regras comuns. No entanto, esse tipo de generalização localizada não corresponde à busca por regras fixas que perpassem todos os jogos e práticas de linguagem.

Essa mudança de perspectiva sinaliza a ruptura com algumas das principais teses do *Tractatus*, dentre elas a aposta em um modelo de formalização capaz de dar conta de estruturas que estariam, em muitos casos, subjacentes às situações de aplicação da linguagem, perspectiva esta que teria surgido sob a influência da lógica aristotélica; mas, ao abandonar algumas das teses esboçadas no seu primeiro livro, Wittgenstein também aponta, nos seus escritos posteriores, a ruptura com toda uma tradição de pensamento que teria seu início nos escritos dos gregos (*BT*, 424), representada, nas linhas iniciais das *Investigações Filosóficas*, pela crítica ao modelo agostiniano de linguagem, ao qual o próprio *Tractatus* estaria filiado, referido em termos de certa “imagem da essência da linguagem humana”³⁰⁵, como já mencionamos nos capítulos anteriores. Assim, ao voltar-se contra toda essa tradição, destruindo monumentos erigidos ao longo dos séculos, deixando sobrar apenas pedregulhos (*BT*, 412), para evitar cair nas armadilhas da linguagem, Wittgenstein abre mão da ânsia por generalização, almejando apenas apontar para os diversos jogos de linguagens e suas

Vorgängen gemeinsam ist und sie zur Sprache, oder zu Teilen der Sprache macht. Du schenkst dir also gerade den Teil der Untersuchung, der dir selbst seinerzeit das meiste Kopfzerbrechen gemacht hat, nämlich den, die *allgemeine Form des Satzes* und der Sprache betreffend.«

Und das ist wahr. – Statt etwas anzugeben, was allem, was wir Sprache nennen, gemeinsam ist, sage ich, es ist diesen Erscheinungen gar nicht Eines gemeinsam, weswegen wir für alle das gleiche Wort verwenden, – sondern sie sind miteinander in vielen verschiedenen Weisen *verwandt*. Und dieser Verwandtschaft, oder dieser Verwandtschaften wegen nennen wir sie alle »Sprachen«”.

³⁰⁵Cf. “ein bestimmtes Bild von dem Wesen der menschlichen Sprache”.

regras particulares: ele realiza um movimento que abdica do geral e parte em direção ao particular, abandonando, então, um longo histórico de equívocos que teria como uma de suas raízes a “má influência da lógica aristotélica”.

Essa crítica da expansão da silogística e da formalização como recursos para compreender o funcionamento da linguagem, contudo, não se aplica ao modo como Aristóteles formula suas observações sobre a linguagem, pois, como já mostramos, o silogismo demonstrativo tem o seu uso em áreas específicas de investigação, não constituindo um modelo geral a ser utilizado em todos os assuntos abordados pelo filósofo grego.

Por outro lado, mesmo que a crítica à formalização não se aplique ao modo como Aristóteles aborda a linguagem, cabe perguntar se há, em sua obra, alguma aproximação que valorize o papel dos particulares e das convenções. É importante ressaltar, nesse ponto, que essa pergunta não assume que o movimento de Wittgenstein em direção aos usos particulares seja isento de problemas, mas apenas busca verificar se há, nos escritos aristotélicos, algum indício que permita vislumbrar uma abordagem sensível ao contexto e ao papel dos particulares em detrimento de uma concepção puramente generalista. Diante disso, cabe retomar alguns pontos explorados nos capítulos anteriores, sendo o primeiro deles o papel dos particulares na ética.

Nos apontamentos que fizemos sobre a ética aristotélica, identificamos que a ação ética ocorre sempre em circunstâncias específicas, em que o agente delibera sobre as situações particulares disponíveis a ele em um dado contexto, visando a encontrar uma mediedade entre excesso e falta, não ignorando, portanto, o que lhe é apresentado em cada caso peculiar. Tal particularismo, ainda que possa ser guiado, em última instância, por regras gerais (NUSSBAUM, 2001, p. 304; ZINGANO, 2007, p. 140-141), parte sempre de situações e contextos específicos nos quais a ação é desenvolvida.

Contudo, se reconhecemos a importância dos particulares como indispensáveis para o desenvolvimento de ações e tomadas de decisão dos agentes, resta saber se isso teria alguma relevância para a consideração dos particulares nos usos da linguagem. A esse respeito, uma passagem da *Ethica Nicomachea* é bastante instrutiva, pois aborda algumas virtudes importantes para o convívio social, tendo em vista a importância da busca por uma mediedade entre o excesso e a falta nos comportamentos e dizeres envolvidos nos momentos compartilhados com outras pessoas, como naqueles em que podemos descansar e desfrutar de entretenimentos e da companhia uns dos outros,

mesmo nas situações em que os presentes divergem entre si, inclusive no que diz respeito às suas preferências pessoais:

No convívio social (ὁμιλίας) e no viver em companhia (συζῆν), bem como no compartilhar conversas (λόγων) e feitos (πραγμάτων), uns parecem ser obsequiosos, os que elogiam tudo por aprazimento e a nada se contrapõem, crendo, ao contrário, dever não causar aflição às pessoas que encontram; outros, ao contrário destes, contrapondo-se a tudo e não se inquietando de qualquer aflição que causem, são denominados de trato difícil e quereloso³⁰⁶ (*Eth. Nic.*1126b11-16).

É interessante notar a associação entre as práticas de convívio e as conversas e feitos que são partilhados em momentos de socialização, uma vez que em situações de descontração é comum contarmos e ouvirmos histórias, assim como contar piadas, casos engraçados e coisas do tipo. Nessas situações em que há contato entre indivíduos de diferentes graus de formação e preferências pessoais, os comportamentos e as práticas de cada um podem ser bastante diversos, variando entre o excesso de afabilidade - aproximando-se da adulação - e a rudeza. A mediedade evitaria esses excessos, sendo, portanto, desejada. Chama a atenção, porém, o fato de que as regras envolvidas nessas situações de convívio abarquem não só ações estritamente comportamentais e não verbais, mas também atos discursivos, como o de contar piadas ou feitos, sendo esses atos, por sua vez, entendidos como virtudes, como é o caso a polidez³⁰⁷, que é a mediedade entre os que se excedem ao serem obsequiosos/agradáveis (ἄρεσκοι) ou querelosos (δυσέριδες); ou, do mesmo modo, entre os de trato difícil (δύσκολοι) e aqueles que cometem exageros ao serem espirituosos (εὐτράπελοι).

A assimilação entre ações comportamentais e interações pela linguagem percorre toda a seção do quarto livro da *Ethica Nicomachea*, em que são discutidas as virtudes a serem consideradas no convívio social (*Eth. Nic.* 1126 b11 – 1128b35). Isso nos permite vislumbrar que o papel de regras e de situações particulares é também importante para o uso da linguagem nos mais diversos contextos, devendo sempre ser consideradas as especificidades das situações e mesmo as dos interlocutores, como acontece no caso das preferências pessoais para tipos distintos de humor: há os que têm predileção por piadas

³⁰⁶ Cf. “Ἐν δὲ ταῖς ὁμιλίαις καὶ τῷ συζῆν καὶ λόγων καὶ πραγμάτων κοινωνεῖν οἱ μὲν ἄρεσκοι δοκοῦσιν εἶναι, οἱ πάντα πρὸς ἡδονὴν ἐπαινοῦντες καὶ οὐθὲν ἀντιτείνοντες, ἀλλ’ οἴομενοι δεῖν ἄλυποι τοῖς ἐντυγχάνουσιν εἶναι· οἱ δ’ ἐξ ἐναντίας τούτοις πρὸς πάντα ἀντιτείνοντες καὶ τοῦ λυπεῖν οὐδ’ ὅτι οὖν φροντίζοντες δύσκολοι καὶ δυσέριδες καλοῦνται”. Seguimos a tradução de Zingano (2020).

³⁰⁷ Aristóteles não chega a nomear a mediedade entre os obsequiosos/aduladores e os querelosos como *polidez*, pois menciona que essa virtude não possui um nome, embora seja algo semelhante à amizade (φιλία) (*Eth. Nic.* 1126b 11-20). Contudo, seguimos a sugestão de Zingano (2020, p. 240) ao nomear tal virtude como *polidez*.

grosseiras e também os que preferem um tipo de humor mais refinado. Enfim, como existem pessoas com inclinações distintas, o que é dito nos diferentes contextos deve adequar-se a eles, tendo em vista não cometer excessos que dificultem o convívio:

Então, deve-se definir quem zomba corretamente pelo fato de dizer coisas que não são inapropriadas a um homem livre ou pelo não causar aflição a quem escuta ou mesmo o alegria? Mas não é este último indeterminado (ἀόριστον)? Com efeito, a cada um uma coisa é odiável ou prazerosa. Há de escutar tal tipo de coisa, pois o que tolera escutar é o que parece também fazer (ποιεῖν). Assim, nem tudo há de fazer; com efeito, a zombaria é um tipo de ofensa; ora, os legisladores proibem ofender certas coisas: presumivelmente era preciso que também proibissem zombar de certas coisas. A pessoa refinada e livre, portanto, há de se comportar como se fosse uma lei para si próprio (οἷον νόμος ὦν ἑαυτῷ).

Tal é a pessoa intermediária, seja ela dita espirituosa ou com senso de humor, ao passo que o bufão (βωμολόχος) não resiste a uma piada, não poupando nem a si próprio nem aos outros se puder provocar risadas, e dizendo (λέγων) coisas tais que a pessoa refinada não diria nenhuma delas, algumas das quais nem mesmo escutaria. O rústico é inútil em tal convívio, pois, sem tomar parte em nada, tudo repugna. O repouso e o divertimento, porém, parecem ser necessários na vida (*Eth. Nic.* 1128a25 - 1128b4)³⁰⁸.

Do mesmo modo que há pessoas mais ou menos refinadas, livres ou não, as regras para o convívio devem obedecer a todas essas possíveis distinções. Nesse ponto, chama a atenção a figura do bufão (βωμολόχος), que, em sua necessidade de provocar o riso, diz coisas irreverentes, causando, com suas piadas, situações que extrapolam os limites do humor ordinário, excedendo, assim, as regras que guiam a pessoa intermediária. Essa figura, provavelmente, ao buscar o riso, conhece os limites estabelecidos, mas, por não resistir a uma piada, é capaz de transgredi-los, pois, justamente por reconhecê-los, consegue atingir o seu objetivo. Do mesmo modo, sabendo que o seu público pode ser composto dos mais diversos tipos de pessoas – o que aponta para a indeterminação nas regras a serem utilizadas para fazer uma boa piada³⁰⁹ –, ele adéqua a sua prática/discurso de acordo com o público e a situação

³⁰⁸Cf. “πότερον οὖν τὸν εὖ σκώπτοντα ὀριστέον τῷ λέγειν μὴ ἀπρεπῆ ἐλευθερίῳ, ἢ τῷ μὴ λυπεῖν τὸν ἀκούοντα ἢ καὶ τέρπειν; ἢ καὶ τό γε τοιοῦτον ἀόριστον; ἄλλο γὰρ ἄλλῳ μισητόν τε καὶ ἡδύ. τοιαῦτα δὲ καὶ ἀκούσεται· ἃ γὰρ ὑπομένει ἀκούων, ταῦτα καὶ ποιεῖν δοκεῖ. οὐ δὴ πᾶν ποιήσει· τὸ γὰρ σκῶμμα λοιδόρημά τι ἐστίν, οἱ δὲ νομοθέται ἔνια λοιδορεῖν καλύουσιν· ἔδει δ' ἴσως καὶ σκώπτειν. ὁ δὲ χαρίεις καὶ ἐλευθέριος οὕτως ἔξει, οἷον νόμος ὦν ἑαυτῷ. τοιοῦτος μὲν οὖν ὁ μέσος ἐστίν, εἴτ' ἐπιδέξιος εἴτ' εὐτράπελος λέγεται. ὁ δὲ βωμολόχος ἥττων ἐστὶ τοῦ γελοίου, καὶ οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε τῶν ἄλλων ἀπεχόμενος εἰ γέλωτα ποιήσει, καὶ τοιαῦτα λέγων ὧν οὐδὲν ἂν εἴποι ὁ χαρίεις, ἔνια δ' οὐδ' ἂν ἀκούσαι. ὁ δ' ἄγροικος εἰς τὰς τοιαύτας ὁμιλίας ἀχρεῖος· οὐθὲν γὰρ συμβαλλόμενος πᾶσι δυσχεραίνει. δοκεῖ δὲ ἢ ἀνάπανσις καὶ ἡ παιδιὰ ἐν τῷ βίῳ εἶναι ἀναγκαῖον”.

³⁰⁹ Martha Nussbaum, ao comentar essa mesma passagem da *Ética*, destaca a importância das particulares, que são indefinidos, no desenvolvimento de ações, sejam elas meramente comportamentais ou linguísticas: “não há definição (*horismos*) para contar uma boa piada, Aristóteles escreve, mas isso é *aoristos*, indeterminado ou indefinível, uma vez que isso é muito mais uma questão de agradar ao ouvinte

específica, visto que não há regras gerais para contar piadas, já que elas funcionam precisamente quando são elaboradas para situações/públicos particulares (NUSSBAUM, 2001, p. 303).

A sensibilidade para o uso da linguagem em contextos particulares e de acordo com regras e públicos específicos também aparece, por exemplo, na *Retórica*, quando Aristóteles comenta a respeito da importância da adequação do discurso ao seu público alvo, pois, se um cientista/filósofo usar um linguajar técnico para tentar convencer uma audiência que não é capaz de dominar aquele tipo linguagem, ele não terá sucesso em sua empreitada:

Mesmo se tivéssemos alguma ciência mais exata (τὴν ἀκριβεστάτην ἐπιστήμην), não seria fácil, para nós, ao falar (λέγοντας), persuadir com ela (ῥάδιον ἀπ' ἐκείνης πείσαι) ao lidar com alguns/auditórios (πρὸς ἐνίους). Pois o discurso científico é mais apropriado para o ensino (διδασκαλίας), mas, nesse caso, o ensino é impossível (ἀδύνατον), pois é necessário produzir as provas por persuasão (τὰς πίστεις) e os raciocínios (τοὺς λόγους) a partir dos argumentos comuns (τῶν κοινῶν)³¹⁰ (*Rh.* 1355a24-28).

Se considerarmos esse último exemplo extraído da *Retórica*, observamos que, como já havíamos dito, a produção de provas e raciocínios cuja finalidade é persuadir um determinado público não parte de um modelo do silogismo demonstrativo, com suas propriedades formais características e baseadas em generalizações, mas de um uso da linguagem que considera os argumentos mais comuns e, principalmente, o público ou o auditório para o qual se está falando. Nesse caso, é interessante notar que o discurso “científico” (ἐπιστήμην λόγος), embora seja mais exato e esteja de acordo com a verdade, não pode ser utilizado em todos os contextos de emprego da linguagem, como naqueles cuja finalidade é a persuasão. O discurso científico funciona para demonstrar, ensinar, mas ele não pode ser empregado indiscriminadamente em qualquer contexto, independentemente da finalidade a ser atingida ou do público para o qual se fala, pois, assim como ocorre nos *Tópicos*, o convencimento por meio dos discursos deve, em

particular, pois ‘a cada um uma coisa é odiável ou prazerosa’ (*Eth. Nic.* 1128a25). Para extrapolar a partir desse caso, uma escolha excelente não pode ser capturada por regras universais, porque isso é uma questão de adequar a escolha de alguém aos requerimentos complexos de uma situação concreta, levando em conta todas as suas características contextuais. Uma regra, como um manual de humor, seria, ao mesmo tempo, insuficiente e excessiva: insuficiente porque muito do que realmente conta está na resposta ao concreto, e isso seria omitido; e excessiva porque a regra implicaria que ela própria seria normativa para a resposta (do mesmo modo que um manual de humor te pediria ajustar o seu humor à fórmula que ele contém) – e, assim, interferiria muito na flexibilidade da boa prática” (NUSSBAUM, 2001, p. 303).

³¹⁰ Cf. “ἔτι δὲ πρὸς ἐνίους οὐδ' εἰ τὴν ἀκριβεστάτην ἔχομεν ἐπιστήμην, ῥάδιον ἀπ' ἐκείνης πείσαι λέγοντας· διδασκαλίας γάρ ἐστιν ὁ κατὰ τὴν ἐπιστήμην λόγος, τοῦτο δὲ ἀδύνατον, ἀλλ' ἀνάγκη διὰ τῶν κοινῶν ποιεῖσθαι τὰς πίστεις καὶ τοὺς λόγους”.

muitos casos, partir do que é mais comum, do conhecimento amplamente compartilhado pelos ouvintes, e não de premissas universais e que tenham pretensão de verdade. Do mesmo modo, ao contar uma piada, deve-se levar em consideração a audiência ou a indeterminação de quem escuta, pois, se ela funciona bem em certo contexto, pode ser grosseira e inapropriada em outro. Há, nesses casos, uma espécie de ponderação ou cálculo do usuário da linguagem, uma vez que ele avalia as condições de produção dos seus enunciados de acordo com as indeterminações e particularidades das mais diversas situações de uso possíveis – ousamos dizer: dos mais diversos jogos de linguagem em que estão inseridos.

Tais casos de emprego da linguagem apontam para o fato de que as reflexões aristotélicas demonstram sensibilidade às particularidades de uso, ao contrário do que sugere Wittgenstein ao criticar a má influência da silogística nos estudos sobre o funcionamento da linguagem. Sua crítica a uma tradição filosófica que tem suas origens nos gregos parece ser demasiadamente generalista, como fica evidente ao analisarmos com mais cuidado os textos aristotélicos. Isso, por sua vez, não é suficiente para invalidar os méritos do seu método filosófico, principalmente suas reflexões apresentadas nas *Investigações*, cuja crítica à “ânsia por generalização” adverte para o cuidado com os empregos da linguagem em contextos e jogos particulares, evitando, assim, o surgimento de problemas filosóficos insolúveis e desnecessários.

Por outro lado, sua recomendação de olhar os usos sempre caso a caso, nas mais diversas atividades linguísticas existentes, parece querer evitar, a todo custo, a generalização ou qualquer tipo de orientação geral para a aplicação da linguagem. Assim, ao participar de um jogo de linguagem, o falante deveria ser treinado de acordo com aquelas regras particulares, pois esse treinamento, de algum modo, deveria ser retido, ou aprendido, pelo participante das atividades linguísticas, o que nos leva a perguntar, novamente, pelo papel que as vivências interiores poderiam exercer nessas atividades, uma vez que parece razoável supor que os treinamentos sejam retidos por algum tipo de lembrança ou rememoração. Se considerarmos os apontamentos que fizemos até aqui, há boas razões para concluir que essas vivências interiores, do modo como são tratadas por Wittgenstein, não desempenham qualquer papel na assimilação e no desempenho de atividades linguísticas que são determinadas por regras públicas, e não privadas.

Até aqui, abordamos a crítica wittgensteiniana à generalização tomando como base a associação que o filósofo austríaco estabelece entre a silogística aristotélica e os

procedimentos de formalização da linguagem, que, em sua perspectiva, seriam a fonte de problemas filosóficos insolúveis, porque conduziriam à busca por definições gerais desvinculadas das situações particulares de uso, que deveriam ser analisadas caso a caso, sem o estabelecimento de regras gerais e o conseqüente processo de abstração. Nesse modelo criticado nos escritos posteriores ao *Tractatus*, antes de dar um lance/agir em um jogo de linguagem, haveria a necessidade de delimitar os conceitos em questão, definindo-os:

“Mas se o conceito de ‘jogo’ permanece, desse modo, não delimitado, então você não sabe, na realidade, nada do que quer dizer com ‘jogo’.” — Se dou a descrição: “O chão estava totalmente coberto de plantas”, – você vai dizer que não sei do que falo antes de poder dar uma definição de planta?³¹¹ (IF §70).

Definir palavra ou conceito, portanto, seria um requisito para utilizá-los, e essa definição não deve dar conta de somente um caso particular, mas abarcar todas as suas possíveis aplicações. Ao abandonar a busca por generalização, a filosofia poderia descansar e voltar-se para as regras particulares de uso nos mais diversos jogos de linguagem que compartilhariam, em alguns casos, semelhanças de família entre si, deixando de buscar definições gerais que pretendem, antes de qualquer aplicação segura, dizer o que a coisa é, delimitando-a de maneira inequívoca, pois isso constituiria um critério para o uso adequado da linguagem.

Nos casos de usos da linguagem conforme foram apresentados nos exemplos trazidos da *Ética* e da *Retórica*, o emprego do *silogismo prático*³¹² na deliberação (baseada em um cálculo que considera as condições dadas e, a partir delas, delibera-se sobre um meio para atingir um fim) e do entimema para o convencimento poderiam ser entendidos como exemplos de aplicação de silogismos e da conseqüente formalização a ser utilizada em situações de uso da linguagem que extrapolariam as demonstrações teórico-científicas, reforçando a pertinência da acusação de má influência da lógica

³¹¹ Cf. “»Aber wenn der Begriff ›Spiel‹ auf diese Weise unbegrenzt ist, so weißt du ja eigentlich nicht, was du mit ›Spiel‹ meinst.« — Wenn ich die Beschreibung gebe: »Der Boden war ganz mit Pflanzen bedeckt«, – willst du sagen, ich weiß nicht, wovon ich rede, ehe ich nicht eine Definition der Pflanze geben kann?”

³¹² Não pretendemos abordar aqui o difícil problema de caracterizar o que viria a ser algo como um silogismo prático, pois, ao mesmo tempo em que há na *Ethica Nicomachea* exemplos de raciocínios práticos baseados em algumas premissas, não é possível identificar aspectos formais bem estabelecidos, como ocorre nos silogismos demonstrativos, pois, como é lembrado por Gotlieb, que defende haver silogismos práticos na *Ética*, é difícil assegurar que o silogismo prático tenha uma forma análoga à do demonstrativo (GOTLIEB, 2009, p. 204-2011). A deliberação envolve, sim, a razão prática, mas os aspectos formais presentes nesse tipo de procedimento não correspondem à rigidez estrutural dos procedimentos utilizados nos silogismos demonstrativos.

aristotélica, que seria capaz de ocupar-se apenas de uma pequena região da linguagem (Ms 137, 128-129). Essa lógica, portanto, jamais poderia servir como parâmetro para as várias possibilidades de uso. Porém, tanto a deliberação, baseada em algo como um silogismo prático, quanto a aplicação dos entimemas não são exemplos de procedimentos generalistas que ignoram as situações específicas de uso da linguagem, conforme demonstramos, já que a forma do entimema não corresponde, em termos estruturais, à do silogismo demonstrativo, ocorrendo o mesmo com o cálculo empregado na deliberação, pois ele é feito com base tanto nas características pessoais do agente, que tem um certo tipo de caráter, quanto em condições particulares que a ele se apresentam, não podendo ser equiparado à rigidez formal dos silogismos demonstrativos.

Desse modo, pode-se dizer, no mínimo, que tais procedimentos utilizados por Aristóteles estão longe de se resumirem a uma mera aplicação de uma forma geral ou fixa de silogismos a contextos exteriores à demonstração. A silogística aristotélica, para usar as palavras do próprio Wittgenstein, se ocupa de uma pequena região da linguagem, envolvida nas demonstrações teórico-científicas, mas a isso não corresponde generalizar o emprego desse instrumento, como é elaborado nas demonstrações, aos vários usos possíveis da linguagem. Portanto, se o objetivo de Wittgenstein era enxergar na silogística aristotélica a raiz do tipo de formalização desenvolvida no *Tractatus*, estendendo, assim, sua crítica à ânsia por generalização a toda a tradição que o teria antecedido, ele estava bastante equivocado. Por outro lado, como já dissemos, isso não invalida o valor de suas reflexões sobre a filosofia. É importante ressaltar esse ponto, pois o fato de ele fazer generalizações apressadas e, em certa medida, até ingênuas em relação à tradição filosófica que o antecedeu, pode parecer um mero exemplo de descuido com a história da filosofia, o que, novamente, não diminui a importância, por exemplo, de suas reflexões desenvolvidas nas *Investigações Filosóficas* e em toda a sua filosofia tardia.

Ao mesmo tempo, é interessante confrontar algumas das formulações presentes nesses escritos wittgensteinianos tardios com certos aspectos da filosofia aristotélica, já explorados nos capítulos anteriores desta tese. Assim, a tendência a evitar generalizações nos leva a outro tema, pois esse movimento não diz respeito somente ao abandono das generalizações formais que teriam sua origem na lógica aristotélica, mas abarcaria também o próprio processo de abstração envolvido na formação de imagens ou conceitos interiores derivados das vivências de um falante: as afecções da

alma/pensamento, ou, em termos wittgensteinianos, *vivências interiores*. É desse outro modo de conceber a generalização que iremos nos ocupar no próximo tópico.

6. 1 Afecções da alma e vivências interiores

Ao citar a passagem das *Confissões* em que Agostinho descreve o modo como teria aprendido a falar, Wittgenstein utiliza aquele texto como mais um exemplo do que ele chamaria de “uma determinada imagem da essência da linguagem humana³¹³” (IF, §1), a qual condensamos, nos capítulos anteriores, nos seguintes tópicos:

1. As palavras denominam objetos;
2. Proposições são combinações de palavras;
3. Toda palavra tem um significado;
4. O significado é o que a palavra substitui;
5. Aprender uma linguagem qualquer corresponderia a traduzir para ela os pensamentos, que existem mesmo antes da aquisição da linguagem dos pais;
6. O soar da voz (*sonitu vocis*), juntamente com os gestos expressivos, exprimem as “sensações da alma” (*affectionem animi*);
7. O significado de uma palavra é dado por uma definição ostensiva.

A referência indireta a Aristóteles, presente no texto de Agostinho citado na abertura das *Investigações*, o enquadraria nessa extensa tradição que costuma ser denominada referencialista/representacionista, de acordo com a qual, em linhas gerais, a significação seria sempre subjacente à linguagem, seja por meio da referência a entidades públicas (como objetos, estados de coisas etc.) ou a vivências interiores. Nesse último caso, a generalização ocorreria porque a significação diria respeito a essas tais vivências, que dariam vida ao “soar da voz”. Logo, ao emitirmos ou ouvirmos um enunciado, um estado interior daria a ele significação, e significar corresponderia a um procedimento próximo ao de consultar uma tabela, seja ela pública ou privada (IF §53; cf. §2).

Contudo, se considerarmos a exposição e as discussões realizadas nos capítulos anteriores, a crítica a tal imagem da essência da linguagem humana, quando direcionada

³¹³ Cf. “ein bestimmtes Bild von dem Wesen der menschlichen Sprache”.

a Aristóteles, conduz a algumas questões importantes, sendo que uma delas está relacionada à dificuldade de tradução das *pragmata*, termo que não precisa designar, necessariamente, objetos no mundo real, já que pode, também, ser utilizado para referir ações realizadas, acontecimentos e até mesmo conceitos, dada sua amplitude de significação. Diante disso, quando retomamos as seções iniciais do *Da Interpretação*, onde as afecções da alma são consideradas como semelhantes às *pragmata*, a distinção entre o caráter público dos estados de coisas/objetos e a interioridade das afecções pode tornar-se bastante opaca, embora ambas as instâncias sejam tratadas em termos de algo que subjaz à significação. Contudo, se considerarmos que essas afecções não precisam, necessariamente, ser semelhantes a objetos do mundo real, surgindo, também, em função de enganos perceptivos – como no caso do bode-cervo e dos inexistentes –, a própria referência às *pragmata* parece embarçar a distinção entre público e privado, já que, no caso da formação de imagens e demais afecções derivadas da senso-percepção, aquilo que as vozes faladas sinalizam/simbolizam não necessariamente remete a entidades altamente abstratas e gerais que correspondem a superconceitos formados por meio de um processo iniciado pelo contato com entes no mundo, como parece ser o alvo da crítica wittgensteiniana às vivências interiores. Nesse sentido, essas vivências, conforme delineadas nas várias críticas de Wittgenstein, seriam bem mais gerais do que as afecções. Isso pode ser notado pelo fato de que as afecções aristotélicas podem estar tanto mais quanto menos próximas de algo público (*pragma*), inclusive de uma *atividade* envolvida em um jogo de linguagem, tal como uma *ação*, por exemplo, dado que é possível traduzir *pragma* também por *ação*. Assim, Wittgenstein parece pressupor um nível de generalização/abstração que excede em muito o cenário que é traçado nos comentários aristotélicos sobre a linguagem, principalmente quando consideramos a diferença entre enunciado (λόγος) e definição ou definições reais (ὄρισμός), uma vez que os enunciados, ou definições nominais, podem ser utilizados nos mais diversos contextos linguísticos, enquanto as definições reais teriam como finalidade dizer o que a coisa é: neste último caso, há, de fato, um alto grau de abstração, mas o mesmo não pode ser dito dos enunciados, que podem ser formados por símbolos/sinais das imagens derivadas da senso-percepção; essa distinção entre enunciado e definição real exemplifica aquilo que temos chamado de uma ascendente de abstração, que permite o uso da linguagem tanto para falar de uma cena corrente - como enunciar que Sócrates está sentado, estando ele, de fato, sentado no momento da enunciação – quanto de

definições a serem usadas como premissas dos silogismos demonstrativos, definindo o que a coisa é.

Porém, essa ascendente de abstração aristotélica pressupõe uma hierarquia entre os enunciados, pois as premissas dos silogismos demonstrativos, quando formuladas adequadamente, são verdadeiras e devem expressar definições que não necessitam de justificação ulterior, sendo, por isso mesmo, mais conhecidas por natureza, e não somente por nós. Já os demais enunciados, se forem declarativos, podem ser verdadeiros ou falsos, mas aqueles utilizados na retórica, poética, e em outros contextos não científicos, não compartilham, necessariamente, as mesmas propriedades dos que são empregados nas demonstrações. Eles podem, inclusive, constituir frases a respeito de entidades inexistentes no mundo real. A hierarquia, nesse caso, diria respeito à capacidade que esses enunciados teriam de expressar o que a coisa é, propiciando, assim, o conhecimento do que ela é por natureza, enquanto as definições nominais estariam envolvidas nos enunciados da linguagem não especializada, ordinária, utilizada cotidianamente para falar daquilo que estaria mais próximo da senso-percepção, mais conhecido por nós.

No entanto, aqui é preciso retomar a distinção, aplicada aos enunciados, entre *ter sentido* e *ser verdadeiro*: no *Da interpretação*, somente os discursos declarativos podem ser verdadeiros ou falsos, enquanto os demais, como as preces, são apenas significativos (*De Int.* 17b26 –17a6). Portanto, os enunciados declarativos constituem apenas uma parte, ou uma pequena região, do que pode ser dito com sentido, sendo constituídos por sons articulados e por convenção. Como apenas eles podem ser verdadeiros ou falsos, o fato de terem sentido antecede sua capacidade de declarar algo: portanto, ser dotado de sentido é requisito que antecede a própria possibilidade da declaração. Essa tese da anterioridade do sentido permeia também o *Tractatus*, mas, nesse caso, as proposições com sentido são aquelas formuladas enquanto espelhamento das concatenações de objetos nos estados de coisas; portanto, há uma forma da proposição que condiciona sua própria possibilidade de ter sentido³¹⁴. Por outro lado, essa forma geral subjacente, que

³¹⁴Essa relação entre o *Tractatus* e o *Da Interpretação* é também apontado por SANTOS: “Com efeito, o conceito lógico de proposição exposto no *Tractatus* e o conceito de lógica que lhe é solidário resultam da exploração, até suas últimas consequências, das teses por meio das quais Aristóteles define logicamente o símbolo proposicional no tratado *Da Interpretação*: a tese da bipolaridade da proposição, a de sua complexidade essencial e a contraparte ontológica desta, a tese de que uma proposição não molecular é feita verdadeira ou falsa pela existência ou inexistência de uma concatenação dos significados dos nomes que nela ocorrem (...) a tese da bipolaridade se exprime no princípio da independência do sentido de uma proposição com respeito à sua verdade ou falsidade: a verdade de uma proposição não pode estar entre as condições de sua significatividade” (SANTOS, (2017 [1993]), p. 50-51). Contudo, é imprescindível ter

espelha concatenações possíveis de estados de coisas, não é um requisito para a constituição de sentido no caso das reflexões aristotélicas sobre a linguagem e a significação.

Ainda que, no *Tractatus*, seja dito que todas as proposições da linguagem corrente estejam em perfeita ordem lógica (TLP 5.5563), uma forma proposicional geral, mesmo nesses casos, estaria subjacente a esses enunciados, devendo, portanto, ser evidenciada por meio de análise (TLP 4.002). Portanto, se consideramos o modo como a linguagem é concebida no *Tractatus*, há uma hierarquia entre proposições com sentido, logicamente bem formuladas, e aquelas da linguagem ordinária, que deveriam ser alvo de um procedimento de análise que mostraria a sua verdadeira forma lógica. Quando deixa de compreender a linguagem em termos de regras fixas e passa aos jogos de linguagem, Wittgenstein abole qualquer hierarquia entre os mais diversos tipos de jogos, que, em alguns casos, compartilham apenas semelhanças de família (IF §67). Assim, a sua crítica a toda uma tradição filosófica que, no seu modo de entender, pressupõe algo subjacente à linguagem parece não ser muito adequada quando direcionada às reflexões aristotélicas como expostas até aqui, tendo em vista que a noção de uma forma proposicional geral não está pressuposta em todos os escritos aristotélicos que lidam com a linguagem; em outras palavras: a formalização oferecida pela silogística aristotélica não é um modelo a ser aplicado à linguagem como um todo, tendo em vista que a rigidez formal do silogismo demonstrativo só é aplicada a contextos específicos de investigação.

Entretanto, ainda que as reflexões aristotélicas sobre a linguagem reconheçam a significação dos mais variados tipos de enunciados, seria possível identificar uma hierarquia entre eles? Talvez a melhor maneira de lidar com esse tipo de questão seja apontar para os diferentes usos ou finalidades que esses enunciados possuem. Na *Retórica*, por exemplo, não é adequado utilizar o discurso científico para convencer os públicos em geral, sendo mais efetivo elaborar entimemas que sejam baseados nas crenças amplamente compartilhadas pela audiência, pois a finalidade desse uso da linguagem não é dizer a verdade, mas persuadir; o mesmo ocorre nas disputas dialéticas exploradas nos *Tópicos*, que funcionam como exercícios de argumentação, sendo que

em vista que os enunciados declarativos, abordados no *Da Interpretação*, não são os únicos reconhecidos e estudados por Aristóteles, o que diferencia muito o modo como o Wittgenstein do *Tractatus* e o filósofo grego parecem compreender a linguagem, pois não há, no caso desse último, algo que possa se aproximar de uma forma geral da proposição ou alguma formalização equivalente que esteja subjacente a todos os enunciados possíveis na linguagem como um todo.

ora pode-se usar a linguagem para defender uma tese e, em seguida, partir para a refutação dessa mesma tese, sem priorizar, com isso, os enunciados que fornecem ou não o conhecimento do que a coisa é. Logo, não parece um exagero enxergar algo como uma sensibilidade aos diferentes contextos de uso e à própria finalidade da linguagem nos escritos de Aristóteles. Assim, quando o seu objetivo é uma investigação científica que parte de deduções, há prioridade e mesmo a busca por definições reais, que, nesse caso, são superiores ou mais adequadas que os outros tipos de sentenças da linguagem ordinária, mas a mesma prioridade não acontece no caso dos usos retóricos, por exemplo. Isso, por sua vez, não equivale a estabelecer uma equivalência entre a perspectiva aristotélica e a proposta de compreender a linguagem e a significação em termos de uso, como faz Wittgenstein nos seus escritos tardios, mas apenas sinaliza que as críticas wittgensteinianas ao que temos chamado de concepções representacionistas/referencialistas da linguagem não se aplicam às reflexões aristotélicas que se ocupam desse tema, principalmente quando partimos das menções que o filósofo austríaco faz a Aristóteles, sugerindo que a silogística, quando aplicada como parâmetro à linguagem como um todo, seria a fonte de generalizações apressadas e de mal-entendidos. Portanto, não parece adequado enxergar na silogística aristotélica um equivalente ao projeto do *Tractatus*, que estendia suas ambições formais a toda a linguagem, chegando a delimitar o que poderia ou não ser dito com sentido. Essa “ânsia por generalização” não pode simplesmente ser imputada a Aristóteles em decorrência de ele ter desenvolvido a sua silogística. Ainda assim, diferentemente do que acontece na filosofia tardia de Wittgenstein, há hierarquia entre os diversos tipos de enunciados tratados por Aristóteles, pelo menos no que diz respeito à noção de conhecimento e da capacidade de dizer o que a coisa é (nas definições reais e no contexto de investigação teórico científico), o que diferencia sua abordagem da proposta delineada pela noção de jogos de linguagem. Isso, por sua vez, permite vislumbrar nos enunciados declarativos uma espécie de modelo de referência para os demais, tendo em vista a sua própria estrutura de predicação e também a sua capacidade de oferecer conhecimento nas deduções, mas isso não equivale a dizer que eles devem ser empregados em todos os contextos possíveis de uso da linguagem.

Outro aspecto da crítica a tal *imagem da essência da linguagem humana* está relacionado ao papel exercido pelas vivências interiores nos mais diversos usos da linguagem, pois, ao alegar que a significação é dada no uso, Wittgenstein parece sugerir

que o papel dessas vivências não exerce qualquer centralidade nos contextos de aplicação da linguagem (IF §571 - §693).

Diante disso, para fins de análise, somos conduzidos a perguntar pelo papel que as afecções/pensamentos desempenham no modo como Aristóteles concebe o funcionamento da linguagem. Se assumirmos uma leitura superficial das seções iniciais do *Da Interpretação* como modelo para compreender o modo como o filósofo grego trata a significação, talvez sejamos levados a pensar que há naquelas linhas iniciais do tratado algo como um representacionalismo embrionário, aos moldes do que ocorre nos manuais e textos sobre linguística que vimos no primeiro capítulo desta tese. Entretanto, quando fazemos uma leitura mais atenta daquele texto, recorrendo a outros escritos aristotélicos, essa atribuição pode soar bastante inadequada, como já mostramos nas nossas discussões anteriores. Por outro lado, ainda resta a pergunta pelo papel das afecções/pensamento nas diferentes aplicações da linguagem abordadas por Aristóteles, principalmente quando vislumbramos que a interioridade, como parece ser concebida por Wittgenstein, é muito mais ampla e geral que as afecções da alma de Aristóteles, pois, como já mostramos, essas últimas podem ser mais ou menos abstratas, estando mais próximas ou distantes dos particulares, a depender do nível de abstração envolvido na acumulação das imagens provenientes da senso-percepção. Já as vivências interiores wittgensteinianas parecem pressupor algo como super-conceitos que antecederiam, em hipótese, a aplicação e, por conseguinte, a significação da linguagem. Se consideramos, então, o tipo de interioridade suposta por Wittgenstein e a compararmos com as afecções aristotélicas, somos apresentados a modos bastante distintos de conceber aquilo que normalmente os manuais e textos de linguística e filosofia colocam sob a rubrica de *representação mental* ou *representacionalismo*. Diante disso, voltamos, agora, a uma pergunta que atravessa todas as reflexões feitas até aqui: seria adequado enxergar em Aristóteles um representacionista? É alto o risco de cometermos certo anacronismo ao projetar sobre o filósofo grego uma categoria que parece ter surgido já na modernidade, mas, como não é raro encontrar textos que atribuam a Aristóteles o papel de um dos primeiros filósofos a esboçar uma teoria representacionista da linguagem, nosso esforço é justamente o de tentar esclarecer essa situação. Se considerarmos o modo como as afecções da alma são concebidas por Aristóteles, conforme apresentamos nos capítulos anteriores, não parece adequado enxergar em seus escritos algo como um representacionalismo embrionário.

Entretanto, para responder adequadamente à questão formulada acima, ainda há um ponto a ser explorado: o papel desempenhado pela memória (que é um tipo de afecção da alma) e pela recordação nos usos da linguagem; o que nos conduz a retomar uma citação enigmática a Aristóteles em um datiloscrito de Wittgenstein, já apresentado anteriormente. Trata-se de uma ocorrência registrada no escrito que daria origem ao *The Brown Book*:

Mas não haveria também uma sensação peculiar de passado característica de imagens como imagens de memória? Certamente há experiências que eu estaria inclinado a chamar de sensações de passado, embora, nem sempre quando eu me lembro, alguma dessas sensações está presente. Para tornar clara a natureza dessas sensações é, novamente, muito útil lembrar que há gestos de passado e inflexões de passado que podemos considerar como representando as experiências de passado (*experiences of pastness*) (Aristóteles)³¹⁵ [Ts 310, 165 (1934-1935)].

A menção a Aristóteles é curiosa tanto porque foi eliminada nas versões publicadas do *BB* quanto pelo fato de que poderia sugerir que Wittgenstein teria tido contato com os escritos do filósofo grego a respeito desse tema, que é explorado mais especificamente em um dos livros do *Parva Naturalia*. Isso, contudo, é uma mera conjectura, pois é provável que seu acesso a esse tema, como abordado por Aristóteles, possa ter acontecido por meio da leitura de manuais de filosofia utilizados nos períodos em que lecionou em Cambridge. Ao mesmo tempo, a crítica de Wittgenstein ao modo como comumente é entendida a recordação, ou experiências de passado, pode ajudar a esclarecer como ele concebe as vivências interiores e, assim, contribuir para uma contraposição de sua perspectiva às reflexões aristotélicas a respeito do papel que as afecções da alma exercem no modo como Aristóteles concebe a linguagem e a significação. Em uma passagem das *Investigações*, esse tema é brevemente abordado:

Temos facilmente uma imagem falsa dos processos que se chamam de “reconhecimento”; como se o reconhecimento consistisse sempre de duas impressões comparadas entre si. É como se eu trouxesse comigo uma imagem de um objeto, e depois identificasse um objeto como aquele que a imagem apresenta. Nossa memória parece nos intermediar, assim, uma comparação, ao conservar para nós uma imagem do que foi visto

³¹⁵ Cf. “But isn't there also a peculiar feeling of pastness characteristic of images as memory images? There certainly are experiences which I should be inclined to call feelings of pastness, although not always when I remember something is one of these feelings present. – – To get clear about the nature of these feelings it is again very || most useful to remember that there are gestures of pastness and inflexions of pastness which we can regard as representing the experiences of pastness. (Aristotle)”.

anteriormente, ou nos permitir olhar (como que por um tubo) para o passado³¹⁶ (IF §604).

E não é tanto assim que eu compare o objeto com uma imagem que está ao seu lado, mas é como se ele *coincidisse* com a imagem. Vejo, portanto, só um e não dois³¹⁷ (IF §605).

A “imagem falsa” do reconhecimento consistiria em comparar uma imagem interna, armazenada na memória, com o objeto que teria dado origem a ela. Isso equivaleria a sobrepor essa imagem internalizada ao próprio objeto ou algum exemplar que teria servido como fonte para a sua formação. Portanto, reconhecer algo consistiria, em um primeiro momento, em identificar a imagem interna como uma representação de passado, ou uma “sensação peculiar de passado”, e, em seguida, realizar uma sobreposição dessa imagem ao objeto a ser reconhecido. A crítica de Wittgenstein a esse tipo de abordagem vai na mesma direção da que ele direciona às concepções representacionistas da linguagem, nas quais ter significado corresponderia a algo como consultar uma tabela mental quando ouvimos ou pronunciamos uma sentença qualquer. De fato, se isso acontecesse desse modo, agiríamos da mesma maneira que o vendedor de maçãs ou como a pessoa que parte em busca de uma flor amarela e, para encontrá-la, consulta sua tabela mental de cores todas as vezes em que usa a linguagem. Acontece que os problemas inerentes a esse tipo de concepção são exaustivamente criticados ao longo das *Investigações*, pois, do mesmo modo que não consultamos tabelas mentais o tempo todo quando falamos ou escutamos enunciados, o reconhecimento não pode ser entendido como um processo no qual aconteça sempre uma sobreposição de uma imagem interna, de passado, ao objeto a ser com ela comparado. O exemplo dado para evidenciar as dificuldades envolvidas nesse tipo de abordagem é o seguinte: ao entrar no seu quarto, uma pessoa faz o reconhecimento de todos os móveis ali presentes, do modo como é sugerido pela noção de reconhecimento examinada nas *Investigações*? Imagine a cena em que alguém, para reconhecê-los, sempre olhe todos os objetos desse quarto e faça sobreposições entre eles e as imagens que tem registradas em sua memória (IF §602-603). Como isso parece pouco plausível, e até caricato, Wittgenstein sugere que o reconhecimento não deve ocorrer dessa

³¹⁶ Cf. ““Von den Vorgängen, die man »Wiedererkennen« nennt, haben wir leicht ein falsches Bild; als bestünde das Wiedererkennen immer darin, daß wir zwei Eindrücke miteinander vergleichen. Es ist, als trüge ich ein Bild eines Gegenstandes bei mir und agnoszierte danach einen Gegenstand als den, welchen das Bild darstellt. Unser Gedächtnis scheint uns so einen Vergleich zu vermitteln, indem es uns ein Bild des früher Gesehenen aufbewahrt, oder uns erlaubt (wie durch ein Rohr) in die Vergangenheit zu blacken” (IF §604).

³¹⁷ Cf. “Und es ist ja nicht so sehr, als vergliche ich den Gegenstand mit einem neben ihm stehenden Bild, sondern als *deckte* er sich mit dem Bild. Ich sehe also nur Eins und nicht Zwei (IF §605).

maneira, utilizando uma argumentação bastante próxima da que ele emprega para indicar que a significação não diz respeito, necessariamente, a uma vivência interna que acompanha os enunciados como uma sombra a seguir o corpo de quem caminha.

Ao comentar essa seção das *Investigações*, Hacker atribui a Platão e a Aristóteles a origem das concepções de memória como armazenamento de imagens/traços internos a serem visitados durante os processos de reconhecimento (HACKER, 2000, p. 158-160)³¹⁸. De fato, no *Da Memória e da rememoração* a lembrança é tratada em termos de formação de imagens, como podemos notar na seguinte passagem:

É evidente, com efeito, que se deve pensar essa afecção – cuja posse dizemos que é uma lembrança – que se produz, através da percepção, na alma e na parte do corpo que a [i.e. a alma perceptiva] tem, como que uma certa marca do estado perceptivo, como aqueles que selam com os anéis³¹⁹ (*De M.* 450a27-32).

Ter lembrança, nesse sentido, seria possuir uma afecção derivada da senso-percepção, aos moldes de quem pressiona um sinete sobre um bloco de cera, imprimindo uma forma naquela superfície. Lembrar dessa imagem seria recuperá-la após o seu registro, pois o que diferenciaria essa memória de uma percepção presente seria o tempo, posto que não há lembrança do que está presente nem do que ainda irá acontecer, mas somente do que já se passou. De fato, quando consideramos a analogia entre a formação de memórias e a impressão de selos, podemos falar em uma tese psicofísica e, além disso, na formação de imagens ou traços abstratos armazenados na memória a serem consultados nos processos que envolvem lembranças. Contudo, nesse mesmo texto, é interessante notar que Aristóteles estabelece a distinção entre o objeto e

³¹⁸ Ao mencionar o trecho do *Teeteto* em que a memória é comparada a um bloco de cera sobre o qual imprimimos as coisas experienciadas, Hacker faz o seguinte comentário: “O que aparentemente constituía uma mera metáfora para Platão tornou-se, nas mãos de Aristóteles, uma hipótese psicofísica rudimentar. A memória, ele pensava, deve ser do passado. A senso-percepção gera na alma, e na parte do corpo na qual ela está assentada - a saber, o coração - algo semelhante a uma imagem. Essa imagem é impressa sobre o órgão relevante, deixando nele um traço – ‘um tipo de impressão do percepto, assim como as pessoas fazem ao imprimir em um selo. De fato, essa hipótese explica porque algumas pessoas têm melhores memórias que outras, e porque a habilidade de lembrar é frequentemente pareada às circunstâncias” (HACKER, 2000, p. 159).

³¹⁹ Cf. “δῆλον γὰρ ὅτι δεῖ νοῆσαι τοιοῦτον τὸ γινόμενον διὰ τῆς αἰσθήσεως ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τῷ μορίῳ τοῦ σώματος τῷ ἔχοντι αὐτήν – οἷον ζωγράφημα τι [τὸ πάθος] οὗ φαμεν τὴν ἕξιν μνήμην εἶναι· ἢ γὰρ γιγνομένη κίνησις ἐνσημαίνεται οἷον τύπον τινὰ τοῦ αἰσθήματος, καθάπερ οἱ σφραγιζόμενοι τοῖς δακτυλίοις”. Seguimos, com algumas alterações, a tradução de Cláudio Veloso.

aquilo de que ele é imagem: uma pintura de um cavalo pode tanto ser entendida como uma representação quanto como o próprio animal retratado:

Todavia, se é realmente isso o que acontece a respeito da lembrança, lembre-se essa afecção ou aquilo a partir do qual [ela] se produziu? Se, com efeito, é essa [afecção], não lembraríamos as coisas que estão ausentes. Se é aquilo [a partir do qual ela se produziu], como, percebendo essa [afecção], lembramos o que não percebemos, o que está ausente? E se em nós há algo realmente semelhante a uma marca ou a um desenho, por que a percepção disso seria lembrança de outra coisa, e não desse mesmo algo?³²⁰ (*De M.* 450b11-17).

Contudo, o fato de existir diferença entre a imagem e aquilo que ela representa parece não eximir esse modo de compreender o funcionamento da memória das críticas levantadas por Wittgenstein, afinal, as memórias são imagens/traços a serem acessados durante os processos de lembrança e rememoração, ainda que Aristóteles reconheça que o ser para a imagem e para o animal por ela representado não é o mesmo (*De. M.* 450b20-24). Novamente, é importante ter em mente que essas imagens/traços podem estar mais ou menos próximas dos particulares, pois as memórias são também afecções, embora o texto aristotélico aponte para algo como uma ambiguidade dessas imagens armazenadas na memória, ressaltando que, embora elas representem algo, é possível contemplá-las tanto como imagem quanto como aquilo que elas representam. A esse respeito ele acrescenta uma observação bastante interessante quando fala dos casos em que confundimos o próprio objeto com alguma outra lembrança que não seja ele:

Mas o contrário também se produz, como, por exemplo, aconteceu a Antiferonte de Oreu e a outros em êxtase/fora de si (ἐξισταμένοις): falavam das imaginações/aparições (φαντάσματα) como se [tais coisas] tivessem ocorrido e como se [eles as] lembrassem. Mas isso se produz quando alguém contempla como imagem a não imagem³²¹ (*De M.* 441a8-12).

É interessante notar que os casos nos quais, por engano, as imaginações são tomadas como reais e correspondentes a algo na realidade, remetem a estados alterados de percepção, um estar fora de si ou em êxtase, pois, ainda que esse engano possa

³²⁰ Cf. “ἀλλ' εἰ δὴ τοιοῦτόν ἐστι τὸ συμβαῖνον περὶ τὴν μνήμην, πότερον τοῦτο μνημονεύει τὸ πάθος, ἢ ἐκεῖνο ἀφ' οὗ ἐγένετο; εἰ μὲν γὰρ τοῦτο, τῶν ἀπόντων οὐδὲν ἂν μνημονεύοιμεν· εἰ δ' ἐκεῖνο, πῶς αἰσθανόμενοι τοῦτο μνημονεύοιμεν οὐ μὴ αἰσθανόμεθα, τὸ ἀπόν; εἰ τ' ἐστὶν ὁμοιον ὥσπερ τύπος ἢ γραφὴ ἐν ἡμῖν, ἢ τούτου αἴσθησις διὰ τί ἂν εἴη μνήμη ἑτέρου, ἀλλ' οὐκ αὐτοῦ τούτου;”.

³²¹ Cf. “γίνεται δὲ καὶ τοῦναντίον, οἷον συνέβη Ἀντιφέροντι τῷ Ὀρειτῇ καὶ ἄλλοις ἐξισταμένοις· τὰ γὰρ φαντάσματα ἔλεγον ὡς γινόμενα καὶ ὡς μνημονεύοντες. τοῦτο δὲ γίνεται ὅταν τις τὴν μὴ εἰκόνα ὡς εἰκόνα θεωρῇ”.

ocorrer, ele não deve ser confundido com um estado de normalidade. Aqui, mais uma vez, é importante observar que, embora esses estados alterados resultem de enganos ou de algum tipo de distorção sofrida por aqueles que confundem a imagem com a realidade, ainda assim é possível falar dessas experiências ao elaborar enunciados a respeito de imagens que não remetem a nada na realidade ou mesmo que não tenham sido formadas por intermédio da senso-percepção, como é o caso das histórias sobre quimeras etc. Entretanto, em uma análise que tivesse como objetivo descobrir o que são, de fato, essas imagens e os objetos por elas representados, as diferenças surgiriam, como acontece nas investigações que partem das definições nominais para atingir as definições reais.

Em contrapartida, no trecho do *The Brown Book* em que Aristóteles é mencionado, a tal “sensação peculiar de passado característica de imagens como imagens de memória”, possivelmente atribuída a abordagens de inspirações aristotélicas, geraria a dificuldade de explicar como essas imagens seriam acompanhadas pela sensação que as identificaria como experiências passadas, pois essa sensação também deveria ser reconhecida como passado, além de que seria também a própria memória a responsável por gerar a possibilidade de identificar essa sensação como o passado, o que parece, no mínimo, uma circularidade (GLOCK, 1997, p. 246). Porém, como já foi mostrado, não há, para Aristóteles, a coincidência entre o ser da imagem e o ser daquilo que ela representa, o que parece eximir a sua abordagem, em alguma medida, dessas dificuldades apontadas.

Por outro lado, as observações de Wittgenstein a respeito da memória sinalizam uma dificuldade inerente às abordagens que associam o lembrar-se a uma mera consulta ao estoque de imagens de experiências passadas guardadas na memória, porque nem todas as lembranças podem ser reduzidas a imagens (como lembrar-se de uma música, do nome de alguém etc.):

“Mas você não pode negar, evidentemente, que na lembrança, por exemplo, ocorre um processo interno.” – Por que se tem a impressão de que queremos negar algo? Quando se diz “Ocorre, de fato, um processo interno” – quer-se, então, prosseguir; “Você o vê, é claro.” E é esse processo interno que se quer dizer com a palavra “lembrar-se”. A impressão de que queríamos negar algo comove porque nos voltamos contra a imagem de um ‘processo interno’. O que negamos é que a imagem do processo interno nos dê a correta ideia do emprego da palavra “lembrar”. Nós dizemos, de fato, que essa imagem, com suas ramificações, nos impede de ver o emprego da palavra tal como ele é³²² (IF §305).

³²²Cf. “»Aber du kannst doch nicht leugnen, daß, z.B., beim Erinnern ein innerer Vorgang stattfindet. – Warum macht es denn den Eindruck, als wollten wir etwas leugnen? Wenn man sagt »Es findet doch

O lembrar, nessa perspectiva, não é um processo que envolve sempre um olhar interno para essas imagens, de modo a criar uma generalização com base na qual a lembrança, em todos os casos, consistiria em acessar memórias; da mesma forma, a significação também não deve ser sempre entendida em termos de algo subjacente à linguagem, em todos os casos em que há enunciados significativos³²³. O recurso argumentativo de Wittgenstein parece apontar, recorrentemente, para o perigo das generalizações, traçando um caminho que vai sempre em direção ao particular, à análise de caso a caso e, mais ainda, ao modo como empregamos a nossa linguagem: trata-se de um duplo movimento, que coloca sob dúvida a referência a tudo que está para além das regras de uso e da aplicação. Afinal, Wittgenstein não nega que em certos casos é possível que os processos e as vivências internas exerçam algum papel nos jogos de linguagem, como podemos notar na seguinte passagem: “Admito: em muitos casos do querer dizer, existe um correspondente direcionamento da atenção, bem como, muitas vezes, um olhar, um gesto, ou um fechar de olhos, que se poderia chamar de um ‘olhar-para-o-interior’³²⁴” (IF §666). De modo parecido, ele também reconhece situações específicas nas quais as afecções da alma exercem algum papel no emprego das palavras, resguardadas as diferenças entre apontar para algo público e expressar algo privado, a afecção: “‘Querida dizer (*meinte*), com a palavra, *isto*’ é uma comunicação que se emprega de maneira diferente de uma comunicação sobre uma afecção da alma (*Affektion*³²⁵ *der Seele*)³²⁶” (IF 676). Isso, por sua vez, parece acenar para a possibilidade, mesmo que remota, de que a linguagem, em alguns casos específicos, é

dabei ein innerer Vorgang statt« – so will man fortsetzen: »Du siehst es doch.« Und es ist doch dieser innere Vorgang, den man mit dem Wort »sich erinnern« meint. – Der Eindruck, als wollten wir etwas leugnen, rührt daher, daß wir uns gegen das Bild vom »inneren Vorgang« wenden. Was wir leugnen, ist, daß das Bild vom Innern Vorgang uns die richtige Idee von der Verwendung des Wortes »erinnern« gibt. Ja wir sagen, daß dieses Bild mit seinen Ramifikationen uns verhindert, die Verwendung des Wortes zu sehen, wie sie ist”.

³²³ Hacker resume esse argumento do seguinte modo: “Wittgenstein não nega que nós, às vezes, temos memórias-imagens, e podemos visualizar, às vezes muito vividamente, o que nos lembramos. O que ele nega é que ter tais imagens é necessário para a verdade de ‘A se lembra de algo (Ving)’, ou que isso seja suficiente. Pois a mera ocorrência de uma imagem mental não é razão para dizer que uma pessoa se lembre daquilo de que a imagem é imagem. A fim de saber de que a imagem é imagem, ele deve lembrar o que ela representa” (HACKER, 2000, p. 167).

³²⁴Cf. “Ich gebe zu: es wird in vielen Fällen der Meinung eine Richtung der Aufmerksamkeit entsprechen, sowie auch oft ein Blick, eine Geste, oder ein Schließen der Augen, das man ein »Nach-Innen-Blicken« nennen könnte”.

³²⁵ Essa mesma passagem aparece também no Ms 130, Ts 228, Ts 230 (onde ocorre duas vezes, sendo a segunda delas com uma ligeira modificação).

³²⁶Cf. “»Ich meinte mit dem Wort *dies*« ist eine Mitteilung, die anders verwendet wird als die einer Affektion der Seele.”

capaz de apontar para algo que esteja subjacente a si mesma, de modo que esse algo exerça algum papel nos jogos de linguagem. Mas, como a recomendação de Wittgenstein é sempre olhar para as aplicações caso a caso, o seu cuidado em evitar generalizações apressadas deixa em aberto a análise de como as entidades extralinguísticas teriam alguma relevância no modo como aplicamos a linguagem.

Ainda sobre o possível papel exercido por elementos extralinguísticos nos usos da linguagem, um exemplo pode ilustrar a dificuldade envolvida nessa questão: imagine o caso de alguém que é perguntado se reconheceu a sua escrivania quando entrou no quarto pela manhã (*IF*§602-603), a que recebe a resposta: “ninguém dirá que, toda vez que venho ao meu quarto, ao velho e habitual ambiente, se realiza um reconhecimento de tudo o que vejo e vi centenas de vezes³²⁷” (*IF* §603). De fato, ninguém, ao entrar em seu próprio quarto, diariamente, compara suas lembranças daquele ambiente com cada móvel ou detalhe que estão naquele lugar. Todavia, isso provavelmente seria diferente se essa mesma pessoa ficasse por algumas décadas sem visitar o seu antigo quarto e retornasse a ele após todo esse tempo, pois é provável que, nesse caso, ela agiria como alguém que olha com atenção para uma antiga fotografia que não via há anos. Nesse caso, essa pessoa tenderá a olhar os detalhes e compará-los com suas lembranças, sejam elas imagéticas ou não.

Ainda sobre as dificuldades envolvidas no papel das memórias e demais imagens na constituição dos jogos de linguagem, podemos, por fim, pensar em uma situação na qual alguém, ao participar de uma conversa, tenha perdido completamente suas memórias: mesmo que essa pessoa dê os lances nos jogos de linguagem e seja, com isso, treinada para dominar aquelas regras, o fato de ela não ter memória a impede de reter essas próprias regras, mostrando-se inabilitada, portanto, para participar de qualquer atividade linguística. Assim, as relações entre os elementos subjacentes à linguagem e as regras das atividades que delimitam essas práticas parecem ser bastante complicadas e, portanto, incontornáveis, pois esses possíveis estados extralinguísticos parecem exercer papéis importantes nas habilidades de uso da linguagem.

Por fim, ainda em relação ao papel exercido pelos estados extralinguísticos no emprego da linguagem, como lembra Trabattoni (2013), há diferenças significativas entre, por exemplo, um jogo de xadrez, cujas regras definem, em todas as instâncias, o próprio jogo, e os jogos que têm consequências inequívocas para instâncias que

³²⁷ Cf. “Niemand wird sagen, daß jedesmal, wenn ich in mein Zimmer komme, in die altgewohnte Umgebung, sich ein Wiedererkennen alles dessen, was ich sehe und hundertmal gesehen habe, abspielt”.

excedem a própria linguagem. Assim, o autor recorre à noção de justiça como exemplo de um conceito que pode ser vago, mas que apresenta, ao mesmo tempo, algumas limitações à sua aplicação em jogos de linguagem, pois, se ele é associado, em um contexto específico, à possibilidade de matar arbitrariamente, há, nesse caso, inter-relação e também consequências diretas sobre a realidade que está para além das regras de aplicação³²⁸. Resta saber, novamente, em quais situações essas entidades subjacentes à linguagem exerceriam algum papel determinante nos jogos, colocando limites que apontem para algo exterior a elas. É provável que uma das vozes nas *Investigações* apenas diga “não pense, veja!³²⁹”, e ver, nesse caso, corresponde a olhar caso a caso, mas isso nos conduz a uma situação inusitada, pois, se a linguagem cuida de si mesma, não haveria razão de ser para as observações filosóficas formuladas pelo próprio Wittgenstein.

Uma saída para a dificuldade relativa ao papel exercido pelos elementos extralingüísticos talvez seja estabelecer a distinção entre o que sugerimos chamar de *contexto de aprendizagem* e *contexto de execução*. Para isso, retomemos o exemplo de alguém que recebe uma ordem para buscar um determinado tipo de flor no jardim. Se a pessoa ainda não conhece tal flor e nenhuma de suas propriedades, ela poderá ser ensinada ou familiarizada com suas características, até ser capaz de simplesmente obedecer à ordem que lhe é dada e encontrar o que procura. Inicialmente, essa pessoa tende a prestar atenção em todos os detalhes do que lhe é pedido, tentando, por isso, memorizar a cor, a forma e as demais características daquele objeto. O mesmo acontece, por exemplo, quando aprendemos a andar de bicicleta: quando ainda não se tem equilíbrio e não se sabe como usar os freios, pedalar e assim por diante, é provável que cada passo dessa aprendizagem seja acompanhado de extrema atenção a cada detalhe, mas, uma vez que se aprende a desenvolver essa atividade, a pessoa simplesmente sobe na bicicleta e vai em frente. Logo, em contextos de aprendizagem, os elementos

³²⁸ De acordo com Trabattoni: “então, se é verdade, nas palavras de Wittgenstein, que um jogo de linguagem é logicamente possível de modo que o significado da palavra ‘justiça’ é, em algum sentido, associado à faculdade de matar arbitrariamente, estamos praticamente certos de que não queremos jogar esse jogo. Por quê? Porque a linguagem – em contraste com o jogo de xadrez – não é um jogo autossuficiente no qual os significados dos elementos do sistema devem obedecer somente às regras de consistência interna. A linguagem, como observamos acima, mantém um conjunto específico – de caráter tanto descritivo quanto performativo – com a realidade extralingüística. Pois, mesmo se, em teoria, não há razões que me impeçam de jogar xadrez de acordo com diferentes regras (é suficiente que nos divertamos com o jogo), há muito poucas razões plausíveis para rejeitar uma linguagem que determina o significado dos seus elementos de modo a ser incompatível com minha atitude (e minhas expectativas) em direção à realidade” (TRABATTONI, 2013, p. 233-234).

³²⁹Cf. “denk nicht, sondern schau!”

exteriores às práticas exerceriam um papel importante, mas deixariam de ser apreendidos do mesmo modo quando essas atividades se tornassem corriqueiras, pois, nesse momento de execução, a atividade seria apenas exercida quase automaticamente, sem necessidade de prestar atenção nos seus detalhes ou diferentes etapas, como acontecia no contexto de aprendizagem.

Não é essa, porém, a proposta delineada nas *Investigações*, que opta por um primado da prática, e não de qualquer tipo de reflexão ou atenção que anteceda as ações, sejam elas físicas ou de uso da linguagem: “‘seguir a regra’ é uma prática. E *acreditar* que se segue a regra não é seguir a regra. Portanto, não se pode seguir a regra ‘privadamente’, porque, caso contrário, o próprio acreditar que se segue a regra seria como seguir a regra³³⁰” (IF §202). Não há, nessa perspectiva, algo como uma aprendizagem por reflexão que antecede o agir, pois é na ação, no uso da linguagem, que aprendemos a jogar de acordo com as regras, e estas não são, portanto, interpretadas, mas apenas seguidas cegamente, pois “quando sigo a regra, não tenho escolha. Sigo a regra *cegamente*³³¹” (IF §219).

Se há, então, esse primado da prática, chega-se a uma espécie de anti-intelectualismo wittgensteiniano (CARVALHO, 2014), já que esse tipo de concepção não deixa espaço para algo como a aprendizagem por reflexão, mas apenas para a ação³³² e o treinamento/adestramento (*Abrichten*). Assim, se a condição para falar ou mesmo conceber algo passa, antes, por um treinamento irrefletido em uma prática, o falar de vivências interiores ou mesmo os gestos ostensivos são condicionados ao domínio das regras, por meio da ação e do treinamento nos jogos de linguagem.

6. 2 Vivências interiores e afecções não tão gerais

Os apontamentos feitos até aqui conduzem a duas questões que podem ser resumidas do seguinte modo: a) ao evitar a generalização, Wittgenstein parece pressupor que as vivências interiores não exerceriam qualquer papel nas práticas particulares, desvinculando-se, portanto, delas. Uma vez que essas práticas são

³³⁰ Cf. “›der Regel folgen‹ eine Praxis. Und der Regel zu folgen *glauben* ist nicht: der Regel folgen. Und darum kann man nicht der Regel ›privatim‹ folgen, weil sonst der Regel zu folgen glauben dasselbe wäre, wie der Regel folgen”.

³³¹ Cf. “Wenn ich der Regel folge, wähle ich nicht. Ich folge der Regel *blind*”.

³³² Esse ponto é explicado por Carvalho do seguinte modo: “perguntar pelo significado de uma palavra é um jogo de linguagem que vem *depois*, que é aprendido, e não está presente no contexto *primitivo* no qual a linguagem é primeiramente aprendida ou constituída. A aprendizagem de uma linguagem é somente treinamento” (CARVALHO, 2014, p. 7).

concomitantes a qualquer atividade de uso da linguagem e de atribuição de significado, moldando-as, voltar-se para elas evitaria as confusões filosóficas surgidas em decorrência da ânsia por generalização, pois, no lugar dessa busca pelo que há de comum nos diferentes empregos da linguagem, deveríamos estar atentos ao que está diante dos nossos olhos, aos usos linguísticos particulares; b) aprender uma linguagem é algo que acontece por meio de treinamento, e não por uma aprendizagem reflexiva que antecede o ingresso em uma prática, o que constitui, em última instância, uma postura anti-intelectualista.

Se considerarmos a exposição das reflexões aristotélicas sobre a linguagem e a crítica que Wittgenstein direciona a elas e a toda a tradição em que estão inseridas, vemos que a caricatura wittgensteiniana de um Aristóteles que estende a formalização de sua silogística a todos os domínios do emprego da linguagem é, no mínimo, injustificada. Ao mesmo tempo, se compararmos as vivências interiores, como são concebidas por Wittgenstein (conceitos gerais ou mesmo imagens em tabelas mentais), ao modo como Aristóteles compreende o papel das afecções no uso da linguagem, tais vivências wittgensteinianas parecem ser muito mais amplas ou gerais que as afecções aristotélicas, pois estas últimas podem estar bem próximas dos particulares que dão origem à formação de imagens na alma; essas imagens, portanto, não são simplesmente superconceitos que pairam sobre jogos de linguagem específicos, já que podem fazer referência a particulares e mesmo constituir entidades não existentes que formam enunciados em contextos ordinários do uso da linguagem, ainda que, na ascendente de abstração aristotélica, haja um nível mais elevado no qual esses enunciados podem vir a passar por uma análise que visa atingir definições reais a serem empregadas nas investigações teórico-científicas. Trata-se, no caso aristotélico, de uma hierarquia, pelo menos quando a finalidade da linguagem é o seu emprego nas investigações que buscam atingir algum tipo de conhecimento científico ou geométrico/matemático. Essa hierarquia, portanto, é assumida nos contextos que envolvem a busca e o estabelecimento do conhecimento, diferentemente da abordagem wittgensteiniana, em que o jogo de linguagem da ciência, por exemplo, é apenas mais um dos jogos possíveis. Por outro lado, em termos de significação, não há, no modo como entendemos as reflexões aristotélicas sobre a linguagem, tal hierarquia, pois uma definição nominal sobre inexistentes, como as quimeras ou o vácuo, é perfeitamente dotada de significação, assim como as premissas utilizadas nas deduções empregadas nas investigações teórico científicas. Desse modo, como não há qualquer hierarquia

entre os jogos de linguagem wittgensteinianos, mas apenas sobreposições, a possibilidade de existência, em alguma instância, da primazia do conhecimento ou do discurso científico perde a sua relevância, pois a ciência passa a ser apenas mais um jogo de linguagem entre todos os demais. Isso, somado ao anti-intelectualismo derivado da prioridade da prática, leva, a nosso ver, a problemas como aqueles envolvidos na relativização das consequências éticas de jogos de linguagem que têm influências diretas sobre aspectos sensíveis da vida em sociedade, como acontece nos casos que envolvem a ideia de justiça ou a de verdade como sendo adquiridas por meio de um treinamento irrefletido, ou simplesmente existentes em uma forma de vida, como parece sinalizar, por exemplo, a seguinte passagem:

“Então, o que você diz é, portanto, que a concordância das pessoas decide o que é correto e o que é incorreto?” – Correto e incorreto é o que as pessoas dizem; e as pessoas concordam na linguagem. Isso não é uma concordância de opiniões, mas de forma de vida³³³ (IF §241)

Assim, uma forma de vida, como parece ser sugerido nessa passagem, é algo estabelecido em termos de um fundamento que não é alvo de discussões: a noção de correto e incorreto simplesmente constitui determinada forma de vida. Isso não parece ser alvo de argumentações, uma vez que é dado por si mesmo, pois não há justificações ulteriores para as formas de vida, elas são como são, estão dadas.

Outra dificuldade derivada desse tipo de proposta está relacionada à já mencionada resistência às generalizações, pois, se essa resistência for assumida em termos de uma mudança de atitude, uma *resignação* (BT, 421) diante da ânsia por generalizações, isso, a nosso ver, pode trazer desafios consideráveis se for estendido a todos os campos do conhecimento, pois essa resistência poderia tornar inviável o próprio estabelecimento de uma ciência da linguagem, que pressupõe, necessariamente, alguns tipos de generalizações, como as envolvidas nas formulações teóricas, por exemplo. Tal resistência, por sua vez, como já apontamos, não parece ser tão radical, visto que a própria noção de semelhança de família parece pressupor o agrupamento de atividades comuns que constituem uma forma de vida: parece haver, nessa proposta, espaço para uma família de atividades que podem assemelhar-se a outras, o que, de certa forma, é um modo de generalização.

³³³ Cf. ”»So sagst du also, daß die Übereinstimmung der Menschen entscheide, was richtig und was falsch ist?« – Richtig und falsch ist, was Menschen sagen; und in der Sprache stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform”.

Entretanto, quando apontamos as dificuldades trazidas por uma abordagem que tende a contrapor-se às generalizações, não pretendemos, com isso, sugerir que Wittgenstein tivesse a intenção de fazer algo como uma ciência da linguagem. Pelo contrário, já no *Tractatus*, a ciência seria a totalidade das proposições verdadeiras, capazes de descrever estados de coisas (TLP 4.11), e à filosofia caberia o esclarecimento lógico dos pensamentos (TLP 4.111), pois, enquanto as ciências naturais descreveriam o mundo, a filosofia delimitaria as condições de possibilidade dos pensamentos. Esse tipo de perspectiva nos leva a notar que, mesmo quando rompe com algumas teses de sua primeira obra, Wittgenstein mantém o seu projeto de separação entre ciência e filosofia, uma vez que, a seu ver, o modo científico de compreender o mundo não seria capaz de resolver as questões da filosofia (GLOCK, 1997, p. 83). Assim, é interessante notar que a recusa da teorização perpassa toda a filosofia de Wittgenstein: no *Tractatus*, a filosofia não é compreendida como uma teoria, mas como uma atividade (TLP 4.112); nas *Investigações*, as suas observações não têm qualquer pretensão cientificista, uma vez que rejeitam a criação de qualquer tipo de teoria: “e não deveríamos propor nenhuma teoria. Não deve haver nada hipotético em nossas observações. Toda explicação tem que sair, e colocar só a descrição no seu lugar³³⁴” (IF §109). Logo, caberia à filosofia apenas a descrição das coisas como são, evitando teorizar, explicar ou mesmo falar de possibilidades empíricas (GARVER, 1994, p. 156).

Desse modo, a desconfiança relativa à teorização pode ser compreendida como uma consequência, pelo menos em sua filosofia tardia, do seu desprezo por generalizações. É por isso que apontamos algumas dificuldades que esse tipo de atitude filosófica pode apresentar para as teorizações aplicadas à linguagem, principalmente quando retomamos o modo como Wittgenstein costuma expor sua concepção de filosofia:

Dito de modo casual, havia na (de acordo com) antiga concepção – a exemplo dos (grandes) filósofos ocidentais – dois tipos de problemas científicos (são dados sentidos de duas maneiras aos problemas científicos): os essenciais, grandes, universais (universelle), e os inessenciais, problemas quase acidentais. E, por outro lado, há nossa concepção, de acordo com a qual não há grandes problemas, essenciais, no sentido como o da ciência³³⁵ (BT 408).

³³⁴Cf. “Und wir dürfen keinerlei Theorie aufstellen. Es darf nichts Hypothetisches in unsem Betrachtungen sein. Alle Erklärung muß fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten”.

³³⁵Cf. “Beiläufig gesprochen, hat es in || nach der alten Auffassung – etwa der, der (großen) westlichen Philosophen – zwei Arten von Problemen im wissenschaftlichen Sinne gegeben || zweierlei Arten von Problemen im wissenschaftlichen Sinne gegeben: wesentliche, große, universelle, und unwesentliche,

Novamente, o seu método pretende afastar, por contraposição, o seu modo de conceber a filosofia daquele que tem caracterizado, ao longo do tempo, a antiga concepção dos filósofos ocidentais: não há, aqui, grandes problemas ou questões essenciais, justamente porque esse novo método não tem qualquer afinidade com a busca das grandes e essenciais questões vislumbradas pelas ciências, pois estas, quando são adotadas como molde para a filosofia, a conduzem a um caminho que se perde em generalizações e questões monumentais. No lugar das explicações científicas, portanto, deveria haver apenas a descrição, anotações que servem de alerta para que os caminhos que levem a problemas insolúveis sejam simplesmente evitados (IF §127).

Entretanto, independentemente dos alertas deixados por Wittgenstein, continuamos a buscar generalizações, observamos que alguns aspectos da realidade mantêm certa recalcitrância ou indiferença às regras que criamos, como acontece, por exemplo, em um jogo de amigos que disputam quem dá o maior salto sobre um lago profundo; eles podem ter criado regras para essa atividade, até que um deles descobre, já tardiamente, que havia uma pedra escondida sob a superfície, o que tem consequências desastrosas, e não previstas pelas regras. Esse, aliás, é um exemplo interessante, pois uma placa poderia ter evitado o acidente, alertando para a existência do perigo; mas, se cabe ao filósofo wittgensteiniano apenas deixar lembretes para evitar as armadilhas da linguagem, como seria possível esse mesmo filósofo aceitar a modesta atribuição de apenas olhar para os jogos como objetos de comparação, tomando notas, se essas notas, ou placas, só podem ter sentido no contexto de uma prática delimitada, na qual ele foi treinado? Ao consultar esses lembretes, ele teria que passar, novamente, por um treinamento para compreendê-los? Ou traria uma interpretação correta em sua memória, tendo em vista que foi ele mesmo que os escreveu? No caso dos participantes do desastroso jogo de salto sobre o lago, eles trariam, de algum modo, uma recordação do que significaria aquela placa de aviso, ou deveriam ser treinados, naquela situação particular de uso, a agir de acordo com ela?

Essas questões conduzem ao que entendemos ser uma dificuldade quando atribuímos autonomia à prática enquanto atividade constituída por regras que são desenvolvidas simultaneamente no desenrolar dos jogos de linguagem, não reconhecendo a possível relevância dos papéis que podem ser desempenhados por

quasi akzidentelle Probleme. Und dagegen ist unsere Auffassung, daß es kein große, wesentliches Problem im Sinne der Wissenschaft gibt".

entidades subjacentes às regras, sejam elas alguns registros de memória e demais tipo de vivências interiores ou entidades extensivas que estão no mundo.

Tendo feito esses apontamentos, retomemos, então, a pergunta que fizemos na seção anterior: Aristóteles seria um representacionalista?

Após as discussões apresentadas nesta tese, uma resposta pode ser delineada a partir dos seguintes pontos:

a) como mostramos, as afecções aristotélicas não podem ser entendidas no mesmo sentido que as vivências interiores mencionadas nos escritos de Wittgenstein, porque não possuem um grau de abstração tão geral quanto os estados internos, ou representações mentais, que são alvo das críticas elencadas nas *Investigações*, e isso acontece porque as afecções podem estar mais ou menos próximas da senso-percepção dos particulares. Elas não são, portanto, superconceitos que acompanham as variadas aplicações da linguagem nos mais diversos contextos, dando origem a algo como a significação. Além disso, é interessante observar o que aponta WEIDEMANN (2001), ao estabelecer uma comparação entre o modo como as afecções são mencionadas no *Da Interpretação* e no *Da Lembrança e da Rememoração*:

Se lermos o primeiro capítulo do *De Interpretatione* à luz dos primeiros capítulos do *De memoria*, então, mostra-se infundada a suspeita, levantada à primeira vista, de que esses capítulos esboçam uma teoria semântica representacionalista no sentido inicialmente descrito. Pois as afecções da alma, que, segundo essa teoria, são designadas, em primeiro lugar, pelas palavras da nossa linguagem, são pensamentos, e pensá-los não significa outra coisa senão que nós, quando dizemos algo, queremos dizer com as nossas palavras as coisas cujas imagens são as afecções da alma. Assim, quando ouvimos alguém, compreendemos que o que ele quer dizer com as suas palavras são as coisas das quais as afecções são imagens (WEIDEMANN, 2001, p. 102).

O argumento de Weidemann está baseado em uma observação simples, mas que é bastante significativa quando comparamos as afecções com as vivências interiores do modo como passam a ser concebidas na modernidade: as afecções são imagens/traços de coisas que estão no mundo. Assim, ao falar, o homem aristotélico sempre aponta ou pressupõe algo exterior de que as afecções são algum tipo de traço ou imagem, principalmente quando consideramos que a linguagem, entendida desse modo, não é um código de um homem só, que precisa, ao falar, traduzi-lo para a sua língua adquirida, uma vez que o papel da convenção é determinante para a significação como concebida

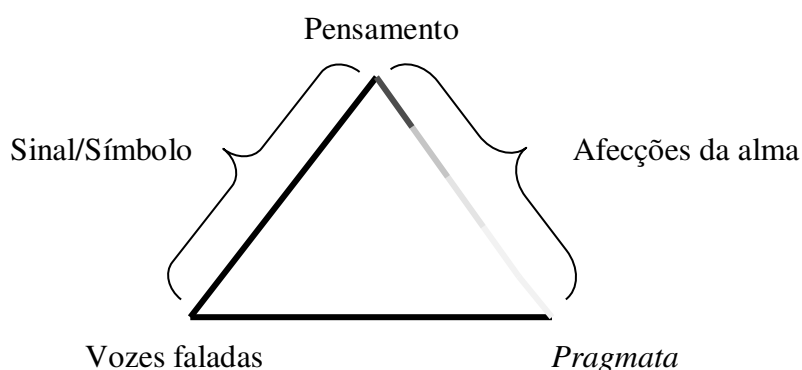
por Aristóteles. Como mostramos, o homem que vive sozinho, para Aristóteles, é como a peça isolada de um jogo, sendo vil ou sobre humano (*Pol.* 1253a 3-7). Não há, nesse caso, algo como uma linguagem interior que só precisa ser decodificada para expressar os desejos e pensamentos, como parece ser o caso da idealização agostiniana no texto que abre as *Investigações*. Há, sim, no modo como compreendemos a perspectiva aristotélica, treinamento e aprendizagem ao longo do processo de domínio da linguagem e do seu uso adequado, como no caso da criança mencionada na *Física*, que, antes de adquirir adequadamente a linguagem, chama a todos os homens de pai e a todas as mulheres de mãe (*Ph.*, 184b 12-14). Com o tempo e o ao longo do seu processo de desenvolvimento, ela aprende a usar a linguagem corretamente, como os adultos;

b) de fato, as afecções tendem a apontar coisas existentes no mundo (*pragmata*), mas vimos que nem todas as afecções correspondem a coisas existentes na realidade, como é o caso do bode-cervo, do não-homem e do vácuo, por exemplo. Contudo, embora haja como mencionar esses não existentes por meio da linguagem, em uma investigação mais cuidadosa, que vá em direção à determinação do que a coisa é, descobre-se que tais coisas não existem. Aqui, novamente, é importante não perder de vista a distinção entre ter sentido e ser verdadeiro, pois os erros de percepção e mesmo de formação de imagens podem acontecer, o que, por sua vez, não inviabiliza a construção de enunciados (definições nominais) constituídos por nomes para inexistentes; mas isso não implica dizer que tais enunciados sejam verdadeiros quando comparados aos “produtores de verdade” (ALMEIDA, 2012, p. 259). Além do mais, quando voltamos ao início das *Refutações Sofísticas*, vemos que os nomes são retratados como símbolos das coisas, tendo em vista a impossibilidade de dialogar trazendo conosco essas próprias coisas que são mencionadas pelo discurso. Nesse caso, os nomes são apenas simbolizações que, por meio de convenção, apontam para as coisas (*S.E.* 165a 6-13). Não há, nessa passagem, referência a estados interiores que dariam significação às sentenças, mas, sim, a algo como um “convencionalismo moderado”, em que o uso dos sinais/símbolos da linguagem tende a apontar para o que existe no mundo, mas o faz por meio de símbolos convencionais (MIÉ, 2018, p. 44).

Ao mesmo tempo, embora esse tipo de concepção não possa ser entendido em termos de um representacionalismo contemporâneo, é inegável que exista, no modelo aristotélico, a suposição de que a linguagem aponte sempre para algo que esteja subjacente a ela mesma, sejam as afecções ou as *pragmata*. Contudo, se consideramos

as dificuldades que mostramos existir nas propostas delineadas pela filosofia tardia de Wittgenstein, que tende a olhar somente para a linguagem enquanto uma prática (talvez autocontida) continuamos diante de alguns impasses, e decidir entre a superioridade de uma das duas perspectivas não é uma tarefa das mais simples.

Uma saída para tais dificuldades, a nosso ver, seria adotar a distinção, encontrada nos escritos de Aristóteles, entre os diferentes níveis de conhecimento e de usos da linguagem, como representamos na reestruturação do que seria o triângulo semiótico aristotélico:



Nesse caso, o que estaria mais próximo das *pragmata* e das convenções seria mais conhecido por nós; mas, em contrapartida, em investigações que tratam de buscar o conhecimento do que a coisa é, como no caso da justiça, por exemplo, deveríamos partir desse nível mais básico e ir em direção às abstrações, mirando, assim, o que é mais conhecido por natureza. Diante disso, a significação estaria presente em todos esses níveis de aplicação da linguagem, mas o conhecimento do que é verdadeiro pressuporia a existência de entidades exteriores ao discurso, que seriam os seus critérios de verdade. Nessa perspectiva, então, a linguagem não seria autossuficiente, mas manteria relações de dependência com a realidade a que faz referência, pelo menos nos casos em que esteja envolvida a busca por conhecimento, e não apenas a formulação de enunciados significativos. Portanto, é possível olharmos para as observações aristotélicas sobre a linguagem como se tivéssemos dois triângulos semióticos, um para as relações de significação e o outro para as que envolvem investigações que buscam o conhecimento e a verdade³³⁶. Isso demonstra haver, nas reflexões aristotélicas, como já

³³⁶ No triângulo acima, embora haja a possibilidade de composição de enunciados significativos em todos os níveis de relação entre os pensamentos/afecções e as *pragmata*, o lado que liga essas duas instâncias apresenta uma crescente em sua tonalidade, o que pretende demonstrar a tal ascendente de abstração e a

mencionamos anteriormente, uma distinção entre os enunciados da linguagem ordinária e aqueles envolvidos nas investigações teórico-científicas, ao contrário do que é sugerido na proposta dos jogos de linguagem de Wittgenstein, em que há apenas diferentes usos linguísticos, sem existir qualquer hierarquia entre eles, sendo a investigação científica, por exemplo, apenas mais um jogo.

Por fim, é interessante notar que a leitura que propomos das reflexões aristotélicas sobre a linguagem é também relacionada, por autores como Modrak (2010, p. 244; 274-275) e Mié (2018, p. 39), à “divisão do trabalho linguístico”, conforme formulada por Hilary Putnam (1975), em que a significação seria dada em termos de convenções, mas, em um nível mais elevado de investigação, quando especialistas buscariam obter conhecimento sobre a realidade, a linguagem seria utilizada para fins de atingir enunciados verdadeiros que diriam respeito às coisas no mundo, o que, a nosso ver, é bastante próximo da distinção aristotélica entre o que ficou conhecido como definição real, buscada nas investigações teórico-científicas, e os enunciados ou definições nominais, empregadas nos demais usos da linguagem, como na retórica, na poética e nos demais usos cotidianos.

consequente correspondência entre o pensamento, mais geral, e as coisas na realidade, pois, nesse último nível, o pensamento diria o que a coisa é.

Conclusão

Na introdução desta tese, mostramos as dificuldades envolvidas nas discussões que lidam com o problema da significação, tendo em vista as diferentes acepções em que esse termo costuma ser utilizado. No geral, as abordagens que lidam com esse tema tendem a compreender a significação em termos de algo que esteja subjacente à linguagem, seja isso algum tipo de vivência, estado interior ou coisas e estados de coisas no mundo, os quais a linguagem representaria.

Em nossa consulta aos manuais e textos de linguística e filosofia, mostrada no primeiro capítulo, vimos que Aristóteles costuma ser mencionado como um dos primeiros, senão o primeiro a esboçar, nas linhas iniciais do *Da Interpretação*, algo que viria a ser conhecido como um modelo representacionalista/referencialista da linguagem e da significação, de acordo com o qual a linguagem funcionaria sempre enquanto representação de algo exterior a si mesma, seja isso as representações mentais ou as coisas a serem designadas no mundo exterior.

É contra esse modo de conceber a linguagem que Wittgenstein volta as suas críticas elaboradas em sua filosofia tardia, direcionando uma série de questões que indicam as dificuldades envolvidas no modelo que tem prevalecido na filosofia desde os gregos. Partindo dessas críticas a *certa imagem da essência da linguagem humana*, elaboramos a pergunta que direcionou o desenvolvimento desta tese: as críticas wittgensteinianas à tradição representacionalista/referencialista da linguagem e da significação atingiriam as formulações aristotélicas sobre esses temas?

Se olharmos os manuais e textos de linguística e filosofia mencionados no primeiro capítulo, a resposta a essa questão parece ser inequivocamente positiva, uma vez que, do modo como Aristóteles costuma ser retratado nessas fontes, ele teria esboçado algo como um triângulo semiótico nos primeiros capítulos do *Da Interpretação*, ao dizer que as vozes faladas seriam símbolos/sinais das afecções da alma, concebendo estas últimas como sendo as mesmas para todos, pois elas refletiriam as coisas existentes no mundo, que também seriam as mesmas para todos.

Quando propõe um novo modo de olhar para o funcionamento da linguagem, Wittgenstein rejeita toda essa tradição que tendia a compreender a linguagem e a significação em termos de representação ou referência a algo exterior a si mesma,

rompendo com um legado ao qual ele mesmo estaria filiado quando escreveu a sua primeira obra, o *Tractatus logico-philosophicus*.

Contudo, ao analisar os textos aristotélicos que abordam os temas da linguagem e da significação, vimos que esses escritos, quando lidos atentamente, não fornecem bases suficientes que confirmem as concepções imputadas a Aristóteles naqueles manuais e textos de linguística e filosofia que analisamos. Isso, por si só, contribui, a nosso ver, com as discussões tanto no campo da linguística quanto no da filosofia, pois entendemos que as reflexões aristotélicas podem lançar um novo modo de olhar para as dificuldades envolvidas nos estudos que se ocupam dos assuntos tratados nesta tese. Além disso, o exercício de pesquisa e análise da recepção de Aristóteles contribui para uma reflexão crítica a respeito do modo como a filosofia aristotélica usualmente é esboçada em manuais e textos de linguística e filosofia. Diante disso, a pesquisa apresentada nesta tese oferece alguns esclarecimentos a respeito da recepção aristotélica nos textos e manuais analisados, pois as reflexões do filósofo grego sobre a linguagem, do modo como foram apresentadas neste trabalho, podem oferecer novas possibilidades de enquadrar e abordar questões de grande importância tanto para a linguística quanto para a filosofia.

Durante a nossa investigação, identificamos as menções, diretas e indiretas, que Wittgenstein fez a Aristóteles, principalmente porque algumas delas não estavam em algumas de suas obras mais comumente estudadas, sendo necessário, por isso, pesquisar os seus escritos ainda não publicados. Embora costumasse alegar, com alguma ironia, que jamais teria lido uma linha sequer de Aristóteles, foi interessante reconstruir o modo como o filósofo austríaco enxergava a obra aristotélica: na grande maioria dos casos, ele atribuía a Aristóteles o papel de primeiro formulador de uma tendência que teria sido deletéria para os estudos da linguagem, a saber, a aplicação de um procedimento formal, o silogismo, às várias possibilidades de manifestação e uso da linguagem, o que ele chamava de “má influência da lógica aristotélica”.

Entretanto, conforme mostramos em nossa pesquisa, tal crítica não se aplica – ao menos não inteiramente – às formulações aristotélicas a respeito da linguagem, principalmente quando olhamos para as várias possibilidades de uso linguístico presentes nas abordagens feitas pelo filósofo grego a temas como a poética, a retórica, a ética e mesmo a política. Embora esses nossos apontamentos tragam contribuições interessantes tanto para a área de linguística quanto para a de filosofia, elas poderiam ter sua importância diminuída quando encaradas somente em termos de uma tentativa de

defender um autor da antiguidade das críticas contemporâneas à sua obra. Entretanto, julgamos que esse não é o caso desta tese.

Com efeito, quando percorremos os escritos aristotélicos, identificamos que não é possível encontrar ali algo como um representacionalismo embrionário, mas sim uma acepção de estados ou vivências interiores bastante distinta daquilo que usualmente costumamos chamar de “representações mentais”. Isso é evidenciado pelo fato de que as afecções da alma, do modo como são concebidas por Aristóteles, não apresentam, a nosso ver, o mesmo grau de abstração que Wittgenstein parece atribuir às *vivências interiores*, uma vez que estas últimas parecem estar relacionadas a um tipo de interioridade assumida na filosofia moderna.

Assim, uma vez que identificamos a distinção entre esses dois tipos de interioridade, entendemos que isso pode oferecer um novo modo de olhar para a complicada oposição entre o que é público e, portanto, exterior a nós, e uma interioridade misteriosa e inacessível a terceiros, que seria responsável por funcionar como um palco no qual os fenômenos interiores ganhariam vida. Como dissemos, as afecções aristotélicas podem estar mais ou menos próximas dos particulares presentes no mundo, dos quais elas são imagens ou apenas traços. Desse modo, as críticas wittgensteinianas à significação, entendida em termos de vivências interiores, merecem ser reconsideradas, principalmente quando contrapostas às reflexões aristotélicas sobre a linguagem.

Além disso, o papel da convenção também mostrou-se muito relevante para compreender o modo como as afecções aristotélicas exercem seu papel nos usos cotidianos da linguagem, pois, como mostramos nas distinções entre símbolo (σύμβολον) e sinal (σημεῖον), a própria ideia de uma linguagem humana significativa está atrelada ao processo de simbolização, cujo caráter convencional é requisito fundamental (*De. Int.* 16a 26-29).

Ao estabelecer a comparação entre as vivências interiores e as afecções da alma, fomos, enfim, levados a refletir a respeito do papel que a memória exerceria nos processos de usos da linguagem. A breve discussão sobre esse tema, feita no último capítulo, foi motivada por uma menção inesperada a Aristóteles nas últimas páginas do *The Brown Book*. Como vimos, as reflexões sobre a memória e o reconhecimento são mencionadas de maneira muito breve por Wittgenstein, mas, uma vez que a capacidade de lembrar-se parece ser indispensável para que se tenha êxito nos treinamentos nos jogos de linguagem, entendemos que o papel exercido pela memória nesses jogos

merece ser melhor explorado, principalmente a partir de algumas questões que apontamos brevemente no último capítulo, sendo uma delas a provável contribuição oferecida pelas reflexões aristotélicas a respeito da memória e da capacidade de lembrar-se, que são de grande importância para o próprio uso da linguagem.

Diante dos apontamentos feitos até aqui, resta retomar a pergunta que orientou o desenvolvimento desta pesquisa: as críticas de Wittgenstein à tradição representacionista/referencialista da linguagem se aplicariam às reflexões aristotélicas a respeito desse tema? Como vimos, a resposta a essa questão é negativa. Em primeiro lugar, a leitura cuidadosa dos textos aristotélicos mostra que, ao contrário do que sugere Wittgenstein, Aristóteles não toma o seu modelo de silogismo demonstrativo como padrão para compreender todas as possibilidades de uso e aplicação da linguagem. Por isso, esperamos ter esclarecido que a tal “má influência da lógica aristotélica”, conforme concebida por Wittgenstein, é apenas resultado de uma leitura superficial dos escritos do filósofo grego.

Ainda, a análise dos manuais e textos de linguística e de filosofia mostrou que essa crítica wittgensteiniana parece alinhar-se a certa recepção das obras aristotélicas na contemporaneidade, uma vez que estas tendem a ser retratadas de maneira bastante simplificada e mesmo caricata em certos casos. Com base nisso, as observações feitas ao longo desta tese pretendem esclarecer alguns mal-entendidos que surgem como consequência desse tipo de recepção.

Por fim, ao propormos uma nova maneira de compreender as relações entre linguagem, pensamento e mundo, nas obras aristotélicas, ressaltamos que a distinção entre ter sentido – no caso dos enunciados ou definições nominais – e ser verdadeiro ou dizer o que a coisa é – como ocorre com as definições reais – é um caminho bastante promissor para entendermos o funcionamento da linguagem, principalmente quando tais possibilidades apontam para algo próximo de um externalismo semântico nos escritos aristotélicos, o que pode funcionar também como uma alternativa para as dificuldades encontradas nas formulações da filosofia tardia de Wittgenstein, como tentamos delinear no nosso último capítulo.

Desse modo, entendemos que as questões abordadas nesta tese podem servir como motivadoras para novos desenvolvimentos da pesquisa que foi aqui iniciada, tanto no campo da semântica teórica quanto no campo da filosofia da linguagem.

Referências

Bibliografia primária

Edições e traduções das obras de Aristóteles

ACKRILL, J. **Aristotle's Categories and De interpretatione**. Oxford, 2002 [1963].

BEKKER, I. (Ed.). **Aristotelis Opera**. (ed.). Academia Regia Borussica, Vols. I-II, Berlim 1831.

MINIO-PALUELLO, L. **Aristotelis Categoriae et Liber de interpretatione**. Oxford: Clarendon, 2008/1949.

ARISTÓTELES. **Da Interpretação**. Edição bilíngue. Tradução de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

_____. **Categorias, Da Interpretação**. Introdução, tradução e notas de Ricardo Santos. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2016.

_____. Da Interpretação. Tradução de Lucas Angioni. *In*: ANGIONI, L. **Introdução à teoria da predicção em Aristóteles**. São Paulo: Editora UNICAMP, 2009.

_____. **Organon. I. Catégories. II. De l'interprétation**. Tradução de J. Tricot. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1997 [1936].

_____. **Tratados de Lógica (Organon): Categorias. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas**. Tradução de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1982.

_____. **Tratados de Lógica (Órganon) II. Sobre la Interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos**. Tradução e Notas de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

_____. **The Complete Works of Aristotle**. The Revised Oxford Translation. Ed. Jonathan Barnes, 2 vols., Princeton, Princeton University Press, 1991.

_____. **Categories; On Interpretation; Prior Analytics**. Edição bilíngue. Tradução de H.P. Cooke e Hugh Tredennick; Harvard: Loeb Classical Library, 1938.

_____. **De anima.** Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. **Sobre a Alma.** Tradução de Ana Maria Lóio. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

_____. **On the soul, Parva naturalia, On breath.** Edição bilíngue. Tradução de W.S. Hett. Loeb Classical Library London: Harvard University Press, 2000.

_____. **Acerca de la Generación y la Corrupción; Tratados Breves de Historia Natural.** Tradução de E. La Croce A. B. Pajares. Madri, Biblioteca Clásica Gredos, 1998.

_____. **On the Soul; Parva Naturalia, On Breath.** Edição bilíngue. Tradução de W. S. Hett. London, The Loeb Classical Library, 1957.

_____. **Da lembrança e da rememoração.** Tradução de Cláudio Veloso. Campinas: CLE/Unicamp, Série 3, v. 12, n. especial, jan./dez. 2002

_____. **On Sophistical Refutations; On Coming-to-be and Passing Away; On the Cosmos.** Edição bilíngue. Tradução de E. S. Foster, and D. J. Furley. London: The Loeb Classical Library, 1955.

_____. Segundos Analíticos. Livro I. Trad. Lucas Angioni. **Cadernos de Tradução.** n. 7. Campinas: UNICAMP, 2004.

_____. Segundos Analíticos. Livro II. Trad. Lucas Angioni. **Cadernos de Tradução.** n. 4. Campinas: UNICAMP, 2002.

_____. **Física I-II.** Tradução de ANGIONI, L. São Paulo: Editora da Unicamp, 2016.

_____. **Physics (Books I-IV).** Edição bilíngue. Tradução de P.H. Wicksteed and F.M. Cornford. London, Loeb Classical Library, 1965.

_____. **Physics (Books V-VIII)**. Edição bilíngue. Tradução de P.H. Wicksteed and F.M. Cornford. London, Loeb Classical Library, 1965.

_____. **Poética**. Edição bilíngue. Tradução de Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2017.

_____. **Sobre a Arte Poética**. Edição bilíngue. Tradução de Antônio Mattoso e Antônio Queirós Campos. São Paulo: Autêntica Editora, 2018.

_____. **Retórica**. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto, Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. **Política**. Tradução de Antônio C. Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

_____. **Ethica Nicomachea I 13 – III 8**. Tratado da Virtude Moral. Edição bilíngue. Tradução de Marcos Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.

_____. **Ética a Nicômaco**. Tradução de António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.

_____. **Nicomachean Ethics**. Tradução de Roger Crisp. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

_____. Ética a Nicômaco, Livro VI. *Dissertatio 34*, 2011, p. 285-300. Disponível online em <http://www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/34/12.pdf>. Tradução de Lucas Angioni.

_____. Metafísica I-II-III (Alpha- α -Beta). Tradução de Lucas Angioni. In: **Clássicos da Filosofia**: Cadernos de Tradução, IFCH-UNICAMP, 2008.

_____. Metafísica – Livros IV e VI. Tradução de Lucas Angioni. In: **Clássicos da Filosofia**: Cadernos de Tradução nº 14, Campinas/SP, IFCH/UNICAMP, 2007.

_____. Metafísica, V 1-8. Tradução de Lucas Angioni. In: **PhaoS** v. 3, p. 5-21, 2003.

_____. *Metafísica*, Livros IX e X. Tradução de Lucas Angioni. In: **Clássicos da Filosofia**: Cadernos de Tradução. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - Unicamp, 2004.

_____. **História dos Animais** (Tomo I). Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. **Partes dos Animais**. Tradução de Maria de Fátima Souza e Silva. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Imprensa Nacional-Casa da Moeda: Lisboa, 2010.

_____. Sobre os sonhos. Traduzido como parte da dissertação de Marina Leonhardt Palmieri: **Os tratados sobre o sono e os sonhos, De Somno et Vigilia e De insomniis**. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, UFMG, Belo Horizonte, p. 90. 2015.

VELOSO, C. Aristóteles. Da Lembrança e da Rememoração. De Memória et Reminiscentia. **Cadernos de História e Filosofia da ciência**, Série 3, v. 12, n. especial, jan.-dez. 2002.

Edições e traduções das obras de Platão

PLATÃO. **Crátilo**. Tradução de Celso de Oliveira Vieira. Edição Bilíngue. São Paulo: Paulus, 2014.

_____. **Crátilo**. Tradução de Maria José Figueiredo, Lisboa, Instituto Piaget, 2001.

_____. **Platonis opera**. Volume I: Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo, Cratylus, Sophista, Politicus, Theaetetus (Oxford ClassicalTexts). Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900 [1967]

_____. **Teeteto**. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa. 2008.

_____. **Teeteto**. Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Edição Bilíngue. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora PUC-Rio ;Edições Loyola, 2020

Edições e traduções das obras de Wittgenstein

WITTGENSTEIN, L. **Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations**. Edição bilíngue. G.E.M. Anscombe (revised 4th edition by P. M. S. Hacker and J. Schulte. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

_____. **Investigações Filosóficas/Philosophische Untersuchungen**. Edição bilingue. Tradução de João José R.L. de Almeida, 2020. Disponível em <http://www.psicanaliseefilosofia.com.br/textos/InvestigacoesFilosoficas-Original.pdf>.

_____. **Investigações Filosóficas**. Tradução de José Carlos Bruni. 3a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

_____. **Investigações Filosóficas**. Tradução de Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan. 1ª Edição. São Paulo: Fósforo, 2022.

_____. **Observações sobre “O ramo de ouro” de Frazer/Bemerkungen über Frazers “The golden bough”**. Tradução de João José R. L. Almeida. Revista Digital AdVerbum, v. 2, n. 2, p. 186-231, 2007. Disponível em: www.psicanaliseefilosofia.com.br/adverbum/Vol2_2/observacoes_ramo_de_ouro.pdf

_____. **Remarks on the Philosophy of Psychology**, Vol. I e II. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

_____. **Observações sobre a filosofia da psicologia**. Aparecida: Idéias & Letras, 2008.

_____. **The Big Typescript**. TS 213. Tradução e edição de C. Grant Luckhardt and Maximilian A. E. Aue. USA: Blackwell Publishing, 2005.

_____. **The blue and brown books**. New York: Harper & Row, 2008.

_____. **The blue and Brown books: Preliminary studies for the Philosophical Investigations**. 18ª edição. Oxford: Blackwell Publishing, 2007[1958].

_____. **Last Writings on the Philosophy of Psychology/Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie. Vol. 1**. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

_____. **Last Writings on the Philosophy of Psychology/ Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie. Vol. 2**. Oxford: Basil Blackwell, 1992.

_____. **Últimos Escritos Sobre a Filosofia da Psicologia**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

_____. **Tractatus Logico-Philosophicus**; Edição bilíngue. Tradução e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2017 [1994].

_____. **Notebooks (1914-1916)**. Editado por G. H. von WRIGHT and G. E. M. ANSCOMBE. Blackwell, 1961.

_____. **Cadernos 1914-1916**. Lisboa: Edições 70, 2004.

WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Occasions: 1912-1951**. Edição de James Klagge e Alfred Nordmann. Edição Bilíngue. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993.

_____. The Science of Logic: an Inquiry into the Principles of Accurate Thought and Scientific Method by P. Coffey. Cambridge: **The Cambridge Review**, 853, 1913.

_____. **Wittgenstein's Nachlass** (http://wab.uib.no/wab_nachlass.page/)

Bibliografia secundária

ALMEIDA, N. E. Apontamentos gerais sobre os produtores e a produção de verdade em Aristóteles. In: *DISSERTATIO* (UFPEL), v. 36, p. 253-275, 2012.

_____. Alguns conceitos fundamentais da teoria aristotélica da significação a partir de *Sobre a interpretação*, capítulo 1. *Peri*, v. 05, p. 65-104, 2013.

ALSTON, William P. **Filosofia da Linguagem**. Rio de Janeiro: Zahar, 1972 [1963]

AMÔNIO. **On Aristotle's On interpretation 1-8**; tradução de David Blank. London/New Yorke: Bloomsbury, 2013.

ANGIONI, L. **Introdução à teoria da predicação em Aristóteles**. Campinas: Ed. UNICAMP, 2006.

ANGIONI, L. Conhecimento e opinião em Aristóteles (Segundos Analíticos 1.33), **Encontro Nacional Anpof: Filosofia Antiga e Medieval**. Unicamp, pp. 329-341.

ARENS, H. (Ed) **Aristotle's theory of language and its tradition**. Texts from 500 to 1750. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1984.

AYOUB, C. N. A., O meneio agostiniano das categorias aristotélicas nas Confissões, **Ética e Filosofia Política**, Juiz de Fora, v. 2 n. 21, 2018.

BAKER, G. & HACKER, P. M. S. **Wittgenstein: Understanding and meaning**. Part I: Essays. Vol. 1 of An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations. Second, extensively revised edition by P. M. S. Hacker. USA: Blackwell Publishing, 2005.

BATISTA, Ronaldo de O. **Introdução à historiografia da linguística**. 1ª ed. São Paulo: Cortez, 2013.

BEN-YAMI, H. vagueness and family resemblance. In: GLOCK, H. & HYMAN, J. **A companion to Wittgenstein**. Oxford: Wiley Blackwell, 2017.

BERTI, E. **As razões de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Perfil de Aristóteles**. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 2012.

_____. Imaginação e verdade. O legado de Aristóteles. In: **Novos Estudos Aristotélicos I**. São Paulo: Loyola, 2010.

BLACK, M. **A companion to Wittgenstein's Tractatus**. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1971.

BOÉCIO. **On Aristotle On interpretation 1-3**. Tradução de Andrew Smith. Londres: Bloomsbury, 2014.

BOLTON, R. Essentialism and semantic theory in Aristotle: Posterior analytics, II, 7-10. **Philosophical Review**, v. 85, n. 4, 1976.

BORGES NETO, J. **Fundamentos de semântica formal: a semântica de Montague**. Tese de concurso titular. Curitiba: UFPR, 1998.

_____. A problemática do significado. **Revista Letras**. Curitiba. Editora da UFPR, n. 52, p. 167 – 182. Jul. / Dez. 1999.

BRANQUINHO, J; MURCHO, D; GOMES, N. G. **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos**. São Paulo: M. Fontes, 2006.

BUSSMANN, Hadumod. **Routledge dictionary of language and linguistics**. London & New York: Routledge, 2006.

CASERTANO, G. **Paradigmas da verdade em Platão**. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

CANÇADO, M. **Manual de semântica: noções básicas e exercícios**. Belo Horizonte: 2ª edição revisada. UFMG, 2008.

CASSIN, B. **Dicionário dos intraduzíveis: um vocabulário das filosofias**. Fernando Santoro e Luísa Buarque (Orgs). Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

CARVALHO, M. **Language without ontology**: Wittgenstein's Philosophical Investigations and Semantic Tradition. Draft. Lisboa: 2016. Disponível em: <https://www.academia.edu/30398505/Language_without_Ontology_Wittgensteins_Philosophical_Investigations_and_the_Semantic_Tradition>.

_____. Linguagem sem Regras Fixas: a normalidade da linguagem e a recusa do modelo de cálculo nas Investigações Filosóficas. In: Smith, P; Silva Filho, W.J.; Santos, P.. (Org.). **Crença, Verdade e Racionalidade**. Salvador: EDUFBA, 2014.

_____. **Anti-Intellectualism and Practice in the Late Wittgenstein** – Preliminary Version. Comunicação apresentada no Workshop Knowing How & Pragmatism, Lyon, 2014.

CARVALHO, M.; ENGELMANN, M.; CUTER, J. V; NETO, B. P. (Orgs.). **Fenomenologia, análise e gramática**: comentário às Observações Filosóficas de Wittgenstein (Parte 1). São Paulo: Mundaréu, 2017a, p.13-36.

CHARLES, David. Aristotle on names and their signification. IN: EVERSON, S. **Language**. Companions to ancient thought: 3. Cambridge: Cambridge University press, 1994

CHILD, W. The Inner and the Outer. In: GLOCK, Hans-Johann; HYMAN, J. **The Companion to Wittgenstein**. Oxford, Wiley-Blackwell, 2017.

COSTA, C. F. Nota sobre a conotação referencial da palavra *significado*. **Theoria** – Revista Eletrônica de Filosofia, Pouso Alegre, Vol. 3, Nº 08, 2011.

ENGELMANN, Mauro Luiz. O Projeto da Linguagem Fenomenológica e as Observações Filosóficas. In: CARVALHO, M.; ENGELMANN, M.; CUTER, J. V; NETO, B. P. (Orgs.). **Fenomenologia, análise e gramática**: comentário às Observações Filosóficas de Wittgenstein (Parte 1). São Paulo: Mundaréu, 2017.

_____. **Reading Wittgenstein's Tractatus**. Cambridge: Cambridge University Press. 2021.

FERRATER-MORA, J. **Diccionario de Filosofia**, Alianza editorial: Madrid, 1986. [1979]

FOGELIN, R. J. **Wittgenstein**. 2.ed. London: Routledge & Kegan Paul, 1995 [1987].

FORTES, F. S. **A dialética e as letras: imagens e paradigmas do pensar no Fedro de Platão**. Tese de Doutorado em Filosofia. Belo Horizonte: UFMG, 2019.

FREGE, Gottlob. Sobre o Sentido e a Referência. In: **Lógica e Filosofia da Linguagem**. São Paulo: Edusp, 2009.

GARVER, N. Science and Natural History. In: Garver, N. **This Complicated Form of Life**: essays on Wittgenstein. Open Court Publishing. Chicago, 1994.

GIBSON, A; O'MAHONY, N. **Ludwig Wittgenstein: Dictating Philosophy To Francis Skinner** – The Wittgenstein-Skinner Manuscripts. Cambridge: Springer, 2020.

GLOCK, Hans-Johann. **Dicionário Wittgenstein**. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. Wittgenstein and History. In: **Wittgenstein: The Philosopher and His Works**, ed. A. Pichler and S. Säätelä, Frankfurt.: Ontos Verlag, 2013.

GÓRGIAS. **Elogio de Helena**. Tradução de Aldo Dinucci. São Paulo: Oficina do Livro, 2017.

GOTTLIEB, P. O silogismo prático. In: KRAUT, R. **Aristóteles: a Ética a Nicômaco**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

GRIFFIN, J. **O Atomismo Lógico de Wittgenstein**. Trad. Marina Ramos Themudo e Vítor Moura. Portugal: Porto Editora, 1998.

HACKER, P. M. S. **Insight and illusion: themes in the philosophy of Wittgenstein**. Revised Edition. New York: Clarendon Press, Oxford: 1986.

_____. **Wittgenstein, Mind and Will**, Basil Blackwell, Oxford, 2000

HALLER, R. **Wittgenstein e a filosofia austríaca: questões**. Tradução Norberto de Abreu e Silva Neto. São Paulo: ed. USP, 1990.

HARRIS, R. **Language, Saussure and Wittgenstein - How to Play Games with Words**, Londres: Routledge, 1990.

HOYNINGEN-HUENE, P. A Note on the Concept of Game (or rather *Spiel*) In: Anna Wehofsits, David Löwenstein, Dirk Koppelberg & Gregor Betz (eds.), **Weiter Denken - Über Philosophie, Wissenschaft Und Religion**. De Gruyter, 2015.

ILARI, Rodolfo; GERALDI, J. Wanderley. **Semântica**. 10^a ed. 7^a impr. São Paulo: Ática, 2002. [1985]

IRWIN, T. Aristotle's theory of signification. In: Nussbaum, M. C; Shofield, M. (eds.) **Logos and language**. Cambridge: Cambridge UP, 1982.

KANN, C. Linguagem. In: SCHÄFER, Christian. (Org.). **Léxico de Platão**. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2012.

KENNY, A. **The legacy of Wittgenstein**. Oxford: Basil Blackwell, 1987.

_____. **Wittgenstein**. ed. rev., Oxford: Blackwell publishing, 2006.

KIENZLER, W. Wittgenstein's Philosophical Development. In: GLOCK, H. & HYMAN, J. **A companion to Wittgenstein**. Oxford: Wiley Blackwell, 2017.

KEMIAC, L.; NOBREGA, D. O interacionismo sócio-discursivo e o ensino de escrita: algumas considerações sobre os gêneros escolares e não escolares. **Leia Escola**, Campina Grande, v. 17, n. 1, 2017

KOERNER, K. História da Linguística. **Confluência**: Revista do Instituto de Língua Portuguesa. N. 46. Rio de Janeiro, 2014. pp. 09-22. Disponível em: <http://lp.bibliopolis.info/confluencia/rc/index.php/rc/issue/view/4/showToc> Acesso em 19/09/2016

_____. A importância da historiografia linguística e o lugar da história nas ciências da linguagem. In: KEMMLER, R.; ALTMAN, C. (Org.) **Quatro décadas de historiografia linguística**: estudos selecionados. Vila Real, Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, 2014. p. 10-15.

_____. Historiography of Linguistics. In: KOERNER, E.F.K.; ASHER, R.E. **Concise History of the Language Sciences**: from the Sumerians to the cognitivists. Oxford: Pergamon, 1995. p. 7-16.

KRETZMANN, N. Aristotle on spoken sound significant by convention. In: Corcoran, J. (ed.) **Ancient logic and its modern interpretation**. Boston/Dordrecht: Reidel, 1974.

KUHN, T. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. 13. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013 [1970].

LALANDE, A. **Vocabulário Técnico e Crítico de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1999. [1926].

LIDDELL, H.; SCOTT, R.; JONES; Henry S. **A Greek-English Lexicon**. 9. ed. rev. e amp. New York: Oxford University Press, 1996.

LYONS, J. **Semântica – I**. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1980. [1977]

MALCOLM, Norman. **Ludwig Wittgenstein: A memoir**. Oxford: Clarendon Press, 1959.

MARCONDES, D. **Textos Básicos de Filosofia da Linguagem**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

MARION, M. **Ludwig Wittgenstein**: uma introdução ao Tractatus Logico-Philosophicus. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Annablume, 2012.

MARQUES, José Oscar de Almeida. Pensar o Sentido de uma Proposição. **Manuscrito**, Campinas, v. 18, n. 2, 1995.

MARQUES, A. A Crise da Linguagem Representacionalista em Wittgenstein. **Revista Portuguesa de Filosofia**. Lisboa. V. 58. Lisboa, 2002.

MARTIN, R. M. **The Meaning of Language**. 7ª Edição. Cambridge. The MIT Press, 1998[1987].

MARTINS, H. Três caminhos na filosofia da linguagem. In: MUSSALIM, F.; BENTES, A. C. (Org.). **Introdução à linguística: fundamentos epistemológicos**, volume 3. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2009.

_____. Sobre a estabilidade do significado em Wittgenstein. **Veredas** – revista de estudos linguísticos Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, v. 4, n. 2, 2000.

MATTOSO CAMARA Jr., J. **Dicionário de Linguística e Gramática**. 23ª ed. Petrópolis, Vozes, 2002.

McGINN, M. **Routledge Philosophy Guidebook to Wittgenstein and the Philosophical Investigations**. London and New York: Routledge, 2013.

MIÉ, Fabián. Significado y Mente en Aristóteles. In: **Journal of Ancient Philosophy**. São Paulo, v.12, n.1. 2018.

MODRAK, D. **Aristotle's Theory of Language and Meaning**. Cambridge University Press, 2001.

_____. Nominal Definition in Aristotle. In: CHARLES, D (org.). **Definition in Greek Philosophy**. Oxford: OUP, 2010.

MONK, R. **Wittgenstein: o dever do gênio** (trad. C. A. Malferrari). São Paulo: Cia das Letras, 1995.

MONTENEGRO, M. A. P. Linguagem e conhecimento no Crátilo de Platão. In: **Kriterion**, nº 116. Belo Horizonte, 2007.

MORA-MÁRQUEZ, A.M. **The thirteen-century notion of signification: the discussions and their origin and development**. Brill, The Netherlands, 2015.

MULINARI, F. Contra uma leitura expressivista de Wittgenstein. **KÍNESIS (MARÍLIA)**, v. 10, p. 56, 2018.

NORIEGA-OLMOS, S. **Aristotle's psychology of signification**. Berlim/Nova Iorque: De Gruyter, 2013.

NUSSBAUM, M. **The Fragility of Goodness – Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy**, Updated Edition. Cambridge University Press, 2001 [1986].

OGDEN, C. K.; RICHARDS, I. A. **The meaning of meaning**: a study of the influence of language upon thought and of the science of symbolism. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1989. [1923].

PÉPIN, J. **Augustin et la dialectique**. Villanova: Villanova University Press, 1976.

_____. Σύμβολα, σημεία, όμοιώματα. À propos de De interpretatione 1, 16a3-8 et Politique VIII 5, 134a6-39. In: J. WIESNER, J. (ed.). **AristotelesWerk und Wirkung**: Aristoteles und seine Schule. Berlin: De Gruyter, 1985.

PERCIVAL, W. Keith. The applicability of Kuhn's paradigms to the History of Linguistics. **Language**, vol. 53, n. 02, jun. 1976, p. 285-294, disponível em: <http://www.jstor.org/stable/412560>

POLANSKY, R. & KUCZEWSKI, M. Speech and thought, symbol and likeness: Aristotle's De Interpretatione 16a 3-9 In: **Apeiron**, vol. 23, nº 1, 1990, p. 51-63.

POLANSKY, R. **Aristotle's De Anima**, Cambridge University Press, 2007.

POUIVET, R. Wittgenstein and the Aristotelian Tradition. In: GLOCK, H. & HYMAN, J. **A companion to Wittgenstein**. Oxford: Wiley Blackwell, 2017.

PUTNAM, Hilary. The meaning of 'meaning'. In: PUTNAM, Hilary. **Mind, Language and Reality**: Philosophical Papers, Volume 2, pp. 215-71. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

_____. Meaning, other people, and the world. In: Putnam, H. **Representation and Reality**. 7ª Edição. Cambridge: The MIT Press, 2001.

REEVES, C.D.C. **Ação, Contemplação e Felicidade**. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2014.

REEVES, C.D.C. Aristóteles e as virtudes do intelecto. p. 187-203. In: KRAUT, Richard... [Et al.]. **Aristóteles a Ética a Nicômaco**. Tradução de Alfredo Storck... [Et al.]. Porto Alegre: Artmed, 2009.

RHEES, R. **Recollections of Wittgenstein**. (Org.). Oxford, Nova York: Oxford University Press, 1984

RYLE, G. A Teoria da Significação. Tradução de Balthazar Barbosa Filho. In: **RYLE, G.; AUSTIN, J. L.; QUINE, W. V.O.; STRAWSON, P. F.** Ensaios. São Paulo: Abril Cultural, 1975 [1957].

ROBINS, A. **A short History of Linguistics**. London: Logmans, 1976 [1969].

SAEED, J. *Semantics*. 2ª ed. Malden: Blackwell Publishing, 2003.

SANTOS, L. H. L. A essência da proposição e a essência do mundo. In: WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. São Paulo: Cultrix, 1916.

SEDLEY, D. Aristotle's De Interpretatione and Ancient Semantics. In: G. Manetti (ed.). **Knowledge through Signs**. Ancient Semiotic Theories and Practices. Turnhout: Brepols, 1996.

SLUITER, I. The Greek Tradition. In: BEKKUM, W.V; HOUBEN, J; SLUITER, I; VERSTEEGH, K. (Org.). **The emergence of semantics in four linguistic traditions**. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1997.

SMITH, R. The Mathematical Origins of Aristotle's Syllogistic. In: **Archive for History of Exact Sciences**, 1978.

SOUZA, G. F. Wittgenstein e a tradição filosófica: aspectos metodológicos. **Griot: Revista de Filosofia**, 2017.

SPEAKS, J, Theories of Meaning, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/meaning/>>.

STERN, D. **Wittgenstein's Philosophical Investigations: An Introduction**. 1ª. Edição. New York. Cambridge University Press, 2004.

SWIFT, J. **Viagens de Gulliver**. Tradução de Paulo Henriques Britto. São Paulo: PenguinClassics/Companhia das Letras, 2018[1726].

SWIGGERS, P. Historia e Historiografia da Linguística: Status, Modelos e Classificações. Tradução de Cristina Altman. **Revista Eutomia** - Ano III - Volume 2 - Dezembro/2010.

_____. A historiografia da linguística: objeto, objetivos, organização. **Confluência Revista do Instituto de Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro. Nº 44-45 – 1º e 2º semestres de 2013.

TRABATTONI, F. Wittgenstein, Plato and the 'craving for generality'. In: PERISSINOTTO, L; CÁMARA, B. (Eds.). **Wittgenstein and Plato: Connections, comparisons and Contrasts**. London: Palgrave-MacMillan, 2013.

TRASK, R. L. **Key Concepts in Language and Linguistics**. Routledge: London and New York, 1999.

ULLMANN, S. **Semântica: uma introdução à ciência do significado**. Lisboa. Calouste Gulbenkian, 1977. [1964]

VELOSO, C. Veloso, C. W. Comentario a las primeras líneas del capítulo primero del *De Interpretatione* de Aristóteles. **Tópicos, Revista De Filosofía**, 28(1), 2005.

Weidemann, H. “Was Aristoteles ein Repräsentationalist?”, In: **Ancient and Medieval Theories of Intentionality**, Dominik Perler (ed.). Leiden: Brill, 2001.

WHEELER, M. Semantics in Aristotle's *Organon*. In: **Journal of the History of Philosophy**, v. 37, n. 2, 1999.

WHITAKER, C.W.A. **Aristotle's De interpretatione**. Contradiction and Dialectic. Oxford: Clarendon Press, 2007 [1996].

WILSON, V. Motivações pragmáticas. In: MARTELOTTA, Mario Eduardo (org). **Manual de linguística**. São Paulo: Contexto, 2010.

ZINGANO, M. **Aristóteles: tratado da virtude moral**; *Ethica Nicomachea* I 13 – III 8. São Paulo: Odysseus, 2008.

ZINGANO, M. Particularismo e universalismo na ética aristotélica. In: **Estudos de Ética Antiga**. São Paulo: Discurso Editorial/Paulus, 2007.

_____. **Razão e sensação em Aristóteles**. Um ensaio sobre *De Anima* III 4-5. Porto Alegre, L&PM, 1998.

_____. **Pathos: um emaranhamento conceitual?**. Caminhos da Razão: estudos em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Ferreira Landim Filho, v. 1, p. 253 - 281, 2019.

_____. **As Virtudes Morais** – *Ethica Nicomachea* III 9 – IV 15. Odysseus Editora: 2020.

ZIRIN, R. Inarticulate Noises. In: CORCORAN, J. (ed.). **Ancient Logic and Its Modern Interpretations**. Dordrecht/Boston: Reidel, 1974.

Anexo I

Resenha: The science of logic – Peter Coffey (1912)

The Cambridge Review, Vol. 34, No. 853, March 6, 1913. 351

Em nenhum ramo da aprendizagem um autor pode negligenciar os resultados da pesquisa séria com tanta impunidade quanto ele pôde na Filosofia e na Lógica. A tal circunstância devemos a publicação de um livro como o “A ciência da lógica”, do Sr. Coffey: somente como um típico exemplo do trabalho de muitos lógicos atuais que esse livro merece consideração. A Lógica do autor é aquela dos filósofos escolásticos, e ele comete todos os seus equívocos – é claro, com as usuais referências a Aristóteles. (Aristóteles, cujo nome é tão frequentemente tomado em vão por nossos lógicos, se reviraria em seu túmulo se soubesse que muitos lógicos não sabem mais sobre Lógica hoje do que ele [sabia] há 2000 anos). O autor não levou em conta a mínima informação sobre o grande trabalho dos lógicos matemáticos – trabalho que trouxe um avanço em Lógica comparável somente àquele que levou da Astrologia à Astronomia, e da Alquimia à Química.

O Sr. Coffey, como muitos lógicos, extrai uma grande vantagem pela maneira pouco clara de se expressar; pois se você não pode afirmar se ele quer dizer “Sim” ou “Não”, é difícil argumentar contra ele. Contudo, mesmo por meio de sua expressão nebulosa, muitos erros graves podem ser reconhecidos de modo claro e suficiente; e eu proponho oferecer uma lista daqueles mais espantosos, e aconselharia ao estudante de Lógica a rastrear esses equívocos e suas consequências também em outros livros de Lógica. (Os números entre colchetes indicam as páginas do livro do Sr. Coffey – Vol. I. – onde o equívoco ocorre pela primeira vez; os exemplos ilustrativos são de minha autoria).

- I. [36] O autor acredita que todas as proposições são da forma sujeito-predicado.
- II. [31] Ele acredita que a realidade é modificada por tornar-se um objeto de nossos pensamentos.
- III. [6] Ele confunde a cópula “é” com a palavra “é” expressando identidade. (A palavra “é” tem, obviamente, diferentes significados nas proposições –

“Duas vezes dois é quatro”
e “Sócrates é mortal.”)

- IV. [46] Ele confunde coisas com as classes às quais elas pertencem. (Um homem é, obviamente, algo muito diferente de humanidade).
- V. [48] Ele confunde classes e complexos. (Humanidade é uma classe da qual os elementos são homens; mas uma biblioteca não é a classe cujos elementos são livros, porque livros tornam-se partes de uma biblioteca apenas por ficarem em certas posições espaciais em relação uns aos outros – enquanto classes são independentes de relações entre seus membros).
- VI. [47] Ele confunde complexos e somas. (Dois mais dois é quatro, mas quatro não é um complexo de dois e si mesmo).

Essa lista de equívocos poderia ser estendida em grande parte.

O pior de livros com esse é que eles criam, em pessoas sensíveis, o preconceito contra o estudo da lógica.

Ludwig Wittgenstein