

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JANIO ALVES

**O CONCEITO DE SIGNIFICADO NO PERI
HERMENEIAS DE ARISTÓTELES**

Porto Alegre

2012

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

JANIO ALVES

**O CONCEITO DE SIGNIFICADO NO PERI
HERMENEIAS DE ARISTÓTELES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Storck

Porto Alegre

2012

Ao Professor Balthazar Barbosa Filho
(In Memoriam)

AGRADECIMENTOS

Gostaria de expressar minha gratidão ao professor Alfredo Storck pela paciência com este meu trauma e aproveitar para me desculpar por não ter conseguido, dada as minhas limitações, usufruir como devido suas orientações.

Gostaria de agradecer também a minha família pelo apoio emocional proporcionado.

Finalmente, acima de tudo, dedico este trabalho à memória do mestre Prof. Balthazar Barbosa Filho. Sem seu incentivo não teria retornado à filosofia, após um longo período de envolvimento com atividades profissionais de outra natureza, começado a lecionar e, muito menos, retomado a paixão pela leitura de Aristóteles. Imaginar que esta dissertação não está a altura de seus ensinamentos foi um entrave à sua conclusão. Seu exemplo de rigor e clareza sempre será o nosso paradigma de excelência acadêmica.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	5
2. A LINGUAGEM : φωνή, διάλεκτος e λόγος	14
3. O TRIÂNGULO SEMÂNTICO	24
4. σύμβολον e σημείον	40
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	49
6. REFERÊNCIAS.....	52

1. INTRODUÇÃO

Este trabalho tem a intenção de apresentar uma análise, exposição e comentário, do breve parágrafo de abertura, linhas 16^a1-9, do tratado *Peri hermeneias* de Aristóteles, também conhecido pelo título da tradução latina *De Interpretatione*¹. O objetivo geral é esclarecer o conceito de significação em jogo na chamada sessão semântica da obra², também considerada a primeira parte do tratado, cujo plano de trabalho é apresentando na primeira linha (16^a1): “Primeiro é preciso estabelecer o que é o nome (ὄνομα) e o verbo (ῥήμα); depois o que é a negação (ἀπόφασις), a afirmação (κατάφασις) a proposição (ἀπόφασις) e a frase (λόγος)³”.

Com indica Rossetti (2006: p. 243 e ss.), a leitura filosófica de textos da Antiguidade, em alguma medida, envolve a tarefa de determinar o sentido preciso das expressões utilizadas pelo autor. Ou seja, o tratamento propriamente filosófico - a análise doutrinal do texto, a explicitação dos argumentos adotados, dos pressupostos e outras teses tácitas, a contextualização da investigação empreendida, a elaboração de um comentário avaliativo da argumentação, assim como a investigação diacrônica de determinadas problemáticas e noções, entre outras tarefas – vem acompanhado do estabelecimento de determinadas “unidades de sentido” com o objetivo de identificar a fixação de alguns termos técnicos. Nesse particular, torna-se uma tarefa deste ensaio lidar com noções e expressões utilizadas pelo Estagirita para expressar as relações lógico-semânticas entre linguagem, pensamento e realidade. Em específico, buscaremos esclarecer as noções de σύμβολα, σημεία e ὁμοιώματα, e o significado das expressões τὰ ἐν τῇ φωνῇ, τῶν ἐν τῇ ψυχῇ

¹ Daqui em diante será utilizada a sigla *De Int.* sempre que nos referirmos à obra.

² Capítulos 1 a 4.

³ As traduções utilizadas neste trabalho são da autoria do autor, a não ser nos casos em que a autoria venha indicada.

παθημάτων e πράγματα. Além disso, nos depararemos com uma questão de natureza textual na interpretação da frase contida na linha 16^a 6: ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων. A dificuldade concerne em adotar como uma leitura correta da passagem o genitivo plural (πρώτων) ou um de dois advérbios sinônimos (πρώτως ou πρώτον). A primeira leitura é uma correção proposta por Minio-Paluello (1949). Os manuscritos gregos trazem uma ou outra versão dos advérbios, enquanto o genitivo plural é baseado nas traduções siríacas, armênias e latinas, assim como num único manuscrito grego sobrevivente⁴. A relevância desse ponto filológico na interpretação da passagem pode ser atestada pelos debates contemporâneos, já que sua resposta afeta a interpretação de duas das questões-chave da passagem: a necessidade de distinguir ou não símbolo de signo e se as palavras referem imediatamente apenas às afecções da alma. Entretanto, a escolha por uma ou outra alternativa, dada a equipolência filológica, costuma ser decidida pela consistência da leitura propiciada com as outras teses semânticas de Aristóteles⁵.

Como é sabido, o estilo de Aristóteles costuma ser incrivelmente sintético, a ponto de propor períodos quase reduzidos a um esqueleto ou estenograma, de tão condensado. Os especialistas nos dizem que ele provavelmente redigia seus textos a título de pró-memória ou protocolo das lições a serem ministradas. O problema é que isso resulta - em particular na passagem que nos concerne - em textos tão abreviados que é necessário elaborar algumas conjeturas acerca da ideia que Aristóteles tinha a intenção de exprimir com aquelas poucas palavras (baseando-se na relação funcional entre essa breve frase e o seu contexto no *corpus* aristotélico)⁶. E um dos modos de fazer emergir essas ideias é inserir uma série de expansões e paráfrases com o intuito de tornar o texto inteligível. Isso vem sendo realizado, pelo menos, desde a tradução latina de Boécio. Sendo assim, é nossa tarefa explicitar o que está nas entrelinhas não apenas na exposição do texto, mas também numa tentativa de tradução a título de conclusão do trabalho.

⁴ A esse respeito, conferir Whitaker (1996: p.21) e Montanari (1988: i, 126-32 e ii, 47-9)

⁵ Para nossa sorte, já que escapa à nossa competência a análise filológica.

⁶ Cf. Rossetti (2006: p. 249-251)

O recorte escolhido para este ensaio justifica-se não só pelo desafio de tentar elucidar um texto cuja dificuldade é lendária⁷, como também por ser considerado “o mais influente da história da semântica⁸”.

Recentemente, algumas passagens da obra passaram a ser objeto específico de interesse acadêmico, numa leitura desconectada do restante do trabalho, tal como oásis filosóficos⁹. O recorte aqui em foco é um exemplo desse procedimento. Chamada de a sessão linguística por alguns autores foi objeto de, pelo menos, de dois estudos referência: *Aristotle's Theory of Language and its Tradition*, de H. Arens (1984) e *La sezione linguística del Peri Hermeneias di Aristotele*, de E. Montanari (1988). Apesar da qualidade dessas obras, inclinamo-nos por uma leitura unitária do *PH*, como proposta por outro estudo magistral recente, o de C.W.A. Whitaker, *Aristotle's De Interpretatione* (1996).

O tratado tradicionalmente foi considerado como a segunda parte do *Organon*, entre as *Categorias* e os *Analíticos Primeiros*. Embora autores como Kneale & Kneale (1962) e Whitaker (1996) apresentem razões para aproximar o *De Int.* dos *Tópicos* e das *Refutações Sofísticas*¹⁰. A leitura adotada nesta dissertação alinha-se com a tradição no entendimento de que o *De Int.* tem como tema principal o λόγος ἀποφάντικος, o discurso proposicional¹¹.

⁷ Amônio aponta para combinação de πολύνοια and βραχυλογία no *Peri Hermeneias*, e Boécio suas *obscura orationis series obscurissimis adiecta sententiis*. Precisamos apenas considerar o tamanho de alguns comentários para tomar pé das dificuldades enfrentadas. Para um tratado de menos de dezessete colunas na edição de Bekker da Academia Prussiana, o comentário de Amônio tem 272 páginas, o segundo comentário de Boécio, 502, o de Weidemanan, 475, o de Elio Montanari, dois volumes apenas para tratar das sessões iniciais e assim por diante. Isso talvez sirva de justificativa para o recorte desta dissertação, cuja proposta inicial era o conceito de proposição, tarefa adiada para um trabalho futuro. Conferir a este respeito Magee (2010), assim como Husson (2009:11-35)

⁸ N. Ktretzmann (1974: p. 3-21)

⁹ Na expressão usada por Whitaker (1996: p.1)

¹⁰ O principal argumento desses autores reside no que consideram o objeto principal do tratado, os pares contraditórios, tema de interesse dos exercícios dialéticos.

¹¹ Como o próprio Filósofo parece sugerir em 17^a4-7: “Assim, portanto, sejam deixados de lado as outras frases (λόγος) – pois a inspeção é mais apropriada à retórica e à poética; por sua vez, a proposição (ἀποφάνσις) pertence ao presente estudo”.

Sua tarefa precípua é de natureza lógica: estabelecer a estrutura essencial da proposição¹². Entre as diversas modalidades do discurso, há àquela que se caracteriza por enunciar o ser. É uma característica definidora desse tipo de discurso que lhe possamos atribuir os valores de verdade “verdadeiro” e “falso”. É verdadeiro se ele diz ou enuncia como as coisas são ou não são, é falso se enuncia incorretamente como as coisas são ou não são.

O pequeno tratado encerra um dos períodos mais férteis da história da reflexão lógico-linguística sobre a natureza da proposição, remontando aos pré-socráticos e atingindo um dos seus ápices no diálogo *O Sofista* de Platão. A análise lógica do *logos apofântico* consiste no estabelecimento das condições necessárias e suficientes para que um encadeamento de símbolos possa instituir-se com um discurso significativo, verdadeiro ou falso. Noutras palavras, ocupa-se das condições de possibilidade de dizer o ser, as condições para que uma representação represente a realidade, fazendo abstração de condições particulares, como, por exemplo, as condições gramaticais da enunciação numa língua determinada, objeto da linguística, ou das condições retóricas de enunciação, levando em consideração os sujeitos envolvidos na enunciação.

Como foi referido, o *De Int.* começa com uma frase programática apontando para as discussões presentes nos capítulos 2 a 6 a respeito do que é o nome, o verbo, a negação, a afirmação, a proposição e a frase. Porém, antes disso, encontramos um parágrafo que trata das relações entre a linguagem (escrita e falada), os estados da alma e as coisas¹³. Autores como Ackrill (1963: p. 113), por exemplo, sustentaram que se trata de uma interpolação sem grande relevância para o restante do tratado e apoiam essa interpretação na remissão, na linha 16a8, ao *De Anima* como o lugar próprio para tratar desses assuntos. Entretanto, essa não é a leitura preponderante que, apesar de inúmeros desacordos interpretativos, sugere que nesta passagem encontram-se encapsulada a filosofia da linguagem aristotélica, em especial sua teoria da

¹² As traduções mais recorrentes para a palavra grega “ἀποφάνσις” são “enunciado”, “sentença” e “proposição”. “Enunciado” (nível pragmático) é usado quando nos referimos à entidade física, à ocorrência espaço-temporal da sentença. “Sentença” (nível sintático) refere a estrutura abstrata por detrás do enunciado. “Proposição” (nível semântico) é usada para referir o conteúdo da sentença. Embora o PH permita as três traduções, dependendo do contexto, utilizamos o termo de natureza semântica adotado pela tradição.

¹³ A segunda parte do capítulo, linhas 9 a 18, introduz o tema da verdade e da falsidade e sua relação com a complexidade do símbolo proposicional.

significação, importante para a compreensão do restante da obra¹⁴. Num trabalho de natureza analítica, os itens complexos como a proposição são decompostos em itens simples, o nome e o verbo e, antes disso, cabe a tarefa de indicar como os elementos da proposição significam os pensamentos e a realidade.

Os gregos tornaram paulatinamente a linguagem um objeto sistemático de estudo, primeiro com a filosofia e depois com a gramática¹⁵. A trama de problemas e soluções gerada nesse período se estende dos textos dos pré-socráticos, até duas obras seminais de Platão, *O Crátilo* e *O Sofista*. Como indicam Kretzmann (1967) e Nerf (1995), considerações de ordem semântica já estão presentes nos *puzzles* filosóficos de Heráclito e Parmênides, mas principalmente nos sofistas. Um texto atribuído a Górgias, por exemplo, manifesta explicitamente uma interrogação sobre a capacidade da linguagem de dizer o ser:

Pois, se existem seres visíveis, audíveis e universalmente sensíveis, e de uma existência que nos é exterior, desses seres, os visíveis são percebidos pela vista, os audíveis pelo ouvido, e esses sentidos não podem trocar os seus papéis. Assim sendo, como se poderá revelar a outrem esses seres? Pois o meio que temos de revelar é o discurso; e o discurso não é nem as substâncias nem os seres: não são pois os seres que nós revelamos àqueles que nos cercam; nós só lhes revelamos um discurso que é diferente das substâncias. Assim como o visível não pode tornar-se audível, ou o contrário, assim também o ser que subsiste exteriormente a nós não poderia tornar-se nosso discurso: não sendo discurso, ele não poderia ser manifestado a outrem. Quanto ao discurso (...), sua constituição resulta das impressões vindas dos objetos exteriores, isto é, dos objetos da sensação: do encontro com o seu sabor nasce em nós o discurso que será proferido com relação a essa qualidade, e da impressão da cor, o discurso referente à cor. Se é assim, o discurso não manifesta o objeto

¹⁴ Cf. Whitaker, (1996 : p. 9). “Rather than constituting an isolated investigation of semantics, chapter 1 thus forms an introduction to chapters 2 to 6 (...)”

¹⁵ Cf. o trabalho de Neves (2004).

*exterior; pelo contrário, é o objeto exterior que se manifesta no discurso*¹⁶ (Górgias:1988, p.1024).

Como observa Nef: “Górgias [nesta passagem] questiona a relação entre a linguagem e a realidade, e assim abriu um espaço de interrogação, que muito mais tarde será chamado de semântica.” (Nef 1995: p. 13)

Entre as teses semânticas mais antigas que podemos encontrar estão àquelas atribuídas a Demócrito (*circa* 420 AEC), que sustentava o caráter convencional da linguagem, antes que natural, apontando para uma série de fatos linguísticos. Ele pretendia refutar a teoria naturalista dos nomes apresentando quatro tipos de fenômenos linguísticos que não seriam possíveis se a linguagem fosse natural. Se a relação entre as palavras e as coisas é natural, então há uma relação biunívoca entre as palavras e as coisas. Se há essa relação biunívoca, então não são possíveis os seguintes tipos de fenômenos: a) a mesma palavra ter vários significados; b) diferentes palavras terem o mesmo significado; c) um nome poder ser substituído por outro; e d) existirem coisas que não tenham um nome correspondente. Demócrito defende uma tese sobre a referência: a variedade das relações semânticas não deixa pensar a linguagem como um duplo do real.

Nos diálogos de Platão, esse percurso argumentativo encontra sua plena realização, principalmente, mas não exclusivamente, no *Crátilo*, que trata da natureza convencional ou natural da linguagem, e no *Sofista*, no qual o projeto de distinguir a concepção filosófica e a concepção sofística da linguagem aponta para a necessidade de garantir as condições de possibilidade do discurso enunciativo do ser. A tentativa de dissolução dos paradoxos de origem sofística, que colocam em risco a possibilidade de dizer com verdade ou falsidade o ser, leva ao desenvolvimento de uma doutrina da proposição. Como conclui Ktrezmann (1977, p 755), Platão estende as considerações semânticas dos

¹⁶ Górgias, Fragmento B, III in *Les présocratiques*, Ed. E trad. Dumont, Gallimard, col. La Pléiade: 1988.

nomes para as proposições, elaborando uma matriz a partir da qual se desenvolverá a doutrina da proposição do Estagirita¹⁷.

De acordo com T.H. Irwin, Aristóteles usa um termo para referir-se ao significado ou à significação (σημείναι) e, com certeza, lida com o conceito de significado em várias obras, mas isso nos autoriza dizer que há uma teoria aristotélica do significado? Mais ainda, não estaríamos caindo no anacronismo e projetando as preocupações e terminologias da filosofia da linguagem contemporânea na obra do Filósofo?

Os especialistas recentes se dividem. Enrico Berti¹⁸, por exemplo, defende que há uma teoria do significado em Aristóteles e destaca três textos que se tornaram canônicos para a semântica aristotélica: De Int. 16^a 3-8, Refutações Sofísticas, 165^a6-7 e Metafísica IV, 4, 1006a21-24. David Charles¹⁹ sustenta que há um tratamento aristotélico do significado dos nomes, que difere em muitos pontos das propostas do século XX e é valioso em seus próprios termos. D.W. Hamlyn diz que “A teoria aristotélica do significado é (...)do tipo realista. Ele pensa o significado de um termo como os itens que são referidos, e ele não trabalha com a distinção entre sentido e referência. Tal teoria pode não estar explicitamente colocada, mas está implícita em muito do que Aristóteles diz²⁰”. Ackrill (1963, p. 113) acredita que há no De Int. uma teoria do significado, mas muito deficiente. A lista é grande.

T. H. Irwin²¹ discorda desses e de todos com a mesma posição e acusa uma indústria florescente em teorias do significado na filosofia contemporânea. Muito embora ele esteja se referindo a um conceito demasiadamente estreito de teoria do significado, atendendo

¹⁷ Apesar da relevância, não está no escopo deste trabalho contextualizar as teses semânticas do De Int. por remissão à trama de problemas e soluções colocadas pelos sofistas e pela filosofia de Platão. A remissão a esse contexto será meramente incidental.

¹⁸ E. Berti (2010: p. 252-264)

¹⁹ D. Charles (1994: p. 37-73)

²⁰ D.W. Hamlyn, Focal Meaning, Proceedings of the Aristotelian Society, 78 (1997-98), 1-18.

²¹ T.H. Irwin (1982: p. 241-266)

os critérios de adequação estabelecidos por H. Putnam²² e M. Dummett²³ no século XX, e termine defendendo a que nesta passagem encontramos uma teoria da significação. Ao seu lado, parcialmente, está N. Kretzmann²⁴ que embora ressalte o papel do *De Int.* na história da semântica, nega que tenhamos uma *teoria geral* do significado.

Apesar da diversidade de definições do termo semântica, há uma longa e rica tradição de investigação contemporânea dedicada aos problemas semânticos da filosofia Antiga e Medieval: *signos, significação, representação, propriedades dos termos, o papel dos símbolos, etc.*, nós podemos entender o termo como se referindo ao grupo de problemas mencionado anteriormente.

Além disso, a fonte principal das teorias medievais da linguagem e do signo é a tradução e o comentário de Boécio do *De Int.*

A seguir, procederemos da seguinte maneira:

1. No capítulo 1, iremos expor, em linhas gerais, o conceito de linguagem e natureza do signo linguístico²⁵ que emerge do corpus aristotélico, das obras biológicas, políticas e da psicologia;

2. No segundo capítulo, entramos na análise das linhas iniciais do texto do *De Int.* A tarefa inicial é esclarecer o significado das expressões τὰ ἐν τῇ φωνῇ, τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων, ὁμοιώματα e πράγματα.

²² H. Putnam, "The Meaning of "Meaning"", in *Philosophical Papers* 11 (Cambridge 1975), cap. 12

²³ M. Dummett, "What is a Theory of Meaning?", in *Mind and Language*, ed. S. D. Guttenplan (Oxford 1975), cap.6

²⁴ Ambos autores, Kretzmann e Irwin, fazem uma distinção entre significado e significação. Kretzmann (2006) coloca em destaque a contribuição de Aristóteles no verbete "History of Semantics", originalmente publicado na primeira edição da *Encyclopedia of Philosophy*, Edwards(1967).

²⁵ A filosofia aristotélica da linguagem, na expressão de San Martin.

3. E, por fim, no terceiro, as noções-chave para a compreensão da passagem 16^a3-9, como do conceito aristotélico de significação: σύμβολα e σημεία. A estratégia que adotaremos para lidar com estas dificuldades textuais é adotar um ponto de vista estrutural a partir de uma análise da ocorrência das palavras.

Ao final do percurso, apresentaremos uma proposta de tradução do considerado texto *fundador* da semântica ocidental.

2. A LINGUAGEM : φωνή, διάλεκτος e λόγος.

Em qualquer história natural da espécie humana, a linguagem se distingue como traço preeminente.

A função da linguagem é a comunicação. Dizemos que um organismo se comunica com o outro quando uma mensagem é trocada de forma codificada através da emissão e recepção de sinais químicos, corporais, sonoros, etc.

Há mais de uma maneira de classificar as funções da linguagem como meio de comunicação. Para os nossos propósitos, podemos citar a tríade de funções que propõe Karl Bühler: expressiva, descritiva ou representativa e apelativa.

A função expressiva revela, enquanto manifestação anímica, processos de natureza emotiva do emissor. A descritiva, também chamada de representativa ou enunciativa, é uma troca de informações sobre algo exterior. E a terceira função da linguagem, a apelativa, tem por finalidade produzir um determinado comportamento nos receptores da mensagem.

Como os outros animais, o homem pode comunicar emoções e volições, como o medo ou o desejo sexual, através de gritos e exclamações. Todavia os homens não estão limitados a expressar os afetos apenas por meio de meros sons inarticulados, como as interjeições. Eles podem usar frases ou palavras, sinais articulados, para expressar seus sentimentos.

Por outro lado, os homens se definem pela sua racionalidade, pela capacidade do λόγος. Eles têm ideias, pensamentos, raciocínios. E vivem em sociedade. Precisam, portanto, de um meio físico para comunicar as ideias que estão na mente.

Como observam os neurobiólogos, somos uma espécie com uma capacidade notável: podemos moldar eventos nos cérebros (na mente?) uns dos outros com primorosa precisão²⁶. Por meio de simples ruídos produzidos por nossas bocas, podemos fazer com que pensamentos precisos surjam na mente do outro.

²⁶ Pinker (2002: p.5)

Aristóteles faz da linguagem um objeto de investigação científica em várias obras. Em sua filosofia, a linguagem não apenas *tem* uma base natural nos órgãos do corpo humano e nas suas capacidades psicológicas, como *é* uma base natural da virtude e da vida social na polis, além de ser um meio de imitação nas artes literárias. Finalmente, tendo como pano de fundo essas considerações sobre a linguagem como fenômeno natural e como instrumento racional, analisou-a também em termos de suas propriedades simbólicas e estrutura linguística.

Não há uma obra no *corpus* que tome a linguagem como seu objeto específico. Portanto, para formar um quadro esquemático da linguagem humana em Aristóteles é necessário cruzar referências de campos variados: o *De Anima*, a *Política*, a *História dos Animais*, entre outros.

Segundo o nosso autor, a base natural da linguagem humana (λόγος) é a voz (o som significativo; a φωνή). A voz diferencia-se, de um lado, da sua articulação na fala (διάλεκτος) e, de outro, da sua base material no som (ψόφος).

Numa passagem do *De Anima*, essencial para a compreensão do conceito aristotélico de linguagem encontramos que:

Acerca do som (ψόφου) fique então determinado desse modo. Mas a voz (φωνή) é um certo som (ψοφος τίς) de um [ente] animado (εμψύχου). Com efeito, nenhum dos inanimados vocalizam, mas segundo semelhança se diz que vocalizam, por exemplo, um oboé, uma lira e todos os demais inanimados que possuem prolongamento, canto e articulação (διάλεκτου), pois parece que a própria voz possua tais coisas. No entanto, muitos animais não possuem voz, como os não sanguíneos e, entre os sanguíneos, os peixes. E isso é razoável, se o som é mesmo um certo movimento de ar. Mas os [peixes] que se diz que vocalizam, como os [que vivem] no rio Aquelous [i.e Asporótamo], soam (ψοφούσι) com os brânquios ou com alguma outra [parte do corpo] desse tipo. Voz é um som de animal (ζῳου), mas não [produzido] com um órgão qualquer. Mas, como tudo soa por haver algo que bate (τύπτοντος) [contra] algo no

interior de algo – e este último é [o] ar – presumivelmente podem vocalizar apenas todos os que recebem o ar. Com efeito, a natureza serve-se do [ar] inspirado para duas funções: exatamente como [se serve] da língua para o paladar e para a fala (διάλεκτον), dos quais um é [algo] necessário (razão pela qual pertencem à maior parte [dos animais]), enquanto a expressão (ἐρμηνεία) [é] em vista do [viver] bem, assim [se serve] também do sopro quer para [manter] o calor interno – como de [algo] necessário – (e a causa será dita alhures) quer para a voz, para que lhe caia o bem. O instrumento para a respiração é a laringe (πάρυγξ), e a parte em função da qual ele [existe] é o pulmão, pois é graças a esses órgão que os animais terrestres possuem mais o quente [que os outros]. (...) Portanto, voz é o impacto (πληγή) do ar respirado pela alma (ψυχῆς) presente em tais órgãos contra a assim-chamada traqueia-artéria (ἀρτηρίνα). Com efeito, nem todo som de animal é voz, pois é possível soar também com a língua como fazem os que tosse, mas é preciso que o que bate (τὸ τύπτον) seja animado (ἐμψυχον) e com uma certa aparição (μετὰ φαντασίας τίνος). Com efeito, a voz é certamente um certo som capaz de significar (σημαντικός), e não [o som], do ar respirado, como a tosse. Mas com este [o animado] bate o ar presente na traqueia-artéria contra a mesma (DA II 8, 420b 9-421^a)²⁷

A voz é a forma primária de comunicação animal. Nesta passagem do *DA*, são identificados os elementos definidores da voz. Do ponto de vista material, a voz é uma espécie de som. Por sua vez, os sons são o resultado de um golpe ou percussão “produzido por algo, contra algo e em algo”, capaz de colocar em movimento uma massa de ar, de forma contínua até o ouvido.

²⁷ Usamos a tradução de Cláudio William Veloso desta passagem, em Veloso (2004: p448-450)

Nem todo som produzido por um animal é uma voz. Como afirma Hamlyn (1993), esse som deve ser de algum modo intencional. Com ele o animal deseja expressar algo (ἐρμηνεία). É um som dotado de significação.

Portanto, essa não é a única nota característica da voz. Aristóteles acrescenta outras três. Primeiro, um som só é voz se for emitido por um ser animado, isto é, dotado de um princípio vital, de alma: ἡ δὲ φωνὴ ψόφος τίς ἐστὶν ἐμψύχου. Segundo, tampouco é voz qualquer som emitido por um ser animado, apenas os sons produzidos pela percussão de ar inspirado no interior dos pulmões contra a traqueia ou laringe (πλεύμον, φάρυγξ, ἀρτερία). Não basta com que a vibração sonora seja produzida num ser animado dessa forma para que seja admitido como voz. A tosse, por exemplo, satisfaz as duas condições anteriores, mas não é voz. Para tanto é necessário que o movimento esteja associado com alguma imagem ou representação (μετὰ φαντασίας τινός).

Ou seja, a voz é um som produzido por algo animado, sob determinadas condições. A exigência de que o som vocal vá unido a um ato da imaginação deriva da substância da voz, isto é, de que seja um som pelo qual se signifique algo. Se algo está dotado de significação, então não é um movimento que tenha seu princípio numa reação puramente mecânica ou neurovegetativa do animal, mas na mesma psique como algo intencionado de certo modo por ele.

Santo Tomás de Aquino comenta esta passagem nos seguintes termos:

“Para que exista voz é preciso que o que golpeia o ar seja algo animado e que tenha imaginação para significar algo. É preciso, com efeito, que a voz seja certo som significativo por natureza ou arbítrio (el naturaliter, vel ad placitum), e por isso <A> disse que tal percussão se dá a partir da alma. Com efeito, diz-se que as operações dos animais procedem da imaginação. E assim está claro que a voz não é percussão de ar respirado, como ocorre com a tosse, senão que aquilo ao que se atribui de maneira principal ser causa da geração da voz é a alma, que faz uso do ar respirado para golpear o ar que está na traquéia contra a mesma traquéia. Logo, o ar não é o principal na formação da voz, mas a alma, que faz uso do ar como de um

instrumento para formar a voz.” (Tomás de Aquino, In De Anima, ii, 18, n. 477).

A voz é, portanto, a mais elementar forma de linguagem, pois já imersa no domínio semântico. Mas qual é o significado da voz? Que classe de objetos ela pode significar? Aristóteles responde a essa questão nos livros políticos, onde contrapõe a voz (φωνή) à palavra (λόγος).

Em Política I, 2, lemos que: “A voz é signo de dor e de prazer, e por isto se encontra (não só no homem, senão também) nos demais animais cuja natureza chegou a tal ponto de ter sensações de dor e de prazer e de poder significar-se estas uns aos outros” (I,2, 1253 a 10-14): ἡ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδῆος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις, μέχρι γὰρ τούτου ἢ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἰσθησὶν λυπηροῦ καὶ τὰῦτα σημαίνειν ἀλλήλοισι.”)

Que a voz seja um signo (σημεῖον) quer dizer que nela está presente um entrelaçamento de som e significado, de tal modo que o som vocal, ao manifestar-se a si mesmo, manifesta também a existência de outra coisa, como apontado na passagem acima, ou seja, as sensações de dor e de prazer.

Por elas Aristóteles quer dar a entender o conjunto de paixões sensíveis (παθήματα), isto é, como encontramos ilustrado em Eth. Nich. II, 5 “o desejo, a cólera, o temor, a audácia, a inveja, a alegria, o sentimento de amizade, o ódio, a saudade, a emulação, a piedade e, em geral, todas as afecções às quais são concomitantes o prazer e a dor” (Eth. Nic., II 5, 1105 b 21. Cf De Na. I 1, 403 a 3-7 e 16-17)

Comentando este texto, explica Aquino que se chamam “paixões” porque levam consigo a transmutação de algum órgão corporal e quem as padece se vê conduzido de certo modo por elas, daí que sejam próprias do apetite sensitivo e se deem em todos os animais que atuam impulsionados por este (Cf. Tomás de Aquino, In X libros ethicorum Aristotelis, nn 291-296; id In Libros Peri hermeneias expositio, n. 16; id. In De anima nn 17 e 22).

O significado da voz está restrito ao campo das paixões. Seu conteúdo semântico fica restringido ao domínio afetivo, sensível, imediato e, de certo modo, subjetivo que é próprio destas afecções da alma.

Qual o modo de significação da voz? Como se dá a ligação entre som e significado? Podemos inferir essa ligação de uma passagem do capítulo segundo do *De Interpretatione* (2, 16 a 26-29). Ali Aristóteles estabelece uma diferença entre duas classes de signos: os nomes (ὀνόματα) e os sons inarticulados (ἀγράμματοι ψόφοι). Os primeiros significam por convenção (σημαίνει κατὰ συνθηκὴν) e não por natureza (φύσει...οὐδὲν ἔστιν); dos segundos, sustenta que também expressam algo, mas que nenhum deles é um nome, do que podemos inferir que signifiquem por natureza e não por convenção.

Ora, tais sons inarticulados são as vozes *stricto sensu*, como interpreta Amônio, explicando que “o som, que é o gênero da voz, agora é usado pela espécie” (In *De interpretatione Commentarius*, c.2, p.40, línea 33), pois, como veremos, aos sons vocais articulados, Aristóteles não os denomina vozes, e sim “fala” (διᾱλεκτος).

Do ponto de vista semântico, as vozes funcionam como sinais, ou seja, como signos motivados pela própria natureza, de modo que expressam seu conteúdo – as paixões – de forma necessária, imediata, inequívoca e universal (isto é, sem variações dentro de uma mesma espécie que dependam de alguma mudança espaço-temporal). O uivo e o rosar de uma fera, assim como os gemidos de dor ou de prazer dos humanos, são alguns exemplo que os comentaristas oferecem de vozes que manifestam assim naturalmente as paixões sensíveis que afetam a seus emissores.

Entretanto, outros textos aristotélicos parecem ir contra o caráter natural da ligação entre som e conteúdo semântico da voz. Por exemplo, na *Historia animalium* podemos ler que “a voz e a fala diferem segundo o lugar” (HÁ, IV 9, 536 b 8) e, em *De Int.*, como vimos, está escrito que “assim como as grafias (i.e. as palavras escritas) não são as mesmas entre todos, tampouco as vozes são as mesmas” (16 a 5). Ainda, nos *Problemata* encontramos algo parecido: “Por quê o homem tem a capacidade superior de utilizar muitas vozes enquanto que outros animais de uma mesma espécie utilizam somente uma voz?” (Prob., X 38, 895 a 5)

Como argumenta San Martin (1999), o que é comum a estas passagens é afirmar certa diversidade de vozes no interior de uma mesma espécie, o que parece contrariar a identidade intraespecífica acarretada pela natureza. Ou seja, se há vozes diferentes é porque não são naturais. Que há vozes assim é dito de forma explícita em alguns capítulos da *Poética*

e do *De Interpretatione* (basta conferir as definições de nome, verbo e discurso no *De Int.* 2-4, e as mesmas definições, além das concernentes ao elemento, à sílaba, o artigo e a conjunção, em *Poet.* 20), onde o filósofo caracteriza certas unidades lingüísticas como “vozes que significam por convenção” ou “vozes carentes de significação” – o que, ainda pior, derrubaria a tese de que a significação é uma nota característica da voz.

No entanto, esses textos tem uma explicação comum. “Voz”, nesses contextos, designa algo diferente do que temos tratado até aqui, onde analisamos a voz como uma substância autônoma e completa, *stricto sensu*; enquanto que, no contexto agora apresentado, a voz faz parte de uma nova realidade lingüística que Aristóteles chama de *logos* (palavra). No primeiro caso, a voz corresponde a uma linguagem efetivamente constituída; no segundo, só está pela matéria sonora e potencial – um ingrediente – com o qual o homem constrói uma nova linguagem, que é convencional. Quando ele fala de vozes que não têm significação, que tem significação convencional ou que variam intraespecificamente, refere-se sem exceção a vozes tomadas neste último sentido.

Para confirmar esta leitura, lemos em *HA*, IV 9, uma passagem na qual Aristóteles diferencia a voz do *διάλεκτο*, a fala, como dois tipos diferentes de linguagem que podem ser desenvolvidas por alguns animais.

“A voz se caracteriza antes de tudo pelo agudo ou pelo grave, e sua espécie (ἔιδος) não difere dentro do mesmo gênero. Pelo contrário, nas <vozes> articuladas (i.e. o διάλεκτο – a fala), (...) dá-se uma diferença de um gênero de animais a outro, e também no interior de um mesmo gênero de animais, segundo os lugares.” *HA*, IV 9, 536 b 8-13

E, na sequência, em b 19-20, o caso humano serve para distinguir a *γωνή* do *διάλεκτος*, “*Também os homens têm todos a mesma voz, mas sua fala não é a mesma*”.

Διαλεκτος, a fala, é o grau de comunicação lingüística que segue a voz, conforme uma ordem ascendente de perfeição. A palavra é empregada comumente, como em *H.A.* 535^a28, no sentido de linguagem articulada, por oposição à voz (não articulada). Noutra passagem da mesma obra lê-se:

Alguns[animais] emitem sons (τα φωνητικά, outros são áfonos (τα αφωνα), outros tem voz (τα φωνηεντά) entre esses últimos, uns têm fala (τα διαλεκτον) e os outros [voz] inarticulada(τα αγραμματα) (HA I. 488^a 31- 32)

Portanto, a nota característica do dialektos é a articulação (διαρθρωσις). Trata-se da articulação da voz pela língua. Seu produto são os *grammata*, as palavras, isto é, as vozes articuladas²⁸. Essa articulação é a combinação ou composição de sons vocálicos e consonantais, tornada fisiologicamente possível por uma língua fina e solta, além de lábios e dentes. A fala cumpre funções pragmáticas que não estão presentes na voz. As vocalizações do fala são recíprocas, isto é, conversações (ερμηνεια αλληλοις) e permitem o ensino. Além disso a fala permite um processo de instrução (μαθησις).²⁹ O que torna possível que dentro de uma mesma espécie a fala varie de acordo com os lugares.

Seria justo concluir a partir dessa variabilidade intraespecífica que estamos frente ao caráter convencional que Aristóteles atribui à linguagem humana plena e afirmar, com Aubenque, que διαλεκτον é sinônimo de λόγος? Não parece. O Estagirita menciona outros animais como capazes de produzirem vozes articuladas, por exemplo, algumas aves. (Cf. Hist. Animalium IV, 9, 536 a 21-32, 536b 8-20).

Do ponto de vista semântico, a fala também se distingue da voz em vários sentidos. Em primeiro lugar, a ligação entre o som e o significado já não é completamente determinada pela natureza, já que intervém a variação e a aprendizagem, portanto, um certo grau de indeterminação. Em segundo lugar, o campo semântico da fala não está restrito à expressão dos estados de prazer e de dor, senão que se amplia para informações relativas a objetos de natureza sensível.

²⁸ Cf. HA, 536 b 11

²⁹ Cf. Part. anim, II 16, 660 a35-b37.

Por fim, o grau máximo da perfeição³⁰ da linguagem está reservado apenas aos humanos. Aristóteles denominou esse grau de λόγος³¹. Neste contexto, a expressão não significa a faculdade da razão, mas a faculdade da palavra. Por palavra entenda-se o conjunto dos sons articulados com os quais o homem expressa o que pensa e sente³².

Em primeiro lugar, o λόγος é a frase ou o discurso, mas também seus princípios ou elementos, as suas partes significantes: o nome (ὄνομα) e o verbo (ῥῆμα); também é o argumento (συλλογίσμος), do qual faz parte o enunciado; e, por fim, o sistema da língua, na qual todos estes elementos têm lugar.

Retomando Pol.I, 2, lemos o seguinte:

A natureza não faz nada em vão; então, o homem é, entre os animais, o único que tem palavra (λόγος). A voz (φωνή) é signo (σημείον) de dor e prazer e, por causa disso, também acontece nos outros animais, cuja natureza chega a ter a percepção (ἄισθησις) de dor e de prazer e de significá-lo uns aos outros (ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις). Mas a palavra existe para revelar (δελούειν) o bom e ruim, assim como o justo e o injusto. Com efeito, o próprio do homem (τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον), em relação aos animais, consiste em que é o único que tem o sentido do bom e do mau, do justo e do injusto e

³⁰ Em torno dos conceitos de som, voz e fala, os textos aristotélicos vão configurando uma ordem da linguagem, na qual cada grau recolhe as capacidades do inferior e acrescenta um novo grau de perfeição ou especialização. Algumas espécies de seres vivos são capazes de emitir sons, poucos têm a capacidade de emitir vozes e menos têm a capacidade de falar. Mas apenas uma espécie alcança até o λόγος.

³¹ Como bem se sabe, “linguagem” não é o único uso que os gregos fizeram de λόγος. Cf; Lidell & Scott (1961). Além disso, o Filósofo, em outros contextos, usa outros termos para referir-se à linguagem humana: ἑρμηνεία, ὄνομα, διάλεκτος, σύμβολον, φωνή e, até mesmo, como estamos tentando argumentar, τὸ ἐν τῇ φωνῇ, assim como γραφόμενα, γράμματα, φάσις e λέξις. Cf. Sant Martin (1999: p.60)

³² “O homem é, dos animais, o único que tem palavra” (Pol. I,2, 1253^a10) “Os seres humanos são os únicos seres vivos que usam da palavra” (De gen. Anim. V, 7, 786b 18-22) “Por que o homem é o único dos seres vivos que pode gaguejar? É porque só ele tem a faculdade de usar palavras, enquanto os outros só tem vozes?” (Problem. XI, 55)

demais coisas desse tipo, e a comunidade dessas coisas constitui a casa e a cidade. (Pol. I,2, 1253 a 9-18)

Neste trecho, Aristóteles ressalta que a diferença semântica está em que o logos ou a palavra pode expressar também noções abstratas e universais e não apenas coisas sensíveis e paixões. Além do que, como lemos no capítulo 2 do De Int., as palavras significam por convenção (κατα συνηκην), ou seja, de maneira arbitrária estabelecida histórica e intencionalmente, enquanto que a voz (αγραμματοι ψοφοι) tem uma significação que lhe vem dada por natureza (φυσει).

Vozes e palavras coincidem em serem signos, mas são diferentes quanto ao conteúdo e modo de significação. Enquanto a voz manifesta de modo natural afecções sensíveis, o logos (a palavra) significa de modo convencional seus objetos. Portanto, logos, a palavra, é voz *significativa por convenção*.

3. O TRIÂNGULO SEMÂNTICO

16^a1 [1] Πρῶτον δεῖ θέσθαι τί ὄνομα καὶ ῥῆμα, ἔπειτα τί / ἔστιν ἀπόφασις καὶ κατάφασις καὶ ἀποφανσις καὶ λόγος.

16a3 [2] Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθη-
/μάτων σύμβολα, [3] καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. // [4]
καὶ ὡσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτὰ, [5] οὐδὲ φωναὶ αἱ /
αὐτὰι· [6] ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, ταῦτα πᾶσι πα- /
θήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα / ἤδη
ταῦτα. [7] περὶ μέγ οὖν τούτων εἴρηται ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς, –
ἄλλης γὰρ πραγματείας – (De Int. 16a1-9)

Inspirados em Paolo Crivelli³³, podemos identificar preliminarmente oito teses nessa passagem, 16^a3-8:

1. Os itens na voz são símbolos das afecções da alma.
2. Os itens na escrita são símbolos dos itens da voz.
3. As palavras escritas não são as mesmas para todos.
4. As vozes não são as mesmas para todos.
5. As afecções da alma são semelhanças ou similitudes dos objetos.
6. As afecções da alma são os primeiros itens dos quais as palavras orais são signos ou significam.
7. As afecções da alma são as mesmas para todos.
8. Os objetos são os mesmos para todos.

³³ Crivelli, Paolo. *Aristotle on Signification and Truth*, in *A Companion to Aristotle*, Ed. Georgis Anogostopolos.

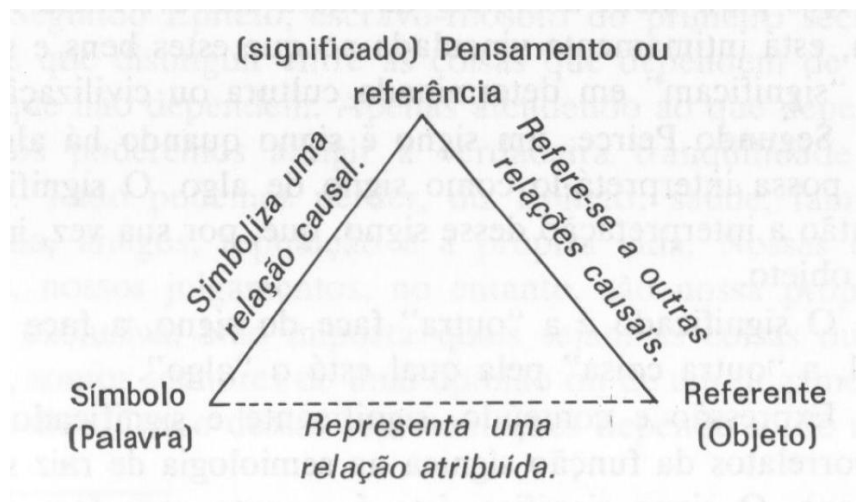
Além disso, a tese 5., cuja interpretação do $\pi\rho\acute{o}\tau\omega\nu$ da linha 7 é polêmica, parece implicar que:

9. Os objetos são os segundos itens dos quais as palavras orais são signos.

Essa reconstrução provisória é útil para destacar os pontos nevrálgicos da passagem. Duas relações significativas são indicadas – uma entre um som significativo e um estado mental e a outra entre esse estado e os objetos externos. Esses estados mentais são internos? Esses estados são um estado psicológico, uma imagem, um estado intencional? Os objetos são as referências externas dos estados mentais? Os estados internos explicam como os fonemas têm significado?

Aristóteles apresenta sua teoria da significação em termos de um modelo com quatro termos: os itens ou as coisas que estão na escrita, os itens ou as coisas que estão na voz, as afecções da alma e as coisas.

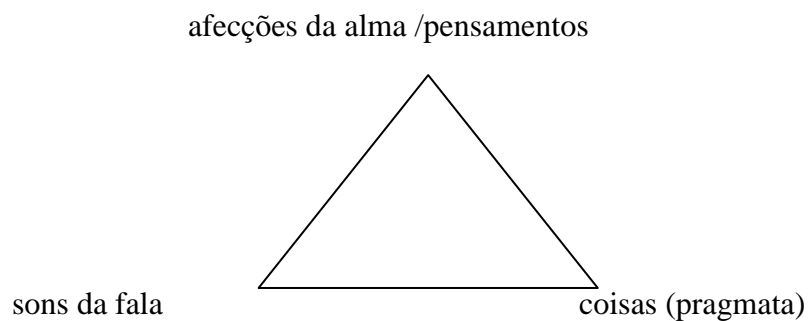
A escrita costuma ser subsumida às palavras faladas, reduzindo nosso modelo a três elementos. Esquema tradicionalmente representado pelo chamado triângulo semântico, que desde Ogden e Richards tem sido ilustrado da seguinte maneira:



34

³⁴ Epstein, Isaac. O Signo. (2002: p. 22)

Giovanni Manetti³⁵ reconstrói o triângulo semântico a partir dos conceitos aristotélicos conforme o primeiro capítulo do *De Int*:



Entre “os sons da fala” (os itens ou coisas na voz) e as afecções da alma ou pensamentos temos uma relação convencional. Entre as afecções da alma e as coisas uma relação de significação natural. Entre os sons da fala e as coisas a relação de significação é mediata ou secundária.

Veloso, entre tantos, ressalta que a interpretação da passagem é difícil na medida em que apresenta uma série de pontos obscuros³⁶. Grande parte da dificuldade está na obscuridade, de algumas expressões. Neste capítulo, trataremos de três dessas noções: τὰ ἐν τῇ φωνῇ, τῶν ἐν τῇ ψυχῇ ἢ παθημάτων εἰς πράγματα.

2.1 τὰ ἐν τῇ φωνῇ

A expressão τὰ ἐν τῇ φωνῇ, literalmente “as [coisas] que estão na voz”, é uma das mais enigmáticas do tratado. Primeiro cabe apontar para dois paralelismos presentes em 16^a3-6. O primeiro é entre τὰ ἐν τῇ φωνῇ e τῶν ἐν τῇ ψυχῇ. O que significa a fórmula “os X em Y”? O segundo, estabelecido entre τὰ ἐν τῇ φωνῇ e φωναὶ e τὰ γραφόμενα e γράμματα.

³⁵ Manetti, Giovanni. *Theories of the Sign in Classical Antiquity*. Indiana UP, 1993: p.72)

³⁶ “Granted, the theory of meaning expressed in these lines is puzzling”. Mondrak (2001: p.2)

Com base no segundo paralelismo, alguns tradutores propõem termos idênticos para os termos em cada par, supondo que não há diversidade de conteúdo – apenas de expressão. Todavia, pensamos que φωναὶ e γράμματα referem a matéria do signo linguístico, ao seu *referente* (ao veículo da mensagem), para falar em termos anacrônicos.

Uma opinião comum entre os intérpretes antigos e medievais era remeter a expressão aos elementos enumerados na listagem de conteúdos na proposição [1] 16^a1. A disputa se concentrava em determinar se a remissão incluía apenas o par nome-verbo ou se integrava os demais itens listados.

Amônio e Boécio estavam de acordo em que τὰ ἐν τῇ φωνῇ indicava apenas o verbo e o nome. A segunda posição é a adotada por Abelardo e Tomás de Aquino. Al Farabi, por sua vez, generalizava para toda a linguagem.

Belardi (1975 p.80) considera a limitação ao nome e ao verbo excessiva e aplica a identificação para “tudo o que é dito”. Correndo o risco de incluir, ao usar essa expressão, até mesmo dos sons *assemânticos*. Ele propõe que substituamos τὰ ἐν τῇ φωνῇ por τὰ λεγόμενα, em contraposição ao τὰ γραφόμενα que ocorre logo a seguir na linha 4.

Nas traduções contemporâneas, a expressão costuma ser traduzida pelas expressões “os sons da voz”, “spoken sounds”, “i soundi della voce”, “les son emis para la voix”. Essa tradução não é totalmente adequada. Pois, como vimos no capítulo anterior, a voz (φωνή) é apenas a base natural da linguagem humana (λόγος) e os sons a sua matéria.

Resta explorar o primeiro paralelismo indicado: τὰ ἐν τῇ φωνῇ e τῶν ἐν τῇ ψυχῇ. Waltz (2006: p.233) destaca a estrutura “X em Y” (“os x na voz”, “os x na escrita”, “o x na alma”) como a chave da passagem. A questão é saber no que consiste esse “em”. A proposta consiste em realizar uma tradução mais literal da passagem. Primeiramente prestando a devida atenção ao τὰ. O autor sugere que a tradução, para dar conta desse neutro, deve incluir a palavra “coisas”: *as [coisas] que estão na voz*. Angioni (2000), numa solução semelhante, inclui a palavra “itens”: *os [itens] na voz*.

Como vimos no primeiro capítulo, em *De Anim.* II, 8, 420b6-421 a 7, Aristóteles destaca as condições necessárias e suficientes das vozes: sons significativos produzidos por

um ser animado, através do golpe do ar inspirado pelos pulmões contra a traqueia e acompanhados por uma imagem ou representação. Mas Aristóteles refere-se a algo que está *na voz*.

Um texto que pode contribuir para o esclarecimento da expressão *estar em alguma coisa* é a seguinte passagem da Física 4, 3, 210^a 14-24:

O próximo passo que devemos tomar é ver em quantas maneiras uma coisa é dita estar em outra. Num primeiro sentido, como um dedo numa mão, e geralmente como uma parte num todo. Num outro sentido, como um todo na sua parte; pois não há um todo acima e além das partes. E mais, como um homem é um animal, e em geral uma espécie num gênero. E mais, como um gênero em suas espécies, e em geral uma parte de suas espécies em suas definições. E mais, como a saúde está no quente e no frio, e em geral a forma na matéria. E mais, como os negócios da Grécia estão no Rei, e geralmente eventos estão nos motivos primários de seu agente. De novo, como uma coisa está nos seus bens, e geralmente em seus fins, i.e., naquilo em razão do qual é. E, por último, na maneira mais própria de todas, como algo está num recipiente, e geralmente num lugar. (Phys. 4, 3, 210^a 14-24)³⁷

Como lembra Waltz (2006: p. 204) e San Martín (1999: p. 148), nossas referências neste ponto, o som vocal é uma realidade sensível, portanto sugere a relação forma e matéria³⁸. Aliás, sugestão já feita por Amônio, em seu comentário ao *De Int.*: :

³⁷ Tradução realizada pelo autor com base no texto em inglês na edição das obras completas de Aristóteles realizada por Barnes, volume 1, 1985.

³⁸ Boécio não parece ser desta opinião, em *In Lib. De Interp.*, Edit secunda, p. 408 B: “A voz, com efeito, é algo universal enquanto que os nomes e os verbos são partes. Muito bem, as partes estão no todo. Logo, posto que os nomes e os verbos estão na voz, bem se diz ea quae sunt in voce como se disséssemos “enquanto

*(...) For vocalizing ($\phi\acute{\omega}\nu\epsilon\iota\nu$) belongs to us by nature, Just as seeing and hearing do, whereas names and verbs come to be out of their own invention and use the vocal sound as their matter ($\acute{\upsilon}\lambda\eta$). Just as the door is said to be “wood” and the coin “bronze” or “gold” (they are called thus as coming to be out of these [stuffs]., which are natural things, and they themselves have their existence in accordance with the characters imposed upon the underlying [matter] and with their shapes; for whenever pieces of wood have been put together in this way or that way, then we say that a door or a throne has come into being, but not otherwise, and whenever gold takes on these sorts of impressions, then an accepted coin comes into being), in the same way here too, names and verbs are not simply vocal sounds, but vocal sounds shaped and formed in this way by linguistic imagination (*lektikê phantasia*) and accepted as symbols of the thoughts in the soul. One can clearly see what we are saying – the vocal sounds are natural while names and verbs are by convention (...). Amônio (1996: p.31)*

Como as palavras não são entidades naturais (conforme De Int., 2, 16^a27-30), a voz não é comparada com a matéria de um ser natural, mas com artefatos. Há uma falta de necessidade na ligação entre matéria e forma. Conexão estabelecida de forma arbitrária, portanto.

A conclusão que podemos retirar é que o “em” da expressão “na voz” indica que o som vocal é apenas a matéria na qual o nome e o verbo (talvez, também as frases) existem. O som vocal é para a comunidade de falantes de uma língua como o mármore ou a madeira para o escultor³⁹.

estão contidos na voz”. Como observa San Martín (pag. 150), Boécio não pode estar se referindo a relação física entre parte-todo, mas sim a relação lógica como gênero-espécie.

³⁹ Cf. Tomás de Aquino, *In Peri Herm*, n. 14: *A voz é algo natural, enquanto que o nome e o verbo significam por instituição humana, a que advém à coisa natural como a uma matéria (sicut materiae), assim*

Dessa forma também a escrita fica explicada. Já que o emissor pode comunicar seus pensamentos usando outra base material além dos sons: os grafemas.

Concluindo, podemos dizer que Aristóteles não coloca a voz como o sujeito da frase e sim o que está nela. A forma dessa matéria. Belardi (1975: p.198) sustenta que a expressão não se refere à matéria do signo, mas à expressão linguística entendida como o composto de forma e matéria. Tudo indica que ele se refere às palavras.

O contexto no qual se encontra a expressão também sugere que ela se refere às palavras. A consequência interessante dessa interpretação é que propõe que [2] seja lida em continuidade com [1] em 16^a1-2. Ou seja, “os [itens] que estão na voz” nada mais são do que itens que serão estabelecidos nos capítulos 2 a 4 do *De Int.*:

i) nome é uma voz *significativa* por convenção, cujas partes não significam separadamente;

ii) verbo é uma voz *significativa* de algo que é dito de outra coisa e que, em acréscimo, *co-significa* (τὸ προσσημαῖνον χρόνον) o tempo.

iii) frase é uma voz *significativa*, cujas partes, em separado, significam algo.

O ponto positivo dessa interpretação é que nos permite traduzir a expressão “os [itens] que estão na voz”, não por “sons vocais”, mas por “palavras” ou “elocuições”⁴⁰ (entendidas no sentido genérico de λόγος). Como sugere Waltz: “*The “ones” (τὰ) in vocal-sound that Aristotle refers to here are the linguistic entities listed in [1]*”⁴¹

O ponto negativo dessa interpretação é que coloca no mesmo grupo os nomes e os enunciados. O que parece sugerir que para Aristóteles uma proposição, o enunciado

como a forma da cama, à madeira; por isso, para designar os nomes, os verbos e as outras coisas dessa classe, [Aristóteles] diz ea quae sunt in você, como se da cama disse-se “o que está na madeira”.

⁴⁰ Como é o caso da tradução para o português realizada por Lucas Angioni (2000).

⁴¹ Waltz (2006: p. 232)

declarativo, também simboliza algo. O que não nos parece de acordo com o que encontramos no restante do tratado. As proposições são signos que não precisam simbolizar nada para que sejam significativos, já que se trataria de um signo intransitivo cuja relação com a realidade se estabelece por combinar e separar signos transitivos⁴².

Por outro lado, Aristóteles escreve, no segundo parágrafo deste primeiro capítulo do *De Int.*:

Assim como na alma às vezes há pensamentos sem verdade nem falsidade e às vezes outros que necessariamente são uma ou outra coisa, do mesmo modo também acontece com os itens que estão na voz” (De Int. 16^a 10-13.)

Esta passagem permite traçar um paralelismo entre itens na linguagem, simples ou complexos, e itens no pensamento, simples ou complexos. Portanto, temos razões para aceitar a proposta de Belardi, entre outros, e interpretar τὰ ἐν τῇ φωνῇ como se referindo aos itens descritos na primeira frase do tratado.

2.2. τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων e πράγματα

As expressões “afecções da alma”, “afecciones del alma”, “affections in the soul”, “affections or impressions of the soul”, entre outras semelhantes, costumam verter a expressão grega τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων para as línguas modernas.

Uma análise apressada poderia acreditar que a expressão παθήματα τῆς ψυχῆς é de fácil compreensão. Se τὰ ἐν τῇ φωνῇ significa apenas vozes, a expressão afecções da alma, representando as paixões, estaria no lugar correto. Como vimos em *Pol. I, 2* o significado natural das φωναί são as afecções de dor e de prazer. Nesse ponto, a tese de

⁴² A esse respeito, Aubenque escreve: “A essência da proposição está não nos termos a compor, mas no ato mesmo da composição. Ora, a composição não é da ordem do símbolo (...)” (Aubenque, 1943 [2012]: p. 111)

Aristóteles ficaria reduzida a sustentar que “as vozes são signos naturais das paixões da alma”.

Como vimos o Filósofo não trata aqui das vozes, mas sim das palavras. Tampouco se trata da significação dos signos naturais, mas dos convencionais – os símbolos. Por último, a expressão “afecções da alma” nesta passagem não está se referindo apenas aos estados mentais apetitivos sensíveis, já que cobre também apreensões intelectivas - νοήματα. Como fica claro em 16^a10:

Assim como na alma às vezes há pensamentos (νόημα) sem verdade ou falsidade e outras vezes alguns [pensamentos] que necessariamente pertence um ou outro, assim também sucede com os itens que estão na voz; pois o falso e o verdadeiro estão em relação a composição e a separação.

Tomás de Aquino, em se comentário ao *De Int.* também sustenta a tese de que Aristóteles está se referindo às vozes significativas por convenção, as palavras e que estas não referem as paixões sensíveis:

Acerca de lo que se dice: “de las pasiones que hay en el alma”, hay que considerar que pasiones del alma comúnmente se suelen llamar las afecciones del apetito sensible, tal como la ira, la alegría, y otras semejantes, como se dice em Ética II; y es verdad que tales pasiones son significadas naturalmente por algunas voces de los hombres, como el llanto de los enfermos y otros semejantes, como se dice em Pol. I. Pero ahora se habla de las voces significativas por institución humana, y por ello es menester entender aquí por pasiones del alma las concepciones del intelecto (...).(1999, I.2, pag 22-23 da tradução ao espanhol de Skarika)

Duas interpretações da expressão “afecções da alma” se destacam nos comentários a esta passagem: a primeira consiste em identificar as afecções da alma com as imagens mentais (φανθασμάτα); a segunda identifica as afecções com os pensamentos ou conceitos (νοήματα). O esclarecimento do significado de τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων

passa por dar conta das seguintes questões: a expressão parece ser substituída por νοήματα – a partir de 16^a10; παθήματα tem uma conotação de passividade da alma, de algo que é movido ou afetado por; as afecções da alma são universais, i.e. comum a todos; e, finalmente, as afecções são ὁμοιώματα.

Ktrezmann e Ackrill sustentam que não podemos substituir παθήματα por νοήματα, como parece sugerir 16^a10. Essas expressões designariam coisas diferentes. A primeira designaria algo como imagens mentais ou impressões sensíveis; e a segunda, designaria pensamento ou conceitos.

Ktrezmann (1974) apresenta essa tese da seguinte maneira:

It seems clear to me that claim (4) [i.e. mental images are likenesses of actual things] is concerned not with thoughts or with emotions and personality traits but with sense-impressions and perhaps with mental images generally, including those of imagination and memory (p .9).

Ackrill (1963, p 113) também segue nessa direção e entende as afecções da alma como semelhança sensível, imagem ou copia do objeto real:

Aristotle probably calls them likenesses of things because He is thinking of images and it is natural to think of the (visual) image of a cat as a picture or likeness of a cat. But the inadequacy of this as an account or explanation of thoughts is notorious.

Por *mental images* os autores entendem φαντάσματα. E isso está relacionado com a noção de ὁμοιώματα, similitude ou semelhança. Para o Estagirita, as afecções da alma são similitudes dos objetos, assim como a imagem de um gato é um símile do gato. Sendo assim, por afecção da alma deve entender-se uma cópia sensível. Outro ponto favorável a essa interpretação é que traduzir afecção por imagem mental preserva a conotação de passividade contida no termo “afecções”.

Entendemos que essa interpretação das afecções como imagens mentais é desabonada pela tese 7), na reconstrução de Crivelli: *as afecções da alma, são as mesmas*

para todos; e aquilo de que estas são similitudes (ὁμοιώματα), as coisas (πράγματα), são também as mesmas.(16^o-8) Entretanto, a impressão mental de um gato qualquer, ainda que muito semelhante ao gato real, não é a mesma para todos, pois trata-se sempre de instâncias particulares de representações mentais.

A esse respeito⁴³, Gottlob Frege tem uma passagem sugestiva em “*Sobre sentido e referência*”, quando separa sentido (Sinn) e referência (Bedeutung) de representação (Vorstellung) – conceito sob o qual podemos incluir a impressão mental de Ackrill. Escreve o lógico alemão:

A referência e o sentido de um sinal devem ser distinguidos da representação associada a este sinal. Se a referência de um sinal é um objeto sensorialmente perceptível, minha representação é uma imagem interna, emersa das lembranças de impressões sensíveis passadas e das atividades, internas e externas, que realizei. Esta imagem interna está frequentemente saturada de emoções; a claridade de suas diversas partes varia e oscila. Até num mesmo homem, nem sempre a mesma representação está associada ao mesmo sentido. A representação é subjetiva: a representação de um homem não é a mesma de outro. Disto resulta uma variedade de diferenças nas representações associadas ao mesmo sentido. Um pintor, um cavaleiro e um zoólogo provavelmente associarão representações muito diferentes ao nome “Bucephalus”. A representação, por tal razão, difere essencialmente do sentido de um sinal, o qual pode ser a propriedade comum de muitos, e portanto, não é uma parte ou modo da mente individual; pois dificilmente se poderá negar que a humanidade possui um tesouro comum de pensamentos, que é transmitido de uma geração para outra.(Frege, p.64-65)

⁴³ Como sugere San Martin (1999 p. 207)

De acordo com Montanari (1984), todos os intérpretes antigos e medievais estão de acordo com a interpretação de παθήματα τῆς ψυχῆς como coincidente com νοήματα. A leitura canônica da passagem está presente na exposição de Amônio (p 24,6):

To this he adds de [part] about thought and things, namely that each of these is by nature, because of their being the same among all peoples; for he says: ‘Yet those of which, as the first one, these are signs’, where ‘these’ are what is in the vocal sound, i.e. names and verbs, thus ‘those of which, as the first ones, these are signs’ (he means thoughts; for things are also signified by them, not immediately, however, but by means of thoughts; however, thoughts are not signified by means of other items, but first and immediately); therefore those first entities of which what is in the vocal sound are signs – i.e. are significant, as being symbols – these are thoughts, which are affections of the soul and the same among all peoples, and hence by nature. (24,1 -13)⁴⁴

Uma objeção a essa interpretação consiste em lembrar que Aristóteles não costuma denominar as concepções do intelecto de afecções da alma. Todavia, em De Anima I, como indica Aquino, todas as operações da alma são chamadas de afecções. Um motivo é que o pensamento não acontece sem imagens e estas não acontecem sem paixões corporais. Um segundo motivo é que o nome “afecção” é estendido para toda recepção, sensível ou intelectual, já que “receber” é um certo padecer. Nesse sentido, as afecções que estão na alma são os conceitos da mente.

Lemos em DA 429 b 22 e b 209:

Se, como diz Anaxágoras, o intelecto é simples, impassível e nada tem em comum com nada, alguém poderia questionar então: como o intelecto pensará, se pensar é ser de algum modo afetado?

⁴⁴ A tradução é de David Blank, Ammonius: On Aristotle On Interpretation 1-8 (1996)

(Pois é na medida em que algo comum subsiste em duas coisas, que uma parece fazer e a outra sofrer.) (DA 429 b 22)

Ou então aceita-se o que anteriormente foi distinguido como ser afetado segundo algo comum, e que o intelecto é de certa maneira em potência os objetos inteligíveis, mas antes de pensar nada é em atualidade; e em potência é assim como uma tabuleta em que nada subsiste atualmente escrito, e é precisamente isso o que ocorre no caso do intelecto. (DA 429 b 29)

Polansky e Kuczewski (1990) propõem que o tema das afecções da alma e da similitude seja ligado à doutrina aristotélica da cognição como um todo e não apenas a parte específica sobre o φαντάσματα.

For Aristotle, cognition involves a ‘passion or affection’, a being acted upon of the soul in which it becomes likened or assimilated to what it cognizes. In the de Anima, Aristotle accounts for thought, much as he accounts for sense-perception, as apprehension through ‘the form without the matter’. The matter-less form in the sense or mind informs it so that we become cognizant of the object⁴⁵.

Ainda segundo a dupla de autores, afecções da alma nesta passagem do De Int. que analisamos são “as formas sem matéria” através das quais pensamos. Aristóteles não pretende que as afecções da alma sejam imagens mentais. Elas são pensamentos referidos a objetos, e ambos participam da mesma forma. A forma do objeto do pensamento é considerada como a forma de algo comum, tanto para o objeto quanto para o pensador. Desse modo, a similitude do objeto do pensamento é dada, ou apresentada, na mente (De Anima 418a-431a).

⁴⁵ POLANSKY, R. e KUCZEWSKI, M. *Speech and thought, symbol and likeness: Aristotle’s De Interpretatione 16a 3-9*. IN: *Apeiron*, vol. 23, nº1, 1990, p. 51-63.

De acordo com Marco Zingano (1998), a leitura tradicional da noética aristotélica apoia-se no seguinte princípio básico: a íntima afinidade da atividade dos sentidos com a do intelecto. A tese central da doutrina aristotélica é que todo conhecimento conceitual depende da conjunção das operações da sensação e da razão. A condição para que se dê essa conjunção é uma “íntima afinidade”.

Aristóteles distingue as duas operações: a sensação apreende os particulares, a razão apreende os universais. Para a interpretação tradicional, ambas as operações têm “afinidades”: por um lado, a capacidade de discriminar objetos (sensíveis num caso, universais no outro), por outro, possuem procedimentos análogos – sensações e pensamentos ocorreriam por processos semelhantes. O que há de fundamentalmente comum é que o conhecimento ocorre mediante a passagem da potência ao ato. E é esta marca de passividade o fundamento dessa afinidade. A passividade comum significa que tanto a sensação quanto a razão recebem de seu objeto próprio uma determinação. Zingano complementa essa caracterização tradicional da noética aristotélica:

“Ainda que o intelecto não possa ser unicamente passividade (pois não se pode explicar o engendramento do inteligível através do que é reproduzido na imaginação a partir dos dados da sensação sem fazer apelo a um intelecto agente que atualiza no intelecto os inteligíveis presentes em potência nos sensíveis), ele é, enquanto intelecto humano, propriamente passividade” (1998 p.17)

Nessa perspectiva, mesmo que superior, o intelecto é, assim como a sensação, uma potência. Porém, ainda segundo Zingano, para poder passar de potência a ato as formas ineleáveis que estão em potência presentes na imagens reproduzidas pela imaginação, é preciso a intervenção de um intelecto de outra natureza, ativo.

“A íntima afinidade entre intelecto e sensação foi tradicionalmente vista como repousando na similitude ou analogia de operações entre razão e sensação; assim como a sensação recebe ou é afetada por seu objeto, assim também, a seu modo, o intelecto recebe ou é afetado por seu objeto” (1998 p.20)

O que Zingano propõe é que se compreenda essa afinidade a partir da “*necessária junção de duas operações cujos funcionamentos são fundamentalmente distintos, mas que precisam em algum momento se cruzar*”(1998: p20).

Whitaker chama a atenção para o fato de que a teoria de como os pensamentos alcançam as coisas é desenvolvida no livro III do DA de maneira similar, como vimos, à teoria da percepção, apresentadas em II. Nesse livro, um órgão da percepção é potencialmente o que a coisa percebida já é ativamente, e se torna semelhante a ela quando a percebe (*ὁμοιώμα καὶ ἔστιν οἶον ἐχέειν*, DA 429q13-18).

No livro III Aristóteles sustenta que os pensamentos trabalham de maneira análoga. Antes de conceber algum objeto do pensamento, a mente é uma tabula. Efetivamente ou atualmente não é nada, até que se comece a pensar. Mas não está dizendo que as afecções da alma são imagens mentais, são pensamentos, e estes são como seus objetos porque ambos têm a mesma forma. Portanto, dizer que um pensamento é uma similitude não é dizer que é da natureza de uma imagem.

Disso deveríamos poder concluir que, no De Int., Aristóteles está lidando com pensamentos e não com imagens. Seu interesse nessa obra é a relação entre as palavras e pensamentos. Como conclui Whitaker (1996):

“The theory that thoughts are formal copies, or “likenesses”, of items in the world is thus broad enough to accommodate anything which can be thought of or talked about, even things which do not exist.” (1996: p.17)

Podemos concluir a respeito de ὁμοίος que no DA o termo designa o centro do debate das discussões pré-aristotélicas sobre a natureza do conhecimento: as coisas se conhecem pelo semelhante ou pelo dessemelhante. Aristóteles recolhe essa questão no nível do sensível e a transforma num elemento de sua teoria do conhecimento. Ὀμοίος deixa de significar “imagem”, “semelhança” e passa a significar identidade. O conhecimento (sensitivo ou intelectual) é fundamentalmente ὁμοίωσις , como identificação imaterial, formal ou intencional com o que é – ο πρόγμματα. “*Conhecer é tornar-se formal ou intencionalmente, uma e a mesma coisa que o conhecido*”(San Martin: 1999 p.215).

Em Met X 3, 1054 b 3-5:

“São semelhantes (ὅμοια) os entes que, não sendo absolutamente idênticos (ταύτα) nem sem diferenças segundo a sua substância concreta, são idênticas segundo a forma.”

Esse é o caso da identidade cognoscitiva, acima referida, formal e não material. Assim, ὁμοίωμα no De Int. designa a identidade formal cognoscitiva.

De resto, estas questões de caráter gnosiológico a respeito das afecções da alma e da semelhança entre pensamentos de coisas que são inteligíveis, por isso elas são as mesmas para todos, são remetidas ao De Anima pelo próprio Aristóteles 3m 16^a9: *Dessas questões já tratamos no De Anima – pertencem, pois, a outro tratado.*

Para finalizar esta seção e concluir esta tentativa de elucidação das expressões que estão no vértice do triângulo semântico, cabe explicar rapidamente o significado de πράγμα.

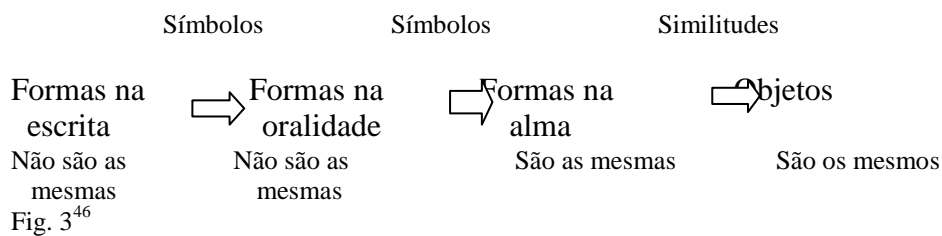
Os tradutores antigos, medievais e modernos traduzem o termo πράγμα por coisa ou objeto. Diferentemente dos conceitos tratados até agora, este parece não problemático. Entendemos que no De Int. τα πράγματα significa as coisas mesmas, a realidade, *in re* – entes, fatos, eventos, etc. O termo se opõe à linguagem (as formas na voz) e ao pensamento (as formas na alma). É algo extramental e extralinguístico. A qualidade que Aristóteles atribui aos objetos é que são as mesmas para todos (ταύτα πᾶσι). O que é um sinal de natureza, de φύσει.

Conforme o verbete “objeto” da Enciclopédia de termos lógico-filosóficos (2006, p.537), que podemos usar como referência para o uso do termo no De Int.:

Usualmente, atribui-se à noção de objeto um estatuto ontológico amplo ao máximo. A noção de objeto é utilizada na literatura lógico-filosófica de maneira caracteristicamente genérica e algo imprecisa, para referir o que quer que seja a que propriedades podem ser atribuídas (...) ou seja (...) qualquer sujeito de predicções. Noções aparentadas, como as de entidade e de coisa, são frequentemente usadas para o mesmo propósito.

4. σύμβολον e σημείον

Os termos examinados anteriormente (os vértices do triângulo) são ordenados em virtude das seguintes relações: os itens que estão na escrita são símbolos (σύμβολα) dos itens que estão na voz; estes, por sua vez, são símbolos das afecções da alma e, primariamente (πρώτως) signos (σημεία) das formas que estão na alma, e estas formas são similitudes (ὁμοιώματα) dos objetos.



Já abordamos a relação de similitude. A tarefa agora é esclarecer as relações de simbolização e de signo. O ponto crítico gira em torno da interpretação de σημεία e da aplicação do πρώτως (com sua variante textual πρωτῶν). Como observa Walz (2006: p 235), uma plena compreensão dessas questões é a chave para desempacotar as linhas de abertura do *Peri hermeneias*.

A maior parte dos especialistas concorda em entender σύμβολον e σημειῶν como equivalentes em 16^a1-8. Estes se dividem em duas posições: de acordo com a primeira, são equivalentes porque sinônimas em todos os contextos⁴⁷; segundo a outra, são equivalentes porque são sinônimas neste contexto⁴⁸.

⁴⁶ Figura baseada no esquema de San Martín (1999: p.147)

⁴⁷ É a posição de Boécio.

⁴⁸ É a posição de Amônio, Tomás de Aquino e Aubenque.

A parte minoritária nega a equivalência destes termos em geral: símbolo é um signo sensível arbitrário cujo significado é imposto por convenção; *semeion* é um signo natural.

A palavra σύμβολον ocorre três vezes no tratado. Primeiro, em 16a 3-4: “as coisas na voz (τὰ ἐν τῇ φωνῇ) são símbolos (σύμβολα) das afecções na alma (τῶν ἐν τῇ ἡψυχῇ παθημάτων), e as [palavras] escritas (τα γραφόμενα) [são símbolos] das coisas na voz. A segunda ocorrência acontece em 16^a28: “Por convenção(...) porque nenhum nome é por natureza, senão quando se converte (γένηται) em símbolo”. E a terceira em 24b 2: “as afirmações e negações na voz são símbolos daquelas na alma”

Σύμβολον etimologicamente remete a συμβάλλω, 'lançar com', “pôr junto”, 'fazer coincidir': símbolo é de fato originalmente o meio de reconhecimento permitido pelas duas metades de uma moeda ou de uma medalha partida. Além do caráter convencional, a etimologia passa a ideia de correlação. A palavra passou a ser usada também para denotar um *token*, por exemplo, como uma ficha para entrar no teatro.

Nesse sentido, nas Refutações Sofísticas, Aristóteles apresenta as palavras como *fichas* ou *vales* dos objetos (e não dos pensamentos como encontramos na passagem analisada). E complementa esta passagem, dizendo que no argumento manipulamos esses símbolos e contamos os resultados aplicando-os às coisas que eles representam, como as pedrinhas usadas nos cálculos aritméticos.

“Com efeito, visto que não é possível trazer para a discussão as próprias coisas – devendo antes servirmo-nos, em lugar das coisas, dos seus nomes como símbolos -, supomos que o que se passa com os nomes se passa também com as coisas, como no caso dos seixos com que contamos. Ora, entre os nomes e coisas não existe semelhança total: os nomes são em número limitado, assim como a pluralidade das definições, enquanto que as coisas são infinitas em número. É, portanto, inevitável que várias coisas sejam significadas tanto pela mesma definição como por um só e mesmo nome. Por conseguinte, assim como, no exemplo acima, aqueles que não são hábeis a manipular os seixos são ludibriados pelos que sabem servir-

se deles, o mesmo sucede com os argumentos: aqueles que não possuem qualquer experiência do valor significativo dos nomes constroem falsos raciocínios, quer ao discutir consigo próprios, quer escutando os outros.” (I, 165 a, 6-17)

Um símbolo é um signo sensível arbitrário cujo significado é sobre ele imposto por convenção (φωνή σημαντική κατὰ συνθήκην). As mesmas palavras sonoras podem ser representadas por diferentes marcas escritas. E os mesmos pensamentos ou conceitos podem ser representados por diferentes palavras sonoras. A natureza do som não determina como isso deve ser feito. O que interessa, do ponto de vista lógico-semântico, para que uma palavra escrita ou sonora nomeie algo é que entre ela e o pensamento da coisa tenha sido instituída uma relação de simbolização, i.é., uma relação segundo a qual ela passa a “estar por”.

O símbolo opõe-se à δῆλωσις, as expressões naturais dos animais.

E é conforme convenção, porque nenhum dos nomes é por natureza, mas apenas quando se converte num símbolo; pois os sons inarticulados - como o das bestas - expressam algo; mas nenhum deles é nome. De Int.2, 16a26

Outra nota dos símbolos é a sua convencionalidade. Aristóteles constata que as palavras escritas e faladas não são as mesmas para todos os homens; embora, os estados mentais e as coisas sejam as mesmas para todos. Quais as condições de possibilidade desse fato?

Demócrito já havia usado a primeira parte dessa constatação empírica como premissa para sustentar a tese da convencionalidade da linguagem. As palavras simbolizam por convenção e não por natureza. Pessoas diferentes (ou povos) confrontam-se com as mesmas coisas e situações (*pragma*), e têm a mesma impressão e pensamentos disso que compõe o mundo (*homoionoma* é uma relação natural); mas eles usam palavras (escritas ou faladas) diferentes para simbolizar o pensamento e as coisas.

O atomista refuta a teoria naturalista dos nomes apresentando quatro tipos de fenômenos linguísticos que não seriam possíveis se a linguagem fosse natural. Sua primeira premissa pode ser reconstruída nos seguintes termos: se a relação entre as palavras e as coisas

(ou os pensamentos) é natural, então há uma relação biunívoca entre as palavras e as coisas (ou os pensamentos). Mas, se há uma relação biunívoca entre palavras e coisas, então não são possíveis os seguintes tipos de fenômenos: a) a mesma palavra ter vários significados; b) diferentes palavras terem o mesmo significado; c) um nome poder ser substituído por outro e d) existirem coisas que não tenham um nome correspondente.

Demócrito defende a tese convencionalista argumentando a partir de fenômenos semânticos importantes: a *homonímia*, a *polinímia*, a mudança de nomes (ou *metonímia*, segundo ele) e a falta de derivado (*anímia*). Todos esses fenômenos colocam em xeque a correspondência biunívoca entre coisas e nomes – que seria uma tese naturalista.

Nesta passagem do *De Int.*, b) é o caso. Logo: a linguagem não é uma relação biunívoca com o pensamento e, portanto, a linguagem não é uma significação natural. A ligação entre a palavra e a coisa depende de uma convenção, de um acordo. Basta que tenhamos instituído a palavra como símbolo, como nome, da coisa.

O personagem Hermógenes do diálogo platônico *Crátilo* também defende a tese do convencionalismo da significação dos nomes. No diálogo, o convencionalista sustenta que a) os nomes das coisas podem ser mudados, já que sua ligação com qualquer item depende somente de uma convenção, de um acordo⁴⁹; b) os nomes variam entre as diferentes nacionalidades⁵⁰.

O critério do caráter convencional das formas linguísticas, orais ou escritas, consiste num fato, empiricamente observável, que elas dependem de regras de uso que mudam de uma comunidade para outra.

Por outro lado, os signos naturais serão universalmente os mesmos e serão interpretados de maneira idêntica por todos os homens.

⁴⁹ *Crat.*; 384 d1-6; 433 e2-ss.

⁵⁰ *Cratilo* 385 d7-e3

A palavra σημείον, por sua vez, tem quatro ocorrências. A primeira, na passagem que estamos analisando, em 16^a 6-7: *as coisas de que estes são signos primeiramente (σημεια πρωτως [πρωτων]), as afecções da alma, são as mesmas para todos*. A segunda vez em 16^a16: *“Aqui temos um signo disso: ainda que tragelaphos signifique algo, não significa ainda que é verdadeiro ou falso (...)”*. A terceira em 16 b 7 e 16b10: *“ [o verbo] é um signo do que se diz de outra coisa”* e *“ [o verbo] é sempre um signo do que se atribui, isto é, do que se atribui a um sujeito (των υπαρχοντων)*. E, por último, 16b 23-4: *“Pois nem sequer “ser” e “não ser” é um signo de uma coisa”*.

A intencionalidade é um traço que separa os signos em duas classes: os naturais e os artificiais. No primeiro caso, a função de significação é inferida pelo homem; no segundo caso ela é instituída. Em Primeiro Analíticos II, encontramos a seguinte caracterização do signo:

O signo quer ser uma premissa demonstrativa necessária ou provável: quando, uma coisa sendo, outra é, quando, uma coisa vindo a ser, outra torna-se anteriormente ou posteriormente , essas últimas são signos do devir ou do ser.(Prim. Anal. II, 27, 70 a7 ss)

Os signos naturais são eventos ou fatos que associam duas classes de fenômenos. Tal associação é resultado da experiência. Os sintomas das doenças são os signos cujo significado são as referidas doenças.

A presença do signo (significante), tanto pode ser causa de um efeito (a nuvem pela chuva), como o inverso (a pegada pela passagem do animal). Os signos naturais, a rigor, são fenômenos naturais que adquirem o estatuto de signos porque observados pelos homens como precedendo ou sucedendo outros fenômenos naturais.

Embora σημείον em geral signifique algo como um sintoma, um signo ou uma manifestação natural, outras vezes é usado para significar um signo arbitrário. O verbo

σημαίνειν pode significar um ato de significação natural ou convencional⁵¹. Todo símbolo é um signo, mas não vice-versa, porque só os símbolos são signos convencionais.

Essa constatação é um dos argumentos a favor da tese interpretativa que toma σύμβολον e σημειῶν como equivalentes em 16^a1-8. Amônio segue essa linha e, com isso, o único contraste que é revelador da natureza do símbolo é com relação às similitudes.

Likeness differs from symbol in that it wants to image the very nature of a thing as far as possible and it is not in our power to change it (for if the painted likeness of Socrates in a Picture does not have his baldness, snub nose and bulging eyes, it would not be called his likeness), while a symbol or sign (the Philosopher calls it both) is entirely up to us, given that it arises from our invention alone. (Amônio 20,6)

O ponto fundamental para a compreensão desta passagem envolve o conceito de signo: os itens de que estes são signos primeiramente (σημεία πρώτως [πρώτων]), as afecções da alma, são as mesmas para todos; e aquilo de que estas são similitudes (ὁμοιώματα), as coisas (πράγματα), são também as mesmas.

Há uma questão textual envolvida na interpretação. Os filólogos disputam duas ocorrências de πρώτ— . Em Minio-Paluello e traduções siríacas, armênicas e latinas anteriores aos manuscritos gregos, têm a ocorrência de um genitivo plural, πρώτων, “das primeiras coisas”. Nos manuscritos gregos temos um advérbio – πρώτως ou πρώτον - primeiro.

É possível encontrar três interpretações desta passagem na literatura, dependendo da opção textual escolhida, são elas:

⁵¹ Sobre os diversos usos do termo σημειῶν em Aristóteles, conferir BONITZ, Index Ar, 677 s41

1. As palavras faladas são signos primeiramente das afecções da alma e secundariamente das coisas. Leia-se as palavras são diretamente signos das afecções da alma e indiretamente das coisas.

2. Palavras são primariamente signos de pensamento e secundariamente são símbolos desses pensamentos. Os sons da fala estão numa dupla relação com os pensamentos: primeiro, os sons são signos naturais das impressões mentais e, segundo, são sinais convencionais dessas impressões.

3. Primariamente as palavras são os signos dos pensamentos. Secundariamente, outros itens são signos dos pensamentos, como as marcas da escrita.

Retomando a questão textual presente na sentença 16^a6, podemos ver que a adoção do genitivo plural (πρώτων), das primeiras coisas - como sugere emendar Minio-Paluello - promove a seguinte leitura da frase: “*As primeiras coisas do que essas (os itens na fala) são signos, nomeadamente as afecções da alma, são as mesmas para todos, como são as coisas de que essas são similitudes*”.

Essa leitura exclui as interpretações 2. e 3. porque o genitivo plural força que associemos a ideia de prioridade com as afecções da alma. Ou seja, que a sentença significa que as palavras são signos primários dos pensamentos e secundariamente de algo mais, as coisas, que está de acordo com 1.

Já o reconhecimento dos advérbios πρώτως ε πρώτων (“primeiro”) como a opção correta do ponto de vista filológico não parece excluir a interpretação 1⁵².

Ao nosso entender, Whitaker está certo quando aponta para a interpretação 1 como a melhor do ponto de vista filosófico. Já a interpretação 2. confunde as concepções de natural e artificial em Aristóteles, enquanto que a 3. negligencia a importância da relação entre palavras e coisas.

⁵² E. Montanari (1988) sustenta que o genitivo plural era a leitura original e que os advérbios foram adicionados para o texto “encaixar” com a interpretação tradicional de Amônio.

Por último, precisamos explicar o que significa para uma palavra ser signo primariamente de pensamentos e secundariamente de coisas.

A elucidação tradicional da significação primária e secundária é melhor representada no “Comentário ao livro de Aristóteles sobre a interpretação” de Tomás de Aquino:

Pero ahora se habla de las voces significativas por institución humana, y por ello es menester em entender aquí por pasiones del alma las concepciones del intelecto, a las cuales los nombres y los verbos y las oraciones significan, según el planteamiento de Aristóteles; pues no puede ser que signifiquen inmediatamente a las cosas, como se hace evidente por el modo de significar mismo, pues este nombre “hombre” significa la naturaleza humana em una abstracción de los singulares, de donde no puede ser que signifique inmediatamente a um hombre singular. De donde los platónicos establecieron que significara a la idea de hombre separada; pero, ya que esta no subsiste realmente em cuanto a su abstracción, de acuerdo a la doctrina de Aristóteles, sino está solo em el intelecto, por ello le fue necesario a Aristóteles decir que las voces significan inmediatamente las concepciones del intelecto y mediante ellas, las cosas. Aquino, I.2 (1999: p.23)

A tese central do comentário de Tomás Aquino é clara: nomes, verbos e frases significam imediatamente os conceitos e, mediante deles, as coisas. Os pensamentos ou os conceitos são similitudes, isto é, cópias formais das coisas. O pensador extrai a forma da coisa, de maneira que a forma está presente na coisa e na sua mente, assim com a mesma impressão pode ser compartilhada por dois moldes de cera. Se as palavras são signos do pensamento, e os pensamentos são cópias formais das coisas, parece seguir-se que as palavras também são signos das coisas. Mas são signos das coisas em virtude do fato de que as palavras, em primeiro lugar, são símbolos de pensamentos - que são cópias formais das coisas. A relação de similitude, entendida como semelhança formal, permite a transitividade da relação de simbolização.

A interpretação tradicional da significação em Aristóteles é condicionada, primeiro, pela identificação de παθήματα τῆς ψυχῆς com νοήματα; em segundo, pela convicção que o elemento básico da semântica aristotélica é a doutrina segundo a qual o significado dos termos são os conceitos e que só através deles (mediatamente) se dá uma significação indireta dos objetos.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A sessão linguística ou semântica do Peri hermeneias é um dos tratamentos mais amplos acerca das relações da linguagem com o ser e o pensamento que podemos encontrar no *corpus* aristotélico. Mas não podemos perder de vista que estes capítulos (1 a 4) são a fundamentação geral para tratar do *discurso veritativo* ou apofântico. Além disso, o conteúdo desses capítulos pode ser qualificado de fundamental e de geral, mas não de total. Como indicamos ao longo desta dissertação, o texto necessita ser interpretado ao lado de outras sessões linguístico-semânticas do *corpus*.

Como resultado das tentativas precedentes de elucidar o significado das expressões envolvidas na passagem 16^a3-8, propomos a seguinte tradução e comentário da passagem:

[1]Primeiro é preciso estabelecer o que é o nome e o verbo, logo o que é a negação e a afirmação, a proposição e a frase. [2]Os [itens] na voz (τὰ ἐν τῇ φωνῇ) são símbolos (σύμβολα) das afecções na alma (τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων), e [3]os [itens] escritos (τὰ γραφόμενα) [são símbolos] das coisas na voz. E [4]assim como as palavras escritas (γράμματα) não são as mesmas para todos, [5] tampouco os sons vocais são os mesmos. Todavia, [6]os itens de que estes são signos primeiramente (σημεία πρωτῶν), as afecções da alma, são as mesmas para todos; [7] e aquilo de que estas são similitudes (ὁμοιώματα), [8]as coisas (πράγματα), são também as mesmas. (De Int., 16^a1-8)

Os sons da fala e as marcas da escrita são símbolos (signos convencionais) – primeiramente – das afecções da alma. Por sua vez, as afecções, neste contexto, são os νοήματα (16^a10 e 14), as noções ou os conceitos e os pensamentos complexos.

A afecções da alma estão numa relação de similitude com os objetos. Por sua vez ὁμοίωμα no De Int. designa a identidade formal cognoscitiva. Aristóteles remete o estudo

dessa relação para o De Anima. Trata-se de um processo causal no qual o ponto de partida é o objeto no mundo (para a percepção, conferir DA 418^a3-6; para pensamento, DA 429^a13-18, 430^a3-4, 417b 16-19). Quando isso ocorre, a Forma é transferida do objeto no mundo para a faculdade cognoscitiva.

Como coloca David Charles⁵³ o significado de um termo linguístico “a” é fixado, em primeiro lugar, pelo conteúdo do pensamento com o qual esse termo está convencionalmente correlacionado.

Por sua vez, o conteúdo do pensamento é fixado pelo objeto que é sua causa no modo de transferência da forma “por similitude”.

Sendo assim, o significado de “a” é fixado, em segunda instância, de modo mediato aos objetos do mundo que causam os pensamentos com os quais o termo “a” está convencionalmente correlacionado.

Entender o processo de ὁμοίωσις, de transferência ou abstração da forma, não está no escopo do Peri hermeneias. Nesse sentido, entendemos a sentença 16^a8: *E a respeito disso foi dito no Sobre a alma – pois isso pertence a outro empreendimento.*

Esta dissertação propôs como objetivo elucidar o conceito de significado na chamada sessão semântica do Peri Hermeneias, concentrando-se na análise do pequeno trecho, 16-3-8, considerado por muitos especialistas como um dos mais importantes da história da semântica.

A tarefa consistiu em esclarecer o significados dos termos τὰ ἐν τῇ φωνῇ, τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων e πράγματα; assim como das relações semânticas de simbolização, significação e similitude. Relações e termos que estruturam o chamado triângulo semântico.

O percurso transcorrido neste ensaio é um passo introdutório à investigação do conceito de significação em Aristóteles. O trabalho aqui realizado deve ser continuado

⁵³ Charles (1994: p.43),

analisando o modo de significação do nome, do verbo e da frase, como também comparando as sessões linguísticas nos vários tratados aristotélicos. Todavia, damo-nos por satisfeitos se conseguimos elucidar a estrutura e os conceitos de um texto que foi considerado obscuro por muitos comentadores, mesmo sendo usado como peça introdutória (após o Isagoge de Porfírio e as Categorias do próprio Aristóteles) na formação filosófica escolar ao longo de 1500 anos.

6. Referências

Obras clássicas:

AL-FARABI'S. Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione. Trad.: F.W.Zimmermann. Cambridge: Oxford University Press, 1991.

AMÔNIO. On Aristotle On Interpretation 1 -8. Translation: David Blank. London: Duckworth, 1996.

ARENS, Hans (Ed) Aristotle's theory of language and its tradition. Texts from 500 to 1750. Amsterdam: Benjamins 1984.

ARISTÓTELES. Categorías de Interpretatione. Trad.: Alfonso García Suárez, Luis M. Valdés Villanueva, Julián Velarde Lombraña. Madrid: tecnos,1999

ARISTÓTELES. The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation. (ed. J. Barnes). 2 vols. Princeton: Oxford University Press, 1984.

ARISTÓTELES. De Anima. Trad.: Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

ARISTÓTELES. 'Philoponus': On Aristotle On the soul 3.9- 13 with Stephanus: On Aristotle On Interpretation. Trad.: William Charlton. London: Duckworth, 2000.

AQUINO, Tomás de. Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación. Trad.: Mirko Skarica. Navarra: EUNSA, 1999.

AVERROES. Averroes' Middle Commentaries on Aristotle's Categories and De Interpretatione. Trad.: Charles E. Butterworth. Princeton: University Press, c1983.

MINIO-PALUELLO, L. Aristotelis Categoriae et Líber de Interpretatione. Oxford: Clarendon, 1949.

Obras modernas:

ACKRILL, J.L. (trad. e notas) Aristotle's Categories and De Interpretatione, Oxford: Clarendon Press, 1963.

ANGIONI, Lucas. Introdução à Teoria da Predicação em Aristóteles. Campinas: UNICAMP, 2006.

AUBENQUE, Pierre. O Problema do Ser em Aristóteles. Trad.; Cristina de Souza Agostini e Dioclézio Domingos Faustino. São Paulo: Paulus, 2012.

BELARDI, W. Riconsiderando la seconda frase del De Interpretatione. IN: Studi e saggi linguistici, 21. Roma, 1981.

BERTI, Enrico. Novos Estudos Aristotélicos I. Trad.: Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2010

CHARLES, David. *Aristotle on names and their signification*. IN: EVERSON, Stephen (Ed). *Language, companions to ancient thought:3*. Cambridge: Cambridge University press, 1994.p. 37-73

FREGE, Gottlob. Lógica e filosofia da linguagem. São Paulo: Editora Cultrix, 1978.

HUSSON, Suzanne (Ed). *Interpréter Le De Interpretatione*. Paris: Vrin, 2009

KNEALE, William e KNEALE, Marta. O Desenvolvimento da Lógica. Trad.: M,S.,Lourenço. 3 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, [1962-1 ed.]

KRETZMANN, Norman. *Aristotle on Spoken Sounds Significant by Convention*. IN: *Ancient Logia and its Modern Interpretation*. J.Corcoran (ed). Dordrecht, 1974. p.3-21

MONTANARI, Elio. La sezione linguistic del Peri Hermeneias di Aristotele, vol.1 e 2. Florença: Università degli Studi di Firenze, 1984.

POLANSKY, R. e KUCZEWSKI, M. *Speech and thought, symbol and likeness: Aristotle's De Interpretatione 16a 3-9*. IN: *Apeiron*, vol. 23, nº1, 1990, p. 51-63.

RIJK, Ambertus Marie de. *Aristotle: General Introduction, the words on logic*. Brill: Leiden, 2002.

SAN MARTIN, Jaime Araos. *La filosofía aristotélica del lenguaje*. Navarra: Eunsa, 1999.

VELOSO, Cláudio William. *Aristóteles Mimético*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

WHITAKER, C.W.A. Aristotle's De Interpretatione: Contradiction and Dialectic. Oxford: Clarendon Press, 1996.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Tractatus Logico-philosophicus. Trad.: Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 1993.

ZINGANO, Marco. Razão e Sensação em Aristóteles: um ensaio sobre De Anima III 4-5. Porto Alegre: L&PM, 1998.