

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

O PRINCÍPIO DE VERDADE

(ENSAIO DE RECONSTRUÇÃO FILOSÓFICA
DA TEORIA ARISTOTÉLICA DA VERDADE)

Orientador: Prof. Dr. Nythamar Fernandes de Oliveira

Doutorando: Nazareno Eduardo de Almeida

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

O PRINCÍPIO DE VERDADE

(ENSAIO DE RECONSTRUÇÃO FILOSÓFICA
DA TEORIA ARISTOTÉLICA DA VERDADE)

NAZARENO EDUARDO DE ALMEIDA

Tese de doutorado apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de doutor em filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Nythamar Fernandes de Oliveira, no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Porto Alegre, junho de 2005

RESUMO

A tese central deste trabalho consiste em reconstruir em bases filosóficas as linhas gerais da teoria aristotélica da verdade mostrando, a partir da análise do Livro IV da *Metafísica*, que esta teoria está fundada naquilo que é chamado nesta investigação de princípio transcendental de verdade, o qual é constituído pela bi-implicação modal dos princípios de não-contradição, do terceiro excluído e de identidade. Para realizar esta reconstrução filosófica, a primeira parte do trabalho expõe e investiga os problemas fundamentais em torno aos conceitos de verdade e falsidade a partir da filosofia contemporânea, defendendo que: (1) tais problemas são condições necessárias para caracterizar qualquer teoria ou teorização consistente e abrangente da verdade; (2) o problema em torno aos princípios e critérios de verdade reúne em si todos os demais problemas fundamentais acerca da verdade; e (3) todas as teorias ou teorizações da verdade se referem necessariamente à correlação entre pensamento, linguagem e realidade. Na segunda parte é realizada a reconstrução filosófica da teoria aristotélica da verdade através de diversas obras do *corpus aristotelicum* mostrando: (1) que esta teoria responde aos problemas fundamentais acerca da verdade e da falsidade; (2) que esta teoria se refere à correlação entre pensamento, linguagem e realidade; e (3) que toma efetivamente a resposta ao problema em torno aos princípios e critérios de verdade como fundamento para suas teorizações sobre a verdade e a falsidade.

ABSTRACT

The main thesis of this doctoral dissertation consists in reconstructing the philosophical grounds for Aristotle's theory of truth, in light of an analysis of Book IV of Metaphysics, by arguing for a transcendental principle of truth, constituted by the modal biconditional of the principles of noncontradiction, excluded middle, and identity. In order to carry out such a philosophical reconstruction, the first part of the work expounds and investigates the basic problems pertaining to the concepts of truth and falsehood in light of contemporary philosophy, by arguing that: (1) such problems are necessary conditions to characterize any consistent, comprehensive theory of truth; (2) the problem of principle and criteria of truth comprizes all the other basic problems relating to truth; and (3) every theory and theorizing about truth necessarily refers back to the correlation between thought, language, and reality. In the second part, the philosophical reconstruction of Aristotelian theory of truth is undertaken by resorting to several works from the corpus aristotelicum so as to show that: (1) this theory attends to the basic problems of truth and falsehood; (2) this theory refers us back to the correlation between thought, language, and reality; and (3) it actually addresses the problem of the principles and criteria of truth as the groundwork for its theorizing about truth and falsehood.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Nythamar Fernandes de Oliveira que desde há muito tem sido para mim um mestre e conselheiro tanto na filosofia quanto na vida acadêmica. A ele um agradecimento especial por toda confiança e apoio ao longo deste caminho.

Ao Programa de Pós-graduação em Filosofia que me acolheu, amparou e tratou sempre com o máximo respeito. Entre seus membros um agradecimento em especial ao Prof. Dr. Draiton Gonzaga de Souza, por sua perene simpatia e solicitude, e ao Prof. Dr. Roberto Hoffmeister Pich, pelo apoio moral e bibliográfico ao longo do mestrado e do doutorado.

Aos amigos Jason, Luciana e André, que sempre estimularam o pensamento a se tornar mais amplo e ajudaram a vida a se tornar mais leve.

Este trabalho contou com o financiamento do CNPq através de uma bolsa de doutorado, sem a qual a parte material deste percurso não seria possível.

*Para Emmanuelli com amor,
pois sem ela este trabalho não teria verdadeiro sentido.*

LISTA DE SIGNIFICADOS DOS SÍMBOLOS LÓGICOS

" \sim " = símbolo da negação: 'não' ou 'não é o caso que'

" $\&$ " = símbolo da conjunção: 'e'

" \square " = símbolo da disjunção exclusiva: 'ou'

" \rightarrow " = símbolo da implicação: 'se ... então'

" \leftrightarrow " = símbolo da bi-implicação: 'se, e somente se'

" \forall " = símbolo do quantificador universal: 'para todo'

" \exists " = símbolo do quantificador existencial: 'existe algum' ou 'existe ao menos um'

" \Box " = símbolo do operador modal de necessidade: 'é necessário que' ou 'necessariamente'

" \Diamond " = símbolo do operador modal de possibilidade: 'é possível que' ou 'possivelmente'

“Encontrei hoje em ruas, separadamente, dois amigos meus que se haviam zangado um com o outro. Cada um me contou a narrativa de porque se haviam zangado. Cada um me disse a verdade. Cada um me contou as suas razões. Ambos tinham toda razão. Não era que um via uma coisa e o outro outra, ou que um via um lado das coisas e o outro um lado diferente. Não: cada um via as coisas exatamente como se haviam passado, cada um as via com um critério idêntico ao do outro, mas cada um via uma coisa diferente, e cada um, portanto, tinha razão. Fiquei confuso desta dupla existência da verdade.”

Bernardo Soares
O livro do desassossego.

◆♦♠□□■♣⌘▣ ☿□♣◆♣❖ ○♣♣⌘❖◆♣♣ &☿⌘= ♦□♠⌘❖♣♣
☿●♣♣□♣❖☿ ●♣❖♣♣⌘▣
&☿⌘= □□⌘♣⌘▣ &☿◆☿= ♠◆❖◆⌘▣ ♣☿□☿⌘❖□■◆☿

“Pensar com sensatez é a virtude suprema, e sabedoria é dizer a verdade e obrar perscrutando conforme a natureza.”

Heráclito de Éfeso
Aforismo 112

SUMÁRIO

Prólogo	p. 11
Introdução geral	p. 19

Primeira Parte

A problemática em torno aos
conceitos de verdade e falsidade

Introdução

§ 1 – Os usos dos conceitos de verdade e falsidade e a diferença entre as teorias e as teorizações da verdade	p. 26
§ 2 – A historicidade das teorizações e teorias da verdade e a problemática da verdade	p. 34
§ 3 – Verdade e falsidade como propriedades da relação entre pensamento, linguagem e realidade	p. 40

Capítulo I

Os problemas sobre os portadores, os sentidos e
a definição da verdade e da falsidade

§ 1 – O problema dos portadores de verdade	p. 47
§ 2 – O problema dos sentidos e da definição da verdade e da falsidade	p. 53

Capítulo II

O problema acerca dos produtores e da produção de verdade

§ 1 – Introdução: produtores de verdade, portadores de verdade e o conceito de dependência ontoalética	p. 71
§ 2 – Os produtores de verdade e a hierarquia ontoalética das asseverações	p. 81
§ 3 – O paradoxo da auto-referência, as produções de verdade intercategoriais e intracategoriais e o caráter relacional da verdade e da falsidade	p. 91
§ 4 – O princípio geral dos produtores de verdade e o problema da anarquia ontológica	p. 101

Capítulo III

O problema dos princípios e critérios de verdade

§ 1 - Introdução: as definições de princípio e critério de verdade, a estrutura das asseverações e a hierarquia ontoalética entre princípios e critérios de verdade	p. 110
§ 2 - O aspecto noético dos princípios de verdade e os critérios noéticos de verdade	p. 133
§ 3 - O aspecto lógico-semântico dos princípios de verdade e os critérios lógico-semânticos de verdade	p. 147
§ 4 - O aspecto ontológico dos princípios de verdade e os critérios ontológicos de verdade	p. 160
§ 5 - Conclusão Geral da Primeira Parte: O sentido transcendental dos princípios primários de verdade	p. 177

Segunda Parte

Ensaio de reconstrução filosófica da teoria aristotélica da verdade

Prólogo	p. 184
---------------	--------

Introdução

O carácter geral da teoria aristotélica da verdade	p. 186
--	--------

Capítulo I

Os portadores, os sentidos e a definição da verdade e da falsidade segundo Aristóteles

§ 1 - Os portadores e os sentidos de verdade e falsidade segundo Aristóteles	p. 197
§ 2 - A definição de verdade e falsidade segundo Aristóteles	p. 221

Capítulo II

Os produtores e a produção de verdade segundo Aristóteles

§ 1 - Introdução	p. 253
§ 2 - A simultaneidade lógico-semântica da verdade e a anterioridade ontoalética dos produtores de verdade	p. 258

§ 3 – Os sentidos do ser, o ser-verdadeiro e o ser-falso e as formas de produção de verdade	p. 292
--	--------

Capítulo III

O princípio transcendental de verdade segundo Aristóteles

Introdução: a hierarquia ontoalética entre os princípios e os critérios de verdade segundo Aristóteles	p. 360
---	--------

O princípio transcendental de verdade

§ 1 – Introdução: A tese: equivalência entre não-contradição, terceiro excluído e identidade no princípio transcendental de verdade	p. 375
§ 2 – Uma polêmica demonstração	p. 384
Conclusão geral	p. 420
Referências bibliográficas	p. 423

PRÓLOGO

Amicus philosophorum, sed magis amica veritas.

O horizonte filosófico aberto pela questão acerca da relação entre pensamento, linguagem e realidade é aquele no qual a presente investigação está imersa. Uma das perspectivas de abordagem desta questão fundamental, constituída de muitos aspectos e níveis, é a investigação acerca da estrutura essencial dos sentidos e da natureza da verdade e falsidade. Qualquer abordagem desta última questão, quer positiva e categórica, quer negativa e cética, já se encontra inexoravelmente ligada à questão fundamental sobre a relação entre pensamento, linguagem e mundo.

A partir deste fato filosófico pode-se exprimir deste modo o princípio geral que perpassa o todo da investigação que segue: não é possível discutir e determinar *filosoficamente* a relação entre pensamento, linguagem e realidade sem discutir e determinar, de modo concomitante, a estrutura formal dos vários sentidos de verdade e falsidade; contudo, e inversamente, não é possível discutir e determinar tal estrutura sem que tal investigação seja, ao mesmo tempo, uma determinação e discussão de uma das estruturas fundamentais da relação entre pensamento, linguagem e realidade.

Esta plurívoca, problemática e multifacetada relação é assumida por esta investigação como a questão filosófica fundamental pela evidente amplitude

daquilo que põe em jogo em sua consideração e investigação. Assim, o eventual leitor deste texto deve ter em mente durante o percurso da leitura que tanto a “escolha” de discutir o problema da verdade, quanto de o tratar no contexto das obras de Aristóteles constituem, em sua unidade, um “meio” de discutir e abordar esta questão fundamental.

A escolha de Aristóteles – para além das idiosincrasias em matéria de gosto, das peripécias pessoais do autor deste trabalho e da questão fundamental antes aduzida – se justifica por duas razões filosófico-hermenêuticas intimamente correlacionadas. Em primeiro lugar e de modo mais evidente, pelo fato de se remeter amiúde a Platão, mas sobretudo a Aristóteles, a instauração e defesa explícitas daquela que é chamada a teoria clássica da verdade, também chamada teoria da verdade como correspondência. As diversas concepções acerca da verdade costumam e podem ser divididas entre as teorias clássicas da verdade, que são variantes da concepção da verdade como correspondência, e as teorias não-clássicas da verdade, identificadas geralmente com as concepções coerentistas e pragmáticas da verdade, sendo ambas as concepções enfrentadas pelas concepções comumente chamadas deflacionárias da verdade, surgidas durante o século vinte, sobretudo a partir dos trabalhos de Ramsey e Tarski. A interpretação de Aristóteles como expoente de uma teoria da verdade como correspondência tem seu advento explícito com Tomás de Aquino. Deste pensador provém a máxima com que costumeiramente se apresenta tal teoria, a saber: *“veritas est adequatio intellectus et rei”*, ou seja, “verdade é a adequação de intelecto e coisa”. Conquanto

correta, tal interpretação não é ainda, contudo, completa, pois ver-se-á que a teoria aristotélica da verdade comporta elementos das chamadas teorias não-clássicas e mesmo das concepções deflacionárias da verdade. Não obstante, é importante no momento perceber com estas indicações o papel fundador que a teoria da verdade posta em obra por Aristóteles desempenha na história das teorizações sobre a natureza da verdade e, assim, porque as teorizações deste pensador foram tomadas como objeto desta investigação.

Uma segunda razão para a escolha de Aristóteles, motivo de caráter mais hermenêutico do que filosófico, consiste no fato de que, malgrado esta recorrente remissão, não há até o momento nenhum trabalho de teor sistemático e filosófico acerca da teoria aristotélica da verdade. Os trabalhos à disposição acerca do tema estão marcados ou por uma pressuposição geral e tácita de evidência ou por um caráter especializado e circunscrito a alguns textos e passagens, bem como por interesses hermenêuticos e ou filosóficos demasiadamente exógenos ao tema mesmo; em ambos os casos, porém, marcados pelos traços da parcialidade. Um tal fato, do ponto de vista estritamente hermenêutico, constitui algo surpreendente, dada a recorrência com que o estagirita é citado nas referências à concepção clássica da verdade, quer por parte dos filósofos, quer por parte dos exegetas. Posta tal situação hermenêutica, é preciso que a investigação proposta neste trabalho adote, tanto quanto possível, uma atitude que pode ser chamada de 'ceticismo metodológico', ou seja, não tomar como ponto de partida evidente

nenhuma das opiniões correntes acerca do tema, tendo em vista seu caráter não sistemático e muitas vezes até mesmo acrítico.

Esta última observação, porém, contrasta com um fato textual que deve ser posto à luz de saída: dado que não há um único tratado do mestre peripatético estritamente dedicado ao tema, bem antes, este se encontra espalhado ao longo de vários tratados sobre diversos temas, é preciso que a unidade estrutural e argumentativa da teoria aristotélica da verdade seja re-constituída pela investigação mesma. Tal é o sentido do subtítulo deste trabalho, a saber: ‘ensaio de reconstrução filosófica da teoria aristotélica da verdade’. Por um lado, o sentido filosófico de tal reconstrução provém justamente de sua motivação em contribuir, a partir da história da filosofia, na investigação de um dos aspectos fundamentais da relação entre pensamento, linguagem e realidade. Por outro lado, o sentido filosófico de tal reconstrução é exigido pelo tema mesmo em questão, posto que sua unidade estrutural só pode ser reconstituída a partir de um ponto de vista que ultrapassa o nível da análise hermenêutica específica, necessitando lançar mão de teses gerais capazes de porem à luz a forma unitária do tema mesmo. Certamente, há nisto o risco de não fidelidade à letra e ao espírito do pensador macedônio. Este risco só pode ser minimizado se estas teses filosóficas gerais, que são capazes de “emoldurar” o tema, forem hauridas desde o espírito e a letra deste pensador. Contudo, como todo investigador honesto sabe, é impossível, mesmo ao nível da *pura* exegese e tradução (se é que há um tal nível), que o intérprete não tenha já um conjunto de pressupostos (particulares e históricos) mais ou menos explícitos, os

quais tanto motivam quanto afetam o sentido da interpretação e do que é interpretado. Uma tal tensão inevitável entre “tradução” e “traição”, entre interpretação e devaneio, só pode ser avaliada pelos benefícios e prejuízos que uma interpretação em particular pode trazer ao que é interpretado. No caso do tema em questão e sua situação textual, a unificação do mesmo a partir de um ponto de vista parcialmente exógeno à letra do pensador traz um benefício *filosófico* muito maior do que se a investigação simplesmente justapusesse análises dos textos e contextos onde o estagirita trata dos e opera com os conceitos de verdade e falsidade.

Ligado em parte a esta observação está o fato de haver dois horizontes problemáticos abertos na época atual a todo aquele que enfrenta a questão acerca da verdade e da falsidade. O primeiro deles diz respeito à relação que intercorre entre os conceitos de verdade e significado. Todas as teorizações ou teorias acerca da natureza da verdade deparam-se com a indissociabilidade entre estes conceitos, a tal ponto que o limite preciso entre teorias da verdade e do significado parece ser dificilmente demarcável, ou seja, as teorias da verdade são marcadas por escolhas teóricas acerca da natureza da significação e as teorias do significado acabam tendo que prestar contas acerca da concepção de verdade com que operam. O debate atual acerca das relações entre verdade e significado irrompe explicitamente com Frege dentro da tradição lógico-analítica e com Husserl (em dívida e em polêmica também com Frege) dentro da tradição fenomenológico-hermenêutica,

desdobrando-se ainda hoje como uma espécie de “luta de gigantes acerca da verdade”.

O outro horizonte problemático comum a ambas as tendências citadas (mas como o anterior desenvolvido de modos distintos e nem sempre amistosos) é o da relação entre verdade e temporalidade. Tal debate coloca questões como aquela acerca do sentido das mudanças históricas dos conceitos e teorias científicas gerais, questões acerca de como verdades atemporais como aquelas da matemática são conhecidas ou produzidas por nós no tempo histórico, questões acerca da temporalidade própria aos conceitos lógicos e modais, questões de como nossos esquemas conceituais historicamente constituídos interferem e modelam nossa compreensão dos fatos em geral, além de várias outras tão problemáticas quanto estas.

A menção destes dois horizontes problemáticos é feita aqui para deixar claros aqueles pressupostos históricos antes indicados que compõem, na perspectiva desta investigação, o pano de fundo de qualquer investigação contemporânea acerca da verdade e que, por isso, estarão necessária e implicitamente implicados na análise reconstrutiva da teoria aristotélica da verdade. Assim, a análise reconstrutiva de tal teoria posta em obra nesta investigação estará marcada por estes dois horizontes problemáticos e mostrará que a discussão e determinação dos mesmos, não obstante a distância histórica, pode se beneficiar com uma investigação sistemática da teoria aristotélica da verdade, o que de nenhum modo significa uma avaliação ou comparação anacrônica de temas e discussões próprios

à época atual com o pensamento do filósofo macedônio ou uma tentativa, igualmente anacrônica, de “atualizar” ou “reabilitar” a concepção aristotélica da verdade. A história das idéias e conceitos filosóficos não é nem linear e progressiva, no sentido de que as teorias posteriores no tempo são necessariamente melhores do que as anteriores, nem circular e “perene”, no sentido de que os temas fundamentais invariavelmente se repetem em cada época. A história das idéias e conceitos filosóficos é essencialmente *complexa* e *problemática*, no sentido de que qualquer que seja a estrutura das relações históricas que intercorrem entre as diferentes teorias, temas, esquemas conceituais e épocas, já sempre é um problema filosófico-hermenêutico aberto a um debate que, feliz ou infelizmente, não possui um critério último de correção ou incorreção para além das decisões filosóficas mesmas que instanciam e analisam tal estrutura. Em suma, citando um truísmo nem sempre levado tão a sério, a história da filosofia é um problema filosófico (implícita ou explicitamente) para e dentro de qualquer análise filosófica. Mais um motivo pelo qual o ceticismo metodológico antes mencionado é bem vindo também no que diz respeito à relação entre horizontes problemáticos mencionados e a teoria aristotélica da verdade tal como será exposta.

Uma última observação de teor geral. Parece natural a qualquer neófito acerca do tema da verdade, ao se deparar com a multiplicidade de perspectivas de abordagem do tema, perguntar-se: “Afim, dentre todas estas teorizações acerca da verdade, qual é a verdadeira ou senão a mais verdadeira?”. Esta pergunta, só aparentemente ingênua, foi feita implicitamente já pelos cétricos antigos e levou

Frege a considerar que qualquer análise dos conceitos de verdade e falsidade está fadada ao fracasso lógico da circularidade, sendo necessário considerar tais conceitos como primitivos, ou seja, não-analisáveis e a partir dos quais (correlacionados com os conceitos de sentido e referência) se realizam todas as análises lógico-lingüísticas. Como quer que se resolva tal pergunta, ela deverá ficar em suspenso nas páginas que seguem para que se possa reconstituir a teoria aristotélica da verdade e, a partir desta reconstituição, o eventual leitor possa julgar por si mesmo se tal teoria, no modo como foi reconstruída, tem alguma força e relevância dentro do vasto conjunto de teorias e teorizações sobre a verdade realizadas pelos filósofos ao longo da história.

INTRODUÇÃO GERAL

O presente trabalho consiste em uma investigação que pretende reconstruir filosoficamente as linhas fundamentais e gerais da teoria da verdade de Aristóteles. Tal reconstrução não é exaustiva no sentido de analisar todos os contextos das obras do estagirita direta ou indiretamente ligados à discussão dos conceitos de verdade e falsidade, mas procura tão somente reconstituir – dentro de uma perspectiva filosófica e especulativa apropriada e de um interesse analítico e hermenêutico rigoroso – as linhas fundamentais do que se pode chamar de teoria aristotélica da verdade, sem, no entanto, apelar para as idéias comuns e pré-conceitos historiográficos vigentes sobre a teoria da verdade de Aristóteles, tidos no mais das vezes como verdadeiros e evidentes. Esta atitude é necessária pelo fato de que não existe até o momento uma investigação suficientemente sistemática e filosófica sobre esta teoria, mas apenas análises interpretativas parciais e em diversos pontos conflitantes devido às épocas, tradições e perspectivas filosóficas dentro das quais se inserem e se desenvolvem. Por conta desta situação filosófica e hermenêutica das interpretações existentes sobre a teoria aristotélica da verdade, realiza-se inicialmente uma discussão dos problemas fundamentais em torno aos conceitos de verdade e falsidade. Tal discussão não possui nem um caráter exegético nem exaustivo, bem antes procura caracterizar e delimitar analítica e especulativamente a problemática em torno aos conceitos de verdade e falsidade, tendo por base as discussões contemporâneas sobre estes conceitos, mas não se

restringindo às mesmas, de modo a indicar e estruturar sumariamente as condições necessárias e suficientes para uma teoria da verdade, condições pensadas como aqueles problemas filosóficos que, na perspectiva desta investigação, uma teoria ou teorização da verdade deveria responder, e, no caso específico deste trabalho, que a teoria da verdade aristotélica deve resolver. Esta discussão não pretende refletir nenhuma teoria ou teorização existente sobre a verdade e a falsidade, mas refletir tanto quanto possível a problemática mesma em torno a estes conceitos.

De um lado, esta caracterização analítica e especulativa da problemática da verdade está estruturada segundo a tese filosófica de que os problemas fundamentais em torno aos conceitos de verdade e falsidade colocam necessariamente em jogo a questão fundamental sobre a relação entre pensamento, linguagem e realidade. Por isso, na perspectiva da presente investigação, defende-se que as teorias e ou teorizações sobre a natureza da verdade e da falsidade, inclusive as teorizações postas em obra por Aristóteles, estão sempre já inexoravelmente ligadas a esta questão filosófica fundamental.

De outro lado, porém, a intenção de tal discussão analítica e especulativa da problemática da verdade já pressupõe, está marcada e tem em vista a análise reconstrutiva dos temas, dos problemas e dos esquemas conceituais postos em jogo por Aristóteles nos contextos em que discute e determina os conceitos de verdade e falsidade, mas é anteposta à análise interpretativa mesma dos textos do filósofo macedônio para que fiquem de antemão e inequivocamente claros os seguintes

aspectos: 1) a perspectiva filosófica da investigação; 2) o instrumental teórico utilizado; 3) as estratégias metodológicas de análise do problema e 4) os esquemas conceituais operados na reconstrução filosófica dos diversos contextos em que o estagirita discute e determina os conceitos de verdade e falsidade de modo a reconstituí-los dentro de uma teoria da verdade consistente e coerente.

A tese central desta investigação consiste em defender que as teorizações aristotélicas sobre a verdade e a falsidade, espalhadas e dispersas ao longo de diversas de suas obras, estão em última instância fundadas e podem ser unificadas através da discussão dos princípios e critérios de verdade universais e necessários para todas as asseverações possíveis. Tais princípios são discutidos e defendidos em diversos níveis e aspectos pelo filósofo na *Metafísica* (Livros III-IV, XI), e foram denominados pela tradição posterior como princípios de não-contradição, do terceiro excluído e de identidade. O escopo central desta tese consiste na defesa de uma bi-implicação necessária (modal) entre estes três princípios, ou seja, consiste argumentar que Aristóteles propõe e defende, sobretudo no Livro IV da *Metafísica*, a bi-implicação necessária e simultânea destes três princípios e não, como pensa a tradição interpretativa corrente, que o estagirita defenderia uma anterioridade do princípio de não-contradição em relação aos princípios do terceiro excluído e de identidade. Assim, defende-se que estes três princípios são extensional e intensionalmente equivalentes, formando, portanto, um único princípio de caráter modal e complexo para todas as asseverações possíveis, aquilo que se pode chamar de princípio transcendental de verdade, cujo caráter transcendental está no fato de

que sua verdade deve fundar (justificar e verificar) todos os demais sentidos do ser-verdadeiro no pensamento, na linguagem e na realidade e, sobretudo, nas asseverações, as quais sempre põem em correlação estes três âmbitos. O título deste trabalho expressa justamente a defesa da existência de um tal princípio complexo e modal no Livro IV da *Metafísica* de Aristóteles e seu caráter fundante e unificante para a possível teoria da verdade aristotélica.

O texto está dividido em duas partes. A primeira parte é dedicada à investigação dos problemas fundamentais em torno aos conceitos de verdade e falsidade e sua estrutura conceitual enquanto condições necessárias para uma caracterização das teorias ou teorizações sobre a verdade. Esta parte se subdivide em uma introdução e três capítulos. Na introdução são explicitados, de modo sumário, (a) a diferença entre teorias e teorizações da verdade e da falsidade, (b) a historicidade desta diferenciação e necessidade de uma caracterização geral da problemática filosófica em torno aos conceitos de verdade e falsidade e (c) o caráter peculiar destes conceitos fundamentais. No primeiro capítulo são discutidos, respectivamente, os problemas acerca dos portadores de verdade e acerca dos sentidos e da definição de verdade e falsidade. No segundo capítulo, investiga-se o problema acerca dos produtores de verdade e da produção de verdade através do conceito de dependência ontoalética, dividindo dois tipos gerais de relação de dependência ontoalética na produção de verdade: a produção de verdade intra-categorial e a produção de verdade inter-categorial. Por último, defende-se o princípio geral que todo portador de verdade possui algum produtor de verdade.

No terceiro e mais longo capítulo, investiga-se o problema dos princípios e critérios de verdade das asseverações em geral enquanto problema mais fundamental acerca da verdade e da falsidade, sendo o mais fundamental por englobar em si todos os problemas fundamentais anteriores. Discute-se respectivamente os aspectos noético, lógico-semântico e ontológico dos princípios e critérios de verdade e se conclui o capítulo com uma breve indicação do caráter transcendental dos princípios primários de verdade.

A segunda parte do trabalho está inteiramente dedicada à análise da teoria aristotélica da verdade a partir da perspectiva geral e dos esquemas conceituais elaborados na caracterização dos problemas fundamentais em torno aos conceitos de verdade e falsidade, mostrando como Aristóteles os resolve em suas obras. Esta parte está dividida em uma introdução e três capítulos. Na introdução, discute-se sumariamente o “espírito” das teorizações da verdade realizadas por Aristóteles. No primeiro capítulo, a investigação mostra como o filósofo macedônio responde aos problemas acerca dos portadores, dos sentidos e da definição de verdade. No segundo e mais extenso capítulo, mostra-se como o estagirita determina os produtores de verdade e os tipos de produção de verdade. No terceiro capítulo, inicia-se com uma caracterização sumária dos princípios e critérios de verdade segundo Aristóteles, passando-se então à investigação e determinação do princípio transcendental de verdade a partir da análise do Livro IV da *Metafísica*.

Uma última palavra acerca do método. A questão do método é vital para toda investigação filosófica, quer trate diretamente de uma questão filosófica, quer trate

de uma questão filosófica a partir de um autor ou de um conjunto de autores. Mais do que um conjunto de preceitos fixos, o método em filosofia consiste em uma atitude de pensamento e num modo de investigar que pode, inclusive, concluir com a aporia, malgrado toda vontade e necessidade de verdade inerente aos seres humanos e, dentre os seres humanos, sobretudo aos filósofos. A perspectiva deste trabalho, como já foi indicado antes, parte de uma atitude metodológica cética. Cético significa aqui: colocar a coisa mesma em questão através de procedimentos argumentativos e expositivos, sem tomar alguma posição teórica prévia como mais adequada ou evidente nem excluir outras possibilidades de pensamento e compreensão. O único “pré-conceito” adotado foi o de não recorrer – tanto quanto possível em uma investigação sobre a história da filosofia e sobre um autor como Aristóteles – a nenhum “argumento” de autoridade. Mais do que uma postura destrutiva, a atitude cética constitui (ao menos na perspectiva desta investigação) um requisito básico da filosofia e do pensamento filosófico. Talvez ninguém tenha amado mais a verdade do que os “céticos”, eminentes ou anônimos, prolixos ou lacônicos. Cético, porém, não é apenas aquele que se declara como tal, mas todo aquele que faz de seu modo de vida uma experiência “radical” de pensamento e procura a verdade que é possível aos seres humanos no curto espaço de tempo de uma individualidade. Quanto ao recorrente uso da lógica nas análises contidas neste trabalho, deve-se tomá-lo no espírito aristotélico como um valioso *instrumento* para procurar dizer a verdade e se fazer entender para além da natural e inevitável equivocidade do pensamento, da linguagem e mesmo do mundo.

PRIMEIRA PARTE:

**A PROBLEMÁTICA EM TORNO
AOS CONCEITOS DE VERDADE E FALSIDADE**

INTRODUÇÃO

§ 1 – Os usos dos conceitos de verdade e falsidade e a diferença entre as teorias e as teorizações da verdade

Usa-se muitas vezes no cotidiano as noções de verdade e falsidade com nuances de sentido diversas e para muitos tipos de acontecimentos, tais como enunciados, discursos, narrativas, pensamentos, imagens mentais, e até mesmo para coisas, artefatos, ações, pessoas, percepções, etc. Quer no domínio técnico da ciência avançada, quer no domínio problemático da filosofia, quer ainda no falar e pensar cotidianos, opera-se com as noções de verdade e falsidade, seja de modo literal e rigoroso, seja de modo metafórico e ambíguo. Isso mostra que a questão e a tarefa filosóficas de delimitar, analisar e estruturar os sentidos, bem como fornecer uma definição inequívoca dos conceitos de verdade e falsidade provém de sua intermitente presença no modo de ser cotidiano das pessoas, comunidades, culturas e épocas, tanto no que diz respeito à relação dos seres humanos consigo mesmos, quanto em sua relação com os demais e com o mundo que os cerca e no qual estão imersos. Devido à esta presença, importância e abrangência no modo de ser cotidiano dos seres humanos, é comum associar aos conceitos de verdade e falsidade outras noções que contextualizam e circunscrevem as nuances de sentido com que cada vez se operam estes conceitos, noções tais como certeza, coerência, evidência, autenticidade, realidade, etc., assim como suas negações. Estas e outras

noções são associadas aos conceitos de verdade e falsidade não apenas porque tornam mais claro o sentido com que são empregados e as pretensões que se tem ao instar estes conceitos, mas também, senão sobretudo, porque são os conceitos de verdade e falsidade que fundamentam, legitimam e tornam compreensível o sentido de tais noções. Pode-se dizer que os conceitos de verdade e falsidade são histórica e existencialmente fundamentais na cultura em geral de todos os seres humanos.

Dentre as formas da cultura, porém, duas em especial se preocupam, do modo próprio a cada uma, com o sentido e a definição da verdade e da falsidade: são elas a filosofia e as ciências. Cada ciência desenvolve seus próprios critérios e métodos de *verificação*, critérios e métodos que concedem a determinados procedimentos e discursos a ela pertencentes ou associados o estatuto de verdadeiros ou falsos no que tange aos objetos e objetivos próprios à investigação de cada ciência. Dentre as ciências, contudo, é na lógica matemática, a cujo espantoso desenvolvimento se continua a assistir, que as noções de verdade e falsidade desempenham um papel tão fundamental quanto o papel que a lógica como um todo desempenha hoje na arquitetura das ciências. Não obstante esta presença inevitável em todas as ciências, pela própria estrutura e finalidade das mesmas, os conceitos de verdade e falsidade estão aí já sempre contextualizados e operados nos limites de validade

dos princípios, critérios e métodos particulares de cada ciência, não se excetuando desta “parcialidade” nem mesmo a lógica matemática enquanto ciência ¹.

Assim, tanto no mundo cotidiano quanto na comunidade científica, os problemas com os conceitos de verdade e falsidade, quando surgem, são, de modo geral, referentes à verdade ou falsidade de algum enunciado, discurso, pensamento, ato ou mesmo de alguma coisa ou pessoa, ou seja, são problemas que demandam soluções empíricas, pragmáticas e localizadas. Porém, quando se passa ao campo da atitude filosófica *tudo* que diz respeito à verdade e à falsidade se torna problemático porque aí não se trata mais de decidir quanto à verdade ou falsidade de algo ou alguém, mas de encontrar uma definição e explicação geral sobre a própria natureza da verdade e da falsidade. Por isso o questionamento e a investigação dos sentidos e da definição geral dos conceitos de verdade e falsidade, independente de seus âmbitos epistêmico e pragmático de circunscrição, é tarefa própria à filosofia e ao filósofo. E efetivamente, desde o início, os filósofos tanto pressupuseram, investigaram e operaram com os conceitos de verdade e falsidade, quanto levantaram problemas em torno a eles. No entanto, tal proximidade

¹ É preciso lembrar que os limites entre filosofia da lógica e lógica matemática como ciência são difíceis de se encontrar (supondo-se possível e necessário encontrá-los). A filosofia da lógica e também a filosofia analítica de espírito lógico têm investigado a questão pelo sentido em geral da verdade e da falsidade. No entanto, não se pode confundir o desenvolvimento técnico, a operação e aplicação da lógica a problemas específicos da matemática, da linguagem, das ciências e da tecnologia com a investigação filosófica dos conceitos de verdade e falsidade a partir e através de instrumentos conceituais da lógica matemática. Como diz Kripke, “não existe substituto matemático para a filosofia”. Para uma discussão desta questão, veja-se, de W. v. O. Quine, *Philosophy of logic*. Cambridge: Harvard UP, 2ª edição, 1986, cap. 7, pp. 95 ss. Veja-se também, de Newton C. A. da Costa, *Ensaio sobre os fundamentos da lógica*. São Paulo: Husitec, 1994, 2ª edição, esp. cap. 1, §§ 2-3.

provavelmente fez com que, por séculos a fio, a “parte” da filosofia ² que investiga a questão pelo sentido em geral dos conceitos de verdade e falsidade se mantivesse inominada. Foi no início do século XX que se começou a falar, identificar e constituir explicitamente o que hoje é comum chamar de ‘teorias da verdade’, cada uma das quais entendida como um conjunto de teses, análises e argumentações que defendem alguma posição filosófica determinada acerca da natureza e do sentido geral dos conceitos de verdade e falsidade.

Há nos dias atuais uma literatura vasta e em franca expansão sobre os conceitos de verdade e falsidade; de um lado, por parte dos filósofos que propõem teorias da verdade ou apresentam críticas quer a alguma teoria específica, quer à própria possibilidade de qualquer teoria da verdade, e, de outro lado, por parte dos intérpretes que apresentam e discutem estas teorias. Não é nem necessário nem oportuno aos interesses desta investigação fazer uma listagem monótona e enfadonha das principais teorias da verdade hoje em discussão. Diversas obras introdutórias e críticas, bem como os textos fundamentais que expõem estas teorias, estão disponíveis. O que importa aqui, portanto, não é fazer um apanhado historiográfico ou crítico das atuais posições filosóficas acerca da verdade, mas esclarecer *filosoficamente* os problemas fundamentais em torno aos conceitos de verdade e falsidade e, assim, determinar a estrutura conceitual essencial que está em jogo na noção geral de ‘teoria da verdade’ ou de ‘teorização da verdade’ e, a partir disso, compreender em que sentido estas noções contemporâneas podem

² Desconsiderando aqui os problemas, a possibilidade e os critérios (muitas vezes arbitrários, contingentes e ambíguos) de delimitação e distinção das áreas, temas, épocas e escolas da filosofia.

servir como um instrumento metodológico com poder retroativo de interpretação e sistematização das teorizações acerca da verdade e da falsidade realizadas na história da filosofia anterior, no caso específico desta investigação as teorizações encontradas no *corpus aristotelicum* acerca da verdade e da falsidade.

A importância metodológica e filosófica do debate contemporâneo acerca da verdade, levado a cabo nas e a partir das atuais teorias da verdade, consiste precisamente em permitir circunscrever, estabelecer e identificar *a fortiori* os problemas fundamentais em torno aos conceitos de verdade e falsidade. Esta circunscrição e focalização da problemática filosófica específica a estes conceitos abre uma perspectiva de investigação mais clara sobre as *teorizações* que os filósofos, ao longo da história da filosofia, realizaram acerca dos conceitos de verdade e falsidade, mesmo que estas teorizações não tenham nem recebido pelos seus autores a alcunha atual de ‘teoria da verdade’, nem tenham estes conceitos recebido um tratamento direto e unitário tal como hoje se espera de uma teoria da verdade. Assim como, por exemplo, há uma filosofia ou teoria da arte em Platão, malgrado tal teoria tenha que ser reconstruída pelos intérpretes após o século XIX através das teorizações sobre a arte e o belo presentes nos textos do filósofo da Academia, assim também é possível reconstruir a partir de nossa época aquilo que se poderia chamar de ‘teoria platônica da verdade’ através das teorizações deste conceito encontradas nos textos deste pensador ³.

³ Blake E. Hestir argumenta em seu “A “conception” of truth in Plato’s *Sophist*” (In *Journal of the History of Philosophy*, vol. 41, nº 1, 2003, pp. 1-24, esp. pp. 13 ss) contra a possibilidade de se poder visualizar e delinear uma teoria da verdade em Platão e mesmo em Aristóteles. Não poderia aqui

Obviamente, toda teoria da verdade é constituída por um conjunto mais ou menos coerente de teorizações sobre a natureza e o sentido geral da verdade e da falsidade, o que mostra que a distinção entre teorias e teorizações da verdade não está propriamente nos temas e problemas essenciais a ambas, mas na *forma* de exposição e argumentação, ou seja, na estrutura de organização das teses e suas defesas. No entanto, é preciso frisar que nem toda teorização acerca dos conceitos de verdade e falsidade pode assumir a forma de uma teoria da verdade, sendo um exemplo claro disto muitas das atuais concepções deflacionárias da verdade que procuram solapar qualquer possibilidade de se construir uma teoria da verdade, ou ainda, na antiguidade, as teorizações de Górgias e dos cétricos pirrônicos.

É possível perceber a partir disso que a distinção entre teorias da verdade e teorizações sobre a verdade é importante tanto para que não se cometam anacronismos hermenêuticos nem se façam pressuposições interpretativas ambíguas, quanto para que se compreenda o caráter específico desta investigação, que consiste justamente em uma reconstituição da teoria da verdade de Aristóteles através dos textos e contextos onde o estagirita opera ou discute diretamente os conceitos de verdade e falsidade, ou seja, a partir das teorizações sobre a verdade e a falsidade postas em obra pelo mestre do Liceu. Assim, apesar de se dever reconhecer tal distinção, toma-se como pressuposto geral neste trabalho que toda teorização sobre a natureza e o sentido geral dos conceitos de verdade e falsidade

discutir tal opinião, certamente bem argumentada, mas demasiado restritiva quanto ao que pode ser considerado como uma teoria da verdade. Para uma análise detalhada dos conceitos de verdade e falsidade nas obras de Platão, veja-se o extenso trabalho de Jan Szaif, *Platons Begriff der Wahrheit*. Munique: Verlag Karl Albert, 1998 (1993).

realizada por qualquer filósofo em qualquer época, mesmo se textualmente fragmentada, possui a *forma latente* de uma teoria da verdade desde que preencha ou possa responder a alguns dos problemas fundamentais acerca da verdade e da falsidade que serão discutidos abaixo. A partir deste pressuposto, pode-se reconstituir e discutir uma ‘teoria cartesiana da verdade’, uma ‘teoria kantiana da verdade’, uma ‘teoria tomista da verdade’, etc., e pode-se até mesmo, no limite desta distinção, falar de uma ‘teoria fregeana da verdade’ ou de uma ‘teoria heideggeriana da verdade’, malgrado a suspeita que ambos os autores mantêm em relação à possibilidade de qualquer teoria deste tipo ⁴. Não obstante resultar desta distinção uma multiplicidade de teorias da verdade, todas elas podem ser e efetivamente são agrupadas e classificadas de diferentes modos, conforme compartilhem ou não pressupostos, noções, teses, argumentos, questões, análises e soluções acerca dos conceitos de verdadeiro e falso, evidenciando-se que aquilo que genericamente chamamos de ‘teorias da verdade’ não é apenas uma classificação de cunho historiográfico, mas uma perspectiva e uma problemática filosóficas com uma estrutura conceitual, senão “objetiva”, ao menos identificável. A distinção entre teorizações e teorias da verdade, porém, é útil para que não se perca de vista o tratamento peculiar e a contribuição própria a cada filósofo no que diz respeito à elucidação e mesmo constituição dos sentidos próprios aos conceitos

⁴ Sobre o ceticismo de Frege a respeito da possibilidade de uma teoria da verdade, veja-se, de Scott Soames, *Understanding truth*. Nova Iorque: Oxford UP, 1999, pp. 20-29. Sobre as teorizações de Frege acerca da verdade veja-se, de P. Yourgrau, “Frege on truth and reference” in *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 21, nº 8, 1987, pp. 132-138. Sobre as teorizações de Heidegger acerca da verdade, veja-se, de Ernildo Stein, *Seminário sobre a verdade*. Petrópolis: Vozes, 1991.

de verdade e falsidade em determinada época, tradição e cultura. Uma tal “individuação” e instanciação da noção de teoria da verdade permite que se possa seguir e reconhecer os marcos históricos e teses fundamentais que constituem a compreensão filosófica geral do esquema conceitual pressuposto e implicado nos conceitos de verdade e falsidade, aquilo que se pode chamar de história das teorias ou teorizações da verdade. Tal história permite compreender melhor os esquemas conceituais pressupostos e ou implicados nos problemas fundamentais em torno aos conceitos de verdade e falsidade, de modo análogo a como se percebeu que a história da lógica pode contribuir significativamente na compreensão e na expansão da própria investigação lógica ⁵.

Para mostrar que e como as teorizações sobre a verdade podem conter de modo latente a forma de uma teoria da verdade, é necessário que se faça uma caracterização sumária da problemática envolvida na teorização dos conceitos de verdade e falsidade e assim das condições necessárias e suficientes que compõem a estrutura conceitual de uma teoria da verdade. É preciso lembrar novamente que tal caracterização da problemática e a elucidação da estrutura conceitual acerca dos conceitos de verdade e falsidade somente se apóiam na história das teorias e teorizações sobre a verdade, mas seu caráter é filosófico e especulativo e não historiográfico, ou seja, toma-se a história das teorias e teorizações da verdade

⁵ Sobre a importância e o sentido filosófico da história da lógica para a investigação lógico-filosófica, veja-se, de Newton C. A. da Costa, *Ensaio sobre os fundamentos da lógica*, opus cit., esp. cap. 1, § 9. Ademais, vários filósofos lógicos eminentes tais como Russell, Lukasiewicz, Prior e Hintikka, encontraram na história da lógica e da filosofia matéria para discutir e enriquecer suas próprias concepções lógico-filosóficas e realizar importantes investigações para a discussão de problemas lógicos e para o desenvolvimento de sistemas lógicos atualmente em discussão.

como um meio para caracterizar os problemas fundamentais e a estrutura conceitual que tenta responder a cada um deles dentro da perspectiva particular e dos interesses desta investigação. Como sempre, argumentos de autoridade merecem por parte do filósofo somente o benefício da dúvida.

§ 2 – A historicidade das teorizações e teorias da verdade e a problemática da verdade

A máxima de Nietzsche segundo a qual a história da verdade ainda está quase completamente por ser escrita pode ser aplicada também à história das teorizações e das teorias da verdade. Somente a partir do século XIX começou a ser considerada e a surgir aos olhos dos filósofos e historiadores a historicidade inerente aos conceitos e esquemas conceituais em geral e, mais especificamente, das teses e conceitos filosóficos, dentre os quais os conceitos de verdade e falsidade. Concomitantemente, a problemática filosófica sobre a relação entre temporalidade e verdade, anteriormente indicada, começou a se constituir devido a vários acontecimentos históricos, tais como o desenvolvimento e a transformação das ciências, a problematização crescente do sentido filosófico da história das idéias e dos conceitos filosóficos, bem como ao progressivo surgimento e divisão de temáticas e tradições filosóficas afastadas em jargão, interesses, preferências e métodos. Começou-se a suspeitar da verdade do pressuposto geral (tanto do senso-comum quanto da ciência e da filosofia) de associar imediatamente à verdade a propriedade de ser atemporal e, além disso, a se colocar o problema

filosófico acerca das pretensões de verdade do pensamento filosófico e científico tanto quanto dos discursos em geral.

A partir deste pano de fundo histórico, por um lado, os conceitos de verdade e falsidade começaram a ser investigados e contextualizados conforme os filósofos e épocas da filosofia, e, por outro lado, os filósofos passaram a teorizar explicitamente tais conceitos, circunscrevendo suas peculiaridades e mostrando seus problemas intrínsecos. Na tradição anglo-americana do século XX, cunhou-se então a noção de 'teorias da verdade' para nomear tais teorizações explícitas. Em certo sentido, pode-se dizer que a problemática acerca da verdade é um dos temas filosóficos peculiares à nossa época, ainda que, como é notório e já se indicou antes, os conceitos de verdade e falsidade tenham sido operados e teorizados pelos filósofos desde a Grécia antiga. Na época moderna e sobretudo na atual, porém, a problemática da verdade recebe uma tonalidade essencialmente marcada pela aceitação do desafio cético diante das pretensões de verdade das teorias, teses e argumentos filosóficos e científicos, incluindo aí as próprias pretensões de verdade das teorias da verdade, por mais que isso possa, à primeira vista, parecer estranho. Isto se torna claro, contudo, ao se compreender que é no contexto filosófico contemporâneo onde se pode falar de uma história das teorizações e teorias da verdade e mesmo de uma história da verdade em sentido pleno, não apenas porque a época hodierna produz investigações explícitas acerca dos problemas fundamentais em torno aos conceitos de verdade e falsidade, mas também e sobretudo porque a suspeita cética acerca das pretensões de verdade dos discursos

em geral já é parte essencial do espírito filosófico moderno desde seu início, posto que se problematiza a verdade ali onde não se tem a plena garantia de que ela vigora incontestemente ou foi descoberta pura e simplesmente. Porém, ao contrário do silêncio da suspensão, o ceticismo moderno acerca da verdade faz com que a produção dos discursos e teses prolifere indefinidamente porque não há uma disposição generalizada em aceitar sem discussão pressupostos teóricos de qualquer natureza. É no contexto deste espírito filosófico marcado pelo ceticismo que é necessário e faz sentido discutir algo assim como a história das teorizações e teorias da verdade.

Todavia, a estrutura e a organização da história das teorizações e teorias da verdade permanecem indeterminadas e confusas devido ao fato de que as perspectivas de caracterização da problemática posta à luz e assumida nestas teorias e teorizações estão marcadas pela parcialidade, tanto em relação ao tema mesmo, quanto em relação às demais teorias, encaradas várias vezes erroneamente como rivais, antagônicas, equivocadas, senão simplesmente subestimadas ou ignoradas, quando na realidade são projetos teóricos com pretensões e visões diferentes acerca dos problemas a que uma teoria da verdade deve responder. Por tal parcialidade de perspectiva, as teorias da verdade, bem como os estudos dedicados às mesmas, não se colocam previamente a tarefa de determinar de modo aprofundado, ou ao menos discutir com certo vagar, as questões e elementos da problemática sobre a verdade e, a partir disso, qual a estrutura conceitual “mínima” necessária a uma teoria da verdade que pretenda “corresponder” a esta

problemática. Um autor recente, mas já essencial à compreensão atual das teorias da verdade, indica um tanto ironicamente um aspecto central desta situação assim:

“É típico que livros, capítulos e artigos apresentando uma teoria da verdade comecem com uma exposição tão breve e ambígua do problema que ela poderia ser intercambiada com o começo de qualquer outro livro, capítulo ou artigo sobre a verdade, e ninguém perceberia a diferença, exceto os autores. Em outras palavras, essas descrições do problema da verdade são muito ambíguas para que se diferenciem as várias concepções do problema que foram sustentadas.”⁶

O que aqui é restringido às apresentações das teorias da verdade pode, e mesmo deve, ser estendido às teorias mesmas, já que estas descrições ambíguas remontam, em última instância, às próprias teorias que pretendem expor. Uma tal situação, porém, deve-se ao fato de que são as teorias ou teorizações da verdade que mostram e constituem os elementos e questões envolvidas na problemática da verdade, não sendo possível pressupor *a priori* uma objetividade temática anterior e independente destas perspectivas de caracterização, ou seja, é somente a partir

⁶ Kirkham, R. L. *Teorias da verdade, uma introdução crítica*; trad.: Alessandro Zir. São Leopoldo: Unisinos, 2003, pp. 13-14. O livro de Kirkham é, sem dúvida, um dos melhores textos atuais sobre as teorias da verdade, propondo uma classificação filosófica (não histórica) e crítica das diversas teorias defendidas no mundo filosófico anglo-americano desde o final do século XIX, dividindo-as conforme suas pretensões filosóficas em três categorias, a saber: o projeto metafísico, o projeto da justificação e o projeto dos atos-de-fala. No entanto, o autor não trata, por exemplo, do problema atualmente bastante discutido acerca dos produtores de verdade (*truthmakers*), nem de algumas teorias de cunho lógico-analítico mais recentemente propostas, tais como a teoria revisionista ou a teoria da identidade (para uma introdução a ambas, veja-se os correspondentes verbetes na *Stanford Encyclopedia of Philosophy* disponível na rede no endereço <<http://plato.stanford.edu/>>); não tratando também das teorias da verdade propostas dentro da tradição continental-européia na mesma época, ainda que tais teorias não se apresentem de forma tão explícita e sistemática como na tradição anglo-americana. Isso não compromete de nenhum modo o brilhantismo, a indispensabilidade e o mérito extraordinário de seu livro, mas impede que se o tome como um trabalho exaustivo acerca da problemática contemporânea da verdade, como aliás o próprio autor adverte (p. 10). Apesar disso, muito do que é discutido neste capítulo e em várias outras partes deste trabalho é tributário de sugestões e idéias colhidas nesta obra.

das teorias e teorizações da verdade que se pode tentar reunir e estruturar os aspectos essenciais envolvidos nesta problemática.

É por conta desta situação hermenêutica inevitável que as caracterizações da problemática em torno aos conceitos de verdade e falsidade tendem, no mais das vezes, a simplificações, podendo chegar a ser simplistas. Um exemplo simbólico para ilustrar como estas simplificações podem conter ou acarretar equívocos é a simples expressão corrente ‘problema da verdade’, que pode levar à idéia de que há um único problema essencial e universalmente aceito acerca da verdade, quando na realidade há uma multiplicidade de problemas, dado, por um lado, os vários aspectos inerentes ao conceito em sua polissemia efetiva, e, por outro lado, a diversidade de abordagens e teses existentes ou possíveis. Certamente se pode ver e constituir ligações entre estes diversos problemas, mas sua não separação pode acarretar, e de fato acarreta, equívocos teóricos cujas conseqüências não são pequenas. Mais correto por isso é falar de uma *problemática* da verdade ou se pressupor um tal sentido quando se falar em ‘problema da verdade’, como é o caso na citação anterior.

Esta situação hermenêutica exige precauções metodológicas e cuidados investigativos redobrados por parte de todo aquele que pretenda discutir de modo crítico qualquer aspecto da problemática em questão. A tese de Adorno, segundo a qual, atualmente, ao contrário da época de Kant e Hegel, não é possível construir uma teoria estética sem um profundo conhecimento da arte, vale também no que diz respeito à teorização da verdade, ou seja, não é possível, hoje, produzir ou

discutir uma teoria da verdade sem um conhecimento aprofundado dos problemas colocados ao longo da história das teorizações deste conceito. É por isso que a investigação e reconstituição da história das teorizações e teorias da verdade dentro da história da filosofia podem contribuir para a investigação mesma deste conceito e não apenas ser uma curiosidade historiográfica de caráter secundário.

Estas observações, porém, não devem induzir a pensar que a compreensão e determinação da estrutura conceitual necessária a uma teoria da verdade viria através de uma longa exposição histórica das teorias e teorizações acerca da verdade, nem mesmo através de uma discussão e determinação da taxonomia dos tipos de teorias da verdade que foram desenvolvidas ao longo e ao largo de alguns recortes históricos ou tradições específicas, tipos dentro dos quais são agrupados filósofos diversos sob a rubrica de uma tese geral comum, não obstante compreendida e defendida de modos diversos por cada um deles.

Bem ao contrário, tal história é importante enquanto horizonte desde o qual se pode haurir uma caracterização dos problemas fundamentais acerca da verdade e da falsidade, em relação aos quais e dentro dos quais se constroem as teorias e as teorizações da verdade. Assim, dentre os múltiplos problemas em torno aos conceitos de verdade e falsidade constituídos e explicitados pelas teorias e teorizações da verdade, é preciso encontrar aqueles problemas fundamentais que toda teorização sobre a verdade deve necessariamente resolver ou tentar resolver para que possa ser chamada uma teoria da verdade. Por isso, a descrição cronológica não é aqui útil ao propósito de uma caracterização mínima do que

deve ser uma teoria da verdade para poder se aplicar a *qualquer* teorização sobre a verdade que possa receber, *a fortiori*, esse título.

O único modo (ao menos na perspectiva desta investigação) de encontrar uma caracterização da estrutura conceitual de uma teoria da verdade é através de uma análise sumária dos problemas fundamentais acerca da verdade e da falsidade. Obviamente, tal análise não pode estar completamente separada do pano de fundo histórico antes delineado, mas se se puder focalizar os problemas historicamente recorrentes na investigação da natureza e do sentido geral dos conceitos de verdade e falsidade, aquele mínimo compartilhado por todas as teorizações e teorias da verdade, então, ao se mostrar esta estrutura conceitual mínima universalmente e necessariamente compartilhada, pode-se mostrar o sentido ontológico das teorizações ou teorias da verdade, pode-se vislumbrar, para além das querelas históricas e circunscritas, o *que é* uma teoria ou teorização da verdade, e assim mostrar quando teorizações sobre a verdade podem ser também consideradas teorias da verdade. As características básicas de uma teoria da verdade serão, portanto, as questões primárias acerca dos conceitos de verdade e falsidade a que deve responder.

§ 3 – Verdade e falsidade como propriedades da relação entre pensamento, linguagem e realidade

Em primeira instância, os termos ‘verdade’ e ‘falsidade’ são as formas substantivas e abstratas dos predicados ‘verdadeiro’ e ‘falso’. Diz-se que algo

(pensamentos, enunciados, discursos, fatos, etc) ‘é verdadeiro’ ou ‘é falso’ (= ‘não é verdadeiro’), e a partir destas instâncias diz-se que há ou ocorre verdade ou falsidade. Há teóricos de inclinação nominalista e cética que tendem a impugnar o modo comum em se falar da verdade ou falsidade em detrimento dos adjetivos verdadeiro e falso, alegando que não há algo assim como ‘a’ verdade ou ‘a’ falsidade, senão falando de modo metafórico e ambíguo. Certamente pode haver usos metafóricos e ambíguos destes termos, mas tal não é suficiente para que se determine todos os seus usos como erros. Quando alguém pede a outro alguém, por exemplo, “diga-me toda a verdade sobre o que aconteceu ontem na casa de Pedro”, não há aqui nenhuma ambigüidade, e se pode responder facilmente “aconteceu tal e qual”, sendo possível que se diga a verdade ao se dizer, senão o que realmente aconteceu, algo que representa de modo suficiente o que realmente aconteceu. A pessoa que fez o pedido pode averiguar de diversos modos se o que a outra pessoa disse é realmente verdadeiro, se o que disse é verdade, se é o que de fato aconteceu. Aqui ‘verdade’ e ‘verdadeiro’ são equivalentes, ainda que tenham nuances de sentido levemente distintas do ponto de vista gramatical. Compreende-se também perfeitamente o que se quer dizer quando alguém fala que “a ciência procura a verdade”, significando verdade aqui não apenas um conjunto de enunciados verdadeiros, mas também, senão sobretudo, a própria natureza efetiva das coisas investigadas. Assim, não se deve pensar que os termos ‘verdade’ e ‘falsidade’ sejam *simpliciter* meras ilusões gramaticais, bem antes se pode considerar que ‘verdade’ e ‘falsidade’ são objetos abstratos com um *status* lógico

similar àquele, por exemplo, dos termos 'tristeza' ou 'alegria', que são nomes gerais para tipos de ocorrências de estados psicológicos sempre instanciados por alguém em determinadas circunstâncias, tanto quanto os termos 'verdade' e 'falsidade' pertencem à classe dos nomes gerais para tipos de ocorrências, mas os tipos de ocorrências designados por estes nomes abstratos não são tão simples de serem identificados.

Os predicados 'ser-verdadeiro' e 'ser-falso' são, na realidade, meta-predicados, pois seu estatuto é diverso dos predicados chamados reais ou de primeira ordem, tais como 'ser-grande', 'ser-colorido', 'ser-velho', 'ser-colorido', 'ser-brasileiro', etc. Os predicados 'ser-verdadeiro' e 'ser-falso' não se aplicam diretamente a estados ônticos ⁷, tal como os predicados de primeira ordem. Os meta-predicados ser-verdadeiro e ser-falso se aplicam fundamentalmente à relação entre pensamentos, enunciados e estados ônticos. É esta relação que pode ser dita propriamente

⁷ Utiliza-se neste trabalho o termo 'estado ôntico' como sinônimo de 'estado de coisas'. Com estes termos indica-se tanto um único indivíduo ou item quanto uma relação complexa entre indivíduos ou itens. Qualquer "coisa" pensável ou enunciável é um estado ôntico, mesmo em se tratando de coisas impossíveis, não existentes ou nunca existentes de fato. Neste sentido, utiliza-se a noção de fato como aquilo que foi, é ou poderá ocorrer no mundo. Os motivos para utilizar o termo 'estado ôntico' serão esclarecidos quando da análise da teoria aristotélica da verdade. O sentido geral do termo 'estado ôntico' enquanto sinônimo do termo técnico 'estado de coisas', e em contraste com o sentido do termo 'fato', é perfeitamente esclarecido por Kirkham:

"Utilizo o termo "estado de coisas" no seu sentido filosófico (que não é o usual): "estado de coisas" não é um sinônimo para "fato" ou "situação", porque fatos *potenciais* mas não realizados são também estados de coisas, embora esses estados de coisas nunca ocorram em nenhum mundo possível. Talvez a melhor maneira de se definir "estados de coisas" seja dizer que qualquer coisa cuja ocorrência possa ser asseverada (com verdade ou falsidade) por meio de uma sentença declarativa conta como um estado de coisas, sendo que nada mais, além disso, conta. Assim, para cada uma das sentenças seguintes, existe um estado de coisas que se diz obter por meio da sentença: "a neve é branca", "a neve é rosa", "há um quadrado redondo em minha mesa". Um *fato*, então, é um estado de coisas que ocorre no mundo real.", in *Teorias da verdade, uma introdução crítica*, opus cit., pp. 109-110.

verdadeira ou falsa. Nisto se justifica sua característica de meta-predicados. É a partir do valor de verdade de uma determinada relação entre pensamento, linguagem e realidade que se pode aplicar separadamente às instâncias desta relação os predicados de ser-verdadeiro ou ser-falso, ou seja, é somente quando se tem uma relação verdadeira ou falsa entre um certo ato de pensamento, uma determinada estrutura lógico-semântica e um estado ôntico determinado que se pode atribuir verdade ou falsidade a cada uma destas instâncias.

Assim, por exemplo, se uma determinada asseveração (que instancia uma determinada relação de pensamento, linguagem e realidade) é verdadeira, pode-se então dizer que o ato de pensamento que toma parte nesta asseveração é verdadeiro, e se pode dizer que a expressão lingüística que estrutura lógica e semanticamente este ato de pensamento é verdadeira e, por fim, pode-se dizer que o estado ôntico visado pelo ato de pensamento e representado pela expressão lingüística desta asseveração é verdadeiro. Entretanto, em cada uma destas atribuições do predicado 'ser-verdadeiro' a cada uma destas instâncias de uma determinada asseveração tal predicado possui um sentido diverso, ou seja, um pensamento é verdadeiro de um modo distinto de como uma expressão lingüística e um estado ôntico são verdadeiros.

Tradicionalmente as teorias e teorizações da verdade tomaram como absurdo atribuir verdade a um estado ôntico real. Porém tal sentido de ser-verdadeiro é não apenas possível e legítimo, mas também efetivo e indispensável. Dizer que um estado ônticos é verdadeiro consiste em dizer que foi, é ou será real, que foi, é ou

será efetivo, que existiu, existe ou existirá de fato, enfim, o sentido de ser-verdadeiro atribuído a algo que não um pensamento ou um enunciado (ou conjunto articulado de enunciados) consiste na atribuição de sua existência ou realidade possível, atual ou necessária. É neste sentido que enunciados como “Diga-me o que verdadeiramente aconteceu” ou “A meta da filosofia e da ciência é a verdade”, são inteligíveis.

O equívoco, porém, consiste em se pensar que esta atribuição de verdade a algum estado ôntico não-mental ou não-lingüístico poderia ter um sentido separado em relação à atribuição de verdade a estados ônticos mentais e lingüísticos. Mas também a atribuição de verdade a pensamentos ou enunciados não pode ser realizada isoladamente, na medida em que se admite que pensamentos e enunciados são verdadeiros ou falsos enquanto se relacionam de um certo modo com os estados ônticos visados e representados. É por isso que a atribuição primária de verdade ou falsidade se aplica a uma determinada asseveração que correlaciona pensamento, linguagem e realidade, e só posteriormente a atribuição de verdade ou falsidade pode ser feita a cada uma destas instâncias isoladamente.

Esta correlação deve, porém, ser compreendida em um sentido amplo, pois aquilo que corresponde à realidade nesta correlação pode ser preenchido por algum estado ôntico mental ou lógico-semântico, posto que seria absurdo dizer que entidades mentais e lógico-semânticas não são reais em algum sentido, ainda que sua realidade seja distinta daquela das coisas perceptíveis no mundo

circundante. Além disso, também se pode tomar como de algum modo reais estados ônticos não factuais ou impossíveis tais como círculos quadrados, unicórnios, quimeras, etc., posto que são estados ônticos pensáveis e enunciáveis, e sobre os quais se pode dizer com verdade que são impossíveis, ou simplesmente que são falsos no sentido de não serem factuais ou possíveis. Com efeito, os predicados ser-verdadeiro e ser-falso são usados como sinônimos de ser-real e não-ser-real, mas estes usos são derivados em comparação com sua aplicação propriamente dita à relação entre pensamentos, enunciados e estados ônticos. O modo como esta correlação pode ser verdadeira ou falsa será determinado a partir da discussão dos outros problemas fundamentais acerca da verdade e da falsidade. No momento é preciso reter apenas que são estas entidades a referência primária dos conceitos de verdade e falsidade, ou seja, as asseverações são os portadores primários de verdade.

Assim, o ser-verdadeiro ou o ser-falso são meta-predicados que qualificam primariamente as formas de correlação entre entidades mentais, lógico-semânticas e reais, ou seja, são predicados relacionais que, somente após sua atribuição a esta correlação, podem ser distribuídos entre os termos ou partes desta relação, ainda que significando algo distinto em cada um deles, pois o ser-verdadeiro ou ser-falso como predicados de um pensamento devem ser distintos do ser-verdadeiro ou ser-falso atribuídos a um enunciado e a um estado ôntico referido.

A partir destes esclarecimentos sumários, percebe-se que os conceitos de verdade e falsidade não possuem um sentido único e que uma teoria ou teorização

abrangente destes conceitos deve poder articular seus vários sentidos de modo a preservar as intuições e os usos comuns destes conceitos.

CAPÍTULO I:

OS PROBLEMAS SOBRE OS PORTADORES, OS SENTIDOS E SOBRE A DEFINIÇÃO DA VERDADE E DA FALSIDADE

§ 1 - O problema dos portadores de verdade

O primeiro problema fundamental acerca dos conceitos de verdade e falsidade consiste em se determinar que entidades ou tipos de entidades são verdadeiras ou falsas, ou seja, que entidades ou tipos de entidades estão na *extensão de aplicabilidade* dos conceitos de verdade e falsidade, o problema conhecido como o problema acerca dos *portadores de verdade*. Os portadores de verdade são aquelas entidades que primariamente podem ter um *valor de verdade*, isto é, serem verdadeiras ou falsas. Diz-se que algo (por enquanto independente do que seja este algo) é verdadeiro ou falso, como quando se diz que algo é vermelho ou azul. Pergunta-se então pelo que pode 'ser-verdadeiro' ou 'ser-falso' (= 'não-ser-verdadeiro'), ou seja, demanda-se saber a que entidades ou tipos de entidade pode-se aplicar tais predicados. Pergunta-se, com isso, *a que se referem e a que não se referem* os predicados 'ser-verdadeiro' e 'ser-falso', de modo *análogo* a quando se pergunta a que se referem ou não se referem os predicados 'ser-vermelho' e 'ser-azul'.

Ao longo da história das teorizações e teorias da verdade, muitos foram os candidatos eleitos pelos filósofos como sendo os portadores de verdade propriamente ditos: proposições ou pensamentos, sentenças ou tipos de sentenças,

fatos ou estados de coisas, enunciados ou formas enunciativas, para citar apenas alguns dos candidatos mais representativos e controversos. Tais opções são acompanhadas de argumentações de defesa motivadas em grande medida não pela problemática mesma da verdade, mas pelas decisões filosóficas, esquemas conceituais e compromissos teóricos que os autores mantêm, desde e através dos quais concebem estes ou aqueles conceitos ou tipos de conceitos como primariamente ligados aos conceitos de verdade e falsidade. Estes compromissos teóricos e esquemas conceituais, apesar de em certo sentido “externos” à problemática da verdade, são, todavia, inevitáveis às teorias e teorizações da verdade. A questão que se coloca aqui é a de que argumentos conclusivos existem para se poder e dever dizer que um, e apenas um, dos tipos de entidade listados é aquele que, unicamente, pode ser considerado portador de verdade em detrimento dos demais. Visto que a força persuasiva de tais argumentos de defesa depende da aceitação prévia de compromissos teóricos e esquemas conceituais em certo sentido exógenos ao problema mesmo, e admitindo-se também que tais compromissos são inevitáveis a qualquer teorização ou teoria da verdade, deve-se admitir ao menos que a eleição de um único tipo de entidade como sendo ‘o’ portador de verdade é válida de modo irrestrito unicamente dentro de uma perspectiva particular de abordagem e solução da problemática da verdade, e não válida pura e simplesmente. Aqui as palavras de Kirkham são oportunas como corolário da argumentação:

“É um erro pensar que existe somente um tipo de entidade ou somente uma classe muito pequena de tipos de entidade que podem ser portadores de verdade, pois não há restrições, *em princípio*, sobre que tipos de entidades podem possuir verdade ou falsidade. Se isso está certo, não há resposta “correta” à questão de que tipo de coisa pode possuir valores de verdade. Em todo drama filosófico em que o conceito de verdade é uma personagem principal, podemos escalar qualquer coisa que quisermos para o papel de portador de verdade. Com certeza, nossa escolha vai ser guiada pelas metas do empreendimento teórico que estamos seguindo. Para determinado programa filosófico será mais útil considerar uma dada entidade no lugar de outra como portador de verdade. Para um programa diferente pode acontecer que a decisão inversa seja a mais adequada. (...) Jamais deveríamos rejeitar um portador de verdade proposto pelo motivo de que seria impossível ao tipo de entidade em questão ser verdadeira ou falsa. Não há nenhum tipo de entidade que em princípio não possa ser portadora de valores de verdade.”⁸

Tal argumentação se coloca em guarda diante do pressuposto muito difundido de que apenas entidades ou tipos de entidades lógico-lingüísticas poderiam ser os únicos candidatos a portadores de verdade, pressuposto que provém das abordagens predominantemente logicistas do problema dos portadores de verdade e dos outros problemas fundamentais acerca da verdade. Isso mostra como a problemática da verdade pode ser marcada por uma perspectiva particular de abordagem e resolução. É certo que toda a perspectiva de abordagem dos conceitos de verdade e falsidade tem de discutir em alguma medida problemas lógicos e lingüísticos, tanto quanto toda perspectiva de abordagem de problemas estéticos tem de discutir problemas levantados pelas belas artes, ou perspectivas de abordagem dos problemas epistemológicos em geral têm de discutir problemas levantados pelas ciências particulares. No entanto, a ligação necessária entre a

⁸ Kirkham, R. L. *Teorias da verdade, uma introdução crítica*; opus cit., pp. 91-92.

problemática da verdade e os problemas lógico-lingüísticos não necessariamente determina os interesses, o foco e as soluções de todas as perspectivas possíveis de teorização da verdade, que podem, por exemplo, tomar a direção de questões ontológicas ou éticas.

Como já foi indicado anteriormente, na perspectiva desta investigação as entidades que primariamente possuem um valor de verdade são as asseverações. Tais entidades complexas realizam uma correlação entre pensamento, linguagem e realidade. É esta correlação que pode ser primariamente considerada verdadeira ou falsa, na medida em que articula os três âmbitos a que os sentidos do ser-verdadeiro e ser-falso se aplicam, ou seja, na medida em que esta correlação coloca em jogo o ser-verdadeiro ou ser-falso das entidades que fazem parte das asseverações concretas. Na medida em que as asseverações são portadores primários do ser-verdadeiro ou do ser-falso, mas, ao mesmo tempo, enquanto entidades relacionais, sua verdade ou falsidade depende da verdade ou falsidade de suas partes, pode-se então dizer que as asseverações são “meta-portadores” ou “proto-portadores” de verdade, ou seja, são portadores de possíveis portadores de verdade. Isto pode parecer estranho à primeira vista, mas se justifica no fato de que os predicados ser-verdadeiro e ser-falso são meta-predicados, ou seja, não são predicados de primeira ordem, mas predicados que se aplicam às correlações entre pensamentos, enunciados e estados ônticos realizadas nas asseverações⁹.

⁹ É possível tornar mais claro porque ser-verdadeiro e ser-falso são meta-predicados através do seguinte exemplo. O enunciado condicional “Se é dia, então há luz” não é um enunciado predicativo (não possui a estrutura gramatical comum de um termo sujeito e um termo predicado),

Mas mesmo quando se atribui o ser-verdadeiro ou o ser-falso às partes das asseverações verdadeiras ou falsas estes predicados não se tornam, por isso, predicados de primeira ordem. Aplica-se a um pensamento a propriedade de ser verdadeiro quando é correto em relação ao estado ôntico que visa e se apresenta e se diz que é falso quando é considerado incorreto relativamente ao estado ôntico que apresenta e visa. No entanto, ser-correto ou não-ser-correto (ser-incorreto) não constituem predicados que acrescentam algo ao pensamento mesmo, apenas qualificam sua relação com os estados ônticos. No caso da verdade de um enunciado entendida como sua validade e de sua falsidade como sua invalidade, também nada é acrescentado ao enunciado mesmo, nada a mais é dito do que aquilo que o próprio enunciado exprime, mas apenas se qualifica sua relação com os pensamentos que exprime e com os estados ônticos visados ¹⁰. No caso

e, no entanto, é um enunciado verdadeiro, ou seja, é um enunciado ao qual se pode atribuir o valor de verdade verdadeiro. A partir deste exemplo de um tipo muito comum de enunciados, percebe-se que os predicados ser-verdadeiro e ser-falso podem se aplicar também a enunciados não predicativos, e isto é possível justamente porque eles não são propriamente predicados comuns, mas meta-predicados.

¹⁰ É conveniente lembrar aqui que na lógica as noções de validade (consistência) ou invalidade (inconsistência) de um enunciado não são propriedades semânticas, mas sintáticas, ou seja, não dizem respeito à sua verdade ou falsidade. Um enunciado é válido (consistente) quando é compatível (não-contraditório) com outros enunciados (axiomas ou teoremas) de um sistema lógico, sendo inválido (inconsistente) quando não é compatível (contraditório) com os outros enunciados admitidos dentro do sistema. As noções de validade e invalidade são usadas aqui, porém, no sentido de que um enunciado tenha uma forma lógica e um conteúdo semântico capazes de estruturar e exprimir um pensamento acerca de um estado ôntico visado. Um enunciado é válido se exprime e estrutura um pensamento correto, mas um pensamento é correto se é expresso por um ou vários enunciados válidos. Um pensamento é correto e o enunciado ou conjunto de enunciados que o exprimem e estruturam são válidos relativamente ao modo de ser do estado ôntico visado pelo pensamento e representado pelo enunciado ou conjunto de enunciados. Assim, a validade e invalidade de um enunciado ou conjunto de enunciados são pensadas como propriedades aléticas dependentes de sua relação com um pensamento e as características de um estado ôntico visado. Um enunciado ou conjunto de enunciados válidos pode ser caracterizado como o sentido de um pensamento correto, enquanto um enunciado ou conjunto de enunciados inválidos pode ser caracterizado como o sentido de um pensamento incorreto, sendo a correção de

específico dos estados ônticos que podem ser referentes das asseverações, isto se mostra de maneira mais evidente, pois se uma asseveração é verdadeira, então o estado ôntico por ela referido pode ser dito real (existente), ou no caso de uma asseveração ser falsa pode-se dizer que o estado ôntico por ela referido não é real ou não é existente. Ser real ou existente e não ser real ou não ser existente são então tomados como sinônimos de ser-verdadeiro e ser-falso. Contudo, tais predicados, contrariamente ao que aparentam, não são predicados reais, ou seja, nada é acrescentado a uma predicação de primeira ordem ao se dizer que o objeto a que se refere o predicado de primeira ordem é real ou existente, ou que não é real ou que não é existente. É esta a lição tirada da crítica kantiana à prova ontológica da existência de Deus. Estes sentidos de ser-verdadeiro e ser-falso são também meta-predicados porque apenas qualificam a *significação* e a *referência* de uma asseveração, mas não qualificam diretamente o *sentido* e o *referente* desta asseveração, ou seja, não acrescentam nada ao que já foi dito na própria asseveração.

Assim, as asseverações são meta-portadores de verdade porque os meta-predicados ser-verdadeiro e ser-falso se aplicam primariamente a elas, aplicando-se também, em sentidos diversos, às partes destas asseverações, as quais são

um pensamento dependente do modo de ser dos estados ônticos por ele visados. É por isso que se chamam aqui os enunciados de entidades lógico-semânticas. Apesar desta aceção desviante em relação ao uso dos predicados 'válido' e 'inválido' na lógica atual, é pressuposto aqui que um enunciado válido seja compatível (não-contraditório) como outros enunciados válidos, sendo tal compatibilidade pensada sintática e semanticamente. A correção e validade de pensamentos e seus enunciados pode ser considerada como coerência destes relativamente a outros pensamentos e enunciados acerca dos mesmos estados ônticos. Tudo isto ficará mais claro (assim se espera) no decorrer das próximas páginas.

propriamente portadoras de verdade, de tal modo que a verdade ou falsidade das asseverações tem como condição de verdade a verdade ou falsidade da conjunção de suas partes, mas estas só podem ser verdadeiras ou falsas isoladamente após a asseveração como um todo ser considerada como verdadeira ou falsa. Fica então indicado que pensamentos, enunciados e estados ônticos em geral podem ser portadores de um valor de verdade somente a partir da verdade ou falsidade das asseverações como portadores primários de verdade, ou simplesmente como meta-portadores ou proto-portadores de valores de verdade. É possível, então, identificar as asseverações como os referentes primários dos meta-predicados ser-verdadeiro e ser-falso e as partes das asseverações como referentes secundários destes meta-predicados. Estas elucidacões mostraram que há dois tipos de portadores de valores de verdade, sendo ambos correlacionados de modo análogo a como se correlacionam gênero e espécies deste gênero. Foi visto que ser-verdadeiro e ser-falso adquirem em cada um destes tipos de portadores sentidos distintos. E é justamente este o problema que se deve esclarecer agora, a saber: o problema acerca dos sentidos e da definição de verdade e falsidade.

§ 2 – O problema dos sentidos e da definição da verdade

Um segundo problema fundamental, intrinsecamente ligado ao anterior, mas indicando um outro aspecto e outra direção de investigação, consiste não mais na pergunta pela referência ou extensão de aplicabilidade dos conceitos de verdade e

falsidade, mas na pergunta pelo *sentido*, *significado* ou *intensão* destes conceitos, ou seja, não mais se pergunta pela classe, conjunto ou extensão das entidades denotadas por estes conceitos, mas pelo *modo de apresentação* destas entidades através destes conceitos, pergunta-se então pelo que se quer dizer quando se predica de algo que é verdadeiro ou falso ¹¹. Esta questão está intimamente ligada ao problema anterior porque o tipo de resposta a ela dependerá daquilo que se está disposto a considerar ou não como portador de verdade, ou seja, a que classe ou conjunto de entidades se admite aplicar os valores de verdade ‘verdadeiro’ ou ‘falso’. No entanto, aqui o que se pretende saber e decidir não é mais que entidades ou tipos de entidades possuem ou não valores de verdade, mas qual é a *definição* de verdade e falsidade, ou seja, *qual o sentido ou significado dos valores de verdade* que se atribui às entidades capazes de assumir tais valores (de serem portadoras de verdade) quando se lhes aplica corretamente os predicados ‘ser-verdadeiro’ ou

¹¹ Sobre a distinção complementar entre referência ou extensão e sentido ou intensão, veja-se, de Gottlob Frege, “Sobre o sentido e a referência”, in *Lógica e filosofia da linguagem*; seleção e tradução: Paulo Alcoforado. São Paulo: Cultrix, 1978, pp. 61-86. Veja-se também, de Rudolf Carnap, *Meaning and necessity*. Chicago: Chicago UP, 1988 (1956), esp. cap. 1, onde, porém, a acepção fregeana desta distinção complementar, também defendida por Alonzo Church, é criticada em certos aspectos e reformulada dentro de uma tentativa geral, inversa àquela de Frege, de fundar a extensão das proposições ou enunciados em sua intensão (sobre este ponto veja-se o cap. 3, §§ 28-32). Para uma discussão crítica a respeito do assunto, veja-se o excelente e seminal artigo de Hilary Putnam “The meaning of ‘meaning’”, in *Mind, language and reality*. Cambridge: Cambridge UP, 1995 (1975), pp. 215-271. Para uma boa introdução ao tema, veja-se também, Thomas Moro Simpson, *Linguagem, realidade e significado*; trad.: Paulo Alcoforado. São Paulo/Rio de Janeiro: USP/Francisco Alves, 1976, esp. cap. 4. Usa-se neste trecho da investigação os termos ‘sentido’ e ‘significado’ como equivalentes, apesar de se conceber, na perspectiva deste trabalho, o termo ‘significado’ como o resultado da união entre sentido e referência de uma expressão lingüística (termo, enunciado ou discurso), ou seja, na acepção fregeana na qual expressões lingüísticas podem ter sentido sem ter referência, mas não podem ter referência sem ter sentido (mesmo os termos dêiticos ou indexicais); assim expressões com sentido, mas sem referência, não possuem propriamente significado ou significação, dado que não denotam nada em particular e por isso não possuem algum valor de verdade, mas expressões com significado possuem necessariamente sentido e são aquelas que possuem também necessariamente algum valor de verdade, e é nesta perspectiva que ‘sentido’ e ‘significado’ podem ser considerados equivalentes.

'ser-falso'. Assim, o que está em questão aqui não é que tipos de entidades podem ser portadoras de verdade, mas admitindo-se que haja e quais sejam tais entidades qual o sentido ou significado de seu valor de verdade.

Ao se declarar a outrem ou se pensar consigo mesmo que, por exemplo, "João era um bom amigo", quer-se dizer que tal pessoa, chamada 'João', foi, em algum tempo passado, alguém que se estimava e em quem se confiava muito. Quando, porém, diz-se que "João era um verdadeiro amigo", ou "o que Pedro me disse é verdade", ou "aquele quadro era considerado um verdadeiro Rembrandt, mas se constatou que era falso", ou "é verdade que Graciliano Ramos escreveu *Angústia*", ou ainda "a falsidade de seu gesto passou despercebida a quase todos ali presentes", pergunta-se primeiramente diante destes enunciados (i) o que os termos 'verdadeiro', 'verdade', 'falso' e 'falsidade' querem dizer ou significam em cada um deles, (ii) e, em um segundo momento, se pergunta se estes predicados têm um único ou vários sentidos em todos estes enunciados, e, por fim, (iii), se possuem vários sentidos, qual deles seria o sentido primário desde o qual os demais podem ser compreendidos e usados, o que desloca a questão pelos sentidos dos valores de verdade e falsidade para a pergunta pela definição primária e as definições secundárias ou subsidiárias de verdade e falsidade.

Sobre este último ponto é possível concluir genericamente - admitindo-se, de um lado, o caráter naturalmente polissêmico dos termos na linguagem comum e, de outro lado, o caráter vasto de aplicação dos termos em questão, tal como os exemplos acima indicam - que dificilmente se pode (a não ser em linguagens

artificiais) defender que estes termos tenham apenas um único sentido e uma única definição ¹². Apesar destas evidências são pressupostos amplamente aceitos sem discussão, tanto que estes termos teriam um único sentido ou definição (compreendendo-se assim seus demais usos como erros, ilusões ou abusos praticados na linguagem comum), quanto que tudo aquilo que pode ser definido deveria possuir uma única definição e não várias ¹³.

É comum que se considerem as teorizações e teorias da verdade quase exclusivamente através do aspecto em que dão respostas (ou procuram dar) a este problema fundamental, visto que geralmente se espera de uma teoria que ela forneça uma definição acerca do significado ou da natureza mesma daquilo que é teorizado. Certamente esta crença comum é correta, mas para que uma teoria ou

¹² Deve-se excetuar desta observação crítica a concepção de verdade de John Austin, o qual não apenas menciona esta polissemia nos usos destes conceitos como também a leva seriamente em conta em suas teorizações sobre a verdade. Cf. "Truth", in *Truth*; (eds.) Simon Blackburn & Keith Simmons. Oxford: Oxford UP, 2000, pp. 149-161, esp. 149-152. Na realidade, a teoria de Austin se aproxima da teoria aristotélica em mais de um ponto, mas o principal consiste justamente na utilização do esquema da significação focal (□□□□≡× ℳ“■ ●ℳ ∫□❖○ℳ ■□■) para pensar esta polissemia dos conceitos de verdade e falsidade. Austin, aliás, foi um estudioso de Aristóteles. Sobre a relação de Austin com Aristóteles, veja-se, de Enrico Berti, *Aristóteles no século XX*; trad.: Dion D. Macedo. São Paulo: Loyola, 1997, pp. 146-157. Também Strawson parece levar em conta uma certa polissemia dos termos em questão, porém, na realidade, a teorização deste filósofo leva-o a considerá-los como atos ilocucionários de consentimento ou recusa, carentes de um significado próprio, em contraste com os enunciados veiculados em atos locucionários. Cf. "Truth", in *Truth*; opus cit., pp. 162-182, artigo escrito em polêmica aberta à concepção de Austin antes referida. Para uma avaliação destas teorizações, veja-se Kirkham, R. L., *Teorias da verdade, uma introdução crítica*; opus cit., pp. 180-187, 424-432.

¹³ Não cabe aqui considerar o mérito ou demérito destes pressupostos, discussão que deve ser por ora postergada a um momento mais oportuno. Doravante, porém, falar-se-á não mais de sentido ou significado, mas de sentidos ou significados dos conceitos de verdade, dada a pouca probabilidade de que possuam um único sentido ou significado na linguagem comum, ainda que se possa encontrar ou defender que haja um significado primário, tal como o fizeram Austin no artigo citado na nota anterior e também Aristóteles, como ainda se verá. Contudo, por razões de estilo, falar-se-á ainda de 'definição da verdade e da falsidade' ou 'definição do verdadeiro e do falso', pressupondo, contudo, que mesmo havendo uma possível definição geral ou primária há, muito provavelmente, várias definições parciais ou secundárias destes conceitos, conforme se focalize um de seus sentidos ou significados específicos.

teorização da verdade responda ou dê uma resposta coerente e persuasiva a este problema, é necessário que ela responda ou indique uma resposta aos demais problemas aqui brevemente discutidos. Em todo caso, porém, são as respostas a este problema que aparecem, *prima facie* e no mais das vezes, nos textos introdutórios (sejam livros, artigos, capítulos ou verbetes) dedicados às teorias da verdade. Quando se fala, por exemplo, em teoria da verdade como correspondência dos pensamentos ou enunciados aos fatos, ou como coerência entre um conjunto de crenças, ou ainda de uma teoria semântica da verdade ¹⁴, aquilo a que se aponta são as respostas ao problema acerca dos sentidos de verdade e falsidade, ou seja, procura-se fornecer as definições (ou mais comumente

¹⁴ É importante notar, contudo, que a teoria semântica da verdade, tal como desenvolvida por Tarski, implica em um esvaziamento da possível intensão ou sentido dos predicados ‘ser-verdadeiro’ e ‘ser-falso’ em detrimento de sua extensão ou referência. Tal movimento pode ser percebido na passagem da questão pelo sentido da verdade nas linguagens naturais em geral para a questão da verdade em uma meta-linguagem (artificial) L. Esta passagem impede que a possibilidade de auto-referência dos sentidos de verdade e falsidades na linguagem natural gere paradoxos semânticos no âmbito lógico-formal (artificial). Na realidade, este movimento de esvaziamento do sentido em detrimento da referência dos conceitos de verdade e falsidade tem sido comum na lógica e na filosofia da lógica com o intuito de evitar os vários problemas que a noção de sentido ou intensão traz consigo em relação sobretudo à lei de substituição, essencial à lógica clássica. A partir de Quine, tem sido proposto que se diferencie entre uma teoria da referência e uma teoria do significado, de tal modo que a segunda, de caráter intensional, seja explicada e reduzida à primeira, de caráter extensional. Tal redução, aplicada ao significado ou sentido de verdade, propugna uma explicação do mesmo em termos de extensão do conceito de verdade e por conseguinte de falsidade, ou seja, a propriedade de algo ser verdadeiro ou falso pode ser reduzida e definida pela classe de coisas que possuem tais propriedades. Sobre a distinção de Quine, veja-se do mesmo “Relatividade ontológica”, in col. *Os Pensadores*; trad.: Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Nova Cultural, pp. 67-90, esp. §§ 1-2. Sobre a aplicação desta redução ao conceito de verdade, veja-se também de Quine *Philosophy of logic*, opus cit., esp. caps. 3 e 4. Apesar desta tendência, Carnap vai na direção oposta ao propor a possibilidade de uma redução da extensão à intensão em *Meaning and necessity*, opus cit., cap. 2, § 23, apesar de não levar esta redução à análise dos conceitos de verdade e falsidade. Não é possível discutir este complexo problema aqui. Para mais detalhes sobre tal movimento na teoria tarskiana da verdade, veja-se, de Richard Kirkham, *Teorias da verdade, uma introdução crítica*; opus cit., caps. 5 e 6. Veja-se também, de Susan Haack, *Filosofia das lógicas*; trad.: César A. Mortari & Luiz H. de Araújo Dutra. São Paulo: Unesp, 1998, pp. 143-176. Para uma crítica da distinção de Quine, veja-se, de Celso R. Braidão, *A complexidade do nexa semântico*; tese de doutorado defendida na PUCRJ, 2001, cap. 8, § 1.

'a' definição) destes conceitos em seus vários sentidos e, por vezes, também a articulação estrutural que intercorre entre eles.

O problema acerca da definição da verdade e da falsidade passa pela questão geral de o que é uma definição. Desde Aristóteles, as definições são divididas entre definições reais e definições nominais. As definições reais explicitam o que é o definido em sua própria natureza, em seu ser-essencial. São definições de um determinado estado ôntico factual. Estas definições são aquelas em que um conteúdo lógico-semântico (um enunciado ou mesmo um conjunto de enunciados) está no lugar de uma "coisa", ou seja, o *definiendum* da definição é algo "real". As definições nominais, ao contrário, são pensadas como definições não do que algo é, mas do que *significa* um determinado nome ou descrição definida que serve como nome de algo. O *definiendum* da definição, portanto, não é algo propriamente "real", mas um nome de algo que pode inclusive não ser real no sentido de não existir no mundo "normal". Em todo caso, todas as definições de entidades lógico-semânticas são consideradas como definições nominais, posto que se pensa que entidades lógico-semânticas são reais apenas na medida em que significam alguma outra entidade (possível, real, necessária, irreal ou impossível).

Neste sentido, a definição dos meta-predicados ser-verdadeiro e ser-falso deveria ser apenas uma definição nominal, posto que não existe por aí no mundo algo como 'o verdadeiro' ou 'o falso', tal como se encontra na rua 'Pedro', 'Nythamar', 'Eduardo', 'esta pedra no meio do caminho', etc. O problema, porém, começa com o fato de que uma das características que se atribui *essencialmente*

("por definição") a uma definição é justamente que seja verdadeira ou seja admitida como verdadeira. Assim, deve-se dar uma definição verdadeira do que *significam* os meta-predicados ser-verdadeiro e ser-falso. Repare-se bem, não apenas uma definição verdadeira ou admitida como verdadeira do ser-verdadeiro, mas também uma definição verdadeira ou admitida como verdadeira *do ser-falso*. Em primeiro lugar, sem os devidos cuidados, pode se formar um círculo, pois se deve dar uma definição de uma condição essencial de toda e qualquer definição, ou seja, uma definição verdadeira ou que possa ser admitida como verdadeira do predicado ser-verdadeiro. Em segundo lugar, e novamente sem os devidos cuidados, pode se formar uma contradição, pois se deve dar uma definição daquilo que qualquer definição verdadeira ou admitida como verdadeira nunca pode ser, ou seja, uma definição do ser-falso.

Pode-se dizer que não surge nenhum círculo, nem nenhuma contradição, posto que a definição do ser-verdadeiro e do ser-falso é uma definição nominal, i. e., não é uma definição do que *são essencialmente* (realmente) o ser-verdadeiro e o ser-falso, mas do que *significam*, e, por isso, que tal definição não necessita ser verdadeira, mas apenas ser tomada como verdadeira. Neste caso, porém, se se trata de uma definição apenas nominal do que significam o ser-verdadeiro e o ser-falso, então tal definição não pode ser retroativamente aplicada à própria definição, ou seja, que a condição de uma definição ser verdadeira e não falsa não é uma condição *essencial* de toda e qualquer definição, mas apenas uma condição convencional. Quanto a isso não há nada que protestar, pois as definições (nominais) não

precisam ser necessariamente (essencialmente) verdadeiras, mas devem apenas ser necessariamente *admitidas como verdadeiras*.

Mas isto implica então em considerar que todas as definições ditas reais são, na realidade, definições nominais, pois a condição de que digam o que algo é essencialmente, a condição de que sejam necessariamente verdadeiras não pode ser satisfeita, uma vez que a própria definição de verdade aplicada à definição é apenas nominal e convencional, ou seja, a verdade de uma definição é apenas uma necessidade *de dicto* e não *de re* e tudo o que é dito na definição exprime apenas o que algo significa, mas não propriamente o que algo é. Mas então o que faz com que se prefira esta definição de algo a qualquer outra? Porque dizer, de acordo com as definições ditas reais, que algo é assim e assim e não que significa isto e isto, e admitindo-se este último caso, o que quer dizer que *algo real significa isto e isto*, dado que a coisa mesma não significa nada, pois o que significa são as entidades semânticas que a designam?

Admitindo-se que a definição dos meta-predicados ser-verdadeiro e ser-falso seja uma definição nominal e, além disso, dado que estes meta-predicados possuem vários sentidos, então como dar *uma* definição do que significam? Seria forçoso que se tivesse apenas definições e nunca uma única definição destes meta-predicados. Isto já foi aventado, mas foi também indicada a necessidade de se encontrar, ou ao menos postular, uma definição primária desde a qual os demais sentidos destes conceitos pudessem ser compreendidos e operados. Mas como dar ou postular esta definição primária?

Além disso, dado que todas as ocorrências dos predicados ser-verdadeiro e ser-falso devem ser tomadas como definíveis (uma vez que são apenas definições nominais e não reais), então as aplicações destes predicados a coisas reais (objetos perceptíveis e estados mentais) devem ser consideradas como válidas e, na realidade, não se teria mais nenhum critério seguro para dizer que tal ou tal aplicação destes conceitos a alguma coisa seja válida ou inválida, correta ou incorreta, posto que não se pode dizer o que estes predicados são, mas apenas descrever o que e como significam, não havendo, senão por pura idiossincrasia, possibilidade de se condenar algum uso destes conceitos, já que as definições dadas devem apenas ser admitidas como verdadeiras, mas não de fato *ser* verdadeiras, o que quer dizer que se tem apenas uma prescrição “moral” que sempre pode ser ignorada.

Todas estas e ainda outras questões congêneres surgem justamente de que se tome a definição de verdade e falsidade como uma definição nominal. Não é possível, nem necessário aqui responder a todas elas. Deve-se, bem antes, retomar a própria divisão entre definições reais e definições nominais e refletir sobre a pertinência desta divisão no que diz respeito à definição do ser-verdadeiro e do ser-falso. Definições reais são definições de propriedades objetivas e necessárias (essenciais) que pertencem efetivamente a algum estado ôntico real e existente de fato no mundo. Pode-se dizer que são definições *de re*, ou seja, definições de “coisas”. Definições nominais são definições de propriedades lógico-semânticas (significados) dos termos que designam estados ônticos, quer sejam reais em

sentido estrito, quer sejam puras entidades imaginárias e impossíveis. Pode-se dizer que são definições *de dicto*, ou seja, de nomes ou descrições que servem como nomes. As definições nominais devem ser admitidas como verdadeiras apenas em caráter hipotético e pragmático, podendo ser reformuladas à vontade, conforme seja necessário no andamento de uma investigação ou, no decorrer do tempo, conforme os usos dos termos se modifiquem. “Por definição” as definições reais devem ser admitidas como necessariamente verdadeiras, pois caso se possa não admiti-las, então não são definições reais, ainda que possam se tornar, por isso, definições nominais.

Ora, no que diz respeito à definição dos meta-predicados ser-verdadeiro e ser-falso, esta definição não é nem uma definição *de re* nem *de dicto*, uma vez que o ser-verdadeiro e o ser-falso se aplicam à *relação* entre pensamento, linguagem e realidade em geral, ou seja, o ser-verdadeiro e o ser-falso são meta-predicados que dizem respeito tanto a entidades *de re*, quanto a entidades *de dicto*. Mesmo que se tome unicamente as entidades lógico-lingüísticas como os únicos portadores de valores de verdade, ainda assim os conceitos de verdade e falsidade aplicados a estas entidades dizem respeito não propriamente a elas mesmas, mas à sua relação com algum referente possível, ou seja, ainda assim estes predicados se aplicam à relação semântica entre entidades *de dicto* e entidades *de re* ¹⁵.

¹⁵ Isto não se altera nem mesmo se a função semântica e veritativa dos termos e dos enunciados for pensada como sendo primariamente determinada por outras entidades lógico-lingüísticas, uma vez que estas outras entidades lógico-lingüísticas são efetivamente algo, ou seja, são também, em certo sentido, tomadas como entidades *de re* para outras entidades *de dicto*.

Assim, na definição do ser-verdadeiro e do ser-falso se identificam ser e significar, uma vez que ser para estes meta-predicados é significar, ou seja, ser ou significar para o ser-verdadeiro e para o ser-falso, consiste em ser *de re* e *de dicto*, e isto justamente porque são predicados relacionais, porque são predicados lógico-semânticos e “reais”, uma vez que a relação entre pensamento, linguagem e realidade possui alguma realidade, a qual é justamente denotada pelos predicados ser-verdadeiro e ser-falso, e uma vez que a realidade como tal inclui tanto entidades estritamente reais (entidades *de re*), quanto entidades lógico-semânticas e mentais (entidades *de dicto*), o que fica claro se se considera que as entidades mentais e lógico-semânticas podem ser tomadas como estados ônticos referentes pela asseverações. A definição de ser-verdadeiro e de ser-falso deve ser, portanto, *transcendental*, uma vez que deve ultrapassar as delimitações categoriais entre tipos de entidades para poder se aplicar à relação entre pensamento, linguagem e realidade em geral ¹⁶.

¹⁶ Este caráter transcendental constitui justamente o essencial na definição semântica da verdade de Tarski, posto que ela não é propriamente uma definição do ser-verdadeiro e do ser-falso, mas estabelece as condições ou critérios de adequação material e formal que *qualquer definição da verdade e da falsidade* deve preencher, sem se comprometer com algum significado específico para estes conceitos, nem com algum tipo de realismo ou anti-realismo epistêmico, lógico ou ontológico no âmbito da teorização da verdade e da falsidade. Daí, tanto os protestos quanto ao fato de que Tarski não teria dado propriamente uma definição de verdade, quanto que sua “definição” não teria um valor filosófico, mas apenas lógico-matemático. A chave para esta neutralidade lógica, epistêmica e ontológica consiste justamente em não fixar o significado das entidades envolvidas na relação semântica, mas em determinar o verdadeiro e o falso apenas na relação móvel entre linguagem-objeto e meta-linguagem, supondo apenas que a primeira linguagem-objeto está de alguma forma em relação bi-unívoca direta com alguma classe não-vazia de entidades não-semânticas e que a meta-linguagem é capaz ao menos de exprimir as mesmas sentenças que a linguagem-objeto, apenas acrescentadas dos meta-predicados “é verdade que...” ou “não é verdade que...”. Tarski, porém, deu prova de uma lucidez e prudência, que sói aos lógicos e matemáticos, ao dizer que esta “definição” de verdade e falsidade se aplica somente a linguagens artificiais e formais, e não para as linguagens naturais. A aplicação do esquema T às linguagens naturais foi propugnada por

Se o que acaba de ser dito é correto, então, quer enquanto condição essencial e necessária, quer como condição nominal e convencional das definições, o ser-verdadeiro diz respeito não propriamente ao conteúdo, mas ao fato de que toda definição só é definição enquanto realiza uma correlação tanto entre entidades *de re* e *de dicto*, quanto entre entidades *de dicto*, independente de que esta correlação seja tomada como necessariamente verdadeira *de re* (necessidade ontológica) ou apenas *de dicto* (necessidade analítica, lógica ou hipotética).

A presente investigação propõe como portadores primários de um valor de verdade as entidades relacionais complexas que são denominadas asseverações. A definição de verdade, portanto, diz respeito a estas entidades relacionais e complexas. Elas são relacionais porque constituídas pelas relações efetivas entre pensamento, enunciados e realidade e complexas porque justamente são sempre constituídas pela relação destas três categorias de entidades.

De modo geral, a definição de verdade das asseverações coloca em jogo a relação de dependência alética entre pensamento, linguagem e realidade através de três fatores distintos que simbolizam respectivamente pensamento, realidade e linguagem: (1) a correção do sentido (intensão) de um ato de pensamento (intenção) em relação (2) ao modo de ser ou realidade de um estado ôntico visado, (3) através de uma estrutura lógico-semântica consistente capaz de instanciar o sentido deste ato de pensamento (ser capaz de o exprimir de modo suficientemente

Davidson, mas encontrou dificuldades e opositores igualmente ferrenhos. Qualquer que seja o juízo sobre o valor filosófico da "definição" semântica de verdade, ela constitui um marco incontornável para qualquer um que queira pensar atualmente o problema da definição de verdade e falsidade.

unívoco) e ser capaz de representar o modo de ser do estado ôntico referido (ser capaz de o descrever de modo suficientemente unívoco).

Esta conjunção pode ser representada do seguinte modo:

“Dado o sentido de um ato de pensamento x , o modo de ser de um estado ôntico y e uma estrutura lógico-semântica w válida, capaz de instanciar o sentido de x e representar o modo de ser de y , tal que ((o sentido de x é correto relativamente ao modo de ser de y) se e somente se (o sentido de x está instanciado em w) e (w representa o modo de ser de y))”.

De modo ainda mais sucinto este esquema poderia ser expresso na seguinte forma lógica:

$$(\exists Sx) (\exists My) (\exists w) ((Sx C My) \leftrightarrow ((Sx I w) \& (w R My)))$$

Deste modo, a definição *lógico-semântica* da verdade de uma asseveração poderia ser expressa deste modo:

A correção do sentido de um ato de pensamento, relativamente ao modo de ser de um estado ôntico por ele visado, através de uma estrutura lógico-semântica capaz de instanciar o sentido deste ato de pensamento e capaz de representar o modo de ser do estado ôntico visado.

Duas são as causas *lógico-semânticas* da falsidade de uma asseveração, a saber:

1) – Ou que uma estrutura lógico-semântica que toma parte de uma asseveração não seja capaz de instanciar o sentido (intensão) de um ato de pensamento, i. e., não seja suficiente para o exprimir de modo unívoco, o que acarreta um equívoco (para aquele que realiza a asseveração e ou para quem a aceita) quanto ao sentido do pensamento, ou seja, quanto ao modo de apresentação do estado ôntico visado;

2) – Ou que esta mesma estrutura lógico-semântica não seja capaz de representar o modo de ser do estado ôntico visado pelo ato de pensamento, i. e., não seja suficiente para descrever aquilo que é visado no estado ôntico referido, o que acarreta um equívoco (para aquele que realiza a asseveração e ou para quem a aceita) quanto à referência do ato de pensamento e, assim, torna incorreto seu sentido (seu modo de apresentação do estado ôntico).

Em suma, as causas lógico-semânticas de uma asseveração ser falsa estão, ou no equívoco quanto ao sentido de um ato de pensamento, ou no equívoco quanto à referência de um ato de pensamento. Mas existem outras causas possíveis de falsidade para uma asseveração, causas, porém, que não são lógico-semânticas e sobre as quais não é possível discorrer agora.

Naturalmente, são excluídos das asseverações atos de pensamento sem sentido (se é que existem), pois todos os atos de pensamento que tomam parte nas asseverações possuem em seu sentido uma pretensão de verdade, assim como estados ônticos inacessíveis, isto é, impensáveis e não representáveis por alguma estrutura lógico-semântica, tanto quanto mentiras, posto que aquele que mente sabe o que é verdadeiro.

Muito deveria ser ainda dito para tornar esta definição de verdade e falsidade persuasiva, mas estes esclarecimentos devem ser postergados para um momento mais oportuno, quando já se tiver esclarecido os outros problemas fundamentais sobre a verdade e a falsidade e se tiver esclarecido, no percurso da investigação, a estrutura geral das asseverações.

Estas observações permitem trazer à tona um aspecto essencial em questão no problema acerca dos sentidos e da definição de verdade e falsidade, a saber: o traço essencialmente lógico-lingüístico presente nos conceitos de verdade e falsidade, ou, mais especificamente, o que hoje é comum chamar-se de caráter lógico-semântico da verdade e da falsidade. Contudo, o problema reside justamente em como compreender e determinar, senão exata, ao menos aproximadamente, que tipo de relação intercorre entre os conceitos lógico-semânticos (focados no esclarecimento do conceito de significação enquanto núcleo das teorias semânticas) e os conceitos de verdade e falsidade. O ponto em questão é saber em que medida os conceitos semânticos dependem da determinação prévia dos sentidos dos conceitos de verdade e falsidade e em que medida a determinação dos sentidos destes conceitos depende da prévia determinação daqueles. Qualquer que seja a estratégia argumentativa adotada frente a este dilema, uma coisa é certa: as decisões filosóficas sobre os sentidos dos conceitos de verdade e falsidade afetam de modo indelével as teorizações e teorias semânticas e as decisões filosóficas acerca dos conceitos semânticos afetam também as teorias e teorizações da verdade.

É a partir desta relação estreita entre conceitos semânticos e aléticos que se pode compreender como e porque a pergunta pelos sentidos ou significados e pela definição de verdade e falsidade coloca concomitantemente o problema das *condições de verdade* da linguagem em geral, seja na forma dos termos que compõem os enunciados, seja na forma dos enunciados mesmos ou na interconexão destes

para constituir um discurso articulado. A relação estreita entre estas temáticas ocorre porque um dos traços essenciais da linguagem (termos, enunciados ou discursos) consiste justamente em seu poder de expressar e estruturar pensamentos e de representar estados ônticos de modo verdadeiro ou falso, de tal maneira que necessariamente toda discussão acerca das propriedades semânticas da linguagem em geral se “confunde” com a discussão acerca de suas condições de verdade¹⁷.

Deve-se advertir, porém, que esta sobreposição inevitável não garante de chofre uma identificação entre os conceitos e problemas da teorização semântica e aqueles da teorização da verdade. A suspeita justa, antes mencionada, de que os portadores de verdade não se restringem a entidades ou tipos de entidades puramente lógico-lingüísticas coloca uma tal identificação também em suspenso.

Se se fizer uma tal identificação, então os problemas ontológicos e epistêmicos envolvidos na teorização da verdade e da falsidade, devem ser ou redutíveis aos problemas lógico-lingüísticos, ou simplesmente encarados como perspectivas errôneas sobre a verdade (“ilusões de ótica”) daqueles que levantam tais problemas. Tais alternativas já foram aventadas, mas os problemas que trazem

¹⁷ É neste sentido que Donald Davidson identifica uma teoria do significado para alguma linguagem natural com uma teoria da verdade para esta mesma linguagem, identificação esta não isenta de problemas que têm sido levantados por seus críticos. Para uma excelente discussão das teses de Davidson e das críticas feitas às mesmas por Dummett, veja-se, de Richard Kirkham, *Teorias da verdade, uma introdução crítica*, opus cit., cap. 8. Para uma avaliação crítica do projeto davidsoniano, à luz de sua ligação com a teoria semântica da verdade de Tarski, veja-se, Susan Haack, *Filosofia das lógicas*, opus cit., pp. 171-176. Para uma discussão da problemática geral envolvida na tese central de Davidson e uma crítica à mesma, veja-se, de Peter Strawson, “Significação e verdade”, in col. *Os Pensadores*, trad.: Balthazar Barbosa Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1989, pp. 221-235. Do próprio Davidson, veja-se *De la verdad y de la interpretacion*; trad.: Guido Filippi. Barcelona: Gedisa, 1995, esp. os artigos da primeira parte.

consigo são tão grandes ou ainda maiores do que aqueles existentes na perspectiva da não identificação entre a problemática alética e a problemática lógico-semântica. Entrando rapidamente no mérito da questão, se os sentidos de verdade e falsidade se reduzem a sentidos puramente lógico-lingüísticos, então se deve estar disposto a excluir qualquer sentido de verdade e falsidade que se ligue a qualquer tipo de pensamento ou entidade mental ou a qualquer tipo de estado ônticos não lingüísticos. Com isso, adota-se uma concepção da semântica em que os conteúdos e funções semânticas das expressões lingüísticas não teriam nenhuma ligação com entidades mentais ou estados ônticos não-lingüísticos, e assim tais entidades semânticas se resolveriam unicamente através de remissões a outras entidades puramente semânticas, o que torna os conceitos semânticos auto-referentes e circulares. Tal concepção tem sido sugerida por alguns teóricos, mas traz consigo problemas filosóficos sérios e uma atitude reducionista que sacrifica intuições e crenças comuns bastante sedimentadas sobre a relação dos seres humanos consigo mesmos, com os demais e com o mundo em que vivem ¹⁸. Caso se insista em afirmar um “realismo lingüístico” em que se exclui a existência de qualquer tipo de entidades não lingüísticas, então os limites entre lógica, epistemologia e ontologia estarão completamente comprometidos, o que, ademais, ameaça a própria especificidade e identidade da semântica frente a outros tipos de investigação.

¹⁸ Para uma discussão detalhada destas concepções semânticas, seus problemas e os colapsos argumentativos gerados por elas, veja-se, de Celso Braidão, *A complexidade do nexos semântico*, opus cit., caps. 4 e 7.

Estas observações críticas permitem introduzir outros dois problemas fundamentais acerca da verdade que solapam (ou ao menos põem em xeque) a identificação entre teorizações semânticas e teorizações sobre a verdade, a saber: o problema dos *produtores de verdade* e o problema dos *princípios e critérios de verdade*.

CAPÍTULO II:

O PROBLEMA ACERCA DOS PRODUTORES E DA PRODUÇÃO DE VERDADE

§ 1 - Introdução: produtores de verdade, portadores de verdade e o conceito de dependência ontoalética

O problema dos *produtores de verdade* (*truthmakers*) e da *produção de verdade* (*truthmaking*), bastante discutido atualmente, foi estabelecido de modo claro como objeto de controvérsia recentemente ¹⁹, mas aquilo que põe em questão é algo já presente nas teorias e teorizações da verdade desde a filosofia antiga, tal como se verá mais adiante. De modo geral, pode-se definir um produtor de verdade como aquela entidade (real) cuja verdade é responsável por produzir o valor de verdade de outra entidade (real). Assim, em princípio, todo portador de um valor de verdade (verdadeiro ou falso) possui algum estado ôntico verdadeiro que é o produtor deste valor de verdade. Em suma, se algo é verdadeiro ou falso, então é verdadeiro ou falso por causa de alguma outra coisa que é verdadeira. Deste modo, se os predicados ser-verdadeiro ou ser-falso se aplicam a algo, este algo é

¹⁹ É mérito de três autores em um artigo hoje indispensável à discussão sobre a problemática da verdade terem estabelecido e delimitado definitivamente o debate em torno aos produtores de verdade, são eles Kevin Mulligan, Peter Simons e Barry Smith. O longo artigo intitulado "Truthmakers" e publicado em *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 44, 1984, pp. 287-321, coloca as bases gerais para a reabilitação do problema dos produtores de verdade, levantado por Husserl, Russell e Wittgenstein, mas sistematicamente esquecido e ocultado em detrimento problema dos portadores de verdade e da definição de verdade a partir das análises puramente lógico-semânticas do conceito de verdade a partir dos textos de Tarski. A expressão 'truth-makers' (atualmente mais usada sem hífen) é cunhada a partir de uma passagem encontrada no § 39 da sexta *Investigação lógica* de Husserl (cf. artigo citado, p. 314, n. 2).

verdadeiro ou falso por causa de alguma outra entidade verdadeira da qual seu valor de verdade é dependente.

No entanto, dentro da discussão sobre os produtores de verdade, há quatro pressupostos que serão postos em dúvida na presente investigação. O primeiro pressuposto é o de que as únicas entidades capazes de serem portadoras de um valor de verdade são proposições, sentenças ou enunciados. O segundo pressuposto é o de que apenas proposições, sentenças ou enunciados verdadeiros possuem um produtor de verdade, sendo todas as proposições, sentenças ou enunciados falsos carentes de um produtor deste valor de verdade. O terceiro pressuposto é que apenas proposições, sentenças ou enunciados contingentes podem, quando são verdadeiros, ter um produtor de verdade, não o tendo, portanto, as proposições, sentenças ou enunciados analíticos ou tautológicos nem os enunciados contraditórios. O quarto pressuposto é que portadores de verdade não podem ser produtores de verdade. No momento serão discutidos apenas o primeiro e o quarto pressupostos, os demais serão discutidos após uma determinação prévia dos produtores de verdade e dos tipos gerais de produção de verdade.

Quanto ao primeiro pressuposto. Na perspectiva desta investigação os portadores primários de verdade são as asseverações. As asseverações são entidades complexas e abstratas, constituídas pela relação entre pensamentos, enunciados e estados ônticos. Os predicados ser-verdadeiro e ser-falso se aplicam primariamente a esta relação. Uma relação é verdadeira quando o pensamento que

a constitui possui uma pretensão de verdade correta (justificada) relativamente ao estado ôntico que visa, quando os enunciados que expressam este pensamento possuem uma estrutura lógico-semântica consistente (válida) e quando o estado ôntico referido possui realmente as características a ele atribuídas. Uma relação é falsa quando ao menos um destes pontos falha, ou seja, quando não há correção do pensamento, ou não há consistência nos enunciados ou realidade nos estados ônticos referidos, pois a verdade de uma asseveração é constituída pela conjunção destes três fatores, e uma conjunção só é verdadeira se, e somente se, as partes da conjunção são conjuntamente verdadeiras. Neste sentido, se o ser-verdadeiro e o ser-falso se aplicam primariamente à correlação entre pensamento, linguagem e realidade efetivada nas asseverações, e a verdade desta correlação depende da verdade de suas partes, então é necessário que tanto enunciados quanto pensamentos e estados ônticos sejam possíveis portadores de um valor de verdade, ainda que este valor de verdade seja sempre relativo e posterior à correlação e conjunção entre pensamentos, enunciados e estados ônticos, ou seja, é necessário que nenhum destes três fatores seja verdadeiro ou falso por si mesmo. Assim, se a verdade ou a falsidade são conceitos que se aplicam primariamente à relação entre pensamento, linguagem e realidade, é necessário que não apenas estados ônticos lingüísticos sejam portadores de verdade, mas também estados ônticos não-lingüísticos²⁰.

²⁰ Não se propugna aqui algum tipo de verdade misteriosa, silenciosa, mística, pré-lingüística ou pré-predicativa que seria instanciada por pensamentos e por objetos. O que se pretende dizer é tão-somente que entidades mentais e entidades reais em sentido amplo não são entidades propriamente

A partir disso, pode-se analisar o quarto pressuposto, ou seja, que portadores de verdade não podem ser produtores de verdade. Se se admite com os teóricos da produção de verdade que os produtores de verdade dos enunciados, sentenças ou proposições são os estados ônticos referidos, e se se admite que qualquer enunciado possa ser referido por uma asseveração, e que dentre os enunciados há enunciados portadores de um valor de verdade, então como não admitir que portadores de verdade sejam ou possam ser também produtores de verdade? Assim, tomando-se estritamente aquilo que é admitido pelos teóricos da produção de verdade não se pode restringir os produtores de verdade apenas aos estados ônticos que não são portadores de verdade.

Levando em conta estes dois conjuntos de argumentos, na perspectiva desta investigação a questão pelos produtores e pela produção de verdade será caracterizada por dois aspectos gerais complementares:

lingüísticas envolvidas na relação veritativa entre pensamento, linguagem e realidade instanciada nas asseverações concretas. Pensamentos que podem ser verdadeiros ou falsos são sempre e necessariamente instanciados na linguagem, assim como objetos (além dos enunciados e dos pensamentos) que podem ser verdadeiros ou falsos são sempre e necessariamente objetos nomeados, definíveis e representáveis através da linguagem. Aquilo que se põe em dúvida aqui é que apenas entidades lógico-lingüísticas em sentido estrito (termos, frases declarativas, enunciados, sentenças, proposições, formas lógicas, etc.) sejam os únicos portadores de verdade e o sejam por sua própria natureza. Na realidade, as entidades lógico-lingüísticas são portadoras de verdade na medida em que intermediam relações efetivas entre pensamentos e estados ônticos, ou seja, entidades estritamente lógico-lingüísticas são portadoras de verdade apenas porque sua natureza consiste em intermediar, de modo universal e necessário, todas as relações entre o espírito humano e a realidade em geral, inclusive a relação do espírito humano consigo mesmo e as relações entre os objetos entre si, além de poderem, é claro, servir como meio para se compreender e analisar a própria linguagem tomada como objeto de investigação. Deste modo, certamente é pela linguagem que os predicados ser-verdadeiro e ser-falso se aplicam à relação entre pensamentos, enunciados e estados ônticos realizada nas asseverações concretas, e se aplicam a esta relação porque a característica definitiva das entidades lingüísticas é a de serem entidades relacionais. Mas justamente por sua natureza relacional, e a partir dela, os predicados ser-verdadeiro e ser-falso se aplicam também às entidades não-lingüísticas que são ligadas através da linguagem.

I – Dado que as asseverações são os portadores primários de valores de verdade, então é necessário investigar quais são os produtores de verdade das asseverações em geral.

II – Mas dado que as partes das asseverações podem ser também portadoras de um valor de verdade, e que para todos os portadores de verdade, em princípio, deve haver produtores de verdade, então é preciso também determinar quais os produtores de verdade para estas partes das asseverações.

Compreendido deste modo, o problema dos produtores de verdade está necessariamente ligado tanto ao problema dos portadores de verdade quanto ao problema dos sentidos e da definição de verdade e falsidade, uma vez que as asseverações são portadoras primárias de verdade e que instanciam tipos de entidades ou estados ônticos que podem adquirir a partir das asseverações um valor de verdade. Perguntar-se assim, de um lado, pela *causa ou porquê em geral* das asseverações, enquanto tipo primário de portador de verdade (num determinado momento ou sempre), terem este ou aquele valor de verdade, isto é, pelo *fundamento* de toda e qualquer asseveração (necessariamente, possivelmente ou atualmente ²¹) *ser-verdadeira* ou *ser-falsa*. Mas, de outro lado, pergunta-se pela *causa*

²¹ Por razões de brevidade e clareza não serão discutidas aqui as relações entre produtores de verdade, dependência ontológica e modalidades, o que se fará, parcial e especificamente, quando se discutir o problema acerca dos princípios e critérios de verdade e quando da reconstrução da teoria aristotélica da verdade. Em todo caso, a abordagem dos produtores de verdade através do conceito de dependência ontológica, proposta sumariamente aqui, tem a vantagem de estabelecer uma ligação mais clara e direta entre modalidades aléticas e modalidades metafísicas ou ontológicas, muitas vezes separadas pelos autores de forma inconciliável, descurando-se assim importantes usos dos conceitos modais na linguagem e no pensamento comuns, nos quais modalidades aléticas têm frequentemente uma remissão a modalidades ontológicas e vice-versa. A abordagem feita aqui também possibilita uma transitividade mais simples entre modalidades *de dicto* e *de re*, pois deixa de

ou pelo *porquê específico* de cada tipo de entidade que pode tomar parte em uma asseveração ser-verdadeira ou ser-falsa.

Apesar desta vinculação com os problemas e questões lógico-semânticas acerca dos portadores, dos sentidos e da definição de verdade, o núcleo do problema em questão é, visivelmente, ontológico²², pois aqui a questão fundamental está em se determinar a estrutura de relações de *dependência ontológica*²³ que intercorrem entre as entidades que são portadoras de um valor de verdade (são verdadeiras ou falsas) e as entidades que são produtoras deste valor de verdade. Dado que, conforme o estabelecido, há dois tipos gerais de portadores de verdade, o primeiro tipo constituído pela classe de todas as asseverações possíveis, enquanto portadoras primárias de verdade, e o segundo tipo constituído pelas três classes de entidades que compõem as asseverações, então é necessário determinar a relação

fazer a identificação *simpliciter* e usual, de um lado, entre modalidades *de dicto* e aléticas, e, de outro, entre modalidades *de re* e ontológicas, sem, contudo, propugnar algum tipo de redução de um tipo a outro como tem sido comum se propor. Sobre este ponto, veja-se, de T. Schwartz, “*De re language, de re eliminability, and the essential limits of both*”, in *Journal of Philosophical Logic*, vol. 26, nº 4, 1997, pp. 521-544. Veja-se ainda o excelente artigo de Tony Roy, “*Things and de re modality*”, in *Nous*, vol. 34, nº 1, 2000, pp. 56-84, onde se mostra que a distinção entre modalidades *de re* e *de dicto* depende da determinação dos produtores de verdade para enunciados modais, bem como da perspectiva em que se considera a natureza própria às entidades lógico-semânticas.

²² Sobre o sentido ontológico da questão acerca dos produtores de verdade, veja-se “*Truth-makers*”, art. cit., §§ 1, 2 e 3. Veja-se também, de Barry Smith, “*Truthmaker realism*”, in *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 77, nº 3, 1999, pp. 274-291. Veja-se também, de Philipp Keller, “*Truthmaker realism and the taste for desert landscapes*”, in <<http://www.unige.ch/lettres/philo/enseignants/philipp/research/>>.

²³ Sobre o conceito de dependência ontológica, veja-se, de Kit Fine, “*Ontological dependence*”, in *Proceedings of Aristotelian Society*, vol. 45, nº 3, 1995, pp. 269-290. Veja-se também, de Peter Simons, *Parts – a study in ontology*. Oxford: Clarendon, 2000 (1987), cap. 8. Uma vinculação tímida entre o problema dos produtores e da produção de verdade com o conceito de dependência ontológica se encontra no texto de Barry Smith, “*Truthmaker realism*”, art. cit., pp. 280-282. Uma vinculação parcialmente semelhante à presente abordagem usando não o conceito de dependência ontológica, mas o conceito de compromisso ontológico, é feita no texto de Philipp Keller, “*Truthmaker realism and the taste for desert landscapes*”, art. cit., onde, porém, não se adere à tese de que todos os portadores de verdade têm produtores de verdade, mas, como na abordagem tradicional, investiga-se apenas os produtores de verdade para enunciados verdadeiros.

de dependência ontológica entre as asseverações e seus produtores de verdade, bem como a relação de dependência ontológica entre esta três classes de entidades e seus produtores de verdade. Tais tipos de entidade que compõem as asseverações podem ser classificados em três categorias, a saber: entidades mentais, entidades lógico-semânticos e entidades reais. Esta divisão entre três tipos de entidades, todavia, não é propriamente ontológica no sentido de estabelecer uma ontologia ou categorias ontológicas fixas, uma vez que entidades mentais e lógico-semânticas são também entidades reais. Esta divisão é, conforme se tornará mais claro adiante, uma divisão *ontoalética*, ou seja, uma divisão categorial entre tipos de entidades que tomam parte nas asseverações, enquanto estas correlacionam sempre pensamentos, enunciados e estados ônticos reais, quer estes estados ônticos visados sejam entidades consideradas, do ponto de vista da ontologia do senso-comum, como estritamente reais, isto é, objetos, fatos ou estruturas factuais perceptíveis no mundo comum, quer sejam estados ônticos que, desde este mesmo ponto de vista, sejam considerados irrealis ou impossíveis, tais como quimeras, unicórnios, cavalos alados, círculos quadrados, etc.

Sumária e genericamente definida, a dependência ontológica significa:

Se a entidade a depende da entidade b para ser o que é, então se b existe ou ocorre, então a é, e se b não existe ou não ocorre, então a não é.

Transposta à relação de produção de verdade entre as categorias de entidades indicadas, pode-se dizer de modo geral que:

Se x é um portador de verdade *porque* y é verdadeiro (é o caso, acontece), então o valor de verdade (é verdadeiro ou falso) de x depende *do ser-verdadeiro* de y , e

assim, se y não é verdadeiro (não é o caso, não acontece), então x não é um portador de verdade, ou seja, é falso que x é um portador de verdade.

Chamar-se-á este esquema geral de *definição de dependência ontológico alética*, ou simplesmente de *dependência ontoalética* ou *alética* das entidades ou tipos de entidades que podem ser portadoras de verdade em relação às entidades que produzem seu valor de verdade.

A relação geral de dependência ontoalética pode ser expressa na seguinte forma lógica (onde 'V' simboliza o predicado "ter um valor de verdade", 'W' significa o predicado "o ser-verdadeiro de" e 'D' significa o predicado relacional "depende ontoaleticamente de"):

$$(\Box x) (\exists y) \Box ((Vx) D (Wy))$$

que quer dizer:

"Para toda entidade ou fato x , existe ao menos uma entidade y , tal que necessariamente o valor de verdade de x depende ontoaleticamente da verdade de y ".

A dependência ontoalética de um portador de verdade em relação a um possível produtor de seu valor de verdade pode ser logicamente definida de modo estrito como segue:

$$(\Box x) (\exists y) (\Box ((Wy) \rightarrow (Vx)) \leftrightarrow (\Box \sim ((Vx) \rightarrow (Wy)))).$$

Esta forma lógica pode ser traduzida como:

"Para toda entidade x , existe ao menos uma entidade y , tal que, necessariamente, (se y é verdadeira então x tem um valor de verdade), se e somente se

gramaticalmente no sentido passivo e a relação de produção de verdade é expressa gramaticalmente no sentido ativo. Ambos os predicados, porém indicam o mesmo fato de maneiras e perspectivas distintas, fato este que é apreendido pela definição logicamente expressa acima ²⁵.

§ 2 – Os produtores de verdade e a hierarquia ontoalética entre as asseverações

²⁵ No caso haver uma interdependência ontoalética entre duas entidades, de tal modo que a verdade de uma é produtora da verdade da outra, então tal relação pode ser representada formalmente da seguinte maneira:

$$(\exists x) (\exists y) \square ((Wy) \leftrightarrow (Wx)) \leftrightarrow ((Wy) P (Wx) \& (Wx) P (Wy)).$$

Neste caso é sempre possível intercambiar o predicado binário ‘a verdade de () produz o valor de verdade de ()’ pelo predicado ‘o valor de verdade de () depende ontologicamente da verdade de ()’, *salva veritate*. Tal interdependência ontoalética na produção de verdade ocorre, por exemplo, no caso das essências (espécies) de um mesmo gênero ou tipo, cuja verdade é implicada mutuamente sem que se possa estabelecer uma derivação ou dependência ontológica de uma delas em relação à outra, ou ainda é o caso das tautologias, e, assim, desde que se esteja disposto a quantificar proposições ou enunciados, poder-se-ia representar sua interdependência ontoalética do seguinte modo:

$$(\exists p) (\exists q) \square ((Wp) \leftrightarrow (Wq)) \leftrightarrow ((Wp) P (Wq) \& (Wq) P (Wp)),$$

sendo ‘p’ e ‘q’ abreviaturas de enunciados ou proposições tautológicas quaisquer.

Note-se, porém, que aqui não se trata de uma produção de verdade do mesmo nível ou sentido que as anteriores, mas de uma produção de verdade sempre verdadeira, ou seja, trata-se de instâncias analíticas ou tautológicas em que a verdade de uma entidade produz a verdade de outra e vice-versa. Daí o uso apenas de quantificadores existenciais, posto que não se trata de exprimir que para qualquer entidade ou tipo de entidade que é portadora de um valor de verdade, existe ao menos uma outra entidade com o valor de verdade verdadeiro tal que esta entidade seja a produtora de verdade da primeira. Não, aqui o valor de verdade já está fixado, e a produção de verdade indica tão somente a compatibilidade (não-contradição) entre a verdade destas duas entidades.

Na realidade, trata-se de duas entidades que não propriamente produzem a verdade uma da outra nem são propriamente interdependentes, mas de entidades que são ontoaleticamente independentes de outras entidades quanto à sua verdade, podendo serem, contudo, ontologicamente dependentes umas das outras, o que mostra que não há identificação *simpliciter* entre o estatuto ontológico do ser-verdadeiro e do ser-falso e o estatuto ontológico em geral das entidades que podem ser portadoras de um valor de verdade.

A partir destes esclarecimentos iniciais, pode-se caracterizar com mais precisão a problemática em torno aos produtores de valor de verdade. Todas as entidades que são ou podem ser portadoras de um valor de verdade têm algum produtor para seu valor de verdade, ou seja, se uma entidade é verdadeira ou é falsa, então necessariamente este valor de verdade é dependente de um produtor de verdade. Um produtor de verdade, portanto, é de fato uma entidade que existe. Por isso, há uma diferença nas formalizações entre a verdade da entidade que desempenha o papel de produtora de verdade (o que é simbolizado pela letra 'W') e o valor de verdade de uma entidade que é portadora de verdade (o que é simbolizado pela letra 'V'). A diferença entre ambas as entidades consiste justamente em que uma delas possui necessariamente o valor de verdade de ser-verdadeira e a outra possui um valor de verdade que pode tanto se constituir como o ser-verdadeiro ou como o ser-falso. Este valor de verdade depende ontologicamente da verdade de seu produtor de verdade. Assim, na relação de dependência ontoalética dos portadores de verdade em relação a seus produtores de verdade, se um portador de verdade assume o valor de verdade do ser-falso, então este valor de verdade depende de uma entidade que é verdadeira.

Isto não significa contrariar a tese milenar segundo a qual do verdadeiro nunca pode se seguir o falso. Isto significa, bem antes, que a causa ontológica de que algo seja considerado falso é a verdade de algo. Se um portador de verdade porta o valor de ser falso, então necessariamente existe algum portador de verdade que possui o valor de ser verdadeiro, mas se alguma entidade porta o valor de ser

verdadeira não necessariamente existe um portador do valor ser-falso. Isto é contraparte ontológica da tese de que do verdadeiro necessariamente nunca pode se seguir o falso, mas do falso pode se seguir o verdadeiro. Por isso, na forma lógica da definição de dependência ontoalética e de produção de verdade, foi interdita a passagem de um portador de verdade para um produtor de verdade, ou seja, $'(\Box \sim ((Vx) \rightarrow (Wy)))'$. No entanto, se algo é portador de um valor de verdade, então necessariamente existe alguma entidade verdadeira que é produtora deste valor de verdade, ou seja, $'(\Box ((Wy) \rightarrow (Vx)))'$. Isto mostra que no caso de um produtor de verdade o significado de ser-verdadeiro se identifica necessariamente com o significado de existir para esta entidade enquanto é produtora de verdade, enquanto no caso de um portador de verdade seu valor de verdade (que pode ser o verdadeiro ou o falso), sua existência não é igual à sua verdade, mas sua existência, *enquanto portador de um valor de verdade*, depende necessariamente de alguma entidade cujo modo de ser é ser-verdadeira. Por que então não simplesmente usar para a entidade produtora de verdade o meta-predicado da existência, ou seja, ao invés de 'Wy' dizer 'Ey'? Justamente porque a existência de algo não se pode derivar ou fazer depender a existência de algo que é portador de verdade. Não se trata simplesmente da existência de algo que é produtor de verdade e da existência de algo que é portador de verdade, mas *da relação entre* a existência de algo no mundo que é portador de verdade e de algo que é produtor de verdade para esta entidade que portadora de um valor de verdade, ou seja, não se trata apenas da existência de duas coisas, mas *da correlação*

entre os modos de existência de dois tipos de entidades, mais especificamente da relação de dependência de um modo de ser (ser portador de verdade) em relação a outro modo de ser (ser produtor de um valor de verdade). Assim, o ser-verdadeiro para uma entidade que é portadora de um valor de verdade é diferente do ser-verdadeiro de uma entidade que é produtora de verdade.

Isto pode ficar mais claro ao se aplicar tal esquema às entidades que são propriamente portadoras de um valor de verdade: as asseverações. Uma asseveração é constituída por um ato de pensamento, um enunciado ou conjunto de enunciados e por um estado ôntico referido (visado e representado). É este estado ôntico ao qual se refere a asseveração que é produtor de seu valor de verdade, ou seja, é por causa deste estado ôntico que uma asseveração é verdadeira ou é falsa. Em qualquer asseveração a existência do estado ôntico referido é pressuposta, pois não é possível se referir (visar e representar) o que não existe. Uma asseveração é verdadeira quando, e somente quando, o sentido do ato de pensamento que a constitui é correto, o enunciado ou conjunto de enunciados que exprimem este sentido é consistente (válido) e o estado ôntico referido é ou não é tal como a asseveração diz que é ou que não é.

No entanto, há aqui um problema que se revelará intimamente ligado à discussão do presente contexto. Uma asseveração pode ser afirmativa ou negativa com relação ao estado ôntico referido, ela pode dizer que ele é assim e assim, e pode dizer que ele não é assim e assim. No caso de uma asseveração afirmativa ser verdadeira não há problemas maiores: a causa de ela ser verdadeira é justamente o

fato de que o estado ôntico visado é assim e assim. Mas no caso de uma asseveração negativa ser verdadeira, então é o não ser do estado ôntico referido que é causa dela ser verdadeira? Por mais estranho que, à primeira vista, possa parecer, a resposta é não. A causa de uma asseveração negativa ser verdadeira é precisamente o modo de ser do estado ôntico visado. Quando se assevera com verdade que tal estado ôntico não é tal e tal, então esta asseveração negativa é verdadeira porque o estado ôntico referido é de outro modo (ele de fato *é não-assim e assim*, porque *ele é qual e qual*). Aqui se mostra a cisão entre o modo de ser verdadeiro de um produtor de verdade e o modo de ser verdadeiro de um portador de verdade, a saber: uma asseveração negativa verdadeira sempre pressupõe ou implica uma asseveração afirmativa verdadeira, mas o inverso não é o caso, ou seja, uma asseveração afirmativa verdadeira não pressupõe ou implica necessariamente uma asseveração negativa verdadeira.

Isto se torna claro ao se analisar o caso das asseverações falsas. De modo resumido, uma asseveração é falsa quando o estado ôntico por ela referido não é tal como ela diz que é ou que não é. Já foi visto quais as causas lógico-semânticas de uma asseveração ser falsa, a saber: um erro no sentido ou um erro na referência. No entanto, estas causas são estritamente lógico-semânticas. Elas pressupõem uma única causa ontológica ou ontoalética para sua falsidade, e esta causa é precisamente que *o modo de ser do estado ôntico referido não é tal como a asseveração diz que é ou que não é*. O modo de ser de um estado ôntico referível é tal como e quando é, mas a asseveração diz que este modo de ser é tal e tal quando na realidade é

outro, ou diz que tal modo de ser não é tal e tal quando na realidade ele é tal. Aqui é novamente o modo de ser do estado ôntico referido que é causa da falsidade da asseveração, tanto causa de ser falsa a asseveração afirmativa, quanto a asseveração negativa que se referem a este estado ôntico. Isto tudo significa que a causa ontológica da falsidade de uma asseveração (afirmativa ou negativa) consiste justamente em uma falha em seu sentido, ou seja, não há propriamente uma falha na referência, uma vez que toda asseveração possui um referente, mas é o modo como a asseveração diz que este referente é ou não é que faz esta asseveração ser falsa. Mais exatamente: é o modo de ser efetivo do estado ôntico visado e representado que torna o sentido de uma asseveração falsa e que provoca o erro na referência desta asseveração ²⁶. Se ela diz que ele não é tal, quando na realidade é tal, então é este modo de ser efetivo que torna a asseveração negativa falsa, e é também o modo de ser efetivo do estado ôntico referido que torna a asseveração afirmativa falsa, pois ela diz que ele é tal quando na realidade ele é de outro modo. Por isso, *uma asseveração falsa, quer seja afirmativa quer negativa, pressupõe ou implica necessariamente uma asseveração afirmativa verdadeira, mas necessariamente não o*

²⁶ A falha lógico-semântica de referência é, na realidade, resultado de uma falha no sentido, o que justifica a tese fregeana de que, do ponto de vista lógico-semântico, a referência é uma função do sentido de um enunciado e não o inverso. Como foi visto esta falha na referência de uma asseveração era provocada justamente pelo fato de que uma estrutura lógico-semântica em que o sentido de um pensamento está instanciado não é capaz de representar o modo de ser do estado ôntico referido, o que acarreta que é o sentido instanciado nesta estrutura lógico-semântica válida que é incorreto quando dito de um determinado referente, ou seja, a falha na referência de uma asseveração só é possível porque o modo de ser do referente da asseveração é diverso daquele que o sentido de um pensamento assevera que é ou que não é. Se se toma a definição fregeana de sentido como o modo de apresentação de um referente, então o modo de apresentação do referente de uma asseveração é incorreto por causa do próprio modo de ser deste referente, ou seja, de seu verdadeiro sentido.

inverso, ou seja, uma asseveração verdadeira (afirmativa ou negativa) nunca pressupõe ou implica uma asseveração falsa (negativa ou afirmativa). Percebe-se uma analogia entre o fato de uma asseveração negativa verdadeira pressupor ou implicar necessariamente uma asseveração afirmativa verdadeira (mas não necessariamente o inverso ²⁷) e o fato de que necessariamente uma asseveração falsa (afirmativa ou negativa) pressupor ou implicar uma asseveração afirmativa verdadeira, mas necessariamente não o inverso.

Com estes esclarecimentos fica claro porque há uma cisão entre o modo de ser de um produtor de verdade e o modo de ser de um portador de verdade, ou seja, se torna claro que o modo de ser de um produtor de verdade é sempre o ser-verdadeiro que se identifica com sua existência, *enquanto é um produtor de verdade*, e que o modo de ser de um portador de verdade se identifica com seu poder ser verdadeiro e poder ser falso e é dependente do ser-verdadeiro (do modo de existência) de um produtor de verdade que, com efeito, é o estado ôntico referido pelo portador de verdade, a sua causa de ser verdadeiro ou ser falso.

Além disso, o segundo pressuposto das teorizações sobre os produtores de verdade também é refutado, ou seja, que apenas portadores do valor de verdade verdadeiro possuem produtores de verdade. Acabou-se de ver que asseverações falsas (afirmativas ou negativas) possuem sim um produtor deste valor de verdade. Na realidade, aquilo que se deve fazer, é diferenciar entre tipos de

²⁷ Ou seja, é apenas possível que uma asseveração afirmativa verdadeira pressuponha ou implique uma asseveração negativa verdadeira. Esta possibilidade se concretiza em contextos pragmáticos onde se deseja a clareza de uma argumentação, pois uma asseveração afirmativa verdadeira pode se tornar mais clara expondo uma asseveração negativa igualmente verdadeira.

produção de valores de verdade, correspondentes aos tipos de asseveração verdadeiras ou falsas. Assim, uma asseveração afirmativa verdadeira possui um produtor direto de sua verdade, já as asseverações negativas verdadeiras, bem como as asseverações afirmativas ou negativas falsas, possuem produtores indiretos de seu valor de verdade. Mas sobre os tipos de produção de verdade ainda se falará em mais detalhes quando da análise dos produtores de verdade segundo Aristóteles. Mais importante no momento é perceber que *aquilo que efetivamente um produtor de verdade produz em um portador de um valor de verdade não é apenas seu valor de verdade mas também, senão sobretudo, o sentido ou significado alético deste valor de verdade* ²⁸.

Justifica-se então que o modo de ser (existir) de um produtor de verdade, enquanto produtor de valores de verdade, é o seu ser-verdadeiro, bem como que o modo de ser das asseverações (afirmativas ou negativas), enquanto portadoras primárias de verdade, consiste em poderem ser verdadeira ou falsas e que estes valores de verdade possíveis são ontoleticamente dependentes do ser-verdadeiro (modo de ser) dos estados ônticos a que as asseverações se referem. As asseverações são entidades relacionais. Elas correlacionam pensamento, linguagem e realidade. Realidade aqui significa qualquer estado ôntico possível enquanto é pensável e enunciável (referível) em uma asseveração. Assim, as asseverações

²⁸ Na lógica e na semântica clássicas se faz a abstração do porque tal ou tal entidade (enunciado, proposição, sentença, etc.) possui um determinado valor de verdade e, além disso, abstrai-se o sentido ou significado deste valor de verdade. Isto não é um mal. Isto quer dizer simplesmente que a lógica (e a semântica que a acompanha de perto) é, e deve ser o quanto possível e essencialmente, extensional para manter seu próprio estatuto epistêmico e seu poder operativo.

podem se referir à totalidade dos estados ônticos que podem existir no mundo enquanto seus referentes. Nesse sentido, qualquer entidade ou estado ôntico possível (em um sentido amplo da possibilidade) pode ser um produtor de verdade para as asseverações. Não apenas estados ônticos dados no mundo perceptivo podem ser referidos pelas asseverações, mas também estados ônticos conceituais não perceptíveis no mundo, tais como entidades lógico-matemáticas complexas. As asseverações podem também se referir a entidades conceituais universais (sejam conceitos individuais ou esquemas conceituais) que são usadas para descrever, classificar e individuar os estados ônticos perceptíveis dados no mundo, quer estas entidades estejam instanciadas nos indivíduos ou sejam simples classificações arbitrárias e culturais, sem se comprometerem com a questão de se seu modo de ser é real ou se é puramente mental ou se é uma “mistura” de ambos²⁹. Além disso, as asseverações podem se referir a estados ônticos ditos irrealis ou impossíveis, tais como unicórnios, quimeras, hircocervos, seres humanos imortais, círculos quadrados, etc. À primeira vista, então, no âmbito das asseverações, todos os possíveis estados ônticos referíveis pelas asseverações são reais e são possíveis produtores de verdade das asseverações que a eles se referem. Se isto é assim, então, do ponto de vista das asseverações, não há ainda distinção ontológica entre

²⁹ Ou seja, no nível das asseverações não há ainda um compromisso com uma posição realista ou nominalista quanto aos universais. Para uma excelente análise lógico-lingüística desta antiga questão, veja-se, de Peter F. Strawson, “O particular e o geral”, in col. *Os Pensadores*; trad.: Balthazar B. Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1989, pp. 171-189. Para uma elucidação filosófica da noção de esquema conceitual e sua relação com a realidade esquematizada, veja-se o já clássico artigo de Donald Davidson, “De la idea misma de un esquema conceptual”, in *De la verdad y de la interpretacion*, opus cit., pp. 188-203.

categorias de entidades no mundo, ou seja, do ponto de vista ontoalético todas as entidades e categorias de entidades são possíveis produtoras do valor de verdade das asseverações enquanto portadoras primárias de um valor de verdade. Neste sentido, todos os estados ônticos referíveis pelas asseverações, enquanto seus produtores de verdade, são verdadeiros, ou seja, existem no modo de ser de produtores de verdade para as asseverações, inclusive os estados ônticos que, do ponto de vista ontológico, são considerados irrealis e impossíveis³⁰.

Esta imensa abrangência da categoria de estados ônticos que podem ser produtores de verdade para as asseverações permite explicar porque pensamentos, enunciados e estados ônticos em geral podem ser tomados como portadores de verdade, pois na medida em que uma asseveração é verdadeira, seus componentes podem também ser ditos verdadeiros, e isto porque estes componentes podem ser produtores de verdade para as asseverações, de modo que, enquanto produtores de verdade (estados ônticos referíveis), eles são considerados como verdadeiros no sentido de serem existentes e possuírem um modo de ser próprio que pode ser expresso diretamente nas asseverações afirmativas verdadeiras. A partir disso, pensamentos, enunciados e “coisas” podem ser verdadeiros ou falsos (portadores

³⁰ Para uma discussão sobre a necessidade e a utilidade de ‘mundos impossíveis’ para nosso pensamento e para a compreensão dos mundos “normais”, veja-se, de Daniel Nolan, “Impossible worlds: a modest approach”, in *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 38, nº 4, 1997, pp. 535-572. Para o estabelecimento de princípios ontológicos para mundos impossíveis, veja-se, no mesmo volume da mesma revista, de D. A. Vander Laan, “The ontology of impossible worlds”, pp. 597-620. Para uma abordagem que torna compatíveis os princípios da lógica clássica e a teoria metafísica dos mundos impossíveis, veja-se, ainda no mesmo volume da mesma revista, de Edward Zalta, “A classically-based theory of impossible worlds”, pp. 640-661. Veja-se ainda, de David Lewis, *On the plurality of worlds*. Nova Iorque: Blackwell, 1986, esp. caps. 1 e 3, onde os mundos impossíveis são vistos como sendo como que a “fronteira última” dos mundos possíveis, mas mesmo assim como mundos reais, pois, caso contrário, não seriam enunciáveis ou pensáveis.

de um valor de verdade) *por causa das asseverações afirmativas verdadeiras em que tomam parte*, ou seja, as asseverações afirmativas verdadeiras são os produtores dos possíveis valores de verdade de pensamentos, enunciados e “coisas” considerados separadamente.

Isto indica que todas as asseverações verdadeiras ou falsas pressupõem indiretamente o conjunto de todas as possíveis asseverações afirmativas verdadeiras enquanto possíveis produtoras primárias de verdade para outras asseverações, pois todas as asseverações podem se referir às outras asseverações e assim, quer asseverações falsas (afirmativas ou negativas), quer asseverações negativas verdadeiras, podem ser produtoras de verdade para outras asseverações, mas todas pressupõem as asseverações afirmativas verdadeiras. Dir-se-ia que uma asseveração pode se referir a uma asseveração (afirmativa ou negativa) falsa, tanto quanto a uma asseveração negativa verdadeira, de tal modo de que tanto uma asseveração falsa quanto uma asseveração negativa poderiam ser produtoras de verdade para uma asseveração afirmativa. No primeiro caso novamente poderia se pensar que de algo falso surge algo verdadeiro. No segundo caso se colocaria em dúvida que todas as asseverações tivessem como pressuposto as asseverações afirmativas verdadeiras. Quanto ao primeiro caso, é necessário ratificar que uma asseveração (afirmativa ou negativa) falsa só pode ser tomada como referente de uma asseveração (cujo valor de verdade pode ser verdadeiro ou falso) se, e somente se, for compreendida e tomada como uma entidade que possui de fato o modo de ser falso, ou seja, enquanto asseveração falsa, é sempre verdadeiro

asseverar que ela é falsa e sempre falso asseverar que é verdadeira, o que mostra que o fato de ser falsa é tomado como seu ser verdadeiro, no sentido de seu modo próprio de existência que pode ser descrito com verdade por uma outra asseveração ou que pode ser produtor do sentido de seu ser falso. Ademais, uma asseveração é falsa porque pressupõe ou implica uma asseveração verdadeira acerca daquilo de que ela é falsa. No segundo caso, efetivamente uma asseveração pode tomar uma asseveração negativa como referente, e novamente pode descrevê-la de modo verdadeiro ou de modo falso. A asseveração negativa verdadeira não deixa de pressupor, apenas pelo fato de ser um possível referente e produtor de verdade de uma outra asseveração, uma asseveração afirmativa verdadeira que descreve diretamente o modo de ser daquilo que produz a verdade de sua negação.

§ 3 - O paradoxo da auto-referência, as produções de verdade inter-categorial e intra-categorial e o caráter relacional da verdade e da falsidade

Esta necessária pressuposição permite discutir um problema já implicitamente indicado anteriormente pela expressão 'à primeira vista'. Posto que qualquer estado ôntico referível pelas asseverações é um possível produtor do valor de verdade das mesmas, então, como já foi acima apontado, necessariamente, todas as asseverações podem se referir a todas as outras asseverações, uma vez que todas as asseverações também são estados ônticos reais do e no mundo, de modo que

também asseverações podem ser produtoras de verdade para outras asseverações. Isto parece não oferecer problemas, mas oferece vários. As asseverações em geral são portadores primários de um valor de verdade porque se referem a estados ônticos que são diferentes de si mesmas, dos quais dependem seus possíveis valores de verdade, enquanto estes estados ônticos desempenham o papel de seus produtores de verdade. Por isso, é necessária a diferenciação ontológica mínima entre portadores e produtores de verdade. Se, contudo, *todas* as asseverações podem tomar *todas as outras* asseverações como referentes, então esta diferenciação ontológica mínima está ameaçada. Além disso, se *todas* as asseverações podem se referir a *todas* as asseverações, nada impede que uma mesma asseveração tome a si mesma como referente de si mesma, uma vez que ela é de fato uma asseveração e uma vez que obviamente uma asseveração é uma entidade real. Se isto é assim, então, necessariamente, toda asseveração pode tomar a si mesma como produtora de verdade de seu valor de verdade, e assim todo portador de verdade poderia ser ao mesmo tempo seu próprio produtor de verdade, o que parece contraditório, pois então toda asseveração verdadeira ou falsa seria necessariamente verdadeira mesmo que fosse falsa. Como caso específico e paradigmático desta auto-referência, ter-se-ia a seguinte asseveração “eu assevero que esta asseveração é necessariamente falsa”, ou seja, o paradoxo do mentiroso, paradoxo que ameaça a possível tranquilidade de toda teoria ou teorização da verdade.

Apesar destes problemas e paradoxos, é necessário manter a possibilidade das asseverações se referirem a outras asseverações como produtoras de verdade, não

apenas para manter a presente teorização da verdade, mas sobretudo porque, efetivamente, no mundo cotidiano e na linguagem comum a remissão de asseverações a outras asseverações é absolutamente corrente e necessária para a relação dos seres humanos consigo mesmos, com os demais seres humanos e com o mundo em geral, uma vez que em todas as formas de saber estabelecidos (artes, técnicas, ciências e filosofia(s)) a referência a outras asseverações é indispensável ³¹.

Assim, se se quer evitar estes paradoxos, manter a diferenciação entre portadores e produtores de verdade (o que significa em última instância manter a diferenciação entre sentido e referência), bem como preservar a remissão das asseverações a outras asseverações, então se impõe a diferenciação entre dois tipos de produção de verdade. A primeira será chamada de produção de verdade inter-categorial ou de primeira ordem, pois é aquela que intercorre entre as asseverações enquanto portadores primários de verdade e os estados ônticos do mundo real, à exceção das demais asseverações, ou seja, é a produção de verdade que acontece entre duas categorias de entidades distintas, a saber: asseverações e estados ônticos de mundo em geral. Ela também pode ser chamada de dependência ontoalética

³¹ Não se deve confundir tal remissão de uma asseveração a outras asseverações com a teoria semântica geral das remissões de entidades lógico-semânticas ao conjunto das ou de outras entidades lógico-semânticas, pois esta teoria ou tipo de teoria semântica se justifica justamente pelo fato destas remissões historicamente efetivas de asseverações a conjuntos logicamente articulados de outras asseverações, mas não pensa tais remissões naquilo que lhes é essencial, a saber: sua necessária remissão a entidades não propriamente semânticas. Teorias do significado deste tipo podem ser agrupadas como teorias inferencialistas, em oposição às teorias semânticas tradicionais consideradas referencialistas. Uma teoria inferencialista do significado é encontrada no holismo defendido por Quine; como exemplo de teoria referencialista do significado, pode-se mencionar a teoria composicionalista do significado elaborada por Carnap. Para uma justificação desta divisão geral e para uma caracterização filosófica e crítica de ambas as tendências, veja-se, de Celso Braida, *A complexidade do nexa semântico*, opus cit., caps. 2-3.

inter-categorial na medida em que representa a dependência das asseverações em relação aos estados ônticos reais que são seus produtores de verdade. A segunda será chamada de produção de verdade intra-categorial ou de segunda ordem, pois diz respeito à relação ontoalética que pode haver entre asseverações, ou seja, entre entidades de uma mesma categoria, uma tomada como portadora de verdade e a outra como produtora de verdade. Esta relação intra-categorial pode também ser chamada de dependência intra-categorial, na medida em que representa a dependência das asseverações como portadoras de verdade em relação a outras asseverações como produtoras de verdade.

É possível formalizar logicamente a relação de dependência ontoalética na produção de verdade inter-categorial da seguinte forma:

$$(\Box a)(\exists e)(a \in Ca)(e \in Cb)(e R a) \Box [((\forall a) D (We)) \& ((We) P (Va)) \\ \rightarrow \Box ((We) \rightarrow (Va))] \leftrightarrow [\sim \Box ((\forall a) \rightarrow (\sim We))]$$

Esta forma lógica pode ser traduzida deste modo:

“Para toda asseveração a , existe ao menos uma entidade e ; dado que a pertence à categoria a das asseverações, dado que e pertence à categoria b dos estados ônticos do mundo; dado ainda que e é referível (representável) por a ; tal que, necessariamente, (se (o valor de verdade de a depende ontoaleticamente da verdade de e , e a verdade de e produz o valor de verdade de a) então (necessariamente se e é verdadeira, então a possui um valor de verdade)) se e somente se (não é possível que se a tem um valor de verdade, então e não seja verdadeira)”³².

É possível formalizar logicamente a relação de dependência ontológica na produção de verdade intra-categorial da seguinte forma:

³² Note-se que os predicados relacionais ‘() ser ontoaleticamente dependente de ()’ e ‘() produzir o valor de verdade de ()’ são predicados binários de segunda ordem, e também que o predicado unário ‘ser valor de verdade de ()’, aplicado às asseverações, assume na fórmula discutida aqui o papel de sujeito quando preenche o espaço aberto dos argumentos requeridos nos predicados binários referidos.

$$(\Box a')(\exists a)(a, a' \in Ca)(a R a') \Box [((\forall a') D (Wa)) \rightarrow ((Wa) P (Va'))] \\ \rightarrow ((\sim Wa) \rightarrow (\sim Va')) \leftrightarrow (a' \neq a)$$

Esta forma lógica pode ser traduzida deste modo:

“Para toda asseveração a' , existe ao menos uma asseveração a , dado que a' e a pertencem à categoria Ca das asseverações, dado ainda que a é referível (representável) por a' , tal que, necessariamente, se (se o valor de verdade de a' depende ontoleticamente da verdade de a , então a verdade de a produz o valor de verdade de a') então (se a não é verdadeira, então a' não possui um valor de verdade) se e somente se (a' é diferente de a)”.

Com estes dois esquemas gerais de dependência ontoalética entre asseverações e estados ônticos e entre asseverações distintas, mantém-se de pé a validade da diferenciação ontológica entre portadores e produtores de verdade (entre sentido e referência), e se exclui o possível caráter paradoxal da referência das asseverações a outras asseverações, pois uma mesma asseveração não pode ser produtora de verdade para si mesma. Uma asseveração auto-referente não é nem verdadeira nem falsa, ou seja, ela não é portadora de verdade e não possui, portanto, uma asseveração que seja produtora de sua verdade. Além disso, estes esquemas gerais mostram que as referências primárias das asseverações não são outras asseverações, mas os estados ônticos do mundo em geral, uma vez que as asseverações só se referem a outras asseverações após estas terem sido realizadas se referindo aos estados ônticos que não as asseverações e, sobretudo, quando determinadas ou tomadas como verdadeiras³³.

³³ Esta anterioridade dos estados ônticos em geral, como referências das asseverações, em relação à referência a outras asseverações, é análoga à anterioridade das asseverações em geral enquanto portadoras primárias de verdade em relação à possibilidade das partes destas asseverações poderem ser também portadoras de um valor de verdade.

Mas aquilo que estes dois tipos gerais de produção de verdade mostram de maneira clara é que a divisão entre entidades mentais, lógico-semânticos e reais, enquanto partes constituintes das asseverações, não deve ser considerada uma delimitação estanque e rígida, mas um dispositivo teórico para a compreensão da problemática da verdade, problemática que coloca diretamente em jogo a relação entre pensamento, linguagem e realidade, ou, de modo mais direto, a relação dos seres humanos consigo mesmos e entre si, com uma determinada cultura, lógica e lingüisticamente estruturada, e com o mundo ambiente do qual fazem parte e no qual estão imersos. Pode-se, e mesmo deve-se, dizer que a divisão entre entidades ou estados ônticos mentais, lógico-semânticos e reais é uma divisão “transcendental” de aspectos e perspectivas universais e possíveis de consideração de uma mesma realidade que chamamos mundo em geral, dentro do qual pensamento e linguagem são tipos de entidades com um estatuto próprio, cuja peculiaridade consiste justamente em serem entidades sempre relativas, em última instância, ao mundo em geral, mas de tal modo que o mundo como tal não pode aparecer senão já sempre através das mesmas e, assim, de algum modo possuir um ser relativo a tais tipos de entidade. No entanto, a realidade própria às entidades mentais e lógico-semânticas ultrapassa a realidade em sentido estrito, na medida em que se pode representar pelo pensamento e pela linguagem entidades claramente inexistentes no mundo perceptível, entidades tais como ficções literárias ou pictóricas, objetos e estruturas matemáticas altamente sofisticados que muitas vezes não “correspondem” a nada na realidade em sentido estrito. Não

obstante esta ultrapassagem ou caráter metafísico, tais entidades dependem ontológica e aleticamente dos fatos mentais e lógico-semânticos e somente enquanto existem instanciadas no pensamento e na linguagem podem ser considerados como estados ônticos reais.

Dentro do contexto específico da presente investigação, o que se mostra de forma mais importante através destes esquemas é que, do ponto de vista da dependência ontoalética na produção dos valores de verdade entre as asseverações, e, sobretudo, entre as asseverações e os estados ônticos do mundo em geral, *a propriedade de uma entidade ser-verdadeira ou ser-falsa (o sentido de seu valor de verdade) é uma propriedade essencialmente relacional* ³⁴. E isto indica que o ser-verdadeiro ou ser-falso de cada uma das asseverações depende ontologicamente do ser-verdadeiro próprio aos estados ônticos em geral, isto é, do ser-verdadeiro tal como usado no mundo e na linguagem cotidiana como sinônimo do que é real e pensável, nos sentidos usuais de ser o caso, de acontecer ³⁵.

Com isso, justifica-se a visão comum de que, por exemplo, um pensamento é verdadeiro ou falso por causa dos fatos reais ou dos enunciados que representa, e, assim, é verdadeiro em relação a estes fatos; ou que um argumento concreto (seja um único enunciado ou um conjunto articulado de enunciados) acerca de algo, esquematizado em alguma forma de inferência (fato lógico-semântico), é

³⁴ Sobre o sentido relacional da produção de verdade, veja-se, de Philipp Keller, "A world of truthmakers?", in <<http://www.unige.ch/lettres/philo/enseignants/philipp/research/>> .

³⁵ Para uma excelente análise do sentido de ser-verdadeiro enquanto ser de fato veja-se, de John L. Austin, "Truth", art. cit., e também do mesmo autor a resposta às críticas de Strawson em "Unfair to facts", in *Truth*; (eds.) Simon Blackburn & Keith Simmons. Oxford: Oxford UP, 2000, pp. 183-199.

verdadeiro ou falso em relação ao estado ôntico que representa e estrutura através da linguagem ³⁶; e mesmo, para escândalo de alguns filósofos, que um fato real individual é verdadeiro ou falso em relação a um pensamento e ou fato lógico-semântico que o representa. Em todos estes casos, o sentido do ser-verdadeiro ou ser-falso de uma entidade ou fato de qualquer das três categorias em questão é produzido por entidades ou fatos pertencentes às outras categorias de entidades ou fatos, com o que se mostra o caráter relacional das asseverações em geral.

É preciso guardar-se de ver neste ser relativo dos fatos e entidades das três categorias umas em relação às outras uma espécie de relativismo ontológico, tanto de cunho anti-realista, quanto realista ³⁷. O ser relativo das entidades aqui diz

³⁶ A concepção dos fatos lógico-semânticos em geral como ontoleticamente dependentes, quer de fatos mentais, quer reais, quer ainda de outros fatos lógico-semânticos, não propugna alguma forma de psicologismo (definitivamente refutado por Frege e Husserl), que faria a *validade* universal e necessária das leis lógico-semânticas e matemáticas depender de leis empíricas e ocorrências psicológicas particulares e contingentes. Sobre o sentido geral da refutação do psicologismo na lógica realizada por Frege e Husserl, veja-se, de Robert Blanché, *História da lógica de Aristóteles a Russell*; trad.: Antônio J. P. Ribeiro. Lisboa: edições 70, 1985, pp. 265-270. Esta concepção visa tão-somente preservar a intuição comum de que a linguagem em geral é o meio universal e necessário de *interligação* entre pensamento e realidade, não se confundindo, porém, com um ou o outro *enquanto os representa*, e assim enquanto recebe o sentido de seus valores de verdade através de uma correlação entre pensamento e realidade. Abstraindo-se as possíveis posições filosóficas acerca da natureza mesma das entidades lógico-semânticas, o que se indica não é que *o ser como tal* destas entidades seja ontologicamente dependente ou derivado dos estados mentais ou estados de coisas mundanos, mas que seu *ser significante*, no sentido *alético*, depende do ser como tal dos estados mentais e ou dos estados ônticos, ou seja, pode-se, e deve-se, conceber que as entidades lógico-semânticas, enquanto tais, não são derivadas ou dependentes ontologicamente de qualquer outra instância ou estrutura mental ou real, mas *enquanto representam* (e necessariamente sempre o fazem quando são operadas) outras entidades, mesmo que sejam outras entidades lógico-semânticas, elas são ontoleticamente dependentes destas entidades representadas. Para uma definição relacional da significação das entidades lógico-semânticas e sua ligação com o conceito de verdade, veja-se, de Celso Braida, *A complexidade do nexa semântico*, opus cit., caps. 2, 6 e 7. Veja-se também do mesmo autor "A dúplici raiz da significatividade", in *Fenomenologia hoje II*; (orgs.) Ricardo T. de Souza & Nythamar F. de Oliveira. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, pp. 15-36.

³⁷ Para uma extensa introdução às posições relativistas atuais na filosofia e nas ciências, veja-se o vocábulo "Relativism", escrito por Chris Swoyer na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/>>, sobre as posições relativistas acerca da verdade, veja-se especialmente o tópico 5.9. Dentre as teorias da verdade, são as teorias de cunho pragmatista

respeito unicamente à relação de produção de verdade que intercorre entre as asseverações e as entidades reais do mundo ou entre as próprias asseverações, sem haver qualquer tipo de compromisso *a priori* com algum tipo de realismo ou anti-realismo de qualquer tipo. Na verdade, tais posições decorrem da defesa de um ou outro tipo de entidade como portador ou produtor privilegiado de verdade. A concepção de que a categoria dos estado ônticos reais em seu sentido amplo abrange as demais categorias (entidades mentais e lógico-semânticas) não implica de modo algum a defesa de algum tipo determinado de realismo, mas tão somente pressupõe o realismo “mínimo” que serve como ponto de partida a qualquer investigação ponderada do problema dos produtores e dos portadores de verdade. Poder-se-ia chamar este realismo aqui pressuposto de *realismo primitivo*, o qual serve tanto como ponto de partida para a defesa de um realismo forte em relação aos produtores de verdade, quanto para a defesa de um anti-realismo que, neste caso, significa tão-somente a afirmação de uma realidade primária (em algum sentido ou aspecto), quer dos fatos mentais, quer dos fatos lógico-semânticos, em detrimento dos fatos reais ou mundanos como produtores primários de verdade ³⁸.

aquelas que tradicionalmente defendem uma noção relativista sobre a verdade, sendo um exemplo claro disso a posição de William James. Sobre este último ponto, veja-se o texto de James “Pragmatism’s conception of truth”, in *Truth*, opus cit., pp. 53-68. Para uma discussão crítica desta posição veja-se Kirkham, R. L. *Teorias da verdade, uma introdução crítica*, opus cit., pp. 128-152.

³⁸ Para uma defesa de um conceito primitivo (“metafísico”) de realidade como pressuposto necessário para toda investigação ontológica e independente de posições filosóficas realistas ou antirealistas fortes, veja-se, de Kit Fine, “The question of realism”, in *Philosophers’ Imprint*, vol. 1, nº 1, 2001, <www.philosophersimprint.org/001001/>. O autor propõe um conceito de realidade metafísica capaz de, tomado através do conceito de fundamento (*ground*), se colocar para além dos realismos e anti-realismos e poder mesmo julgar a pertinência ou não destes com respeito a âmbitos determinados do mundo. Para uma análise crítica do conceito de realismo, veja-se o já clássico artigo de Michael Dummett, “Realism”, in *The seas of language*, opus cit., pp. 230-276.

É justamente para evitar pré-concepções relativistas (realistas ou anti-realistas) na caracterização destas possibilidades de inter-relação de dependência ontológica entre produtores e portadores de valores de verdade inter-categoriais e intra-categoriais que se indica em ambos os esquemas o conceito de ser representável enquanto sinônimo de ser referível, com o intuito de se distinguir entre a representabilidade ou possibilidade de referência de algo por parte de uma asseveração e a sua efetividade ou realidade, de tal modo que representações constituem também fatos reais e representáveis (referíveis), mas nem todos os fatos reais são representações, tal como propugna certo tipo de posição mentalista. Todas as asseverações, enquanto portadores de verdade, podem representar e representam (com verdade ou falsidade) outras entidades ou fatos que lhe servem como produtores de verdade, na medida em que o sentido de seu valor de verdade depende de uma referência ou tipo de referência a outras entidades ou fatos, quer sejam estados ônticos do mundo em geral, quer sejam outras asseverações. Aqui o conceito de ‘representação’ é usado no sentido de qualquer tipo de entidade ou fato tomado enquanto símbolo ou signo (simples ou complexo) que pode estar por outro algo ao qual remete e significa (denota), podendo ser uma relação de representação inter-categorial ou intra-categorial, ou seja, asseverações podem tanto representar (estar por) estados ônticos no mundo, quanto representar (estar por) outras asseverações. Isso parece à primeira vista estranho, mas basta lembrar, por exemplo, que notas musicais escritas representam conjunções articuladas de sons, ou notações simbólicas escritas representam a articulação entre entidades

lógico-matemáticas abstratas; papéis-moeda representar valores de troca; imagens mentais ocorridas durante uma leitura representam relações lógico-semânticas entre enunciados, e por sua vez expressões lingüísticas significantes representam fatos mundanos ou eventos psicológicos. Certamente em cada caso o sentido da representação é diferente, mas em todos os sentidos se mantém um significado mínimo comum de algo estar por ou no lugar de outra coisa. No caso específico das asseverações, esta representação significa seu ser relacional enquanto elas colocam em correlação pensamento, linguagem e realidade, e assim representam esta relação, ou seja, estão pelos estados ônticos a que se referem.

§ 4 – O princípio geral dos produtores de verdade e o problema da anarquia ontológica

A partir destes esclarecimentos sumários sobre o problema fundamental acerca da estrutura de dependência ontoalética entre os possíveis significados do ser-verdadeiro e ser-falso que intercorre entre os portadores e os produtores de verdade, pode-se estabelecer um princípio geral dividido em duas partes, a saber:

(a) nenhuma produção de verdade pode ocorrer sem que haja uma entidade produtora de verdade para uma outra entidade portadora de verdade, de tal modo que um produtor de verdade é aquilo que determina o sentido em que um portador de verdade possui um valor de verdade e, assim, aquilo que um portador de verdade representa. Mas tal relação

pressupõe que (b) não pode haver nenhum portador de verdade sem que haja para ele ao menos um produtor de verdade.

Este princípio geral, porém, esbarra em algumas dificuldades levantadas pelos filósofos que se debruçam sobre o problema dos produtores de verdade. No que segue, faz-se apenas indicações de como duas destas dificuldades podem ser resolvidas de tal modo que o princípio geral postulado antes mantenha sua validade. Estas respostas, já antes rapidamente indicadas, constituem também a refutação da validade (“verdade”) dos pressupostos dois e três presentes nas teorizações sobre os produtores de verdade, pressupostos mencionados no início deste capítulo.

Um primeiro problema levantado por alguns filósofos que discutem o problema dos produtores de verdade, é o de que alguns portadores de verdade não possuem ou não necessariamente sempre possuem produtores de verdade ³⁹. Entre estes possíveis portadores de verdade sem produtores de verdade estão os enunciados formais, cuja verdade é analítica. Mas, dentre estas proposições, a mais elementar e problemática quanto à procura de seu(s) produtor(es) de verdade é a proposição geral ‘ $x = x$ ’ (ou ainda ‘ $x \rightarrow x$ ’), que simboliza o chamado princípio de identidade simples. Pode-se asseverar que, por exemplo, ‘unicórnio = unicórnio’ ou ainda ‘o círculo quadrado = o círculo quadrado’, e praticamente ninguém, ou ninguém em sã consciência, diria que há, no mundo real, produtores de verdade para estes enunciados verdadeiros. No entanto, a questão pode ser deslocada e

³⁹ Sobre esta discussão, veja-se “Truth-makers”, art. cit., § 3. Veja-se também, de G. Rodriguez-Pereyra, “Why truthmakers”, disponível em <users.ox.ac.uk/~plac0005>.

compreendida do seguinte modo. O princípio de identidade simples, em várias de suas instâncias, realmente não possui produtores de verdade no mundo factual, mas ele mesmo é produtor de verdade para qualquer de suas instâncias, inclusive para estas instâncias “anômalas”. Assim, não se trata de procurar produtores de verdade para estas instâncias, tarefa igual a de Ctesias ao procurar unicórnios, mas de colocar em jogo a possibilidade de que estas instâncias só são verdadeiras *por causa* ou *em virtude* da verdade logicamente (analiticamente) necessária do princípio de identidade simples, que afirma de *qualquer* entidade o ser ela igual a si mesma. Este caminho de interpretação coloca as bases para se compreender em que sentido também entidades lógico-semânticas, na forma de enunciados cuja verdade é analítica, podem tomar suas instâncias de aplicação como produtores de verdade necessários e suficientes ou ser tomadas elas mesmas como produtores de verdade para suas instâncias.

Novamente, é preciso lembrar que somente uma atitude que identifica os produtores de verdade unicamente com entidades reais (em sentido estrito) e os portadores de verdade com fatos lógico-semânticos e ou fatos mentais pode excluir a possibilidade de que enunciados analiticamente verdadeiros não sejam produtores de verdade, mesmo que somente para outros enunciados analíticos. Na realidade, esta posição provém de uma compreensão platonizante da necessidade que caracteriza a verdade dos enunciados analíticos. Tal necessidade é separada de qualquer instância de preenchimento destes enunciados analíticos em sua forma lógica geral, e, assim, sua necessidade é compreendida unicamente como uma

necessidade formal *de dicto*, nunca se referindo também a uma necessidade material *de re*. É certo que a referência dos enunciados analíticos é essencialmente aberta e não se identifica com nenhuma de suas instâncias de aplicação (tanto quanto os enunciados quantificados, ainda que em sentido diverso), mas isso não impede, como pensam alguns teóricos da produção de verdade, que os enunciados analíticos, e, portanto, todos os enunciados ou fórmulas dos sistemas formais, não representem nada. Compreendidos como possíveis produtores de verdade, tais enunciados representam formalmente todas as suas instâncias possíveis de aplicação formal e ou material. Compreendidos como possíveis portadores de verdade, são suas possíveis instâncias em conjunto que os representam. Não se vê porque tais enunciados, a não ser por uma separação platônica das entidades lógico-semânticas, não possam ter produtores de verdade (ainda que sejam múltiplos, infinitos e ou indeterminados) ou que suas instâncias não possam ter o sentido de seus valores de verdade produzidos por aqueles enunciados, visto que são ontologicamente dependentes dos mesmos em seu aspecto lógico-semântico.

Assim, é verdade dizer que 'o círculo quadrado = o círculo quadrado' é um enunciado verdadeiro *porque* é irrestritamente verdadeiro o princípio ou lei lógica ' $x = x$ ', de modo que a verdade do exemplo em questão é produzida por esta lei lógica e, assim, é ontologicamente dependente de sua existência, existência esta que coincide com sua verdade. Mas nada impede que o valor de verdade analítico desta lei seja produzido indutivamente pela generalização de suas instanciações verdadeiras, mesmo que tal enumeração não possa ser completa, quer estas

instanciações sejam de fatos reais, quer de fatos mentais ou lógico-semânticos. Na realidade, ocorre nestes casos uma interdependência ontológica na produção de verdade que intercorre entre a enunciação formal de uma lei lógico-semântica e o conjunto infinito de suas instanciações materialmente determinadas ⁴⁰.

Outra questão relacionada a esta é a pergunta acerca dos produtores de verdade dos enunciados falsos e dos enunciados ou predicados negativos ⁴¹, ou seja, qual o produtor ou os produtores de verdade de enunciados tais como ‘ontem vi um círculo quadrado’ ou ‘é verdade que João *não estava* na sala de aula hoje’, ou ainda ‘a água é um líquido *incolor*’. Para alguns a admissão de que todos os enunciados devem ter algum produtor de verdade leva a se ter de admitir, a partir de enunciados como os aludidos, as noções suspeitas (e contraditórias) de fatos negativos ou fatos impossíveis. Este é um problema análogo àquele levantado por Platão no *Sofista* acerca da necessidade de haver um ser do não-ser para se poder justificar a existência de enunciados ou coisas falsas. Na realidade, o problema

⁴⁰ Esta interdependência ontoalética na produção de verdade entre o princípio de identidade simples e a conjunção infinita de suas instâncias pode ser logicamente exposta da seguinte maneira. Dada a definição de proposições ontoaleticamente interdependentes em sua produção de verdade, a saber:

$$(\exists p) (\exists q) \square ((Wp) \leftrightarrow (Wq)) \leftrightarrow ((Wp) P (Wq) \& (Wq) P (Wp));$$

então, substituindo-se ‘p’ pela lei de identidade simples, representada aqui na forma não quantificada ‘(x = x)’, e substituindo-se ‘q’ pela conjunção infinita de instâncias desta lei representada assim ‘((a = a) & (b = b) & ... & (n + 1 = n + 1))’, obtendo-se a seguinte formalização (usando colchetes para marcar as conexões entre as partes principais de modo a facilitar a leitura):

$$(\exists (x = x)) (\exists ((a = a) \& (b = b) \& \dots \& (n + 1 = n + 1))) \square [(W (x = x)) \leftrightarrow (W ((a = a) \& (b = b) \& \dots \& (n + 1 = n + 1)))] \leftrightarrow [(W (x = x)) P (W ((a = a) \& (b = b) \& \dots \& (n + 1 = n + 1)))] \& [(W ((a = a) \& (b = b) \& \dots \& (n + 1 = n + 1))) P (W (x = x))].$$

E como já foi dito na exposição desta definição, o predicado ‘P’, que representa a produção de verdade, pode ser aqui substituído pelo predicado ‘D’, que representa a relação de dependência ontoalética, *salva veritate*. Uma tal interdependência poderia ser estendida a outras leis lógicas de modo similar.

⁴¹ Sobre esta questão, veja-se, de G. Molnar, “Truthmakers for negative truths”, in *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 78, nº 1, pp. 72-86. A resposta de Molnar é similar a que aqui é proposta.

pode ser “resolvido” se se pensar que os produtores de verdade de enunciados falsos ou negativos são enunciados positivos e verdadeiros, ou seja, é falso que eu tenha visto um círculo quadrado ontem porque não existem, senão verbalmente, nem ontem, nem nunca, círculos quadrados, e é verdade que não existem círculos quadrados porque todos os círculos são necessariamente redondos. Ademais, é verdade que João não estava na sala de aula hoje porque ele estava em outro lugar (qualquer que seja este lugar). E ainda, a água é um líquido incolor porque aquilo que é totalmente transparente não possui cor, e não possui cor porque há coisas que possuem cor e são opacas e ou não-transparentes. Não há fatos negativos ou fatos impossíveis, ou seja, não há produtores de falsidade, há apenas fatos que ocorrem, ocorreram ou ocorrerão ou fatos que não ocorrem ou não ocorrem, ocorreram ou ocorrerão. E não se perca o fio do argumento com a expressão gramatical ambígua ‘há fatos que não ocorrem, ocorreram ou ocorrerão’, pois eles não existem senão no pensamento, na imaginação e ou na linguagem. Além disso, eles *são* fatos que não ocorrem unicamente *porque* há, houve ou haverá fatos que realmente ocorrem, ocorreram ou ocorrerão, e estes são os únicos produtores de verdade, quer sejam fatos mentais, lógico-semânticos ou reais. É por isso que dizer simplesmente que “Há unicórnios” é falso, mas dizer que “Há unicórnios na imaginação de alguém” é verdadeiro, posto que unicórnios são de fato entidades imaginárias existentes, ou possivelmente existentes, no espírito ou em obras ficcionais (poemas, romances, pinturas, etc.). De forma similar, dizer simplesmente que “Há círculos quadrados” é falso, mas dizer que “Há ocorrências lógico-

semânticas de círculos quadrados” é verdadeiro, pois, de fato, profere-se a expressão ‘círculo quadrado’, ainda que tal entidade não exista no mundo (mental ou real). Isto indica, como já foi indicado, que enunciados, pensamentos ou estados ônticos falsos são, *ontológica* e *aleticamente*, posteriores aos e dependentes dos enunciados, pensamentos ou estados ônticos verdadeiros que tomam parte nas asseverações afirmativas verdadeiras, as quais são produtoras de verdade para pensamentos, enunciados e estados ônticos considerados como portadores (secundários) de verdade.

Com estes esclarecimentos, mantém-se de pé a possível validade universal do princípio geral postulado para a estrutura de dependências ontoaléticas na produção de verdade que intercorre entre os significados do ser-verdadeiro e do ser-falso, ou seja, em toda produção de verdade há ao menos um produtor de verdade e para todo portador de verdade há sempre ao menos um produtor de verdade. O significado deste princípio para a problemática da verdade consiste em articular os três problemas fundamentais discutidos até agora, de modo que todos estão essencialmente relacionados, pois os portadores de verdade admitidos em uma teorização da verdade se articulam com os sentidos de verdade admitidos nesta mesma teorização, e os significados de verdade (sentidos dos valores de verdade que os portadores de verdade possuem) se articulam e se relacionam entre si no modo da dependência ontoalética na produção de verdade, assim como se especifica o modo de ser das asseverações enquanto objeto da definição de verdade antes proposta.

Contudo, se a problemática acerca dos conceitos de verdade e falsidade permanecesse neste ponto, pode-se dizer que, então, ter-se-ia apenas as condições necessárias, mas ainda não suficientes para uma caracterização de uma teoria ou teorização da verdade e da falsidade. E isto porque ainda se estaria no nível das puras possibilidades de produção dos significados dos valores de verdade, sem se determinar efetivamente quais são os significados primários do ser-verdadeiro, a partir dos quais se decide que uma asseveração é verdadeira ou falsa, não se teria ainda determinado teoricamente a hierarquia ontológica dos produtores primários de verdade para as asseverações e entre as asseverações, ou seja, a teoria ou teorização da verdade permaneceria no nível de uma anarquia ontológica porque abriria mão de determinar quais os princípios e critérios de verdade para todas as asseverações possíveis. A determinação dos princípios e critérios de verdade é o corolário de uma teoria ou teorização da verdade que pretenda estabelecer não apenas *como* acontece a produção dos significados efetivos dos valores de verdade das asseverações, mas também *porque* em geral e *a partir de* que tipos de produtores primários de verdade a relação entre pensamento, linguagem e realidade é realizada nas asseverações, ou seja, quais aquelas verdades primárias ou significados primitivos de verdade desde os quais se pode julgar e reger a produção dos valores de verdade das asseverações em geral. Estes significados primitivos são justamente os estados ônticos primários aos quais todas as asseverações direta ou indiretamente se referem e os quais as asseverações verdadeiras e primárias, que fundamentam os valores de verdade das demais

asseverações, descrevem. Na discussão acerca dos produtores de verdade foi pressuposta a estrutura das asseverações em geral. É somente através da análise dos princípios e critérios de verdade das asseverações que tal estrutura pode ser determinada. A determinação dos princípios e critérios de verdade é a determinação da hierarquia ontoalética dos estados ônticos primários referíveis pelas asseverações e entre as asseverações primárias referíveis pelas asseverações concretas. Sem esta hierarquia todos os estados ônticos referíveis e todas as asseverações possíveis seriam considerados iguais, o que faria das teorias ou teorizações sobre a verdade e a falsidade algo como sistemas lógicos em que se tivessem apenas teoremas isolados sem axiomas e regras para organizá-los. Deve-se, portanto, investigar o que são os princípios e critérios de verdade para se poder estabelecer não uma determinada hierarquia, mas a estrutura geral e a necessidade desta hierarquia para uma teorização abrangente da verdade e da falsidade.

CAPÍTULO III:

O PROBLEMA ACERCA DOS PRINCÍPIOS E CRITÉRIOS DE VERDADE

§ 1 – Introdução: as definições de princípio e critério de verdade, a estrutura das asseverações e a hierarquia ontoalética dos princípios e critérios de verdade

Com o problema acerca da anarquia ontológica, resultante das meras possibilidades de produção de verdade e a necessidade teórica de estabelecer uma hierarquia ontológica entre os produtores de verdade, chega-se ao quarto e último problema fundamental para uma investigação sobre a natureza da verdade e da falsidade, o problema acerca dos *princípios e critérios de verdade* ⁴². O problema acerca dos princípios e critérios de verdade está diretamente ligado ao problema dos produtores de verdade e, assim, articula em si os problemas acerca dos portadores, dos sentidos e da definição de verdade. Os princípios e critérios de verdade estabelecem a hierarquia geral de dependência ontoalética na relação entre os produtores e os portadores de verdade, ou seja, estabelecem a hierarquia ontoalética válida tanto para a produção de verdade inter-categorial quanto intra-categorial.

Antes, porém, de investigar quais os princípios e critérios de verdade das asseverações em geral é preciso estabelecer a diferença de sentido existente entre os conceitos de princípio e de critério de verdade, de modo a encurtar a tarefa da

⁴² O problema acerca dos princípios e critérios de verdade é tradicionalmente considerado como um problema especificamente epistêmico e derivado em relação aos outros problemas referentes à verdade. É certo que este problema não pode ser colocado antes que os três anteriores tenham alguma discussão e determinação, mas este problema, como se espera deixar claro no que segue, não é nem apenas um problema epistêmico nem um problema secundário na tarefa de esclarecer e determinar a natureza dos conceitos de verdade e falsidade. É certo que o aspecto epistêmico toma parte neste problema, mas esta parte é apenas um aspecto inicial e de superfície. Ver-se-á que apesar do problema acerca dos princípios e critérios de verdade ser o último na ordem de teorização, por pressupor em alguma medida a determinação dos problemas anteriores, ele é, na ordem das razões, o mais fundamental dos problemas na determinação da natureza da verdade e da falsidade (ao menos na perspectiva desta investigação), pois é através de sua determinação que se decidem as posições filosóficas adotadas frente aos portadores, aos sentidos, à definição e aos produtores de verdade.

investigação. O que é aqui exposto sumariamente encontrará sua confirmação no restante do capítulo. O conceito de princípio de verdade para as asseverações pode ser descrito de modo geral como aquilo sem o que uma asseveração não pode ser o que é, de modo que se uma asseveração acontece, então lhe é inerente seu princípio de verdade, caso contrário não seria uma asseveração. Por conseguinte, um princípio de verdade deve poder decidir o que é e o que não é uma asseveração. Por sua vez, um critério de verdade para as asseverações é tudo aquilo que pode servir como regra para distinguir, dentre o conjunto das asseverações ou dentre um tipo específico de asseverações, quais delas são verdadeiras e aquelas que são falsas. Assim, dado que as asseverações são definíveis por sua verdade ou falsidade, alguns critérios de verdade podem ser considerados, por antonomásia, como princípios de verdade, uma vez que podem se aplicar a todas as asseverações. Tais critérios podem ser chamados de critérios primários de verdade. Mas o contrário não ocorre, ou seja, um princípio de verdade não pode ser considerado um critério de verdade, já que enquanto os critérios pressupõem o conjunto de todas as asseverações possíveis, os princípios de verdade estabelecem aquelas condições mais gerais para que algo possa contar como uma asseveração e, assim, possa fazer parte do conjunto de todas as asseverações possíveis. Assim, pode-se diferenciar princípios e critérios de verdade dizendo que enquanto um princípio de verdade é uma condição necessária, mas não suficiente, para as asseverações, um critério é apenas uma condição suficiente, mas não necessária, para as asseverações. A partir desta diferença, pode-se dizer que necessariamente

os critérios de verdade estão subordinados aos e dependem dos princípios de verdade, mas o inverso necessariamente não ocorre. No entanto, em conjunto os princípios e critérios de verdade formam as condições necessárias e suficientes de verdade para as asseverações em geral. Além disso, percebe-se que os princípios de verdade devem poder se aplicar a todas as asseverações possíveis, uma vez que são condições necessárias para contarem como sendo efetivamente asseverações. Os critérios de verdade, ao contrário, podem valer tanto para todas as asseverações (critérios primários), quanto para alguma espécie ou tipo de asseveração (critérios secundários). Ademais, por definição, tanto princípios quanto critérios de verdade devem ser verdadeiros, no que podem ser considerados também como produtores de verdade das asseverações, uma vez que o modo de ser (existir) dos produtores de verdade é seu ser-verdadeiro. Mas, enquanto condições para o ser mesmo das asseverações, devem ser, em algum sentido, produtores primários de verdade para as mesmas.

Se isto é assim, então a diferença entre critérios e princípios de verdade não é de gênero, mas de grau, o que portanto permite postular uma definição comum a ambos, uma vez que tanto princípios quanto critérios de verdade são produtores de verdade para as asseverações, ainda que produtores de verdade com extensões e funções diferentes. Por conta desta situação semântica, pode-se considerar inicialmente a diferença entre princípios e critérios de verdade como uma diferença que diz respeito à sua aplicabilidade a um âmbito maior ou menor de asseverações, e ao grau de dependência ontoalética que intercorre entre estes

princípios e critérios, desde o grau zero de dependência dos princípios primários (sua independência ontoalética e ou ontológica relativamente aos critérios de verdade) até um grau determinado de dependência dos critérios em relação aos princípios de verdade ⁴³.

Mas então qual seria definição comum de princípios e critérios de verdade? Os princípios e critérios de verdade exercem duas funções comuns em relação a um mesmo tipo de entidades. A primeira aplicação ou função essencial de um princípio ou de um critério de verdade é o de ser um padrão ou modelo a partir do qual pode-se julgar e decidir sobre a validade (verdade) ou invalidade (falsidade) da pretensão de verdade instanciada em um enunciado ou conjunto de enunciados que compõe(m) uma asseveração que esteja dentro do domínio, da extensão ou “jurisdição” deste critério ou princípio; neste sentido um critério ou princípio de

⁴³ Pode-se falar também de níveis de critérios relativamente aos princípios, ou seja, pode-se considerar a possibilidade de critérios primários, secundários, terciários, quaternários, etc., na medida em que estes seriam critérios derivados e dependentes dos níveis anteriores, mas tais diferenças de nível não são importantes aqui, dado que não se está querendo estabelecer e defender teoricamente uma hierarquia efetiva, mas apenas colocar uma estrutura geral válida para qualquer teoria ou teorização da verdade, a qual pode ou não lançar mão de níveis múltiplos (finitos ou infinitos) de dependência ontoalética entre princípios e critérios ou entre critérios de ordem superior e inferior. De qualquer forma a diferença de níveis entre princípios e critérios, ou entre critérios de ordem superior e inferior, pode ser logicamente analisada através do seguinte esquema (usando colchetes retos para marcar as partes principais do esquema):

$$(\Box P_{n+1}) (\exists P_n) [\Box ((W P_{n+1}) D (W P_n)) \& ((W P_n) P (W P_{n+1}))] \leftrightarrow [\Box ((W P_n) \rightarrow (W P_{n+1})) \leftrightarrow (\Box \sim ((W P_{n+1}) \rightarrow (W P_n)))],$$

onde ‘ P_n ’ simboliza um princípio primário ou um critério superior de um nível qualquer e ‘ P_{n+1} ’ simboliza um critério de um nível subordinado ou posterior ao nível de ‘ P_n ’. Tal esquema mostra que a relação de produção de verdade entre critérios de um nível a outro é descendente, no sentido de uma derivação de um ou vários critérios de um nível superior em relação a um ou vários critérios de um nível inferior; enquanto a relação de dependência alética é ascendente no sentido de uma fundamentação de um ou vários critérios de um nível inferior em relação a um ou vários critérios de um nível superior. Além disso, usa-se o símbolo ‘ W ’, ou seja, o símbolo do predicado ser-verdadeiro porque, por definição, tanto princípios quanto critérios de verdade devem ser necessariamente verdadeiros relativamente àquilo para o que são princípios e critérios, caso contrário não seriam princípios e critérios de verdade, mas apenas asseverações contingentes, ou seja, asseverações que poderiam ser ora verdadeiras e ora falsas.

verdade é uma *condição de verificação da validade ou invalidade de uma pretensão de verdade do(s) enunciado(s) que compõe(m) uma asseveração relativamente aos estados ônticos representados por este(s) enunciado(s)*. O segundo uso essencial de um critério ou princípio de verdade consiste em ser um padrão ou modelo a partir do qual se justifica a correção (verdade) ou incorreção (falsidade) da pretensão de verdade (sentido) de um ato de pensamento que toma parte de uma asseveração; nesta acepção um critério ou princípio de verdade é uma *condição de justificação da correção ou incorreção do sentido de um ato de pensamento que toma parte de uma asseveração em relação ao estado ôntico referido*. Assim, um critério ou princípio de verdade é *tanto uma condição de verificação quanto uma condição de justificação de uma dada asseveração*.

Obviamente, aqueles que proferem uma asseveração pretendem que ela seja verdadeira, no sentido de ser válida e correta, e o fazem pressupondo (consciente ou inconscientemente) um ou vários critérios e princípios de verdade. A partir desta definição comum dos princípios e critérios de verdade, pode-se dizer então que uma asseveração é verdadeira se, e somente se, está justificada e pode ser verificada ao menos por um critério de verdade, pois neste caso, ainda que seja uma asseveração simples ou não rigorosa, ela não será incompatível com os demais critérios de verdade e estará implicitamente fundada em algum princípio de verdade. Isto tudo significa tão-somente: uma asseveração é verdadeira se possui ao menos um produtor primário de verdade. É possível, portanto, afirmar que os princípios e critérios de verdade são aquelas verdades primeiras de cada

âmbito ou em geral que, por sua própria natureza e estatuto, devem ser assumidas ou pressupostas como “mais” verdadeiras do que as asseverações fundadas nestas ou avaliadas através destas verdades primárias. Enquanto verdades primárias com respeito às asseverações, os princípios e critérios de verdade são, em conjunto, suas condições necessárias e suficientes de verdade ⁴⁴.

Os princípios e critérios de verdade se aplicam às asseverações, ou seja, são produtores primários de verdade para as asseverações, enquanto exercem as funções de justificar e verificar a correção ou incorreção de seu sentido e a validade ou invalidade do enunciados que instanciam este sentido relativamente aos estados ônticos referidos pelas asseverações. Para compreender e determinar de modo mais rigoroso esta definição de princípios e critérios de verdade, é preciso caracterizar qual a estrutura em geral das asseverações.

⁴⁴ Não se deve confundir a expressão ‘condições de verdade’ aplicada às asseverações com o sentido que esta expressão adquire a partir da obra de Davidson. Davidson tende a restringir a noção de condições de verdade às condições lógico-semânticas de verdade, o que não é o caso aqui, pois, como se esclarecerá mais abaixo, as condições de verdade das asseverações incluem suas condições de verdade lógico-semânticas, mas também possuem condições noéticas e ontológicas que devem ser consideradas. No entanto, as obras e análises de Davidson, apesar da perspectiva desta investigação considerá-las como parciais, são essenciais para uma compreensão do problema em questão. Além das análises de Davidson, contudo, também aquelas realizadas por Dummett são importantes para a compreensão e discussão do conceito de condições de verdade, pelo fato de explicitarem e discutirem, em franca polêmica com a teoria de Davidson, os princípios e critérios epistêmicos de verdade das asseverações tomados como “condições de assertibilidade”, apesar de tais análises tenderem a restringir ou privilegiar este tipo de condições sobre os demais tipos, atitude que, na perspectiva desta investigação, não é correta dada a natureza essencialmente complexa e relacional das asseverações. Para a posição de Davidson, veja-se *De la verdad y de la interpretación*, opus cit., esp. os artigos incluídos no cap. 1. Para a posição de Dummett, veja-se os seguintes artigos incluídos em *The seas of language*. Oxford: Oxford UP, 1996 (1993): “Language and truth”, pp. 117-146; “Truth and meaning”, pp. 147-165; “The source of concept of truth”, pp. 188-201. Para uma discussão crítica de ambas as posições e suas limitações e colapsos argumentativos, veja-se, de Richard Kirkham, *Teorias da verdade, uma introdução crítica*, opus cit., cap. 8.

Os elementos que constituem toda e qualquer asseveração são fatos ou entidades mentais, lógico-semânticos e reais. Assim, em toda asseveração está em jogo alguma relação ou tipo de relação entre pensamento, linguagem e realidade, ou seja, uma correlação entre entidades ou fatos mentais, lógico-semânticos e reais. A propriedade essencial (definitória) de uma asseveração é sua *pretensão de verdade* em relação àquilo que assevera como verdadeiro ou falso. Assim, *a estrutura básica de uma asseveração consiste em ser um ato de pensamento com pretensão de verdade realizado por alguém através de fatos lógico-semânticos que representam ou figuram algum estado ôntico (seja este estado ôntico um fato mental, lógico-semântico ou real em sentido estrito), em suma, uma asseveração consiste em alguém pensar algo através de algum tipo de expressão lingüística e esquema conceitual sobre algum estado ôntico determinado. A pretensão de verdade de uma asseveração é aquilo que ela quer dizer, aquilo que ela toma como verdadeiro acerca de algo* ⁴⁵. Uma pretensão de verdade pode tanto querer dizer que algo é verdadeiro acerca de algo, quanto que é falso, ou seja, pode querer dizer que é verdade que algo é assim ou assim, ou que é verdade que é falso (=que não é verdade) que algo é assim ou assim, o que também equivale a dizer simplesmente que algo não é assim ou assim ⁴⁶. É justamente esta aparentemente estranha duplicação que torna absurdo falar de uma pretensão de

⁴⁵ Para uma elucidação da pretensão de verdade inerente a toda enunciação categórica, veja-se, de Charles Kahn, "Sobre a teoria do verbo ser" & "Retrospectiva do verbo ser e do conceito de ser", in *Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser*, (org.) Maura Iglesias. Rio de Janeiro: PUCRJ, 1997, traduções dos artigos, respectivamente: Fernando Rodrigues & Irley F. Franco, pp. 33-62, esp. 48 ss, & pp. 155-195, esp. 164-170.

⁴⁶ Sobre o sentido logicamente necessário desta duplicação para a compreensão correta e completa da predicação da verdade aos enunciados, veja-se, de Georg H. von Wright, "Truth and logic", in *Truth, knowledge and modality*. Nova Iorque: Blackwell, 1984, pp. 26-41, esp. 27-30.

falsidade, pois ao se declarar que algo é falso, já é inerente a esta declaração sua pretensão de que aquilo que enuncia é o caso, isto é, que é verdade (é o caso) que algo não é o caso. No nível da asseveração é-se condenado à pretensão de verdade⁴⁷. A pretensão de verdade de uma asseveração pode ser expressa e composta por um enunciado simples, por um enunciado complexo ou por um conjunto complexo de enunciados, articulados logicamente em um discurso mais ou menos extenso. Em última instância, todas as asseverações, consciente ou inconscientemente, estão fundadas em critérios e princípios de verdade gerais e específicos, desde os quais podem ser avaliadas (verificadas) a correção ou incorreção e a validade ou invalidade de suas pretensões de verdade. Se uma

⁴⁷ Uma asseveração voluntariamente falsa não seria uma asseveração, mas simplesmente uma mentira com fins utilitários e dissimulados. Uma asseveração é falsa sempre e necessariamente contrariamente à sua pretensão de verdade. Em uma asseveração é somente possível estar enganado e não estar mentindo, pois, nas palavras de Nietzsche, “só pode mentir quem já conhece a verdade”, ou seja, quem mente só o faz porque pode fazer uma asseveração verdadeira. Mesmo enunciados semanticamente paradoxais tais como “este enunciado é falso” ou “eu estou mentindo”, enquanto asseverações, possuem uma pretensão de verdade. A idéia de que todos os enunciados implicitamente predicam de si mesmos sua própria verdade encontra-se já, segundo Kirkham, implicitamente, nos seguintes textos de Arthur N. Prior, “Epimenides the Cretan”, in *Journal of Symbolic Logic*, vol. 23, 1958, pp. 261-266; e também “Some problems of reference in John Buridan”, in *Proceedings of British Academy*, vol. 48, 1962, pp. 281-296, *apud* Richard L. Kirkham, *Teorias da verdade, uma introdução crítica*, opus cit., pp. 406-407. Tal idéia é usada por Prior para resolver o paradoxo do mentiroso. Esta mesma idéia é usada também por Aristóteles para resolver este mesmo paradoxo, como ver-se-á adiante; cf. *Metafísica*, IV, 8, 1012 b 1-22. Sobre a impossibilidade de uma pretensão de falsidade cabe lembrar as palavras de Ernst Tugendhat: “Poderíamos dizer que as sentenças na formas “não é o caso que p” trazem uma pretensão de falsidade? “Não é o caso que p” é claramente equivalente a “que p é falsa”; assim pode-se dizer que, na verdade, com uma sentença desta forma é asserido que o que é dito com “p” é falso. Mas “não é o caso que p”, é, claro, equivalente não a “p” mas a “não-p”. Com “não é o caso que p”, é asserida portanto a falsidade da proposição contrária; e isto é somente possível porque aqui também a proposição asserir sua própria verdade. Deste modo o uso de qualquer sentença assertórica, quer ocorra ou não um “não” nela, envolve uma pretensão de verdade. E que no uso de qualquer sentença assertórica algo é asserido está de qualquer modo claro. Embora se possa asserir o contrário, não se pode fazer algo que é o oposto de asserir.” In *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem*; coordenação da tradução e edição: Mário Fleig. Ijuí: UNIJUÍ, 1992, pp. 70-71. O termo ‘asserir’ e suas variações tal como usado por Tugendhat é equivalente ao termo ‘asseverar’ e suas variações tal como usado aqui.

asseveração é verdadeira, então sua verdade é derivada e dependente dos critérios e princípios nos quais se verifica e se justifica sua validade e correção. Portanto, uma asseveração é verdadeira se possui ao menos um produtor de verdade. Se uma asseveração é falsa, então ou se funda em critérios ou princípios de verdade aparentes (falsos), ou os critérios e princípios em que pretende se basear não justificam e ou verificam sua pretensão de verdade, ou seja, ou os critérios e princípios em que se baseia são falsos (não são realmente produtores de verdade) ou ela não decorre necessariamente dos critérios e princípios que reivindica para se justificar e ser verificada. Em suma, uma asseveração é falsa se não possui nenhum produtor de verdade.

Para esclarecer de modo mais aprofundado em que sentido e de que modo os princípios e critérios de verdade fundamentam ou produzem a verdade ou falsidade de uma asseveração, é preciso explicitar a forma lógica geral das asseverações. Esta forma lógica geral pode ser expressa no seguinte esquema:

$$X \text{ assevera que } (M) \Omega$$

Nesta formulação abstrata 'X' pode ser substituído pelos pronomes do caso reto (eu, tu, ele, nós, vós, eles), por algum nome próprio como 'João', 'Carlos', 'Platão', etc., ou por algum nome coletivo como 'os atenienses', 'os brasileiros', 'os filósofos franceses', 'os lógicos intuicionistas', 'os fenomenólogos', 'os físicos quânticos', etc. Pode-se dizer que esta cláusula especifica quem veicula e realiza uma dada asseveração e, obviamente, para quem ela conta como verdadeira. No caso de 'assevera', este termo geral pode ser expresso com verbos intencionais tais como

'crer', 'saber', 'conhecer', 'perceber', 'ter a opinião', 'ser de parecer', 'recordar', 'assegurar', 'perceber', etc., nas formas temporais e gramaticalmente convenientes em cada caso. Esta cláusula especifica que tipo de ato intencional de pensamento marca a pretensão de verdade da asseveração. A cláusula '(M)' simboliza a(s) modalidade(s) que em cada caso acompanha(m) a asseveração de ' Ω ', ou seja, esta cláusula pode ser substituída por 'foi/é/será possível que...', 'foi/é/será impossível que...', 'foi/é/será necessário que...', 'foi/é/será contingente que...', etc 'foi/é/será (ou não) atual que... (=foi/é/será (ou não) o caso que...)'. Esta cláusula especifica qual o sentido (intensão) que é assignada à pretensão de verdade da asseveração, ou seja, qual o tipo de valor de verdade que é pretendido para a asseveração, desde o grau mais fraco da mera possibilidade até o grau mais forte da necessidade ou impossibilidade daquilo que é expresso no conteúdo lógico-semântico efetivo da asseveração. O símbolo ' Ω ' representa uma estrutura significante simples ou complexa, ou seja, representa uma estrutura lógico-semântica constituída de um único enunciado simples ou de um conjunto articulado de enunciados simples, cujo sentido de seu valor de verdade depende ontoleticamente tanto de princípios e critérios (gerais e específicos) de verdade, quanto dos estados ônticos por ela referidos, sejam estes estados ônticos outras entidades mentais, entidades lógico-semânticas, sejam entidades reais (em sentido estrito).

Poder-se-ia objetar em relação à cláusula '(M)' que ela não é necessária em todas as asseverações, dado que muitos enunciados não parecem ser modalizados.

Esta objeção, porém, só procede admitindo-se alguns pressupostos, tais como (a) é possível reduzir todos os enunciados modalizados a enunciados não-modalizados; (b) não se modalizam enunciados que instanciam tautologias ou contradições, tais como “Paulo é idêntico a si mesmo” ou “Paulo é diferente de si mesmo”; (c) modalidades *de re* são completamente redutíveis a modalidades *de dicto*, e estas são completamente redutíveis a esquemas lógicos extensionais. Apesar de tais pressupostos poderem ser válidos em perspectivas de consideração de enunciados *simpliciter*, eles não o são no que diz respeito à estrutura geral das asseverações. Nestas, todos os enunciados são modalizados implícita ou explicitamente, dado que se não o fossem não constituiriam partes de asseverações, mas apenas enunciados *simpliciter* ou partes de atitudes proposicionais, nas quais a pretensão de verdade não é um traço definitório. Neste sentido, nas asseverações não é possível reduzir enunciados modalizados a não-modalizados, pois isso faria com que fosse necessário desconsiderar os atos intencionais de pensamento das asseverações, bem como seu aspecto intensional e temporal e, por isso, admitir por princípio que modalidades *de re* sejam elimináveis por modalidades *de dicto*, posto que a partir das modalidades *de dicto* pode-se mais facilmente as analisar em termos não modais. A partir disso é preciso fazer a ressalva de que a anteposição da cláusula '(M)' ao símbolo ' Ω ' não indica aqui que a modalidade em questão seja apenas uma modalidade *de dicto* ⁴⁸. Mas sobre a questão das modalidades *de dicto* e *de re* ainda se falará mais adiante.

⁴⁸ Cabe lembrar aqui de passagem que a fórmula de Barcan é válida tanto quanto sua forma

Seja como for, somente retirando tal caráter intensional e temporal é possível conceber, no plano puramente extensional, como redundante a pretensão de verdade proposta em “X assevera que necessariamente Paulo é igual a si mesmo” ou como absurda (impossível) a pretensão de verdade proposta em “X assevera que necessariamente não é o caso que Paulo é igual a si mesmo”. Certamente a correção (verdade) de uma asseveração pode tornar redundante a atitude proposicional a ela anteposta, mas apenas no momento em que a asseveração é verificada como correta, ainda que nem sempre torne redundante a modalidade nela inserida. Mas se uma asseveração é falsa (incorreta) a atitude proposicional a ela anteposta não é eliminada e, menos ainda, a modalidade do enunciado desta asseveração, pois será verdadeiro dizer, usando um exemplo de Frege levemente alterado, que “é verdade que Kepler acreditou no início de suas investigações ser o caso que as órbitas planetárias são circulares” (mesmo que esta crença seja falsa a partir dos resultados finais do próprio Kepler), posto que esta crença falsa constitui

conversa, ou seja,

$$[(\Box (\Box x) Fx \rightarrow (\Box x) \Box Fx)] \leftrightarrow [(\Box x) \Box Fx \rightarrow \Box (\Box x) Fx]$$

É certo que foram apontados certos resultados contra-intuitivos que podem ser derivados desta fórmula. Kripke barrou estes resultados introduzindo a idéia de uma quantificação restrita, i. e., que se deve introduzir a função ‘dom (w)’ em cada modelo, ou seja, especificando o domínio de indivíduos de cada mundo possível, de tal modo que somente entidades atuais possam validar as fórmulas modais quantificadas. Com este expediente lógico mantém-se a intuição de que somente entidades atuais existem em um mundo possível. Este expediente lógico, porém, e a concepção atualista que o fundamenta, não está isento de problemas, entre os quais a impossibilidade de lidar com variáveis livres e atribuir constantes à entidades contingentes. Para uma discussão introdutória (mas minuciosa) dos motivos filosóficos e lógicos do atualismo, veja-se, de Christopher Menzel, o vocábulo ‘actualism’ na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, disponível em <<http://plato.stanford.edu/>>.

um fato histórico verdadeiro, diferente do simples enunciado falso “as órbitas planetárias são circulares”.

A modalização dos enunciados em geral nas asseverações se torna mais clara se se percebe que mesmo enunciados aparentemente não-modalizados possuem, na realidade, modalizações implícitas, dado que se admita que o atual é a modalidade de enunciados sobre o presente e que, desde a perspectiva presente, os fatos passados são, se não necessários, ao menos realizados (atuais quando ocorreram) e que todos os fatos futuros são, se não necessários, ao menos possivelmente atuais (se e quando ocorrerem). O operador intensional e alético expresso no predicado monádico temporal ‘ser-atual’ (=‘ser-o-caso’) ou sua negação mostra que mesmo enunciados aparentemente não modalizados possuem esta modalidade implícita, vigente em seu tempo verbal (asseverado afirmativa ou negativamente) ⁴⁹.

Admita-se, por ora, como suficiente esta caracterização sucinta da estrutura geral das asseverações. Ela ainda se tornará mais clara no decorrer deste capítulo.

Tendo-se esclarecido sumariamente a estrutura geral das asseverações, enquanto aquilo a que propriamente se aplicam os princípios e os critérios de verdade, pode-se então fazer uma definição formal da relação entre princípios de verdade, critérios de verdade e asseverações, na qual se torne explícito porque

⁴⁹ Para uma caracterização lógico-filosófica forte da modalidade da atualidade e do ser-atual, veja-se, de Alvin Plantinga, *The nature of necessity*. Oxford: Clarendon, 1982 (1974), cap. 4, §§ 3-5. Para uma caracterização crítica à posição de Plantinga, veja-se também, de David Lewis, *On the plurality of worlds*, opus cit., cap. 1, § 9, cap. 2, § 1. Em todo caso, a presente consideração sobre a modalidade da atualidade deixa em suspenso que se a tome como uma característica essencial de todo mundo possível (tal como no atualismo defendido por Plantinga) ou como uma mera modalidade dêitica ou indexical para fixar e identificar o mundo possível do qual se fala e se faz parte (tal como é defendido por Lewis). Esta suspensão de juízo deve-se ao fato de que não se decidiu o significado do conceito de ‘mundo possível’.

princípios e critérios de verdade são, conjuntamente, condições necessárias e suficientes de verdade para as asseverações; bem como, a partir desta relação, chegar a uma definição formal de princípios e critérios de verdade mostrando sua mútua relação e sua diferença.

É possível começar a analisar logicamente a diferença entre princípios e critérios de verdade e a relação das asseverações com estes através do conceito de dependência ontoalética, formalizando-as inicialmente do seguinte modo:

$$(\Box a) (\exists c) (\exists p) \Box ((Wc) D (Wp) \& (Va) D (Wc) \rightarrow ((Va) D (Wp)))$$

Esta formalização pode ser interpretada assim:

“Para toda asseveração a , existe ao menos um critério de verdade c e existe ao menos um princípio de verdade p , tal que, necessariamente, se (o sentido do valor de verdade de a depende da verdade do critério c e a verdade do critério c depende da verdade do princípio p), então (o sentido do valor de verdade de a depende da verdade de p)”.

Tal formulação em termos de dependência ontoalética pode ser transferida para uma formalização em termos de produção de verdade do seguinte modo:

$$(\Box a) (\exists c) (\exists p) \Box ((Wp) P (Wc) \& (Wc) P (Va) \rightarrow ((Wp) P (Va)))$$

Esta formalização pode ser lida da seguinte maneira:

“Para toda asseveração a , existe ao menos um critério de verdade c e existe ao menos um princípio de verdade p , tal que, necessariamente, se (a verdade de princípio p produz a verdade do critério c e a verdade do critério c produz o valor de verdade da asseveração a), então (a verdade de p produz o sentido do valor de verdade de a)”.

Dado o *definiens* comum à produção de verdade e à dependência ontoalética, a saber:

$$(\Box x) (\exists y) (\Box ((Wy) \rightarrow (Vx)) \leftrightarrow (\Box \sim ((Vx) \rightarrow (Wy))),$$

então a relação de transitividade representada nas duas formulações anteriores necessariamente não pode ser invertida, ou seja,

$$(\Box a) (\exists c) (\exists p) (\Box ((Wp) P (Wc) \& (Wc) P (Va) \rightarrow ((Wp) P (Va))) \leftrightarrow (\Box \sim ((Va) P (Wc)) \Box ((Wc) P (Wp))),$$

ou:

$$(\Box a) (\exists c) (\exists p) (\Box ((Wc) D (Wp) \& (Va) D (Wc) \rightarrow ((Va) D (Wp))) \leftrightarrow (\Box \sim ((Wc) D (Va)) \Box ((Wp) D (Wc))),$$

ou ainda de modo geral para ambas as formulações:

$$(\Box a) (\exists c) (\exists p) (\Box ((Wp) \rightarrow (Wc) \& (Wc) \rightarrow (Va)) \rightarrow ((Wp) \rightarrow (Va))) \leftrightarrow (\Box \sim ((Va) \rightarrow (Wc)) \Box ((Wc) \rightarrow (Wp))).$$

Destas formulações é possível retirar, por generalização indutiva e por separação, uma definição da relação entre princípio de verdade em sentido estrito e critério de verdade em sentido estrito, a saber:

$$(\Box c)(\exists p)(\Box ((Wc) D (Wp)) \& ((Wp) P (Wc))) \leftrightarrow (\Box ((Wp) \rightarrow (Wc)) \leftrightarrow (\Box \sim ((Wc) \rightarrow (Wp)))).$$

Na medida em que o valor de verdade da asseveração a depende do e é produzido pela verdade do critério c , então se pode dizer que o critério c é, em relação à asseveração a , um princípio de verdade em sentido lato, ainda que não um princípio de verdade primário e em sentido estrito. Em todo caso, ele desempenha um papel de princípio porque a verdade da asseveração a pode ser justificada e verificada através do critério c , ainda que este seja apenas uma condição suficiente, mas não necessária, para sua correção e validade. No entanto, se a asseveração a não justifica e verifica sua correção e validade no critério c ,

tampouco o fará através do princípio *p*, o que mostra que tanto princípios quanto critérios são condições de justificação e verificação das asseverações em geral, ainda que colocados em níveis diferentes. Além disso, somente os princípios primários em relação a todos os critérios podem satisfazer plenamente as condições da definição de princípio de verdade.

À luz destas determinações ontoaléticas, e dos esclarecimentos gerais sobre a natureza das asseverações, fica mais claro porque os princípios e critérios de verdade se aplicam às asseverações em geral e porque, enquanto aplicados a elas, se diferenciam apenas quanto à sua extensão⁵⁰. No entanto, resta ainda determinar a diferença de sentido dos princípios e critérios tomados por si mesmos, ou seja, determinada sua diferença quanto à extensão de aplicação, deve-se determinar sua diferença de intensão, posto que princípios de verdade devem se aplicar a todas as asseverações possíveis, enquanto os critérios podem tanto se aplicar a totalidade das asseverações quanto a conjuntos isolados de asseverações.

Acabou-se de ver que, em sentido amplo e vago, todo estado ôntico que é um produtor de verdade para uma asseveração pode ser um critério de verdade para esta mesma asseveração enquanto portadora de um valor de verdade. No entanto, como é possível, em princípio, que qualquer entidade seja um produtor de verdade para as asseverações (inclusive outras asseverações), então toda e cada uma das entidades possíveis seriam possíveis critérios de verdade para qualquer asseveração ou tipo de asseveração, e isto redundaria, em última instância, que

⁵⁰ Ainda que esta diferença de extensão acarrete uma alteração (não essencial) de seus respectivos sentidos.

qualquer entidade fosse critério de verdade para qualquer asseveração. Com isto, todas as entidades que podem ser referidas pelas asseverações, assim como a totalidade das asseverações, estariam igualadas, o que poderia implicar que uma única entidade fosse critério de verdade para todas as asseverações e se perdesse completamente a possibilidade de diferenciar não só princípios e critérios de verdade para as asseverações, mas também a possibilidade de diferenciar entre tipos diferentes de critérios com extensões diversas. É justamente isto que foi chamado anteriormente de anarquia ontológica na produção de verdade.

Mas em geral, constata-se que nem todas as asseverações e nem todos os estados ônticos a que as asseverações podem se referir têm o mesmo *status* ontológico e alético, pois dentre os estados ônticos e dentre as asseverações há estados ônticos que são dependentes de outros estados ônticos e asseverações que são dependentes quer de estados ônticos do mundo, quer de outras asseverações. Prosseguindo indutivamente nesta mesma via de argumentação, não é difícil constatar que, em última instância, há estados ônticos que são referências primárias das asseverações e asseverações que são referências primárias para as demais asseverações. Se isto é assim, então nem todos os estados ônticos são produtores de verdade do mesmo tipo e nem todas as asseverações são portadoras de verdade do mesmo tipo. De modo que é preciso haver estados ônticos que são produtores primários de verdade e asseverações que são portadoras primárias de verdade. *São estes estados ônticos ontologicamente independentes relativamente aos demais estados ônticos de uma mesma categoria que podem ser considerados como*

produtores primários de verdade para as asseverações que se referem aos estados ônticos desta categoria. De modo análogo, são estas asseverações ontoaleticamente independentes relativamente às asseverações que as pressupõem que podem ser consideradas como portadores primários de verdade.

Ainda nesta mesma via de argumentação e seguindo a analogia, se as referências primárias das asseverações são os estados ônticos e secundariamente outras asseverações, então as asseverações que são portadoras primárias de verdade devem se referir aos estados ônticos primários de cada uma das categorias de estados ônticos do mundo. Uma vez que quando as asseverações se referem a outras asseverações elas se referem, direta ou indiretamente, às asseverações que são portadoras primárias de verdade e as tomam como seus produtores de verdade, então as asseverações em geral se referem, direta ou indiretamente, aos estados ônticos primários de cada categoria de entidades, posto que são estes estados ônticos que são produtores de verdade para as asseverações primárias.

Assim, ainda por via indutiva, as asseverações têm como candidatos para seus critérios de verdade os estados ônticos primários e as asseverações que descrevem ou definem estes estados ônticos primários e que, por isso, são portadoras primárias de verdade. Por conseguinte, pode-se dizer que *na relação de produção de verdade inter-categorial os candidatos a critérios de verdade das asseverações são os estados ônticos primários de cada categoria ou gênero de entidades*. Em continuidade com esta determinação, pode-se dizer que *na produção de verdade intra-categorial os candidatos*

a critérios de verdade das asseverações são as asseverações primárias que descrevem ou definem estes estados ônticos primários.

Foi dito anteriormente que todas as asseverações negativas verdadeiras, bem como as asseverações falsas (afirmativas ou negativas), pressupõem o conjunto das asseverações afirmativas verdadeiras. Se as asseverações afirmativas são pressupostas pelos demais tipos de asseveração, e se é por meio das asseverações afirmativas que os estados ônticos primários de cada gênero de estados ônticos são descritos e ou definidos, então as asseverações afirmativas básicas serão aquelas que descrevem com verdade o modo de ser (o ser verdadeiro) destes estados ônticos primários. Tais asseverações podem ser chamadas de asseverações afirmativas básicas. Com o que as asseverações afirmativas básicas são os critérios primários de verdade das asseverações em geral porque todas as asseverações que se referem aos estados ônticos do mundo pressupõem os estados ônticos primários, na medida em que os estados ônticos de uma determinada categoria ou gênero dependem destes estados ônticos primários para serem o que são. Na medida em que as asseverações afirmativas verdadeiras e básicas descrevem ou definem os estados ônticos primários de cada categoria de estados ônticos do mundo em geral, então todos os estados ônticos primários de cada categoria ontológica de estados ônticos do mundo são critérios de verdade das asseverações que se referem a qualquer estado ôntico desta categoria, identificando-se assim os critérios primários intra-categoriais e inter-categoriais das asseverações e excluindo deste modo a possibilidade de que qualquer estado ôntico referível seja um critério

inter-categorial autêntico de verdade para as asseverações e que qualquer asseveração seja um critérios intra-categorial autêntico para as demais asseverações, isto é, excluindo a anarquia ontológica e ontoalética na produção de verdade.

Tem-se assim uma primeira determinação dos critérios de verdade das asseverações. No entanto, ainda se está na presença de uma multiplicidade muito grande de critérios primários de verdade, pois o número de categorias de estados ônticos do mundo em geral é virtualmente infinito, posto que as categorias em que os estados ônticos do mundo estão organizados nem sempre possuem uma determinação exata. Pode-se, todavia, assumir (hipoteticamente) que existem categorias ou gêneros de entidades que englobam uma multiplicidade de subgêneros ou categorias específicas de entidades, com o que os critérios primários de verdade das asseverações se reduziriam consideravelmente. Admitindo-se, então, que haja categorias gerais de entidades capazes de englobar um grande número de categorias, os critérios primários de verdade (inter-categoriais e intra-categoriais) das asseverações seriam as definições das características gerais que são partilhadas por todas as categorias de estados ônticos englobadas em uma mesma categoria geral de estados ônticos, sendo os estados ônticos primários de cada uma destas categorias específicas considerados como critérios secundários de verdade das asseverações. Mantém-se assim a congruência entre uma hierarquia ontológica (inter-categorial) e uma hierarquia ontoalética (intra-categorial) entre os portadores e os produtores de verdade no nível dos critérios de verdade das asseverações.

Todavia, estes critérios ainda são válidos para tipos específicos de asseverações que se referem a âmbitos gerais da realidade. Eles são condições conjuntamente suficientes para o conjunto das asseverações possíveis distribuídas entre os diversos âmbitos gerais em que a realidade em geral dos estados ônticos pode ser dividida. Estes critérios são primários, mas ainda não são critérios gerais co-extensivamente válidos para todas as asseverações tomadas em conjunto. O sentido dos critérios gerais válidos para todas as asseverações, portanto, ainda não foi encontrado e determinado. O sentido destes critérios gerais pode ser encontrado juntamente com a determinação do estatuto dos princípios de verdade, retomando a estrutura geral das asseverações.

Toda asseveração, conforme já foi sumariamente exposto acima, é constituída por uma relação entre atos de pensamento, estruturas lógico-semânticas e os estados ônticos referíveis que constituem a realidade como um todo. Os princípios de verdade para as asseverações são suas condições necessárias de verdade, ou seja, aquelas condições mais gerais que devem estar presentes em qualquer asseveração possível (verdadeira ou falsa), ou seja, que são condições para seu modo de ser. Ora, se é assim, então os princípios de verdade devem ter que se aplicar aos três âmbitos que constituem toda e qualquer asseveração, ou melhor, devem poder especificar quais as condições necessárias de verdade para toda relação entre pensamento, linguagem e realidade. A partir disso, os princípios de verdade têm necessariamente que ser as referências primeiras para as entidades mentais que tomam parte nas asseverações e para as entidades lógico-semânticas

enquanto estas instanciam o sentido destas entidades mentais e representam os estados ônticos visados pelos pensamentos através e dentro da linguagem. Neste sentido, os princípios de verdade que justificam e verificam a verdade ou falsidade de toda e qualquer asseveração devem estar “para além” destas categorias de entidades, pois é justamente a partir destes princípios que se pode estabelecer a relação entre pensamento, linguagem e realidade, e que, portanto, é possível estabelecer a hierarquia ontológica e ontoalética entre os tipos ou categorias de produtores de verdade e os tipos gerais de asseverações, as quais devem ser congruentes com estas categorias gerais de ser, compreendidas como os possíveis referentes das asseverações.

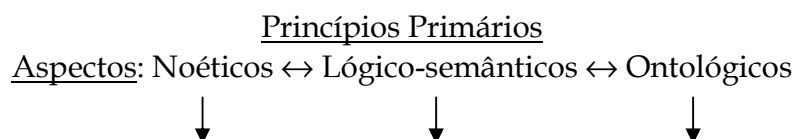
Este “para além” dos princípios de verdade, porém, não significa uma transcendência, mas significa o caráter transcendental que, por definição, deve pertencer aos princípios de verdade. O qualificativo ‘transcendental’ tem aqui o sentido usado pelo escolásticos para nomear aqueles conceitos que ultrapassam o nível estrito de uma única categoria de entidades e que podem se aplicar a vários ou a todos os gêneros de estados ônticos do mundo. No caso específico da teorização da verdade este caráter transcendental ou transcategorial significa a aplicação às possíveis relações entre as categorias de entidades que compõem as asseverações em geral, a saber: entidades mentais, lógico-semânticas e estados ônticos reais referíveis.

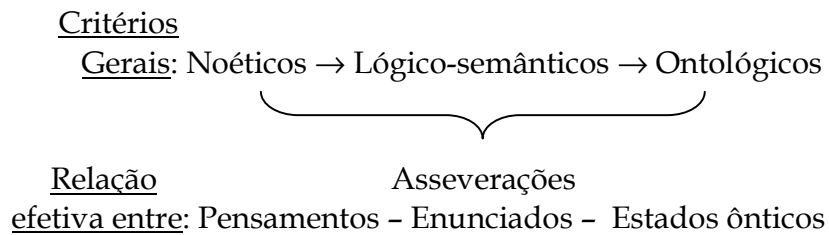
Os princípios de verdade das asseverações, porém, não são diretamente aplicáveis às asseverações, porquanto eles são apenas condições necessárias e não

suficientes para as asseverações. São justamente os critérios gerais de verdade que constituem a contraparte de tais princípios. Os critérios gerais de verdade das asseverações devem ser, portanto, a contraparte dos princípios de verdade e se aplicar a cada uma das partes de toda e qualquer asseveração possível: aos atos de pensamento, às estruturas lógico-semânticas e aos estados ônticos que são referidos, ou seja, os critérios gerais das asseverações constituem derivações diretas dos princípios de verdade e formam com estes o conjunto de condições necessárias e suficientes de verdade das asseverações em geral.

Assim, os princípios de verdade primários das asseverações possuem três aspectos complementares que serão chamados aqui respectivamente de aspectos noético, lógico-semântico e ontológico. A estes três aspectos complementares correspondem os critérios gerais de verdade noéticos, lógico-semânticos e ontológicos que se aplicam a todas as asseverações possíveis em suas partes constituintes.

Se estas definições e esclarecimentos estão corretos, então se pode esquematizar do seguinte modo a hierarquia ontoalética entre princípios primários de verdade e os critérios gerais de verdade das asseverações:





Deve-se caracterizar de modo sumário e panorâmico estes três aspectos complementares dos princípios primários e critérios gerais de verdade das asseverações, independente de quais sejam os princípios e critérios de verdade das asseverações defendidos por uma teoria ou tradição teórica específicas, ou seja, deve-se caracterizar formalmente os três aspectos essenciais de qualquer princípio ou critério de verdade que se possa defender como tal ⁵¹.

§ 2 – O aspecto noético dos princípios de verdade e os critérios noéticos de verdade

A delimitação formal clara do aspecto noético próprio aos princípios e critérios de verdade é difícil. Tal dificuldade provém da multiplicidade dos problemas e aspectos envolvidos na determinação dos atos de pensamento ou entidades mentais. A filosofia da mente, a filosofia da psicologia, as investigações lógico-semânticas e lingüísticas, a epistemologia, a psicologia em geral e a psicologia

⁵¹ Não se espera com esta caracterização formal uma neutralidade teórica acima de qualquer objeção, o que parece ser em todo caso impossível no âmbito da filosofia (e mesmo no âmbito da ciência, como indicam tanto os próprios debates entre os cientistas, quanto os trabalhos dos filósofos da ciência como Popper e Kuhn). O que se espera é tão somente fazer justiça ao tema mesmo investigado em sua complexidade essencial. Como o eventual leitor já deve ter percebido, muito do que é falado aqui não encontra um apoio explícito na discussão hoje vigente acerca da natureza da verdade. Isto faz com que este eventual leitor deva julgar com mais rigor ainda as teses expostas neste texto por amor à verdade mesma, ou, parafraseando um velho ditado socrático, *amicus philosophorum, sed magis amica veritas*.

cognitiva, a neuro-psicologia, entre várias outras áreas da filosofia e da ciência tomam os fatos mentais e os atos de pensamento como objeto de estudo e discussão de múltiplos modos. Tal multiplicidade de abordagens mostra a dificuldade de se delimitar os atos de pensamento ou fatos mentais em relação aos fatos lógico-semânticos e reais, dificuldade que já foi mencionada anteriormente. No entanto, por definição, o aspecto noético dos princípios e critérios de verdade das asseverações ultrapassa estas delimitações lógicas, epistemológicas e ontológicas regionais e, assim, se situa em um plano metafísico ou transcendental que considera o pensamento enquanto tal, apesar da dificuldade em se precisar este conceito em virtude de sua polissemia efetiva ⁵².

Um outro problema conceitual consiste em se identificar ou diferenciar atos de pensamento e fatos mentais, dado que fatos mentais, enquanto disposições psicossomáticas tais como, por exemplo, distúrbios perceptivos, emoções, sensações e sentimentos, não parecem se enquadrar sob a rubrica do conceito de atos de pensamento, mas, em todo caso e inversamente, não parece duvidoso classificar atos de pensamento como fatos ou entidades mentais. Tal desnível pode tanto ser fruto de uma inadequação destas classificações, quanto pode ser oriundo

⁵² É sabido que esta polissemia levou filósofos como o segundo Wittgenstein, Ryle e seus epígonos a interditar a possibilidade uma definição unívoca do conceito de pensamento. Esta perspectiva parece correta apenas se se tomar a noção de definição em um sentido estrito e se não se coloca a possibilidade de haver um sentido ou significado focal (na expressão de Aristóteles, um $\square \square \square \equiv \times \quad \aleph \clubsuit \blacksquare \quad \bullet \aleph \gamma \square \diamond \circ \aleph \blacksquare \blacksquare$) para os vários sentidos de pensamento, significado primário que não necessariamente é um tipo específico de ato de pensamento, mas que pode ser, entre outras coisas, um certo “traço fisionômico” pertencente aos atos de pensamento, tal como se postula aqui o caráter intencional. Para uma análise criteriosa da posição do segundo Wittgenstein acerca do conceito ou noção de pensamento, veja-se, de Pilar López de Santa María Delgado, *Introducción a Wittgenstein: sujeto, mente y conducta*. Barcelona: Herder, 1986, pp. 124-139. Para a posição de Ryle, veja-se *The concept of mind*. Harmondsworth: Penguin, 1980, cap. 3.

da complexidade e amplitude dos próprios fatos em questão. Como quer que seja, tomar-se-á aqui as duas noções como sinônimas, posto que em alguma medida mesmo estes fatos mentais citados são representáveis e relacionados a atos de pensamento propriamente ditos. Além disso, são os atos de pensamento que tomam parte nas asseverações, pois dentre os fatos mentais somente os atos de pensamento podem possuir pretensões de verdade efetivas e identificáveis.

Mas uma dificuldade específica concernente aos atos de pensamento capazes de fazer parte de asseverações consiste em que possuem traços gerais tanto epistêmicos quanto lógico-semânticos, o que conduz, à primeira vista, a identificar o aspecto noético dos princípios e critérios de verdade das asseverações ou com princípios e critérios epistêmicos ou com princípios e critérios lógico-semânticos. No primeiro caso, o aspecto noético das asseverações seria caracterizado como sendo unicamente referido às estruturas e processos cognitivos, e assim, inicialmente, considerado sobremaneira como objeto de determinação da epistemologia das ciências e ou da psicologia cognitiva, deixando assim de lado, por princípio, qualquer caráter lógico-semântico dos atos de pensamento que tomam parte nas asseverações, e fazendo a suspeitável identificação *simpliciter* entre pensar e conhecer, o que acarretaria, entre outras coisas e em última instância, na eliminação das relações de produção de verdade e dependência ontoalética entre pensamento e linguagem em detrimento de uma explicação que tende fortemente a reduzir ou dissolver os aspectos lógico-semânticos dos atos de pensamento em estruturas cognitivas, atitude a meio passo de um psicologismo e

historicismo, perspectivas dificilmente defensáveis no que diz respeito às entidades lógico-semânticas. No segundo caso, o aspecto noético dos princípios e critérios de verdade se reduziria às determinações provenientes da lógica matemática, da semântica e ou da lingüística e semiótica, o que primeiramente anularia qualquer diferença entre fatos mentais e lógico-semânticos (entre pensamento e linguagem) e, em segundo lugar, retiraria qualquer aspecto cognitivo referente aos atos de pensamento, eliminando ou diluindo assim a relação de produção de verdade e dependência ontoalética entre pensamento e realidade em estruturas matemáticas e gramaticais.

Nestes breves esboços de reduções ao absurdo destas identificações apressadas e excludentes, mostra-se que o aspecto noético dos princípios e critérios de verdade, ou seja, destes princípios e critérios aplicados aos atos de pensamento que tomam parte nas asseverações, é preciso levar em conta e englobar os aspectos epistêmicos e lógico-semânticos destes fatos mentais, pois em ambos o que está diretamente em questão são as pretensões de verdade das asseverações e assim as condições de verdade das mesmas. Na realidade, esta necessidade provém do fato de que *todos* os atos de pensamento que tomam parte nas asseverações, possuem igualmente aspectos epistêmicos e lógico-semânticos. Por conta deste duplo aspecto dos atos de pensamento que tomam parte nas asseverações foi escolhido o termo 'noético' para caracterizar este aspecto dos princípios e critérios de verdade. Em seu aspecto epistêmico, os atos de pensamento ou fatos mentais são considerados como estruturas e processos cognitivos simples ou complexos. Em

seu aspecto lógico-semântico, são considerados como estruturas e processos significantes simples ou complexos. Em seu aspecto noético os atos de pensamento são considerados como *estruturas e processos intencionais* simples ou complexos. Postula-se, assim, como aspecto definitório fundamental dos atos de pensamento (e dos fatos mentais em geral) o caráter intencional. A marca característica do conceito de intencionalidade é o ser relativo a algo, quer seja um ser relativo causado por algo e assim primariamente receptivo e passivo, quer seja um ser relativo direcionado a algo e assim primariamente ativo e espontâneo. Enquanto atos cognitivos e significantes, os atos de pensamento são também estruturas e processos intencionais por serem necessariamente relativos a algo. Contudo, atos de pensamento ou fatos mentais como, por exemplo, desejos, sensações, dúvidas, ordens e sentimentos, são também caracterizados por intencionalidade e nem por isso são necessária e essencialmente atos significantes e ou cognitivos, ainda que necessariamente pressuponham ou impliquem estes tipos de atos intencionais para poderem ser representados, interpretados e compreendidos. De qualquer forma, todos eles são fatos ou atos intencionais relativos a algo outro, ou seja, fatos ou atos de pensamento essencialmente causados por ou dirigidos para algo⁵³. No entanto, a importância dos atos intencionais cognitivos e significantes consiste em serem

⁵³ Além de possibilitar uma visão unitária dos aspectos cognitivos e lógico-semânticos dos atos de pensamento que tomam parte nas asseverações, o traço intencional dos fatos mentais em geral permite também compreender as feições éticas e poiéticas (“técnicas”) que os atos de pensamento podem assumir na medida em que ações morais e produções são marcadas em sua justificação e finalidade por serem relativas a e estarem dirigidas para algo. Isso permite vislumbrar em que sentido os princípios e critérios de verdade dos atos de pensamento são também, de certa maneira e em certa extensão, princípios para a práxis e para a *poiesis* da vida cotidiana.

aquelas intenções marcadas essencialmente por uma pretensão de verdade e assim aqueles tipos de fatos mentais ou atos de pensamento que são elementos essenciais em todas as asseverações. É preciso esclarecer de modo sucinto este caráter cognitivo e *significante* (noético ou intencional) próprio aos atos de pensamento que tomam parte nas asseverações, ou seja, qual o modo de intencionalidade dos atos de pensamento que podem tomar parte nas asseverações.

Os atos de pensamento que tomam parte nas asseverações estão essencialmente marcados por uma pretensão de verdade. Esta pretensão de verdade, que os caracteriza, é devida à sua estrutura cognitiva e *significante*, pois os atos de pensamento que tomam parte nas asseverações exprimem e estruturam lingüisticamente suas pretensões de verdade na medida em que pretendem conhecer ou conhecem algo daquilo que visam. Enquanto estruturas e processos cognitivos e *significantes* eles instanciam de modo conceitual e lingüístico alguma forma de conhecimento sobre os estados ônticos por eles visados, eles são modos de compreensão e interpretação conceitual das propriedades e das relações intrínsecas e ou extrínsecas pertencentes aos estados ônticos objetivados (referidos e representados). Estes modos de compreensão e interpretação conceituais podem ir desde as simples percepções atuais até modelos científicos altamente complexos. Em todo caso, tais modos de compreensão e interpretação da realidade estão sempre já imersos em esquemas conceituais herdados ou construídos que determinam sempre o sentido desta compreensão e interpretação do mundo circundante. Tais esquemas conceituais que emolduram o sentido cognitivo dos

atos de pensamento possuem necessariamente um sentido lógico-semântico, de tal maneira que não é possível separar, senão de forma teórica e abstrata, o caráter epistêmico e significativo dos atos de pensamento das asseverações, ou em termos mais diretos, separar conhecimento e linguagem, cognição e significação, conceitos e signos, epistemologia e lógica. Por isso, o sentido epistêmico dos atos de pensamento consiste em apreenderem conceitualmente as propriedades dos estados ônticos visados a partir e dentro de esquemas conceituais lógico-semânticos previamente elaborados. O conhecimento em geral, desde o mais simples reconhecimento perceptual até as teorias lógico-matemáticas mais afastadas da experiência sensível, é essencialmente conceitual e lingüístico.

Se a linguagem em seus aspectos históricos, concretos e pragmáticos constitui e é constituída pelo conjunto das formas de vida de uma determinada comunidade, e este conjunto de formas de vida é chamado comumente de cultura, então os esquemas conceituais de cognição e significação formam a cultura desta mesma comunidade, posto que uma determinada cultura pode ser (parcialmente) definida como o conjunto dos esquemas conceituais de cognição e significação que estruturam os modos de compreensão e interpretação ou perspectivas possíveis de experiência dos estados ônticos do mundo para uma comunidade de pessoas. A cultura de uma determinada comunidade lingüística, portanto, determina os modos como os atos de pensamento e as asseverações do qual fazem parte visam conceitualmente os estados ônticos do mundo em geral e, assim, determina os possíveis sentidos de verdade ou falsidade que são instanciados nas pretensões de

verdade das asseverações. Deste modo, o caráter cognitivo e significante (intencional) dos atos de pensamento que tomam parte nas asseverações está determinado pelas possibilidades de compreensão e interpretação abertas pelos esquemas conceituais partilhados por aqueles que realizam as asseverações concretas, de tal maneira que não é possível separar, ao nível das asseverações, o caráter cognitivo e significante dos atos de pensamento que tomam parte nas mesmas, pois tais esquemas conceituais são, ao mesmo tempo, esquemas cognitivos e lógico-semânticos, são esquemas lingüísticos que determinam as possibilidades de compreensão e interpretação (conhecimento) dos estados ônticos que as asseverações visam.

Por conta disso, há sempre uma sinergia ou simbiose entre o caráter cognitivo e o caráter significante dos atos de pensamento, entre seu aspecto conceitual e lingüístico. Mas esta sinergia específica dentro de cada asseveração indica uma sinergia geral, pois os atos de pensamento individuais já sempre pressupõem outros atos de pensamento cognitivos e significantes (outras asseverações), bem como supõem a realidade dos estados ônticos visados a cada vez dentro dos esquemas conceituais que organizam as possibilidades de perspectivas da experiência em geral. Não há puros atos de pensamento isolados, tanto quanto não há atos cognitivos separados de atos significantes, bem como não existem, senão por abstração, estados ônticos isolados. Expressões lingüísticas e complexos conceituais nos quais os atos de pensamento se estruturam sempre já remetem a outras expressões lingüísticas e a outros complexos conceituais, tanto quanto

termos lingüísticos e conceitos já sempre estão ligados a outros termos lingüísticos e conceitos. Assim, os atos de pensamento que tomam parte nas asseverações possuem uma dupla correlação necessária tanto com outros atos de pensamento, quanto com os estados ônticos visados, de modo análogo a como estes estados ônticos nunca estão completamente isolados uns dos outros. Um mesmo estado ôntico pode ser, porém, visado de modos distintos, pois os atos de pensamento podem assignar (lingüística e conceitualmente) a ele vários sentido de ser-verdadeiro ou ser-falso. Assim, enquanto atos cognitivos eles nunca ocorrem isoladamente, mas sempre já pressupõem outros processos e estruturas cognitivas e significantes já consideradas verdadeiras (válidas e corretas), pressupõem tanto um aparato epistêmico e lógico-semântico já estruturado, um esquema conceitual dentro e a partir do qual são determinados (compreendidos e interpretados) os estados ônticos que visam, quanto pressupõem a realidade (verdade) destes mesmos estados ônticos. Pressupõem, assim, certos critérios epistêmicos de validade e justificação. Assim, uma determinada asseveração concreta pressupõe tanto um esquema conceitual, quanto os estados ônticos que visa. As modalidades epistêmicas que exprimem tipos de atitudes proposicionais específicos remetem tanto às propriedades dos estados ônticos visados, como às propriedades lógico-semânticas de outros atos cognitivos já justificados e verificados, ou seja, os atos cognitivos remetem tanto a outros conhecimentos prévios e aos esquemas conceituais que os organizam, quanto aos estados ônticos que são objeto de cognição ou reconhecimento.

O aspecto intencional dos atos de pensamento ou fatos mentais em geral se mostra mais claramente através daquilo que hoje é comum chamar de *atitudes proposicionais e modalidades epistêmicas*, e é a partir delas que se pode investigar o aspecto noético das condições (princípios e critérios) de verdade dos atos de pensamento que fazem parte das asseverações, bem como é nelas que se mostram reunidos de modo complementar as estruturas e processos cognitivos e significantes que caracterizam estes mesmos atos. O aspecto noético (epistêmico e lógico-semântico) dos atos de pensamento que tomam parte nas asseverações pode ser compreendido através da forma geral das asseverações:

“X assevera que (M) Ω ”.

O que marca neste esquema geral o caráter noético (intencional) dos atos de pensamento que tomam parte nas asseverações é justamente a pretensão de verdade veiculada na *intensão* assignada ao conteúdo lógico-semântico estruturado em ‘ Ω ’, ou seja, o caráter intencional dos atos de pensamento que tomam parte nas asseverações consiste no modo de apresentação (sentido) assignado aos estados ônticos visados como referência destes atos de pensamento, enquanto se estruturam nos enunciados que representam estes estados ônticos ⁵⁴. A pretensão de verdade que caracteriza essencialmente os atos de pensamento que tomam

⁵⁴ A relação proposta aqui entre os conceitos de intenção e intensão está baseada, sobretudo, na concepção desta relação tal como apresentada por Jaakko Hintikka em seu “The intentions of intentionality”, in *The intentions of intentionality and other new models for modality*. Dordrecht/Boston: Reidel, 1975, cap. 10. John Searle, por sua vez, critica a identificação *simpliciter* entre atos intencionais e intensões lingüísticas, argumentando que nem todos os atos intencionais possuem correlatos intensionais. Esta crítica pode ser, todavia, deixada em suspenso aqui, dado que os atos intencionais que tomam parte nas asseverações já sempre possuem correlatos em intensões lógico-semânticas. Para os argumentos de Searle, veja-se *Intencionalidade*; trad. Julio Fischer & Tomás R. Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 2002, cap. 1, pp. 31-35 e cap. 7.

parte nas asseverações consiste justamente nesta intensão instanciada nos enunciados e, por conseguinte, assignada aos estados ônticos visados. Tal intensão ou sentido é precisamente o sentido de ser-verdadeiro ou ser-falso que estes atos de pensamento asseveram sobre o que é visado, ou seja, o modo como estes atos de pensamento apresentam os estados ônticos a que se referem através dos conteúdos lógico-semânticos das asseverações. A intencionalidade (pretensão de verdade) própria aos atos de pensamento que “animam” as asseverações se exprime no sentido (intensão) que assignam aos conteúdos lógico-semânticos que os estruturam, na forma como apresentam lógica e lingüisticamente os estados ônticos visados, no sentido efetivo de verdade (realidade) ou falsidade (não-realidade) que atribuem a estes estados ônticos através dos enunciados.

Assim, o aspecto noético dos princípios de verdade consiste em estabelecerem e instanciarem as condições noéticas (epistêmicas e significantes) mais universais e necessárias que verificam ou justificam as pretensões de verdade de qualquer ato de pensamento que possa tomar parte nas asseverações, ou seja, são os princípios de verdade e os correspondentes critérios noéticos que justificam a correção ou incorreção de todos os possíveis sentidos de ser-verdadeiro ou ser-falso que atos de pensamento podem assignar diretamente aos conteúdos lógico-semânticos em que estão instanciados e que exprimem sua pretensão de verdade em relação aos estados ônticos por eles visados e representados pelos enunciados que os exprimem. *Os princípios e critérios de verdade são assim as condições noéticas universais e necessárias para que se possa decidir sobre o valor de verdade de qualquer ato de*

pensamento enquanto portador de um valor de verdade. Esta decisão recai justamente sobre o sentido de verdade ou falsidade (a pretensão de verdade) que um ato de pensamento assigna a um estado ôntico visado e representado por enunciados. Por isso tais princípios e critérios são os produtores indiretos do valor de verdade de que um ato de pensamento é portador, eles determinam o sentido de seu valor de verdade enquanto justificam ou verificam o sentido de verdade que este pensamento atribui aos estados ônticos por ele visados. De um lado, os atos de pensamento precisam preencher tais condições necessárias impostas por estes princípios, mas, por outro, eles são verdadeiros (ou falsos) na medida em que o sentido de verdade que atribuem aos estados ônticos referidos é efetivamente tal.

Com efeito, os princípios e critérios de verdade estabelecidos ou pressupostos pelas teorias ou teorizações da verdade remetem efetivamente a uma determinada categoria ou tipo de atos de pensamento que realizam efetivamente estas pretensões de verdade. Pode-se chamar esta remissão de compromisso noético dos princípios e critérios gerais de verdade. Tal compromisso significa a remissão a algum tipo específico de processos cognitivos e esquemas conceituais primários como representando aquele tipo de atos de pensamento que realiza sempre ou, no mais das vezes, a pretensão de verdade inerente às asseverações em geral. Deste modo, conforme o conteúdo dos princípios, determinados atos de pensamento são considerados como critérios de verdade noéticos primários em relação aos demais tipos de atos de pensamento que podem tomar parte nas asseverações em geral. Obviamente, este tipo de atos de pensamento considerados primitivos ou

fundamentais será também escolhido conforme uma teoria ou teorização da verdade determine os aspectos lógico-semântico e ontológico dos princípios de verdade e os critérios gerais de cada um destes âmbitos das asseverações.

A vinculação entre a intencionalidade peculiar aos atos de pensamento e a intensão assignada aos conteúdos lógico-semânticos asseverados não significa necessariamente a invasão de uma tonalidade subjetiva no sentido do que é asseverado, mas necessariamente significa que em toda asseveração um modo de ser-verdadeiro do que é apresentado está em jogo, e no caso de tal pretensão de verdade se mostrar errônea, enganosa ou falsa a partir dos princípios e critérios instados como modelos de justificação da asseveração em questão, então o sentido de ser-verdadeiro do que é referido se mostra falso desde o referente mesmo, enquanto seu modo de ser-verdadeiro é outro que aquele pretendido na asseveração, de tal modo que os princípios e critérios de verdade instados na asseveração não suportam sua pretensão de verdade, ou seja, a asseveração em questão é falsa justamente porque não apresenta nem representa o estado ôntico referido tal como é.

Mas algo mais importante está contido no esquema geral das asseverações, a saber: admitindo-se que a intencionalidade dos atos de pensamento que tomam parte nas asseverações, em seu aspecto cognitivo e significante, sempre consiste em estarem voltados a estados ônticos reais referíveis (em sentido amplo) e em instanciarem e estarem estruturados enquanto fatos ou entidades lógico-semânticas, então o possível valor de verdade dos atos de pensamento presentes

nas asseverações depende aleticamente dos e é produzido pelas estruturas lógico-semânticas que instanciam seu sentido e pelos estados ônticos que estas estruturas representam. Por isso, *o aspecto noético dos princípios e critérios de verdade das asseverações não pode ser compreendido sem os aspectos lógico-semânticos e ontológicos destes princípios e, portanto, sem os respectivos critérios gerais lógico-semânticos e ontológicos para as asseverações.* Isto também mostra que, apesar do aspecto noético não poder ser reduzido a seu sentido epistêmico, este sentido é aquilo que os atos de pensamento que fazem parte das asseverações possuem de próprio em relação aos aspectos propriamente lógico-semânticos e ontológicos. Este sentido epistêmico dos atos de pensamento que tomam parte nas asseverações se revela através dos esquemas conceituais que eles operam e pressupõem como estabelecidos para a compreensão e interpretação cognitiva dos estados ônticos.

Em todo caso, o aspecto noético dos princípios de verdade primários e os critérios noéticos de verdade das asseverações decidem a correção ou incorreção das pretensões de verdade inerentes às modalidades epistêmicas e às atitudes proposicionais que modalizam as asseverações relativamente ao sentido (intensão) do conteúdo lógico-semântico instanciado e estruturado em ' Ω ', intensão esta especificada através das modalidades que preenchem a cláusula '(M)'. Mas a correção ou incorreção destas modalizações (intencionais e intensionais) deve ser decidida relativamente aos estados ônticos representados neste conteúdo lógico-semântico, ou seja, a verdade dos atos de pensamento nas asseverações depende de seu conteúdo lógico-semântico e este do estado ôntico representado, o que

equivale a dizer que o possível significado do valor de verdade dos atos de pensamento (sua correção ou incorreção) é decidido, em última instância, em relação aos seus produtores primários de verdade, representados pelo conteúdo lógico-semântico que instancia o sentido destes atos. Em suma, o esquema geral das asseverações mostra que o aspecto noético dos princípios de verdade e os critérios noéticos de verdade só são relativamente separáveis do aspecto lógico-semântico e do ontológico dos princípios e dos correspondentes critérios gerais de verdade das asseverações. Por isso, o aspecto noético dos princípios de verdade e os critérios noéticos ficarão mais claros na discussão destes outros aspectos.

§ 3 – O aspecto lógico-semântico dos princípios de verdade e os critérios lógico-semânticos de verdade

No caso do aspecto lógico-semântico dos princípios de verdade e dos critérios lógico-semânticos gerais das asseverações, as dificuldades de sua caracterização e delimitação não são menores. As entidades ou fatos lógico-semânticos como tais possuem um estatuto ontológico próprio, independente dos fatos mentais e reais. Ainda que os atos de pensamento com pretensão de verdade sejam não apenas atos cognitivos, mas também atos significantes e, assim, estejam sempre estruturados na forma de entidades ou fatos lógico-semânticos simples ou complexos, não se deve confundir estes fatos ou entidades como tais com os atos de pensamento que as entidades lógico-semânticas instanciam ou que as tomam

como referentes, de modo que não se pode nem se deve confundir o aspecto noético dos princípios e critérios de verdade com seu aspecto propriamente lógico-semântico, embora a fronteira entre o noético e o lógico-semântico não seja tão clara e distinta quanto supõem alguns como, por exemplo, Frege⁵⁵.

Na realidade, retomando o esquema geral das asseverações, percebe-se que os princípios de verdade relativos às asseverações em geral possuem, por definição, tanto aspectos noéticos, quanto lógico-semânticos e ontológicos, mas em cada um destes níveis das asseverações eles atuam através de critérios gerais peculiares. No caso do sentido noético dos princípios e dos critérios noéticos das asseverações, estes dizem respeito às condições necessárias e suficientes para que entidades ou fatos mentais sejam caracterizados como atos de pensamento que podem tomar parte em asseverações. Viu-se que eles são processos intencionais cognitivos e significantes, essencialmente definidos por sua pretensão de verdade. Tais processos se concretizam em modalidades epistêmicas e atitudes proposicionais que preenchem o 'X assevera que ...' no esquema geral das asseverações. Assim, o aspecto noético dos princípios de verdade e os critérios de verdade noéticos justificam que determinados atos ou tipos de atos de pensamento sejam ou não de

⁵⁵ Frege, no entanto, admitiu haver uma intersecção (a seu ver delimitável) entre as representações subjetivas associadas aos termos em seu sentido objetivo. Sobre este ponto, veja-se "Sobre o sentido e a referência", art. cit., pp. 64-66. Sobre a concepção madura de Frege acerca dos limites entre fatos mentais e lógico-semânticos, veja-se "O pensamento, uma investigação lógica", in *Investigações lógicas*; trad. e notas: Paulo Alcoforado. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, pp. 9-39. Para uma discussão crítica da posição madura de Frege a partir dos problemas que o conceito de pensamento impõe, veja-se, de David Bell, "Thoughts", in *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 28, nº 1, 1987, pp. 36-50. Este texto, porém, recebeu de Dummett uma consideração crítica à luz de sua interpretação da teoria fregeana do pensamento em "More about thoughts", in *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 30, nº 1, 1989, pp. 1-19.

fato portadores de uma pretensão de verdade *quando tomam parte em asseverações*. Atos de pensamento como, por exemplo, dúvidas, ordens ou pedidos, não são portadores de pretensão de verdade e assim não são justificados a partir de princípios e critérios de verdade noéticos, ou seja, não constituem verdadeiras (efetivas) asseverações, pois dizer, por exemplo, “X ordenou a Y que deveria visitar seus parentes”, ou ainda “X duvida da possibilidade dos seres humanos colonizarem Marte”, não preenchem os requisitos noéticos de uma asseveração, apesar de serem atos de pensamento significantes que se expressam em atitudes proposicionais. Seja como for, os critérios noéticos estão subordinados aos e derivados dos princípios de verdade que fundamentam os três níveis da asseveração, os princípios primários de verdade das asseverações, ou seja, a verdade destes critérios gerais depende aléticamente e é produzida pelos princípios de verdade que valem para os três níveis das asseverações em geral. De modo análogo a como as lógicas modais particulares são extensões derivadas e dependentes da lógica clássica, assim também os critérios gerais de verdade próprios a cada um destes três níveis das asseverações são extensões dos princípios primários, igualmente válidos para os três níveis.

Os princípios e critérios propriamente lógico-semânticos dizem respeito à estrutura formal alética da linguagem em geral, são as condições de verdade das asseverações em seu aspecto lingüístico. Tais princípios e critérios são as *formas lógicas* que verificam a validade ou invalidade do conteúdo lógico-semântico (o que preenche a conjunção '(M) Ω ' do esquema geral das asseverações) em que os

pensamentos que tomam parte de asseverações se estruturam e são instanciados a cada vez na linguagem ⁵⁶. Porém, na medida em que pensamentos são fatos intencionais que se referem a algum estado ôntico específico, os critérios peculiares às formas lógicas em geral devem também estar relacionados de algum modo ao aspecto ontológico dos princípios de verdade e com os critérios ontológicos gerais para as asseverações em geral. Por isso, os critérios peculiares ao aspecto lógico-semânticos das asseverações tendem a se confundir com os princípios e critérios peculiares ao aspecto ontológico das asseverações, assim como os critérios propriamente noéticos tendem a se confundir com os lógico-semânticos. Como então separar o aspecto lógico-semântico dos princípios de verdade primários das asseverações e a partir deste aspecto compreender e separar os critérios propriamente lógico-semânticos das asseverações em relação aos sentidos noético e ontológico dos princípios de verdade primários e, assim, em relação aos critérios de verdade propriamente noéticos e ontológicos das asseverações? É o que se tentará esboçar agora.

As formas lógicas estão “entranhadas” na linguagem comum. Sua superfície é reconhecível através das regras gramaticais que são a cada vez instanciadas e realizadas nas expressões lingüísticas. Tais regras gramaticais são condições de

⁵⁶ É preciso aqui fazer a ressalva de que esta estruturação lingüística dos atos de pensamento e a instanciação dos atos de pensamento nas formas lógicas da linguagem não significa que os atos de pensamento acompanham de modo concomitante a linguagem ou esta acompanha de modo concomitante os atos de pensamento. A cada vez os atos de pensamento *se realizam* na linguagem e a linguagem *se realiza* nos atos de pensamento em uma simbiose e sinergia inseparáveis, ou, em uma paráfrase metafórica das palavras de Kant sobre a relação de entendimento e sensibilidade, a linguagem sem pensamento é vazia e o pensamento sem a linguagem é cego.

significação das expressões lingüísticas tal como operadas dentro de uma comunidade de linguagem, ou seja, dentro de uma cultura e época particulares. No entanto, as regras gramaticais se alteram de tempos em tempos e de culturas para culturas. Além disso, as regras gramaticais são apenas condições sintáticas de significação, sendo portanto independentes da verdade ou falsidade atribuível às expressões lingüísticas formadas de acordo com elas. As formas lógicas, porém, por definição, não estão presas às regras gramaticais, apenas são indicadas através das mesmas, pois as formas lógicas não se alteram da mesma forma, nem com a mesma freqüência das regras gramaticais, se é que se alteram de algum modo. E ademais, diferentemente das regras gramaticais, as formas lógicas são não apenas “regras” de significação, mas também e simultaneamente entidades essencialmente veritativas. Diferentes línguas e diferentes expressões nas mesmas línguas contêm formas lógicas comuns, caso contrário não se vê como possam ser interpretadas ou traduzidas a outras expressões ⁵⁷. Abdicar das formas lógicas é, em última

⁵⁷ Na filosofia da lógica atual estas diferentes expressões lingüísticas que possuem uma forma lógica comum são muitas vezes colocadas em termos de diferentes sentenças que expressam uma mesma proposição. No entanto, dados os problemas com a noção de proposição, usa-se aqui a noção de forma lógica em um sentido tanto quanto possível neutro em relação à sua natureza mesma. Utiliza-se também o conceito de enunciado como uma noção “intermediária” entre a noção metafísica de proposição e a noção lingüística e gramatical de sentença, de tal modo que enunciados sejam considerados como sentenças que exprimem proposições e que podem ter um valor de verdade, sendo que as mesmas sentenças poderiam exprimir proposições sem terem valores de verdade, como no caso de dúvidas, desejos, ordens, etc. Os enunciados são sentenças que exprimem proposições e que referem algum estado ôntico visado por estas. Além disso, em certo sentido as formas lógicas da linguagem em geral são objeto de teorização tanto da lógica em geral quanto das ciências da linguagem, à diferença, porém, de que as ciências da linguagem estão preocupadas apenas com a função significante de tais formas lógicas dentro de culturas e épocas específicas (como por exemplo nos estudos de gramática descritiva e filologia) ou mesmo comparando-as e procurando as formas lógicas gerais de significação e como tais formas podem se estruturar e se realizar na semiose em geral (como por exemplo o trabalho da lingüística e da semiótica em seus diversos ramos e teorias); enquanto a lógica está preocupada com esta função

instância, abdicar do aspecto comunicativo da linguagem em geral e da idéia intuitiva de que a linguagem como tal constitui um dos aspectos objetivos e comuns às culturas humanas em sua diversidade. Abdicar das formas lógicas consiste, portanto, em abandonar aquilo que Frege chamou acertadamente o “patrimônio comum da humanidade”. É certo que a defesa da noção de forma lógica pode conduzir a um platonismo hiperbólico que não leva em conta a contribuição das culturas e épocas particulares para a descoberta, o desenvolvimento e mesmo a criação de estruturas lógico-semânticas objetivas durante o sinuoso percurso da história geral da linguagem humana, mas o abandono desta noção por um antiplatonismo igualmente hiperbólico conduz a uma imagem relativista radical que dissolve qualquer possibilidade mínima de entendimento dos seres humanos consigo mesmos e sobretudo entre si. É certo, porém, que a sombra da equivocidade é inerente a toda luz de univocidade que efetiva a comunicação dos seres humanos, de tal modo que dificilmente é possível encontrar na linguagem natural uma expressão ou termo absolutamente unívoco.

significante apenas na medida em que ela pode conter também uma função veritativa geral. De qualquer modo, mesmo perspectivas mais céticas quanto ao estatuto ou a existência de entidades tais como as proposições (como por exemplo a perspectiva de Quine) admitem ainda como seu objetivo a análise das formas lógicas da linguagem independente de sua situação contextual e histórica específica, pois caso abdicassem disso teriam que considerar a lógica apenas como um ramo subsidiário das ciências da linguagem. Sobre as críticas de Quine à noção de proposição, veja-se “Objetos proposicionais”; trad.: Andréa M. A. de Campos Loparic, in col. *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1989, pp. 135-147. Para uma defesa da noção de proposição, veja-se, de Georg H. von Wright, “Demytifying propositions”, in *Truth, knowledge and modality*, opus cit., pp. 14-25. Sobre a noção de enunciado tal como utilizada aqui, veja-se, de P. Strawson, “Sobre o referir” & “Referência identificadora e valores-de-verdade”, in col. *Os Pensadores*, trad.: Balthazar B. Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1989, respectivamente, pp. 151-170, 191-206. Para uma análise minuciosa da noção de enunciados, tal como concebida por Strawson, e sua vinculação com a teoria de Aristóteles acerca da referência, encontrada nas *Categorias*, veja-se, de Thomas M. Simpson, *Linguagem, realidade e significado*, opus cit., cap. 6.

Apesar disso, é sempre possível isolar e identificar o aspecto unívoco presente nas estruturas gramaticais semanticamente bem formadas (consistentes). É este aspecto aquilo que se pode chamar de forma lógica de uma expressão lingüística, ou seja, aquela condição necessária (ainda que nem sempre suficiente) que caracteriza e diferencia uma expressão lingüística frente a qualquer outra coisa do e no mundo (inclusive de outras expressões lingüísticas), aquilo que é o essencial de uma expressão lingüística enquanto uma estrutura comunicativa, aquilo que pode ser melhor ou pior comunicado, mas que em uma expressão lingüística não pode deixar de ser comunicativo, sob pena de não ser mais uma expressão lingüística. Assim, as formas lógicas são condições necessárias (ainda que talvez ainda não suficientes) para a univocidade que define essencialmente as expressões lingüísticas e que permite às mesmas serem elementos das asseverações, na exata medida em que seu poder significativo é definido por seu caráter verifuncional, ou seja, por sua possibilidade de instanciar algum valor de verdade efetivo oriundo de seu preenchimento por argumentos concretos através das pretensões de verdade dos atos de pensamento.

Esta idéia mínima de forma lógica consiste em admitir que a linguagem em geral contém a dupla potencialidade de, por um lado, representar as características mais gerais da realidade, e, por outro lado, estruturar uma multiplicidade de atos de pensamento com pretensão de verdade, ou seja, o específico do aspecto lógico-semântico dos princípios de verdade das asseverações consiste em serem as formas lógicas que possibilitam às expressões lingüísticas o papel de serem

intermediadoras entre pensamento e realidade, em permitirem estruturar a realidade no pensamento e proporcionarem à intencionalidade própria aos atos de pensamento sua correlação específica e mesmo singular com a realidade. Esta realidade pode ser tanto alguma entidade perceptível concreta, quanto alguma das entidades inteligíveis que caracterizam propriedades destes objetos perceptíveis, ou ainda pode ser uma estrutura matemática altamente complexa que não tem qualquer relação direta com a realidade perceptível ou suas propriedades gerais, podendo mesmo ser algum objeto impossível aventado apenas no pensamento ou na linguagem, tais como unicórnios ou círculos quadrados. A intencionalidade em questão pode ser constituída por qualquer ato de pensamento com função *significante e cognitiva*, ou seja, por qualquer ato de pensamento essencialmente caracterizado por uma pretensão de verdade.

Em qualquer caso, as formas lógicas são aquelas estruturas ou entidades abstratas que intermediam pensamento e realidade, ou seja, as formas lógicas são o espaço lógico em que é possível instanciar as pretensões de verdade dos atos de pensamento e representar os estados ônticos visados pelos mesmos. Desde estes esclarecimentos sumários, as formas lógicas podem ser parcialmente definidas como aquelas condições necessárias de univocidade que permitem a compreensão e interpretação das expressões lingüísticas, sendo essa compreensão e interpretação constituídas pela apreensão dos estados ônticos visados pelos atos de pensamento, ou o que se pode caracterizar como a extensão ou referência destes

atos, bem como pelo modo como estes estados ônticos são visados, o que se pode caracterizar como sentido ou intensão inerente aos atos de pensamento.

No entanto e a partir deste traço definatório, as formas lógicas consideradas em si mesmas são apenas possibilidades de representação de estados ônticos e modelos abstratos que podem instanciar o sentido dos atos de pensamento, ou seja, seu modo de apresentação dos estados ônticos visados. Por isso, para que as formas lógicas efetivamente representem algo e estruturam pretensões de verdade, é necessário que aconteça alguma asseveração específica, é preciso que efetivamente algum estado ôntico (simples ou complexo) seja intencionalmente visado por um ato de pensamento através de algum processo cognitivo e significante com um determinado sentido ou intensão. Assim, por si mesmas as formas lógicas não representam nada nem estruturam nenhum ato de pensamento, pois as formas lógicas por si mesmas não existem senão através de uma elaboração teórica posterior às asseverações realizadas na linguagem. Elas são, como as formas aristotélicas, sempre já instanciadas pelos atos de pensamento e representam sempre já algum estado ôntico efetivo. É por isso que sua natureza é essencialmente a de intermediar lingüisticamente pensamento e realidade, mas de tal modo que nenhum estado ôntico “aparece” ao pensamento fora das formas lógicas, nem nenhum pensamento com sentido (com pretensão de verdade) se estrutura fora ou para além das mesmas. Por conta desta natureza, as formas lógicas são, em si mesmas, necessárias e universais e, assim, *a priori*, mas apenas

conhecidas ou reconhecidas *a posteriori* pelas investigações lógico-matemáticas e filosóficas.

Se for correto dizer que as formas lógicas são os intermediários entre pensamento e realidade, então é correto dizer que os diversos sistemas lógicos procuram caracterizar aquelas estruturas comuns que correlacionam pensamento e realidade nas asseverações concretas de cada tipo de linguagem, estruturas que, por definição, necessariamente transcendem contextos históricos específicos, ainda que tais teorias lógicas não possam saltar para fora de seus próprios contextos históricos específicos, mas a partir deles encontrar aquilo que na linguagem permite a interligação entre o pensamento, sempre instanciado em indivíduos, e a realidade comum a todos os seres humanos ⁵⁸. É neste sentido que se pode considerar Aristóteles como o fundador da lógica formal propriamente dita, ou seja, o fundador daquele tipo de investigação teórica que estabelece as formas lógicas das asseverações e da linguagem em geral, desde os termos que compõem o nexos semântico dos enunciados até as conexões inferenciais e apofânticas entre

⁵⁸ Uma excelente, rigorosa e profunda discussão *filosófica* sobre o sentido em que a lógica enquanto ciência não pode transcender *a priori* sua própria história, sem por isso adotar uma visão historicista, relativista ou psicologista da mesma, é encontrada no livro *Ensaio sobre os fundamentos da lógica* de Newton da Costa, opus cit., cap. 1, §§ 4-9, cap. 2, §§ 2, 6, 11, cap. 3, §§ 4-5, cap. 4, § 3. Nesta discussão o autor trata também das relações entre pensamento (na sua expressão 'razão'), linguagem e realidade, bem como indica a necessidade de separar princípios e critérios noéticos (o que chama de 'princípios pragmáticos da razão') e princípios propriamente lógico-semânticos, sob pena de se conceber a lógica como estando fora de sua própria história e de colocar uma alternativa demasiado exclusivista em relação às lógicas heterodoxas tal como a lógica paraconsistente da qual é um dos fundadores, exclusão esta que só se sustenta pela pressuposição não justificada da existência de uma única lógica que abarcaria, justificaria e decidiria desde seus critérios e princípios a validade ou invalidade de todas as outras investigações lógicas. Independente das posições filosóficas que se possa assumir sobre a relação entre pensamento, linguagem e realidade, esta obra de Newton da Costa constitui uma referência obrigatória para quem queira hoje considerar este problema de modo sério e abrangente, e não a partir de preconceitos de estilo e de tendências ou escolas "filosóficas" particulares.

os enunciados, tomando tais formas lógicas como esquemas gerais que interligam pensamento e realidade. Além de poder caracterizar o início explícito da investigação lógico-semântica, este caráter intermediário das formas lógicas justifica atualmente as teses que compreendem a lógica (desde Frege, Husserl, Russell e o primeiro Wittgenstein) como uma ontologia formal da realidade em geral, assim como as tese que concebem as formas lógicas como a estrutura lingüística primária dos atos de pensamento, sem contudo fazer tais entidades se reduzirem a um ou a outro tipo de fatos ou entidades que intermediam ⁵⁹.

A partir destes esclarecimentos, vê-se que o aspecto lógico-semântico dos princípios de verdade das asseverações consiste em serem postulados como as formas lógicas mais gerais e primárias capazes de justificar e verificar em última instância a validade ou invalidade das expressões lingüísticas em que os atos

⁵⁹ Apesar das posições positivistas e científicas acerca da natureza da lógica, pode-se ver as formas lógicas como constituindo o aspecto metafísico da lógica como tal, entendendo-se pelo adjetivo 'aspecto metafísico' o caráter transcendental e fundamental que se pode atribuir a alguma entidade ou tipo de entidade em relação a outras entidades ou tipos de entidades, caráter que, aplicado às formas lógicas, significa seu valor ontológico primário em relação às expressões lingüísticas que as instanciam e que nelas fundam seu caráter comunicativo enquanto são traduzíveis e interpretáveis em outras expressões lingüísticas (mesmo que não totalmente), pois uma expressão lingüística absolutamente intraduzível e não-interpretável não seria mais uma expressão lingüística. Sobre a caracterização da lógica como fundamento ou parte essencial da ontologia formal, sobretudo a partir das obras de Husserl e do primeiro Wittgenstein, veja-se o texto introdutório de Barry Smith, "An essay in formal ontology", in *Graser Philosophische Studien*, nº 6, 1978, pp. 39-62. Veja-se também, de Barry Smith & Kevin Mulligan, "Framework for formal ontology", in *Topoi*, nº 2, 1983, pp. 73-85. Para uma investigação elaborada no sentido de uma caracterização de espírito aristotélico da ontologia formal como investigação das formas lógicas que relacionam pensamento, linguagem e realidade, veja-se os excelentes textos de Nino Cocchiarella, "Conceptual realism as formal ontology", in *Formal ontology*; (eds.) R. Poli & P. Simons. Dordrecht: Kluwer, 1996, pp. 27-60; "Conceptual realism as theory of logical form", in *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 200, nº 2, 1997, pp. 175-199. Sobre as formas lógicas como estruturas lingüísticas primárias do pensamento, veja-se o já clássico e seminal livro de Jerry Fodor, *The language of thought*. Cambridge/Massachusetts: Harvard UP, 1975, assim como o minucioso e extenso verbete "The language of thought hypothesis", escrito por Murat Aydede na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, disponível em <<http://plato.stanford.edu/>>, onde são expostas e sumariamente discutidas as posições pró e contra tal hipótese e onde se pode também encontrar uma bibliografia sobre o tema.

intencionais cognitivos e significantes se estruturam e nas quais são representados os estados ônticos (realidades) a que estes atos de pensamento se referem, quaisquer que sejam estes estados ônticos. Qualquer conteúdo lógico-semântico das asseverações deve, em última instância, respeitar estas formas lógicas primárias para que tenha algum sentido e referência, ou seja, para que seja de fato *significante e cognitivo*. Estas formas lógicas primárias são como que os “axiomas” gerais que produzem a verdade (validade) das formas lógicas secundárias e específicas enquanto “teoremas” deles derivados, ou seja, enquanto critérios propriamente lógico-semânticos das asseverações ⁶⁰.

Neste sentido, as formas lógicas mais gerais e primárias estão instanciadas nos princípios de verdade das asseverações, o quais, no entanto, também possuem um sentido noético e ontológico. E estas formas lógicas primárias são aquelas que fundamentam e conferem às formas lógicas secundárias, enquanto critérios propriamente lógico-semânticos das asseverações, seu poder de verificar, enquanto modelos ou padrões lógico-semânticos, a validade ou invalidade das expressões lingüísticas nas quais as asseverações exprimem sua pretensão de verdade e representam estados ônticos determinados. Assim, é a partir destes critérios gerais que se decide *diretamente* a validade ou invalidade das expressões lingüísticas nas

⁶⁰ Estas formas lógicas secundárias enquanto critérios propriamente lógico-semânticos dos tipos particulares de asseveração são o tema específico tanto da lógica quanto das ciências da linguagem, mas, como já foi indicado antes, no caso da lógica tais formas lógicas são não apenas investigadas em seu aspecto *significante* (como nas ciências da linguagem) mas também em seu aspecto *veritativo*. Neste sentido, as formas lógicas, enquanto critérios de verdade das asseverações em geral, podem ser identificadas com as leis lógicas formuladas e discutidas pelos sistemas lógicos historicamente constituídos.

quais se exprimem de fato as asseverações no que diz respeito à sua pretensão de verdade, enquanto que os princípio de verdade verificam apenas *indiretamente* a validade ou invalidade destas expressões lingüísticas das asseverações, na medida em que verificam (fundam) a verdade (validade) dos critérios lógico-semânticos gerais que se aplicam diretamente sobre as expressões lingüísticas que estruturam as pretensões de verdade das asseverações e representam os estados ônticos visados pelos atos de pensamento que tomam parte nas asseverações. Esta decisão pode se referir tanto ao modo como os atos de pensamento estão instanciados nas formas lógicas das expressões lingüísticas, quanto pode recair sobre se esta estruturação é conveniente relativamente à realidade que os atos de pensamento das asseverações pretendem representar através destas formas lógicas. Em todo caso, é a realidade representada e referida a cada vez pelos atos de pensamento em seu aspecto significante e cognitivo que lhes serve de produtor de verdade primário. Se isso é efetivamente assim, então os critérios lógico-semânticos de verdade das asseverações decidem sua validade ou invalidade em vista das possibilidades de representação das formas lógicas instadas pelos atos de pensamento em sua realização lingüística.

§ 4 - O aspecto ontológico dos princípios de verdade e os critérios ontológicos de verdade

A elucidação panorâmica do aspecto lógico-semântico dos princípios de verdade e dos critérios lógico-semânticos das asseverações já forneceu algumas pistas acerca do sentido ontológico destes mesmos princípios e dos critérios ontológicos das asseverações em geral. Em seu aspecto lógico-semântico os princípios de verdade das asseverações são as formas lógicas primárias a partir das quais se funda a verdade (validade) dos critérios propriamente lógico-semânticos que regulam a validade ou invalidade (verdade ou falsidade) das formas lógicas instanciadas efetivamente nas expressões lingüísticas e que estruturam as pretensões de verdade dos atos de pensamento que tomam parte nas asseverações, bem como representam os estados ônticos visados por estes atos de pensamento, ou seja, a verdade dos critérios que são próprios ao nível lógico-semântico das asseverações é produzida e depende aleticamente da verdade dos princípios de verdade em seu aspecto lógico-semântico. Isso mostra que as investigações lógico-semânticas específicas sobre as formas lógicas entranhadas nas expressões lingüísticas das asseverações pressupõem o ser-verdadeiro dos princípios de verdade em seu aspecto lógico-semântico, o que equivale a dizer que os critérios propriamente lógico-semânticos recebem o sentido de sua verdade do aspecto lógico-semântico dos princípios primários de verdade, enquanto são considerados como as formas lógicas fundamentais que devem necessariamente regular a validade de todos os critérios lógico-semânticos e a validade ou invalidade de

todas as formas lógicas instanciadas nas asseverações, de modo análogo a como todos os teoremas secundários derivados de outros teoremas anteriores devem ser, como estes últimos, consistentes com os axiomas primitivos de um sistema lógico e suas regras de derivação.

Se o caráter essencial (definitório) das formas lógicas (primárias ou secundárias) consiste em sua possibilidade aberta de intermediar e estruturar os atos de pensamento capazes de ter algum valor de verdade e representar os estados ônticos (realidades) intencionalmente visados por estes atos de pensamento, então o sentido ontológico dos princípios primários de verdade deve consistir em determinarem as *formas ontológicas mais gerais de todos os estados ônticos possíveis* que justificam e verificam a correção ou incorreção tanto dos atos de pensamento, quanto a validade ou invalidade das formas lógicas em que estes se estruturam e nas quais são representados os estados ônticos visados ⁶¹.

Os princípios primários de todas as asseverações desempenham, deste modo, o papel de condições de verdade ontológicas gerais dos estados ônticos visados, eles são condições necessárias para qualquer modo de apresentação (sentido de um ato

⁶¹ Pode-se compreender esta analogia se se apreende que as formas lógicas constituem o traço essencial que identifica, estrutura e configura de modo geral a matéria das expressões lingüísticas, de modo similar a como as formas ontológicas constituem o traço essencial que identifica, estrutura e configura de modo geral a matéria dos estados ônticos visados nas asseverações. Sobre a necessária ligação entre formas lógicas e formas ontológicas a elas paralelas a partir dos textos de Husserl e do primeiro Wittgenstein, veja-se o texto de Barry Smith, "Logic, form and matter", in *Proceedings of Aristotelian Society*, vol. supl. n° 55, 1981, pp. 47-63. Sobre a relação entre formas lógicas e ontológicas em Husserl, veja-se também, de Frederick J. Crosson, "Formal logic and formal ontology in Husserl's phenomenology", in *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 3, n° 4, pp. 259-269. Para uma análise das formas lógicas ligando atos mentais a estados ônticos e como representando os traços mais gerais da realidade, veja-se o claríssimo (ainda que controverso) livro de Bertrand Russell, *Significado y verdad*; trad.: Marco A. Galmarini. Barcelona: Ariel, 1983, caps. 12-17 e 25. Veja-se também o excelente texto de Donald Davidson, "El método de la verdad en metafísica", in *De la verdad y de la interpretacion*, opus cit., pp. 204-219.

de pensamento) e para qualquer representação lógico-semântica estruturada de qualquer entidade real. Isto significa que o ser-verdadeiro próprio a estes princípios deve representar o sentido originário do ser-verdadeiro enquanto ser-real em sentido pleno, aquele sentido de verdade do qual dependem ontológica e aleticamente os possíveis valores de verdade instanciados nos atos de pensamento e nas formas lógicas das asseverações concretas. Estas formas ontológicas mais gerais de todos os estados ônticos referíveis pelo pensamento e pela linguagem que o estrutura indicam justamente os produtores primários de verdade anteriormente mencionados na exposição da dependência ontoalética na produção de verdade inter-categorial. Elas são as condições necessárias e universais de significação, ou seja, as condições de sentido e referência dos atos de pensamento e das expressões lingüísticas neles instanciadas e, assim, as condições primárias de verdade para as asseverações. Enquanto formas ontológicas mais gerais de todos os estados ônticos possíveis, os princípios primários de verdade das asseverações são princípios não apenas do pensar (noéticos) e do dizer (lógico-semânticos), mas também do ser em geral, ou seja, são princípios ontológicos na medida em que o ser-verdadeiro pode ser predicado não somente de atos de pensamento e de expressões lingüísticas que instanciam e expressam tais pensamentos, mas também, e mesmo primariamente, dos estados ônticos referidos por ambos ⁶². Por isso, o aspecto ontológico dos

⁶² O sentido ontológico do ser-verdadeiro foi por muito tempo e no mais das vezes negligenciado pelos filósofos em detrimento dos sentidos noético e lógico-semântico porque se viu como impossível que estados ônticos reais (o que comumente chama-se de coisas) pudessem ser portadores de verdade. Os teóricos que investigam a relação de produção de verdade colocaram novamente em discussão o sentido ontológico do ser-verdadeiro, mas continuam a negar-se a ver

princípios primários de verdade é fundamental e fundante em relação aos aspectos lógico-semântico e noético destes mesmos princípios, tanto quanto em relação aos critérios propriamente ontológicos deles derivados, pois, do contrário, dever-se-ia abandonar a idéia mesma de princípios primários de verdade em detrimento de critérios noéticos, lógico-semânticos e ontológicos necessariamente separados, ou seja, seria preciso abandonar a idéia mesma de uma dependência ontoalética na produção de verdade inter-categorial e, com isso, a intuição filosófica e cotidiana de uma relação veritativa entre pensamento, linguagem e realidade, como quer

como legítima a reivindicação de que estados ônticos não-mentais e não-lingüísticos podem ser portadores de verdade. No entanto, em situações comuns na linguagem cotidiana, atribuem-se aos estados ônticos reais valores de verdade como quando, por exemplo, diz-se que “Marcos descobriu toda a verdade sobre o que ocorreu na casa de Pedro”. Aqui o ser-verdadeiro claramente não é atribuído a pensamentos ou a enunciados, mas a acontecimentos concretos, o ser-verdadeiro aqui significa, literal e plenamente, ser-real, ser-o-caso, ter-lugar, acontecer. O ser-verdadeiro e o ser-falso (=não-ser-verdadeiro) em seus sentidos ontológicos indicam as oposições correntes entre ser e parecer, entre realidade e aparência, entre real e ilusório, bem como a oposição entre o que existe de fato e o que não existe. Sem um sentido ontológico para o ser-verdadeiro e o ser-falso, tais oposições, consideradas legítimas e operadas na linguagem e no pensamento comuns, não seriam possíveis, nem inteligíveis. Tal negligência provém do fato de que, como foi indicado antes na exposição sobre o problema acerca dos portadores de verdade, cristalizou-se a opinião de que apenas entidades lógico-lingüísticas podem ser *autênticas* portadoras de verdade. Certamente o ser-verdadeiro e o ser-falso não constituem predicados ou propriedades tais como ser-verde ou ser-redondo, ou seja, não são predicados de primeira ordem, ou, como é comum dizer, predicados reais. No entanto, enquanto predicados de segunda ordem, isto é, meta-predicados atribuídos a predicados de primeira ordem, eles generalizam e representam o ser-real ou não-ser-real de modo geral, sobretudo no que diz respeito às definições dos predicados de primeira ordem e às suas condições de aplicabilidade aos estados ônticos reais que podem ou não instanciá-los. O que se pretende chamar a atenção aqui é que, longe de o sentido ontológico dos predicados ser-verdadeiro e ser-falso serem sentidos derivados, subsidiários ou mesmo ilusórios em relação aos sentidos noéticos e lógico-semânticos, tal sentido ontológico é fundante em relação a eles, ainda que seu uso não seja tão freqüente quanto o dos sentidos noéticos e lógico-semânticos. Tomando a sério as observações de Charles Kahn sobre os usos do verbo ser, o ser-verdadeiro ou ser-falso em sentido ontológico podem ser vistos como formas privilegiadas de atribuições de existência ou de inexistência a algo (seja um objeto, uma propriedade ou uma relação), no sentido de se atribuir a este algo seu acontecimento ou não-acontecimento em um tempo e em um lugar específicos. Se isso é correto e se as predicções de primeira ordem possuem implicações e pressupostos existenciais, então ao menos se deve contar entre estes pressupostos ou implicações aquilo que se pode chamar de implicações e pressupostos ontoaléticos. Ver-se-á de modo mais detido na análise reconstrutiva da teoria aristotélica da verdade em que sentido se pode considerar o sentido ontológico do ser-verdadeiro mais fundamental e fundante em relação aos sentidos noéticos e lógico-semânticos.

que tal relação seja teoricamente determinada. Assim, o aspecto ontológico destes princípios de verdade consiste em representarem e determinarem de modo necessário, universal e conceitual as formas ontológicas mais gerais de todos os estados ônticos possíveis, formas sem as quais nenhum estado ôntico poderia ser representado pela linguagem e visado pelo pensamento, mesmo que o estado ôntico em questão seja alguma forma lógica, expressão lingüística, pensamento ou fato mental.

No entanto, estas formas ontológicas gerais indicam e pressupõem sempre e necessariamente algum tipo de *estados ônticos primários e fundamentais* que possibilitam ontológica e aleticamente todos os demais estados ônticos possíveis, ou seja, as formas ontológicas mais gerais de todos os estado ônticos possíveis, representadas pelos princípios primários de verdade, pressupõem e indicam aqueles estados ônticos primários que instanciam de modo privilegiado tais formas ontológicas, aqueles estados ônticos que são primordialmente verdadeiros, no sentido daquilo que não pode ser de outro modo para que todos os demais estados ônticos sejam ou possam ser o que são, aquilo que não pode não ser, aquilo que representa o ser-verdadeiro em sentido originário, enquanto o que é necessariamente real, sentido originário a partir do qual pode-se decidir sobre a verdade ou falsidade de qualquer asseveração, inclusive das asseverações filosóficas que enunciam os princípios de verdade primários ⁶³. Estes estados

⁶³ Isto indica que não há uma simetria ou isomorfismo estrutural completo dos sentidos do ser-verdadeiro e do ser-falso, pois os princípios primários de verdade necessitam pressupor os estados ônticos fundamentais enquanto aquilo que não pode ser falso, aquilo que é necessária e

ônticos fundamentais podem ser designados como a *categoria ontologicamente primária de entidades ou fatos* na medida em que tanto os atos de pensamento e as formas lógicas em que estes atos estão instanciados e que representam os estados ônticos visados (referidos), quanto todos os demais estados ônticos, necessariamente se referem e estão ligados (direta ou indiretamente) a estes estados ônticos fundamentais. Por conta disso, conquanto os princípios de verdade primários (enquanto representam as formas ontológicas mais gerais de todos os estados ônticos possíveis) indiquem necessariamente esta categoria fundamental de entidades ou estados ônticos, são os critérios especificamente ontológicos que realizam a determinação desta categoria de entidades e sua relação com as demais categorias de entidades delas dependentes (podendo-se incluir nestes estados

essencialmente verdadeiro. Estes estados ônticos primários instanciam de modo privilegiado o ser-verdadeiro enquanto conceito primitivo a partir do qual pode-se definir os demais sentidos tanto do ser-verdadeiro quanto do ser-falso (=não-ser-verdadeiro). Esta assimetria mostra que se deve distinguir entre uma definição nominal do ser-verdadeiro, a qual pode usar o conceito de ser-falso no seu *definiens*, e uma definição real do ser-verdadeiro, onde este é um conceito primitivo em relação ao ser-falso e assim não pode usá-lo em seu *definiens*, mas apenas o conceito de ser-real pode ser usado em sua definição, de tal modo que na definição real do ser-falso o ser-verdadeiro é usado como parte de seu *definiens*, mas o inverso não é possível. Pode-se denominar a definição nominal da verdade de definição lógico-semântica, enquanto a definição real pode ser denominada de definição ontológica. Sem uma tal distinção entre definição lógico-semântica e definição ontológica da verdade, ou seja, sem uma distinção entre os sentidos lógico-semânticos do ser-verdadeiro e os sentidos ontológicos, as abordagens e definições de verdade e falsidade cairiam em uma circularidade. Frege percebeu este perigo e por conta dele postulou o ser-verdadeiro (*Wahrsein*) como predicado primitivo de todas as leis lógicas enquanto instanciadas nas entidades objetivas e atemporais que chamou de pensamentos (*die Gedanken*). Sobre este ponto veja-se “O pensamento, uma investigação lógica”, art. cit. Heidegger também, ainda que em um sentido diverso, mostrou a necessidade do existente (*Dasein*) pressupor o ser-verdadeiro em sentido originário nos modos de lidar consigo mesmo, com os demais e com o mundo, mas sobretudo em relação às asseverações concretas sobre os estados ônticos mundanos, seguindo na realidade uma idéia já aventada, mas não desenvolvida por Husserl. Veja-se respectivamente *Ser e tempo*; trad.: Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1989, §§ 43-44. *Investigações lógicas, sexta investigação*; trad.: Zeljko Loparic & Andréa A. de Campos Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1980, §§ 36-39, onde, além da idéia de uma pressuposição do ser-verdadeiro no sentido do ser-real do que é visado por um ato significante, explora-se o sentido ontológico do ser-verdadeiro a partir dos princípios e critérios de evidência, no que foi, provavelmente, inspirado por Franz Brentano.

ônticos dependentes as entidades lógico-semânticas, mentais e o conjunto das asseverações possíveis), pois são as características e propriedades essenciais destes estados ônticos necessariamente verdadeiros (reais) que constituem a referência última de todas as formas lógicas e atos de pensamento que constituem as asseverações concretas, bem como de todos os estados ônticos pensáveis e dizíveis nestas asseverações ⁶⁴.

Pode-se chamar esta necessária indicação ou remissão formal à categoria dos estados ônticos primários de *compromisso ontoalético dos princípios de verdade*, pois tais estados ônticos são, por definição, os produtores de verdade primários formalmente indicados e pressupostos pelos princípios primários de verdade, enquanto estes princípios de verdade das asseverações são eles mesmos

⁶⁴ Deve-se, portanto, distinguir entre o aspecto ontológico dos princípios primários de verdade, enquanto formas ontológicas gerais de todos os estados ônticos denotáveis, e os critérios especificamente ontológicos de verdade que determinam o modo de ser das entidades ou estados ônticos primários, bem como a relação destes estados ônticos primários com os demais estados ônticos deles dependentes ontoaleticamente. São as teorias filosóficas que efetivamente defendem um ou outro tipo determinado ou categoria de estados ônticos como mais fundamentais, podendo ser tal categoria constituída quer por entidades reais, como no caso das teorias filosóficas classificadas como realistas, quer por entidades mentais ou por entidades lógico-semânticas, como no caso das teorias filosóficas anti-realistas ou não-realistas. O que é necessário em qualquer caso, é que um determinado tipo de entidades seja indicado como formando uma categoria fundamental relativamente a todas as demais entidades, categoria que instancia em suas propriedades o sentido do ser-verdadeiro enquanto ser-real de modo necessário e primário. É por isso que todas as teorias ou teorizações da verdade possuem compromissos ontológicos inevitáveis, tanto quanto compromissos noéticos e lógico-semânticos. Na realidade os compromissos noéticos, lógico-semânticos e ontológicos das teorias ou teorizações da verdade estão em uma relação de dependência uns com os outros, de tal forma que compromissos noéticos determinam compromissos lógico-semânticos e ontológicos, e compromissos lógico-semânticos determinam compromissos noéticos e ontológicos, assim como compromissos ontológicos determinam compromissos noéticos e lógico-semânticos, ou seja, não existem, em princípio, compromissos isolados, bem antes, as decisões e posições filosóficas quanto a que tipos de estados ônticos são considerados como portadores e como produtores de verdade primários determina um determinado horizonte de possibilidades teóricas que uma teoria ou teorização da verdade pode assumir, havendo porém dentro deste horizonte um espaço livre de escolhas, de modo análogo a como no xadrez uma determinada abertura condiciona e limita as possibilidades posteriores de jogadas.

asseverações teóricas de caráter universal e necessário, e assim já sempre estão eles mesmos essencial e necessariamente comprometidos com o sentido do verdadeiro próprio a esta categoria de estados ônticos fundamentais que indicam formalmente, ainda que não sejam eles que determinam efetivamente este sentido originário, mas os critérios especificamente ontológicos deles derivados e dependentes, estes últimos que são a meta de qualquer investigação especificamente ontológica, diferenciada das investigações especificamente lógico-semânticas e epistemológicas ⁶⁵.

No esquema geral das asseverações, o aspecto ontológico dos princípios e critérios de verdade das asseverações é introduzido pela cláusula '(M)', ou seja, é introduzido pelas modalidades assignadas aos conteúdos lógico-semânticos efetivos das asseverações, simbolizados por ' Ω '. Por isso, rigorosamente falando, o aspecto ontológico de tais princípios coloca em jogo o tipo de relação entre o conteúdo de '(M)' e ' Ω ', ou seja, a relação entre modalidades e o conteúdo lógico-semântico das asseverações. E isto ocorre porque tal relação indica justamente a passagem dos conteúdos lingüísticos e das formas lógicas instanciadas pelos atos

⁶⁵ Na realidade, cabe à epistemologia geral determinar quais as entidades mentais primárias para as asseverações, assim como cabe à lógica filosófica determinar quais as entidades lógico-semânticas primárias para as asseverações e à ontologia determinar quais as entidades reais primárias para as asseverações. Assim, epistemologia, lógica e ontologia analisam as asseverações desde um de seus elementos constituintes, mas não analisam propriamente os princípios de verdade das asseverações enquanto tais. Epistemologia, lógica e ontologia estão implicadas em qualquer teoria ou teorização da verdade justamente porque toda teoria ou teorização da verdade, direta ou indiretamente, em maior ou menor grau, concerne à investigação das asseverações e de sua estrutura ontoalética geral. No entanto, separadamente, epistemologia, lógica e ontologia determinam apenas os critérios primários de verdade das asseverações, sem determinar, senão indiretamente, os princípios primários das asseverações.

de pensamento aos estados ônticos representados por estas formas lógicas e visados pelos atos de pensamento. A verdade (validade) ou falsidade (invalidade) do conteúdo lógico-semântico das asseverações depende das possibilidades de representação dos estados ônticos pelas formas lógicas, mas estas possibilidades dependem diretamente das formas ontológicas mesmas instanciadas nos estados ônticos representados, dependem de seu modo de ser efetivo. É justamente este modo de ser efetivo ou factual que é *representado* pelas modalidades. Enquanto *de dicto*, as modalidades também fazem parte das formas lógicas da linguagem em geral, porém enquanto *de re*, elas dizem respeito não mais à determinação do sentido (intensão) das formas lógicas das expressões lingüísticas mas às formas ontológicas dos estados ônticos visados pelos pensamentos e representados pelas estruturas lógico-semânticas que instanciam estes pensamentos. Enquanto modalidades *de dicto*, elas afetam o conteúdo lógico-semântico das asseverações nos nexos predicativos presentes nos enunciados e ou na conexão lógico-semântica (verifuncional) entre os enunciados. Mas a contraparte deste sentido *de dicto* das modalidades aléticas é justamente o seu possível sentido *de re*, pois enquanto expressões lingüísticas o ser real destas é marcado por uma intermediação entre pensamento e realidade intencionalmente visada. Assim, as formas lógicas podem representar um sem-número de estados ônticos diversos, mas o sentido em que a cada vez elas o fazem tem de ser formalmente determinado pelas modalidades que são assignadas a elas, pois estas modalidades determinam formalmente a cada vez a intensão do conteúdo lógico-semântico das asseverações, e assim determinam o

sentido daquilo que é visado por este conteúdo nos estados ônticos referidos e representados, determinam o modo de apresentação do que é visado pelas asseverações concretas. Esta determinação implica que as modalidades assignadas ao conteúdo lógico-semântico das asseverações possam ser também determinações formais dos próprios estados ônticos visados e representados, ou seja, que possam ser também critérios ontológicos que dizem respeito aos possíveis estados ônticos referidos.

Tradicionalmente o sentido das modalidades *de dicto* é alético, e assim lógico-semântico, enquanto o sentido das modalidades *de re* é ontológico. Mas as modalidades de ser-verdadeiro, consideradas tradicionalmente como modalidades aléticas e *de dicto*, introduzem e remetem necessariamente ao problema das modalidades de ser, consideradas modalidades ontológicas e *de re* ⁶⁶. Viu-se,

⁶⁶ Deve-se a Quine ter mostrado pela primeira vez que a legitimidade da lógica modal, principalmente da lógica modal de predicados, possui um compromisso inevitável com aquilo que denominou de "essencialismo aristotélico", pois sem este compromisso a lógica modal seria apenas uma extensão em parte redundante e em parte suspeita ou equivocada da lógica clássica. O ponto de Quine consiste justamente em mostrar que a lógica modal se compromete necessariamente não apenas com modalidades *de dicto*, mas sobretudo com modalidades *de re*, o que para o filósofo de Harvard contraria alguns princípios básicos, bem como os compromissos ontológicos próprios à lógica clássica, da qual a lógica modal se pretende uma extensão. Sobre este ponto, veja-se, de Quine, "Three grades of modal involvement", in *The ways of paradox*, opus cit., pp. 158-176. Para uma crítica interna aos argumentos de Quine, veja-se, de John R. Baker, "Some remarks on Quine's arguments against modal logic", in *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 19, n° 4, 1978, pp. 663-673. Para uma análise minuciosa das críticas de Quine e as respostas oferecidas a elas, sobretudo por Kripke, veja-se, de Jaime Nubiola, *El compromiso esencialista de la lógica modal, estudio de Quine y Kripke*. Pamplona: EUNSA, 1984. Veja-se ainda, de Ruth Barcan Marcus, "Essentialism in modal logic"; "Essential attribution", in *Modalities, philosophical essays*. Nova Iorque/Oxford: Oxford UP, 1993, respectivamente, pp. 45-51, 53-73. Para uma análise lógico-filosófica das críticas de Quine e perspectivas de respostas a elas, veja-se, de Alvin Plantinga, *The nature of necessity*, opus cit., pp. 222-251. Para uma visão de como surge o essencialismo na obra de Aristóteles e como tal essencialismo não coincide com aquele descrito por Quine, veja-se, de Nicholas P. White, "The origins of Aristotle's essentialism", in *Review of Metaphysics*, vol. 26, 1972-73, pp. 57-85. Para uma clara introdução à problemática da distinção entre modalidades *de dicto* e *de re*, leia-se, de Michael J.

porém, através do conceito de dependência ontoalética que os estados ônticos reais (em sentido amplo) são produtores de verdade primários para as asseverações, pensadas como portadores primários de verdade e que, assim, as características (formas ontológicas) dos estados ônticos são aquilo que, necessariamente, pensamentos visam e formas lógicas representam. Assim, a partir da noção de dependência ontoalética que intercorre entre portadores e produtores de verdade, as modalidades aléticas e *de dicto* dependem, nas asseverações concretas, das modalidades ontológicas e *de re*, de tal modo que o ser-verdadeiro ou ser-falso das asseverações (no sentido da correção ou incorreção e da validade ou invalidade das modalidades nelas instanciadas) dependem do ser-verdadeiro ou ser-falso no sentido do ser-real ou ser-irreal (não-ser-real) como propriedades ou meta-predicados dos estados ônticos referidos. Por isso, o compromisso ontoalético dos princípios de verdade em seu sentido ontológico se mostra como uma relação de dependência ontoalética entre modalidade *de dicto* ou aléticas e modalidades *de re* ou ontológicas.

Admitindo-se isto, as modalidades representadas nos princípios primários de verdade e nos critérios ontológicos de verdade devem possuir o duplo sentido de modalidades *de dicto* e *de re*, aléticas e ontológicas, ou seja, modalidades que podem ser chamadas por este duplo sentido de *modalidades ontoaléticas*, pois os princípios de verdade primários fundam a possibilidade tanto de critérios lógico-semânticos, onde as modalidades possuem por definição um sentido *de dicto*, quanto

Loux, *Metaphysics: a contemporary introduction*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 1998, cap. 5, esp. pp. 168-180.

fundamentam os critérios propriamente ontológicos, onde as modalidades possuem por definição um sentido *de re*. Tal sentido duplo das modalidades próprias aos princípios e critérios primários de verdade se mostra na possibilidade teórica de análises lógico-filosóficas que tanto reduzem modalidades *de re* a modalidades *de dicto* quanto o inverso. Tal inter-redutibilidade ou co-analisabilidade não seria teoricamente possível ou inteligível (independentemente de qual tipo de redução é verdadeira ou correta) se não houvesse uma intersecção de sentido entre estes dois tipos de modalidades, ou seja, se não houvesse uma relação entre os sentidos do ser-verdadeiro e ser-falso instanciados e estruturados pelas modalidades *de dicto* ou aléticas, aplicáveis às formas lógicas ou entidades lógico-semânticas, e as modalidades *de re* ou ontológicas, aplicáveis às formas ontológicas ou entidades reais (em sentido amplo), então não seriam possíveis tais análises que, no entanto, padecem de unilateralidade na investigação do problema

67. As modalidades ontoaléticas instanciadas nos princípios de verdade

⁶⁷ Tal intersecção de sentidos do ser-verdadeiro ou ser-falso das modalidades *de dicto* e *de re*, não obstante sua presença intermitente na linguagem comum, não foi ainda devidamente analisada, nem pelos teóricos das modalidades, nem pelos teóricos da verdade, muito provavelmente por estarem ainda preocupados em estabelecer uma anterioridade absoluta, quer das modalidades *de dicto* em relação às modalidades *de re*, quer o inverso. Se se admite, porém, as noções de dependência ontoalética entre portadores e produtores de verdade, bem como de um compromisso ontoalético dos princípios de verdade em seu sentido ontológico, torna-se inevitável admitir a noção de modalidades ontoaléticas como podendo representar sentidos do ser-verdadeiro e ser-falso tanto *de dicto* quanto *de re*, ou seja, tanto aléticos quanto ontológicos. Na realidade, o que a noção de modalidades ontoaléticas mostra é uma co-originariedade, no sentido de uma inter-definibilidade, entre modalidades *de dicto* e *de re*, visível desde que se abandone a pretensão milenar de se postular uma anterioridade epistêmica, lógico-semântica ou ontológica quer de entidades ou fatos mentais, lógico-semânticos ou reais (em sentido estrito) em prol de uma relação co-originária e concomitante (em um sentido mínimo necessário) entre pensamento, linguagem e realidade, ou seja, que se admita que qualquer anterioridade filosoficamente defensável quer de caráter realista quer de caráter anti-realista ou não-realista depende já de uma inter-relação originária, mínima e "simultânea" entre pensamento, linguagem e realidade sem a qual as tentativas filosóficas de

representam justamente esta região comum de sentido entre as modalidades *de dicto* ou aléticas e as modalidades *de re* ou ontológicas, elas representam a transição entre o aspecto lógico-semântico e o aspecto ontológico dos princípios primários de verdade das asseverações, bem como por isso a relação entre as condições de verdade (critérios) propriamente lógico-semânticas e as condições de verdade propriamente ontológicas das asseverações.

Através desta noção de modalidades ontoaléticas é possível retomar o esquema geral das asseverações e perceber que as modalidades pospostas às atitudes proposicionais e antepostas aos conteúdos lógico-semânticos destas atitudes (modalidades que determinam a intensão (sentido) destes conteúdos e destes atos intencionais) são, nas asseverações, modalidades *de dicto*, porém recebem o sentido de seu valor de verdade das modalidades *de re*, enquanto estas modalidades são os modos de ser das propriedades formais e necessárias dos estados ônticos referidos pelos pensamentos e representados pelos enunciados ou conjuntos de enunciados. Tais modalidades *de re*, através do esquema de dependência ontoalética inter-categorial antes esboçado, possuem um valor de verdade primário, ou seja, representam o ser-verdadeiro em seu sentido primário, no seu sentido de ser real, de ser o caso. Pode-se dar os seguintes exemplos para tornar mais inteligível tal

estabelecer e determinar como ocorre tal inter-relação entre estes três níveis estão expostas aos ataques céticos ou a colapsos argumentativos muito sérios, pois necessariamente as modalidades *de re* somente são cognoscíveis ou reconhecíveis enquanto são representáveis por modalidades *de dicto* e as modalidades *de dicto* só são efetivamente verificáveis em sua estruturação das pretensões de verdade das asseverações se remetem a modalidades *de re* dos estados ônticos representados e visados. Esta inter-definibilidade, contudo, não desmente a dependência ontoalética das modalidades *de dicto* em relação às modalidades *de re*. Não é possível, contudo, discutir aqui o assunto em detalhe, mas sua indicação pode ajudar nas análises posteriores.

dependência ontoalética das modalidades *de dicto* em relação às modalidades *de re*: é porque os seres humanos são necessariamente seres vivos que é verdade dizer que “necessariamente os seres humanos são seres vivos” ou é porque alguns seres humanos podem ser (e são) negros que é verdade dizer que “é possível que alguns seres humanos sejam negros”. Assim, é pelo sentido ontológico das modalidades *de re* que as modalidades aléticas *de dicto* recebem o sentido de seu valor de verdade. O aspecto ontológico dos princípios de verdade das asseverações portanto pode ser encontrado a partir do esquema geral das asseverações na dependência ontoalética das modalidades *de dicto* em relação às modalidades *de re*, ou seja, em relação ao modo de ser efetivo instanciado nos próprios estados ônticos referidos pelos atos de pensamento e representados pelas formas lógicas que estruturam sua pretensão de verdade ⁶⁸.

⁶⁸ Sobre a relação de fundação das modalidades *de dicto* relativamente às modalidades *de re*, veja-se o excelente texto de Scott A. Shalkowski, “The ontological ground of the alethic modality”, in *The Philosophical Review*, vol. 103, n° 4, 1994, pp. 669-688. Uma análise similar encontra-se no perspicaz texto de Tony Roy, “Worlds and modality”, in *The Philosophical Review*, vol. 102, n° 3, 1993, pp. 335-361, onde se sugere, porém, que tanto modalidades *de dicto* quanto modalidades *de re* se fundamentariam em propriedades não-modais dos estados de coisas atualmente existentes, o que parece em certo sentido inconsistente dado que se faz apelo à modalidade do atual como primária e definitiva em relação às modalidades *de dicto* e *de re*. Uma abordagem mais consistente da relação de fundação das modalidades *de dicto* pelas modalidades *de re*, realizada posteriormente pelo mesmo autor, levando em conta o texto de Shalkowski, é encontrada em “Things and *de re* modality”, art. cit. Para uma tentativa com espírito platônico e platonizante de reduzir modalidades *de re* a modalidades *de dicto*, veja-se, de Alvin Plantinga, *The nature of necessity*, opus cit., esp. caps. 4-5, onde se defende pela primeira vez explicitamente a tese do atualismo já indicada por Saul Kripke em seu já clássico *Naming and necessity*. Cambridge/Massachusetts: Harvard UP, 1996 (1980), esp. pp. 15-20. Um atualismo de espírito aristotélico é defendido por G. W. Fitch em seu “In defense of aristotelian actualism”, in *Philosophical Perspectives*, (ed.) James E. Tomberlin, vol. 10, 1996, pp. 53-71, sem, no entanto, preconizar algum tipo de redução absoluta das modalidades *de dicto* às modalidades *de re*, de acordo com o espírito moderado do atualismo de teor aristotélico; ambos os tipos de modalidade são, porém, definíveis a partir da modalidade ontológica da atualidade, ou nas palavras do próprio autor: “It [aristotelian] is a version of actualism that takes very seriously the idea that the only things that exist are basic actual objects and things composed of actual objects” (p. 57). Deve-se, porém, advertir que tal dependência ontoalética das modalidades *de dicto* em

O sentido ou aspecto ontológico dos princípios primários de verdade das asseverações consiste justamente em tais princípios determinarem as condições ontológicas necessárias de verdade das asseverações possíveis através do estabelecimento dos modos de ser efetivos dos estados ônticos em geral e, sobretudo, dos estados ônticos que fazem parte da categoria das entidades primárias, entidades estas que são os produtores de verdade primários para todos os atos de pensamento e para as formas lógicas em que estes atos de pensamento estão instanciados nas asseverações concretas. São estas modalidades de ser dos estados ônticos em geral que justificam e verificam em última instância a correção ou incorreção e a validade ou invalidade das asseverações, assim como a validade ou invalidade dos critérios de verdade específicos a cada um dos três níveis das asseverações, na medida em que dentre estes três níveis é o nível ontológico mais fundamental, tanto enquanto aspecto dos princípios primários de verdade, quanto dentre os critérios de verdade específicos. Isto, porém, não deve ser entendido no sentido que dos critérios propriamente ontológicos derivem os critérios especificamente noéticos e lógico-semânticos, o que seria, de um lado, confundir três tipos de fatos ou entidades ontologicamente distintos, e, de outro lado,

relação às modalidades *de re* não propugna uma redução das primeiras a estas. Há certamente modalidades *de dicto* que intercorrem unicamente entre entidades lógico-semânticas e modalidades *de re* que intercorrem unicamente entre entidades reais em sentido estrito. Tal dependência ontoalética intercorre unicamente no sentido amplo de realidade enquanto entidades mentais, lógico-semânticas e reais (em sentido estrito) são todas entidades reais porquanto identificáveis, separáveis e referíveis de algum modo (segundo alguma intensão) por parte dos atos de pensamento e das formas lógicas instanciadas nas asseverações concretas.

esquecer que cada um destes tipos de critérios gerais só é derivável dos aspectos correspondentes presentes nos princípios primários de verdade.

Bem antes, o que se indica com este caráter mais fundamental dos critérios especificamente ontológicos e do aspecto ontológico dos princípios primários de verdade é que se os atos de pensamento cognitivos e significantes, bem como as formas lógicas que estruturam as expressões lingüísticas das asseverações, são definidos essencialmente por estarem dirigidos e relacionados a estados ônticos que visam e representam, então os aspectos noético e lógico-semântico dos princípios de verdade, assim como os critérios noéticos e lógico-semânticos são, tomados isoladamente, condições necessárias mas ainda não suficientes para a verdade das asseverações, a não ser quando tomados conjuntamente com o aspecto ontológico dos princípios de verdade e com os critérios especificamente ontológicos gerais das asseverações, posto que seu caráter necessário só é definível enquanto pressupõem e implicam o aspecto ontológico dos princípios de verdade e os critérios ontológicos das asseverações, ou seja, a necessidade das condições de verdade noéticas e lógico-semânticas é dependente das condições ontológicas de verdade das asseverações, pois seu caráter necessário é ainda por si mesmo uma necessidade *de dicto*, uma necessidade dependente da necessidade das condições ontológicas (*de re*) de verdade das asseverações. Em um sentido análogo, os aspectos noético e lógico-semântico dos princípios primários dependem do aspecto ontológico dos mesmos na medida em que é somente este aspecto que pode produzir a verdade dos princípios primários de verdade das asseverações

enquanto auto-evidência. Assim, através do aspecto ontológico dos princípios primários de verdade das asseverações se põe em jogo a própria verdade destes e de todos os critérios gerais de verdade neles fundados.

São estas modalidades de ser o objeto de controvérsia entre as posições ontológicas classificadas hoje entre realistas e anti-realistas, dentro das quais são encontradas um sem-número de posições particulares defendidas pelas teorias postas em obra pelos filósofos. Assim, é por conta deste aspecto ontológico dos princípios de verdade das asseverações que todas as teorizações e teorias da verdade possuem sempre algum tipo de compromisso com alguma posição ontológica específica, já existente ou construída dentro destas teorizações e teorias. As entidades ou fatos ontologicamente primários são aquilo que está a cada vez em jogo nas teorias ontológicas e nas controvérsias de ordem metafísica. O que estas teorias propõem é justamente estabelecer e definir a verdade própria aos princípios e critérios de verdade que governam como modelos a possível correção ou incorreção, bem como a validade ou a invalidade, de toda e qualquer asseveração realizável, entendendo-os como determinando o modo de ser próprio das entidades primárias relativamente à linguagem e ao pensamento. As controvérsias entre as teorias ontológicas ou metafísicas consistem justamente na discussão desta verdade (realidade ou evidência) dos princípios e critérios de verdade, consistem em se determinar se os princípios e critérios de verdade estabelecidos por uma outra teoria são realmente princípios e critérios de verdade (primários ou secundários), e mesmo se são princípios ou critérios de verdade em

algum sentido. Assim, as teorias ontológicas ou metafísicas discutem as asseverações das demais teorias acerca da verdade dos princípios e critérios de verdade propostos pelas mesmas.

§ 5 – Conclusão Geral da Primeira Parte
O sentido transcendental dos princípios primários
e dos critérios gerais de verdade:
pensamento, linguagem e realidade.

Nos três últimos parágrafos foram expostos sumariamente os três aspectos complementares que caracterizam os princípios primários de verdade, aos quais correspondem de modo congruente três “espécies” igualmente complementares de critérios gerais de verdade das asseverações. A conjunção destes princípios e dos critérios gerais neles fundados formam as condições necessárias e suficientes de verdade das asseverações, ou seja, as condições necessárias e suficientes para verificar e justificar a correção ou incorreção e a validade ou invalidade de qualquer correlação entre pensamentos, linguagem e realidade. Nenhum princípio ou critério determinado foi defendido pelo simples fato de que o objetivo desta discussão é o de apenas caracterizar formalmente o sentido geral, a estrutura hierárquica e a necessária discussão ou pressuposição destes princípios e critérios por parte das teorias ou teorizações da verdade.

O eventual leitor pode achar tais considerações demasiado amplas e mesmo vagas, porém, efetivamente as teorias ou teorizações da verdade e da falsidade sempre estão colocadas dentro do espaço destes princípios primários de verdade e

dos critérios gerais de verdade que lhe correspondem, na medida em que sempre estão tentando explicitar os sentidos em que os meta-predicados ser-verdadeiro e ser-falso são aplicados à esta correlação. Todavia, no mais das vezes tais teorias estão imersas em algum âmbito específico desta correlação e analisam as asseverações através de uma perspectiva ou apenas noética (“epistemo-lógica”), ou apenas lógico-semântica, ou apenas ontológica. É, portanto, comum que se considere com desconfiança a possibilidade de existência ou de definibilidade dos princípios de verdade, pois, *de fato*, a maioria das teorias ou teorizações da verdade e da falsidade permanecem voltadas para a postulação de critérios gerais de verdade das asseverações, ora tendentes a seu aspecto noético, ora a seus aspectos lógico-semântico ou ontológico. No entanto, que as atuais teorias ou teorizações da verdade não postulem explicitamente tais princípios, em nada refuta a necessidade conceitual e estrutural de sua existência e pressuposição, uma vez que não se trata de uma questão de fato (*quid facti*), mas de direito (*quid juris*), ou seja, não se trata de, como já foi dito logo ao início deste trabalho, fazer um inventário das teorias ou teorizações da verdade e da falsidade, mas de expor as condições necessárias e gerais para a caracterização de qualquer teoria ou teorização da verdade.

O problema acerca dos princípios e critérios de verdade coloca em jogo a possibilidade de uma determinação teórica do aspecto alético da correlação universal e necessária entre pensamento, linguagem e realidade. Dentro da história da filosofia foram justamente os céticos (sobretudo os pirrônicos) aqueles que mais detidamente pensaram esta correlação alética e mostraram os múltiplos problemas

que ela traz consigo. Esta impiedosa análise forçou a filosofia moderna, desde o seu início, a responder aos argumentos céticos quanto à impossibilidade de uma determinação definitiva sobre tal correlação. E, no entanto, a todo momento e em todos os âmbitos da cultura humana (ciências, artes, técnicas, etc.), realiza-se uma determinada correlação alética entre pensamento, linguagem e realidade, ou seja, já um conjunto determinado de asseverações pressupõe princípios e critérios de verdade que organizam os portadores, sentidos e significados, definições e produtores de verdade. É neste sentido amplo que os princípios primários e os critérios gerais de verdade, pressupostos como instâncias últimas para justificar e verificar os diversos tipos de asseverações, possuem um caráter transcendental, pois eles ultrapassam os limites estritos dos critérios particulares de verdade (estados ônticos primários) direta ou indiretamente referidos nas asseverações sobre categorias específicas de entidades em que o mundo é organizado. Ao que tudo indica, cada época e cultura possuem suas próprias categorias de organização do mundo e seus próprios esquemas conceituais em que estas categorias são internalizadas e operadas na compreensão e interpretação dos fatos e entidades concretas. À luz desta multiplicidade, é-se tentado a dizer que os princípios e critérios transcendentais de verdade são relativos e mutáveis. Mas este movimento e esta multiplicidade não implicam necessariamente a aceitação ou a defesa de um relativismo tão radical quanto simplista, hoje tão em voga. Ao contrário, estas mutabilidade e multiplicidade impõem ainda mais fortemente o caráter transcendental dos princípios e critérios de verdade, de modo análogo a como a

diversidade das línguas impõe ainda mais fortemente a necessidade de que tudo o que existe deva ser nomeado e descrito, independentemente de como e porquê o seja. A multiplicidade e a mutabilidade das culturas e épocas *aprofunda* o problema dos princípios e critérios de verdade, de tal modo que seu caráter transcendental se torna ainda mais enigmático e difícil de ser determinado de forma definitiva ou de forma dogmática. No entanto, pode-se reconhecer, descrever e investigar esta mutabilidade e multiplicidade justamente porque há princípios e critérios que conseguem *ultrapassar* os limites entre épocas e culturas, independentemente de quais sejam especificamente estes princípios e critérios e do modo como eles consigam realizar este ultrapassar.

À filosofia, enquanto atividade de investigação analítica e crítica, corresponde a tarefa de definir, determinar e postular estes princípios e critérios. Muitas das polêmicas filosóficas versam precisamente sobre os tipos de determinação teórica realizadas pelas diversas tendências, correntes e tradições, sobre a verdade ou não dos princípios e critérios propostos por outras teorias, se são de fato princípios e critérios de verdade válidos (verdadeiros) para todas as asseverações possíveis ou para todas as asseverações de um determinado tipo, etc. Como já foi apontado, epistemologia, lógica e ontologia sempre estão implicadas em qualquer teoria ou teorização da verdade e da falsidade. Sem a existência de princípios primários e critérios gerais de verdade os limites destes âmbitos filosóficos seriam fixos e rígidos. Mas a experiência filosófica e a história da filosofia mostram com exemplos de sobra que a delimitação entre estes três tipos de investigação é tão

necessária quanto complementar, de tal modo que as fronteiras entre os três acabam por se confundir, sem que por isso se confundam os métodos e temas próprios a cada um destes tipos de investigação, assim como as extremidades de um *mapa mundi* se juntam para formar um todo constituído de partes distintas. Se estes tipos de investigação estão efetivamente correlacionados e se há a necessidade de pressupor a existência de princípios primários e critérios gerais de verdade para todas as asseverações, então é possível dizer que o caráter transcendental destes princípios e critérios constitui aquilo que unifica estes tipos de teorização.

Além disso, se a metafísica não for compreendida como uma teoria de tudo, mas como um modo de investigação filosófica que procura encontrar os aspectos universais e necessários presentes na relação dos seres humanos consigo mesmos, com os demais e com o mundo em geral, então o aspecto transcendental dos princípios e critérios de verdade pode ser considerado como um dos temas centrais da investigação metafísica, desde que esta investigação seja capaz de se compreender como tributária, e mesmo como auxiliar, das investigações epistêmicas, lógico-semânticas e ontológicas.

Tudo isto permite compreender como e porquê o problema em torno aos princípios e critérios de verdade reúne em si os demais problemas fundamentais, sem que estes percam sua especificidade e delimitação próprias. Ademais, como conclusão geral, *pode-se caracterizar o conjunto desta investigação sobre os problemas fundamentais acerca dos conceitos de verdade e falsidades como uma meta-teorização das*

condições necessárias (mas provavelmente ainda não suficientes) para caracterização de qualquer teoria ou teorização sobre a verdade. Esta meta-teorização ou meta-teoria, porém, não pretendeu ser completamente isenta de pressupostos, nem deixou de apresentar um esquema geral de uma teorização sobre a verdade, posto que não seria possível, ao menos na modesta visão do autor deste trabalho, determinar as condições necessárias para as teorias e teorizações sobre a verdade sem que já se apresentasse uma teorização esquemática sobre a natureza da verdade e da falsidade. Em especial, a tese central que perpassou toda esta investigação, tal como já se explicitou no começo deste trabalho, é que todas as teorizações ou teorias sobre a verdade e a falsidade sempre já estão remetidas à correlação entre pensamento, linguagem e realidade. Esta correlação foi denotada pelo conceito de asseveração, e toda a exposição sobre os princípios e critérios de verdade das asseverações procurou mostrar como este problema engloba os demais problemas fundamentais e os articula com a problemática acerca da correlação transcendental entre pensamento, linguagem e realidade. Se houve sucesso neste empreendimento, o eventual leitor deve julgar por si mesmo.

Com estas considerações gerais, pode-se “encerrar” a discussão da problemática em torno aos conceitos de verdade e falsidade e passar efetivamente à reconstrução da teoria aristotélica da verdade, seguindo a perspectiva geral constituída e aplicando os esquemas conceituais elaborados ao longo das análises e determinações realizadas nesta primeira parte.

SEGUNDA PARTE:

**ENSAIO DE RECONSTRUÇÃO FILOSÓFICA
DA TEORIA ARISTOTÉLICA DA VERDADE**

PRÓLOGO

Na primeira parte foram discutidos e estabelecidos os esquemas ou estruturas conceituais inerentes aos problemas fundamentais em torno aos conceitos de verdade e falsidade, enquanto condições necessárias gerais para qualquer teoria ou teorização da verdade e da falsidade. Tal investigação constitui uma meta-teorização sobre as teorias ou teorizações sobre a verdade. Esta investigação sumária foi necessária para que se possa agora realizar a reconstrução da teoria aristotélica da verdade. No entanto, o espírito desta investigação geral prévia já é aristotélico em dois sentidos. Em primeiro lugar, porque foi realizada com vistas a poder fazer uma reconstrução *filosófica* (e não apenas histórica ou hermenêutica) da teoria da verdade do estagirita. Em segundo lugar, porém, a própria perspectiva de análise estava já “contaminada” por intuições hauridas nos textos do filósofo macedônio. Assim, a investigação sobre os problemas fundamentais em torno aos conceitos de verdade e falsidade, enquanto condições necessárias das teorias ou teorizações da verdade, é aristotélica e serve como ponto de vista geral para reconstruir a teoria aristotélica da verdade. É certo que se poderia fazer aqui a acusação de uma circularidade, e mesmo de uma petição de princípio hermenêutica. No entanto, lembrando o problema exposto por Platão no *Mênon*, como não ter já uma certa orientação prévia diante daquilo que se investiga? Mas, como repete amiúde Riobaldo em *Grande Sertão: Veredas*, “esteja!”. Admita-se sem rodeios esta circularidade. O que importa mais do que haver

circularidade é que ela se mostre produtiva do ponto de vista hermenêutico e eficaz do ponto de vista filosófico.

Para se mostrar efetivamente produtiva do ponto de vista hermenêutico, esta perspectiva deve poder tomar os diversos contextos em que Aristóteles discute os conceitos de verdade e falsidade e mostrar que se pode haurir destas teorizações isoladas uma única teoria consistente, ou seja, isenta de contradições internas. Mas esta produtividade hermenêutica está condicionada, no presente caso, à eficácia *filosófica* de tal perspectiva de interpretação, de tal modo que a possível coerência da teoria aristotélica da verdade deve poder (1) responder aos problemas fundamentais antes expostos, (2) remeter à correlação entre pensamento, linguagem e realidade como o objeto de investigação desta teoria e que, portanto, (3) toma de fato o problema dos princípios e critérios de verdade como parte fundamental e fundante desta teoria.

INTRODUÇÃO

O CARÁTER GERAL DA TEORIA ARISTOTÉLICA DA VERDADE

Aristóteles é um herdeiro consciente de uma tradição filosófica de dois séculos. O estagirita é o primeiro filósofo grego a tomar as opiniões de seus antecessores como objeto de investigação aprofundada. Reza a lenda que na Academia era chamado ‘o leitor’, pois se dedicava avidamente à leitura das obras dos filósofos antigos e contemporâneos. Tal atitude, porém, não era a de um historiador em sentido estrito, mas a de um filósofo que tinha consciência das teses e questões propostas pela tradição filosófica grega e que possuía a ambição de se introduzir nesta tradição de modo decisivo. Nos *Tópicos* é claramente colocada a tarefa de conhecer as opiniões correntes, tanto quanto as teses dos filósofos mais eminentes, como requisito para um diálogo filosófico frutífero. Em um trecho deste tratado, indica sucintamente seu próprio método em relação aos escritos dos demais filósofos:

“É preciso também escolher entre os argumentos escritos, e produzir listas de cada gênero <de assunto>, dispondo-os separadamente, como por exemplo ‘acerca do bem’, ou ‘acerca dos seres vivos’, e acerca do bem <tomado como um > todo, começar a partir do que ele é. Também <é preciso> que se assinale paralelamente <nestas listagens> cada uma das opiniões, como por exemplo que Empédocles disse serem quatro os elementos dos corpos; posto que qualquer um se posicionaria dizendo algo a favor de uma opinião reputada.”⁶⁹

⁶⁹ *Tópicos*, Livro I, cap. 14, 105 b 12-18:
er&•m•yomx■ om= m□m= &εx= mer& ♦•■ yom y□εo○m•■
•□•y•■ε ♦ε=× om= oxεε

Neste capítulo de requintado e lacônico estilo, encontram-se algumas das linhas gerais da teorização aristotélica da verdade. Em primeiro lugar, o estagirita indica o duplo caráter de qualquer teorização da verdade a partir do fato de que, em certo sentido, todos os seres humanos sabem algo verdadeiro, embora tal saber seja, no mais das vezes, impreciso e vago. Assim, teorizar a verdade é fácil por sua presença na vida cotidiana de todos. Mas em outro aspecto, quando se trata de determinar de modo preciso a natureza da verdade tal teorização se torna difícil. Tal dificuldade provém do fato de que, isoladamente, cada ser humano e cada filósofo contribui de maneira módica para a teorização do que é verdadeiro. É

O mundo da verdade é algo que todos sabem, embora tal saber seja, no mais das vezes, impreciso e vago. Assim, teorizar a verdade é fácil por sua presença na vida cotidiana de todos. Mas em outro aspecto, quando se trata de determinar de modo preciso a natureza da verdade tal teorização se torna difícil. Tal dificuldade provém do fato de que, isoladamente, cada ser humano e cada filósofo contribui de maneira módica para a teorização do que é verdadeiro. É

apenas pela visão de conjunto de uma tradição que se pode teorizar a verdade de modo digno, o que torna tal investigação difícil para um só ser humano.

Em um segundo momento o filósofo macedônio indica a causa desta dificuldade, a saber: que as coisas mais evidentes por natureza são obscuras para nossa inteligência, de modo análogo a como os olhos dos morcegos diante da luz. A idéia de uma oposição entre o que é mais conhecido para nós e o que é mais conhecido por si é recorrente ao longo dos textos do *corpus aristotelicum*⁷¹. Tal idéia está ligada à concepção aristotélica do processo de conhecimento, partindo desde a sensação imediata dos estados ônticos até chegar aos universais entranhados nos mesmos, ou seja, partindo do que é imediatamente evidente para nós até chegar ao que é evidente por si mesmo, mas que não se deixa conhecer imediatamente. Assim, a dificuldade própria à teorização da verdade não se encontra nos estados ônticos, mas em nossa capacidade de apreensão daquilo que são de fato (verdadeiramente) tais estados ônticos.

Um terceiro momento reforça a importância da tradição filosófica como horizonte no qual a teorização da verdade se encontra imersa, não se devendo excetuar nem mesmo aqueles que não sustentaram teses essenciais, mas que ajudaram, ainda que de forma modesta, a forjar a corrente contínua de uma história de idéias, opiniões e teses que contribuem para a investigação da verdade.

⁷¹ A oposição entre o que é mais conhecido para nós e o que é mais conhecido por natureza encontra-se nas seguintes passagens dos seguintes tratados: *Primeiros analíticos*, Livro II, cap. 23, 68 b 35-37; *Segundo analíticos*, cap. 2, 71 b 33-72 a 5; cap. 3, 72 b 25-32; *Tópicos*, Livro I, cap. 12, 105 a 17; Livro V, cap. 3, 131 a 12-17; Livro VIII, cap. 1, 156 a 5-6; *Física*, Livro I, cap. 1, 184 a 16-21; cap. 5, 188 b 31-33, 189 a 4-5; *Da alma*, Livro II, cap. 2, 413 a 12; *Metafísica*, Livro VII, cap. 3, 1029 b 3-12; *Ética a Nicômaco*, Livro I, cap. 4, 1095 b 2-4.

A importância dada por Aristóteles a esta tradição filosófica que o antecedeu é evidente ao longo de quase todos os seus escritos. Mas é nos *Tópicos* onde o estagirita opera uma determinação sistemática e explícita a importância metodológica desta tradição ao enfatizar que as premissas discutidas nos diálogos são justamente as opiniões geralmente aceitas (♦☉= ℳετ■ϛ□❖⊠☉✕), quer estas opiniões sejam oriundas do senso comum, dos peritos em alguma técnica ou ciência específica, quer sejam as teses e problemas colocados pelos filósofos, seja pela maioria, por alguns ou mesmo por um único filósofo. Dada a função da dialética como método mais geral para se testar as condições necessárias (ainda que não suficientes) de verdade das asseverações que se podem realizar nas discussões, percebe-se a importância de se ter presente uma determinada tradição investigativa para que o método dialógico tenha um bom término (ℳ♦ετ□□□✕❖☉) para os problemas (☉ετ□□□✕❖☉✕) levantados e percorridos (ϛ✕☉□□□✕❖☉) nas discussões⁷².

Em um quarto momento do capítulo em questão, o filósofo macedônio assinala a filosofia em geral como a ciência da verdade. Aqui é importante a correta compreensão do genitivo 'da'. Este genitivo possui o duplo sentido de genitivo objetivo e subjetivo, ou seja, por um lado, a filosofia em geral constitui a ciência da verdade porque deve ser a ciência verdadeira por excelência, pois por princípio

⁷² Para uma análise da importância das tradições de investigação e como elas são decisivas na constituição da obra aristotélica, veja-se, de Pierre Aubenque, "Sur la notion aristotélicienne d'aporie"; de Suzanne Mansion, "Le rôle de l'exposé et de la critique des philosophies antérieures chez Aristote"; de G. E. L. Owen "Tithenai ta phainomena", in *Aristote et les problèmes de méthode*; (org.) Suzanne mansion. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 1980, respectivamente, pp. 3-19; 35-56; 83-103.

uma filosofia falsa não preenche mais o requisito de ser um saber mais fundamental e necessário, no qual se estabelecem os princípios e critérios de verdade para todo saber possível acerca de algum âmbito da realidade ou mesmo da realidade em geral. De outro lado, a filosofia em geral é ciência da verdade no sentido de que sua meta é a verdade enquanto aquilo que é de fato e a determinação de como isto é ⁷³.

O sentido geral do termo verdade aqui, como no restante do capítulo, consiste em indicar aquilo que é, sobretudo aquilo que é sempre e necessariamente, pois, a partir disso, aquilo que é apenas atual ou possível (e, portanto, o que é relativo) pode ser determinado em seu ser próprio, em sua verdade específica. Este constitui o último momento do capítulo em questão, a saber: a determinação do sentido de verdade que Aristóteles tem em vista ao dizer que a filosofia é a ciência da verdade. Os filósofos teóricos, segundo o mestre de Alexandre, têm por meta determinar a verdade, enquanto os filósofos práticos ou morais têm em vista não propriamente a verdade, mas aquilo que é factível (♦□≡ ℳ☉□Υο□■) através do que é relativo e presente, malgrado tais filósofos também tenham que investigar em certo sentido a verdade (o ser) destes estados ônticos relativos e presentes que dizem respeito à ação. Assim, a ciência ou filosofia prática está subordinada à ciência ou filosofia teórica na medida em que a filosofia prática tem de ser em alguma medida teórica e, assim, conhecer a verdade acerca daquilo que teoriza

⁷³ Um bom exemplo do uso de um genitivo simultaneamente objetivo e subjetivo por Aristóteles, encontra-se em *Metafísica*, Livro I, cap. 3, 983 a 5-11, onde a filosofia primeira é considerada a ciência do divino, tanto no sentido daquele saber que é possuído sobretudo pela divindade, quanto no sentido de ser a mais divina das formas de saber acessível aos seres humanos.

com respeito à ação, mas esta verdade, enquanto visa o que é presente, relativo e possível, deve se subordinar à verdade que é eterna, por si mesma (“absoluta”) e necessária ⁷⁴.

A subordinação entre tipos de verdade, correspondente aos tipos de ser de cada estado ôntico, é explicitada através do esquema de gênero e espécie, onde a causa de ser das espécies é determinada pela propriedade que é partilhada genericamente (de modo sinônimo) por todas as espécies incluídas num determinado gênero. A verdade dos entes ou estados ônticos incluídos nas espécies está subordinada à verdade mais geral que perpassa todas as espécies dentro de um gênero. Deste modo, se se considera a forma específica de um estado ôntico particular dado na experiência como sua causa e, determinada esta, determina-se o seu modo de ser-verdadeiro, então, dado que a forma específica se subordina à forma genérica, as determinações genéricas são os princípios mais verdadeiros que desempenham a função de causas últimas da verdade específica

⁷⁴ Sobre esta subordinação, veja-se *Ética a Nicômaco*, Livro VI, caps. 1, 7 e 12. Para uma discussão desta subordinação à luz de outros tratados do estagirita, veja-se, de C. D. C. Reeve, *Practices of reason*. Oxford: Clarendon, 1992, §§ 8-9, 12. Veja-se também, de Sarah Broadie, *Ethics with Aristotle*. Nova Iorque/Londres: Oxford UP, 1991, cap. 4. Conforme Aristóteles, a racionalidade prática (πρακτική) está subordinada à racionalidade teórica ou apreensão (θεωρητική) porque enquanto esta se volta primordialmente aos entes eternos e necessários, a primeira se volta exclusivamente para os entes temporais/temporários e somente possíveis (futuros e contingentes). No entanto, deve-se marcar que a *phronesis* é uma faculdade teórica tanto quanto o *nous*. Além disso, o *nous* pode também atuar em conjunto com a *phronesis* na percepção dos meios e fins da ação e na constituição da inferência prática. Sobre este último ponto, veja-se, de Richard Sorabji, “Aristotle on the role of intellect in virtue”, in *Essays on Aristotle’s ethics*. (ed.) Amélie O. Rorty. Berkeley/Los Angeles/Londres: California UP, 1984, pp. 200-221. O termo grego ‘ποίησις’, ou seja, “obra/feito/realização prática” denota tanto os resultados da ação (πρακτικά), quanto da produção (ποιητικά). Sobre este último ponto é importante lembrar que a técnica ou arte possui um papel na vida ética, mas a faculdade de realização técnica está subordinada à inteligência prática, de modo análogo a como esta está subordinada à inteligência.

dos estados ônticos particulares. O exemplo do fogo torna clara esta analogia, pois todos os estados ônticos particulares, e as espécies destes estados ônticos que fazem parte do gênero de todos os estados ônticos quentes, têm como princípio de seu ser e, assim, de sua verdade específica, o fogo, enquanto aquilo que é quente em maior medida. Assim, se é verdade que o corpo humano possui calor, é ainda mais verdadeiro que este calor se deve ao fogo que caracteriza todas as coisas que são ou podem ser quentes. O filósofo do Liceu estabelece deste modo o caráter geral da teorização ou teoria da verdade enquanto teoria ou teorização do modo de ser próprio a cada e toda coisa, mas de tal maneira que deve haver uma hierarquia ontológica e, por conseguinte, alética entre os modos do ser-verdadeiro.

Dado que a metafísica ou filosofia primeira tem por objeto os primeiros princípios e causas de todas os estados ônticos possíveis, então a metafísica é, necessariamente e por antonomásia, a ciência da verdade por excelência. A teoria ou teorização da verdade se confunde assim com aquela parte da filosofia que é mais fundamental, ou seja, não há para Aristóteles uma teoria da verdade, em sentido contemporâneo, separada da própria investigação filosófica do ser enquanto ser, mas a determinação dos princípios e causas primários de tudo que em algum sentido é, constitui a própria teorização da verdade no sentido do que é primariamente verdadeiro. Há, certamente, uma discussão já antiga sobre o que propriamente Aristóteles considera ser a filosofia primeira, se uma ontologia geral ou uma teologia natural, mas independente da resposta a esta questão (provavelmente irresolúvel unicamente através dos textos), pode-se dizer, a partir

destes esclarecimentos sumários, que a metafísica é também uma *alethologia*, ou seja, uma ciência do que é verdadeiro em grau primário e, assim, do que é causa para todas as possíveis verdades que se seguem deste tipo de entidade mais verdadeira, considerada como princípio primário de tudo que é. Isto se torna mais claro e evidente ao se lembrar a frase final do capítulo em questão, a saber: “de tal modo que enquanto cada <estado ôntico> possui ser, deste modo também possui verdade.” O que significa, desde o que se assinalou sumariamente: *o modo de ser de cada estado ôntico é o sentido de seu ser-verdadeiro.*

Por contraste, ao filósofo deve caber também determinar o sentido do que não é, através da determinação daquilo que é, ou seja, ao ser a ciência da verdade a filosofia deve dizer (direta ou indiretamente) não apenas o que é verdadeiro no sentido do que é necessária, efetiva ou possivelmente real, mas dizer o que não é e não pode ser, determinando assim o que é falso. Isto não significa que a filosofia seja também inversamente a ciência da falsidade, mas que deve estabelecer aquilo que é falso ao determinar o que é verdadeiramente real na forma do possível, do efetivo e, sobretudo, do necessário. Isto é indicado pela última passagem do capítulo analisado, pois à filosofia cabe estabelecer os princípios e causas dos entes necessários e eternos desde os quais os entes relativos e presentes recebem seu ser específico. O conhecimento da verdade é realizado através do conhecimento das causas e princípios, mas sobretudo das causas e princípios primários de todos os estados ônticos possíveis e assim, por contraste, dos estados ônticos que são impossíveis ou necessariamente falsos.

Têm-se assim alguns dos traços mais gerais e fundamentais que caracterizam as teorizações aristotélicas sobre a verdade e a falsidade. Em primeiro lugar, que a tarefa de teorizar a verdade é inevitável dada sua recorrência na vida cotidiana, mas que esta tarefa é difícil porque pressupõe a compreensão de uma tradição de filósofos que falaram sobre a verdade no sentido do que é real, bem como exige uma investigação minuciosa dos modos de ser dos estados ônticos possíveis e necessários. Em segundo lugar, que a filosofia teórica é a ciência da verdade e, sobretudo, a filosofia primeira. Em terceiro lugar, que a teorização da verdade só pode ser realizada tendo em vista que esta teorização pressupõe e ou implica a teorização daquilo que é, na medida em que é esta determinação que é verdadeira porque diz o que verdadeiramente pode acontecer, acontece ou necessariamente acontece de fato e o que não acontece e não pode acontecer de fato. Em último lugar e a partir dos pontos anteriores, a teorização da verdade pressupõe e ou implica a teorização dos princípios e causas primárias de tudo que é, na medida em que estes princípios e causas são as verdades primárias a partir das quais todos os estados ônticos do mundo em geral recebem ou podem receber seu valor de verdade e o sentido deste valor de verdade.

A partir disso, percebe-se que a teoria da verdade aristotélica se confunde com sua própria concepção de filosofia e com as teses dos textos que compõem o *corpus aristotelicum*. A investigação da natureza da verdade é, assim, uma parte da determinação dos princípios primários dos âmbitos da realidade e dos princípios primários da realidade como um todo, e, por conseguinte, se confunde com o

sentido em geral da investigação filosófica realizada pelo filósofo macedônio. Por isso, para extrair a teoria aristotélica da verdade, é preciso percorrer seus textos à procura de como o filósofo macedônio responde aos problemas fundamentais acerca da verdade antes expostos.

CAPÍTULO I

OS PORTADORES, OS SENTIDOS E A DEFINIÇÃO DE VERDADE E FALSIDADE

SEGUNDO ARISTÓTELES

§ 1- Os portadores e os sentidos de verdade segundo Aristóteles

Dentro do Livro V da *Metafísica* Aristóteles realiza uma elucidação semântica acerca dos vários sentidos dos conceitos fundamentais para seu pensamento. É um traço característico das teorizações do estagirita levar a sério a polissemia dos conceitos fundamentais e, na esteira de Platão, realizar a análise destes conceitos como condição prévia de clareza para as teorizações posteriores. Assim, por exemplo, no início do Livro II do tratado *Da alma*, procura elucidar os vários sentidos do conceito de alma. Também na *Física*, Livro II, capítulo 1, analisa os diversos sentidos do conceito de natureza ⁷⁵. Uma característica essencial destas elucidações e de outras é a tentativa de encontrar, dentre os sentidos dos conceitos, um sentido primário a partir do qual os demais sentidos são derivados (definíveis) e inteligíveis. Na elucidação dos conceitos mais universais e primários em relação a todos os outros (a saber: os conceitos de ente e uno), realizada no início do Livro IV da *Metafísica*, Aristóteles cunha a expressão clássica para este sentido primário dentre os vários sentidos de um conceito, a expressão grega ‘ $\alpha\lambda\lambda\omicron\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \mu\epsilon\tau\alpha\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ’, ou seja, “o que é dito em relação a um”, o que quer dizer, em relação a um sentido primário, expressão que tem sido traduzida filosoficamente por ‘sentido focal’ ou ‘significação focal’ (*focal meaning*).

⁷⁵ Uma análise muito semelhante do mesmo conceito é realizada no capítulo 4 do Livro V da *Metafísica*.

Também a elucidação dos conceitos de verdade e falsidade é realizada pelo estagirita conforme este modo de investigação semântica.

No Livro V da *Metafísica* não se encontra um capítulo dedicado aos vários sentidos de verdade. Encontra-se neste Livro, porém, uma elucidação dos vários sentidos do conceito de ser-falso. É o capítulo 29. Dentro deste capítulo, encontra-se a determinação dos diversos sentidos e de que entidades e tipos de entidades podem ser falsas. Mas, dado que os conceitos de verdade e falsidade são conceitos correlativos, ou seja, são conceitos interdefinidos, é também aí que se encontra a determinação aristotélica de que entidades podem ser verdadeiras ⁷⁶. Assim, a análise deste capítulo deve ser o primeiro passo para a reconstrução da teoria aristotélica da verdade, visto que, a partir dele, pode-se esclarecer que entidades podem ser portadoras de um valor de verdade e quais os sentidos gerais destes valores de verdade. O capítulo diz:

“O falso é dito de diversos modos, tal como um estado ôntico [□□☉♣○☉] falso; e isto, de um lado, por não estar-conjunto [○☉☉ ☉◆♣&ℳ×♣◆□☉×] ou ser impossível estar composto [☉☉☉◆◆◆◆☉◆◆□◆ ℳ×♣◆☉× ☉◆◆◆ℳ□☉☉♣◆☉×] (tal como quando se diz ‘ser o diâmetro comensurável’ ou que ‘tu estás sentado’: pois destes, um é sempre falso, o outro às vezes, de tal modo que estes <estados ônticos> não são), de outro lado, porém, há aqueles <estados ônticos> que de fato são, e que por natureza efetivamente aparecem [×☉×◆◆ℳ◆□☉×] ou como não são ou aquilo que não são (como por exemplo, a pintura em luz e sombra e as imagens [×☉◆◆☉×◆◆☉] nos sonhos, pois estes <estados ônticos> são de fato algo, mas não são provenientes daquilo que produz a imagem); assim, de fato, os estados ônticos falsos são ditos deste modo: ou por eles mesmos não serem ou porque a partir deles há imagem [×☉◆◆☉×◆◆☉] do que não é.

⁷⁶ Esta estratégia de investigação é operada por Franz Brentano em seu já clássico *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*; trad. Pascal David. Paris: Vrin, 1992, cap. 3.

“De outro lado, enunciado/discurso [●□❖γ□>] falso é aquele dos <estados ônticos> que não são, enquanto é falso; por isso todo enunciado é falso <se dito> de outro <estado ôntico> ou daquilo que é verdadeiro, como por exemplo, o <enunciado> do círculo é falso <quando dito> do triângulo. Efetivamente o enunciado de cada <estado ôntico> é, de um lado enquanto é uno/um [♦☉> Μ†>], aquele do ser-essencial <de cada estado ôntico> [□☉ ♦□♦† ♦†❖ ≍☉■ Μ†☉■>], de outro lado, é múltiplo, posto que de certo modo é idêntico o <estado ôntico> mesmo e o mesmo <estado ôntico> com <uma> afecção, como Sócrates e Sócrates músico (pois o discurso falso é simplesmente de coisa nenhuma); por isso Antístenes sustentou de maneira simplista que nada de válido é dito senão pelo enunciado próprio, um único <enunciado> de um único <estado ôntico>, a partir do que se seguiria não haver contradição [☉†■♦†>Μ❖γΜ†■], e mesmo quase nunca haver falsidade. Há, porém, como dizer cada <estado ôntico> não apenas pelo enunciado dele mesmo, mas também pelo de outro, de um lado, de modo falso absolutamente, de outro, porém, há como <dizê-lo pelo enunciado de outro> de modo verdadeiro, como quando o número oito <é dito um número> duplo pelo enunciado do dois.

“Um homem é dito falso/mentiroso [☉Μ♦☉≍>] quando sem escrúpulos [Μ♦†ΜΜ□≍>] e intencionalmente <assume algum> dentre estes enunciados, não por outra coisa, mas pelo fato mesmo <de serem falsos>, fazendo com que outros <acreditem> em um destes enunciados, assim como dizemos que os estados ônticos falsos produzem uma falsa imagem. Por isso é enganoso o discurso <sustentado> no *Hípias <menor>*, conforme o qual o mesmo <homem> é verdadeiro e falso. Considera falso aquele que pode enganar (e este é o que sabe e o prudente); além disso, <considera> melhor <aquele que é> voluntariamente maldoso. E isto é a falsa conclusão a que chega através de <uma> indução – pois <afirma> que aquele que manca voluntariamente <é melhor> do que o que o faz contra a vontade – chamando mancar aqui ao imitar <o mancar>; de modo que aquele que manca voluntariamente é sem dúvida pior, como no caso dos costumes.”⁷⁷

⁷⁷ Metafísica, Livro V, capítulo 29, 1024 b 17-1025 a 13:

☉□= ☉Μ♦†☉□> ●Μ❖γΜ♦>☉☉☉☉☉ ☉Μ=■ ♦□□❖□□■ ♦☉>
 □□☉†γ☉☉☉ ☉Μ♦†☉□>☉ &☉†= ♦□♦❖♦□♦ ♦□= ☉Μ=■ ♦†☉☉ ☉≍=■
 ♦❖γ&Μ††□☉† ≍☉☉ ☉†☉❖■☉♦□□ Μ†☉☉☉† ♦♦♦Μ□≍■☉† ☉♦☉♦
 □Μ□ ●Μ❖γΜ♦>☉ ♦□= ♦≍=■ ☉†☉❖☉Μ♦□□ Μ†☉☉☉† ♦❖☉☉Μ♦□
 □□ ≍☉☉ ♦□= ♦Μ= &☉☉≍†□☉†=♦□♦❖♦■ γ☉☉☉☉ ☉Μ♦†☉□> ♦□=☉
 ☉Μ=■ ☉†Μ†= ♦□= ☉Μ= □□♦Μ❖□□☉♦☉♦γ☉☉☉☉ □♦†&☉☉♦☉ ♦
 ☉♦†☉☉☉☉ ♦☉= ☉Μ= □☉☉☉ Μ☉♦† ☉Μ=■ □☉♦☉☉☉ □Μ❖♦†&Μ
 ☉Μ❖■♦□† †☉†❖■Μ□☉† ≍☉☉ □†☉☉ Μ†♦†■ ≍☉☉ ☉☉=■
 Μ☉♦†■ ☉☉†☉☉ ≍☉☉ &†☉γ☉☉☉††❖☉ &☉†= ♦☉= Μ†♦❖☉
 ■†☉☉♦☉♦†☉ γ☉☉☉ Μ☉♦† ☉Μ=■ ♦†☉☉ ☉†☉☉/□♦†† ♦☉■ Μ†☉☉
 □□Μ††† ♦≍=■ †☉☉♦☉†❖☉☉☉ ☉☉☉☉❖γ☉☉☉☉ ☉Μ=■ □♦☉■ ☉Μ

dos dois primeiros, visto que um homem falso ou mentiroso é aquele que, intencionalmente, escolhe os enunciados que sabe serem falsos para convencer os demais de que são verdadeiros e, por isso, é explicitamente comparado aos objetos que produzem uma falsa imagem ⁷⁸. Por conta deste caráter derivado, será suficiente analisar os sentidos ontológico/noético e lógico-semântico.

Percebe-se que, implicitamente, a análise semântica do conceito de ser-falso está marcada pela assunção de que este conceito só pode ser compreendido e aplicado corretamente através de uma compreensão do ser-verdadeiro. É preciso notar, porém, que na passagem em questão não existe a indicação explícita de um sentido focal do ser-falso ou do ser-verdadeiro, mas é possível extrair desta e de outras passagens conceitualmente correlatas tal sentido focal, desde o qual é possível compreender os vários sentidos de ser-verdadeiro e ser-falso.

O primeiro horizonte de sentido do ser-falso (e implicitamente do ser-verdadeiro) se aplica aos estados ônticos em geral (◆☞ □□☞❖☞○☞◆☞). O sentido deste termo, porém, não deve ser restringido à acepção comum de um indivíduo atomizado, ou seja, uma coisa absolutamente individual, nem com a existência efetiva (factual) deste indivíduo ou de um complexo de relações entre itens. Bem antes, indica-se com este termo não apenas a um indivíduo singular,

⁷⁸ Para um exame desta passagem e do sentido ético do falso e da mentira em Aristóteles, veja-se, de Jane S. Zembaty, "Aristotle on Lying", in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 31, n° 1, 1993, pp. 7-29, esp. 21-22. Os argumentos do *Hípias menor* referidos por Aristóteles se encontram entre 365-375. É importante perceber que o mentiroso não faz uma verdadeira asseveração, mas uma asseveração aparente, ou seja, que a aparente asseveração feita pelo mentiroso não possui uma pretensão de verdade e muito menos uma pretensão de falsidade, mas tão-somente uma intenção de enganar, já que ele está consciente de que seu enunciado é falso e que, por isso, ele sabe qual enunciado é verdadeiro e que pode constituir o conteúdo autêntico de uma asseveração.

mas também, e no mais das vezes, um estado de coisas complexo composto de vários elementos ou itens individuais, possíveis, reais, necessários e mesmo impossíveis. Usa-se nesta investigação o conceito de ‘estado ôntico’ como correspondente aos termos gregos ‘ $\diamond\sigma\equiv \sigma\sigma\tau\epsilon\iota\gamma\omicron\tau\epsilon$ ’ e ‘ $\diamond\sigma\equiv \sigma\sigma\blacksquare$ ’. O sentido geral de ‘ $\diamond\sigma\equiv \sigma\sigma\tau\epsilon\iota\gamma\omicron\tau\epsilon$ ’ indica tudo aquilo não apenas que existiu ou aconteceu, existe ou acontece e existirá ou acontecerá de fato, mas também tudo que é pensável e ou enunciável, inclusive o que não é em qualquer dos sentidos de não ser possíveis na linguagem, quer se trate de um indivíduo simples, quer se trate de um estado de coisas complexo constituído de vários itens correlacionados na realidade factual, na linguagem e ou no pensamento. O termo possui, portanto, uma amplitude de sentido e de extensão similar àquela do termo grego ‘ $\diamond\sigma\equiv \sigma\sigma\blacksquare$ ’, pois tomado *simpliciter* este termo pode indicar tanto um item isolado, quanto uma configuração estrutural complexa de itens correlacionados proposicional e predicativamente, quer esta configuração ocorra ou não, pois mesmo aquilo que não acontece ou nunca pode acontecer é um determinado estado ôntico (possível ou impossível) sobre o qual se pode falar e mesmo pensar, ou seja, mesmo o que não é (no sentido de não acontecer ou não poder acontecer de fato), é algo dizível e pensável (tal como uma diagonal comensurável). Por conta desta similaridade em extensão e intensão entre estes termos, escolheu-se a expressão ‘estado ôntico’ para traduzir o sentido mais geral de ambos ⁷⁹. Assim,

⁷⁹ Esta compreensão é tributária dos apontamentos de Lucas Angioni em seu *Ontologia e predicação em Aristóteles*, col. textos didáticos. Campinas: IFCH, 2000, pp. 24-25, 99. Para uma análise sucinta dos sentidos do termo grego em questão veja-se, de Pierre Hadot, “Sur divers sens du mot *pragma*

Aristóteles indica o sentido ontológico e ou noético do ser-falso e do ser-verdadeiro aplicável aos estados ônticos em geral como um sentido válido destes conceitos e, como ver-se-á, como o sentido focal desde o qual pode-se compreender e aplicar corretamente os demais sentidos do ser-verdadeiro e do ser-falso.

Na análise aristotélica do primeiro horizonte de sentido do ser-falso, percebe-se que este se subdivide em dois âmbitos de sentido em que algum estado ôntico pode ser falso. O primeiro destes âmbitos de sentido indica simplesmente o não-ser na acepção de não existir de fato ou não poder existir nunca ⁸⁰, o segundo indica o ser-aparente ou não-ser-real na acepção do ser ilusório. O primeiro âmbito ou subdivisão pode ser considerado propriamente ontológico, o segundo, por sua vez, já indica uma passagem do puramente ontológico para o âmbito noético do ser-falso.

O âmbito de sentido propriamente ontológico se subdivide, de um lado, entre aquilo que não pode existir nunca enquanto realidade factual e, de outro lado, aquilo que não existe em algum dado momento. Aristóteles “define” este sentido do ser-falso dizendo: “e isto, de um lado, por não estar-conjunto

dans la tradition philosophique grecque”, in *Concepts et catégories dans la pensée antique*, (org.) Pierre Aubenque. Paris: Vrin, 1980, pp. 309-319. Aqui, o termo ‘estado ôntico’, como sinônimo do termo ‘estado de coisas’ (*state of affairs*), é utilizado para indicar e estar mais próximo ao sentido ontológico geral que o termo ‘ το ον ’ possui em Aristóteles como sinônimo do termo grego ‘ το ον ’. É interessante lembrar que Aristóteles alude em várias passagens à possibilidade de se dizer com verdade: “o não ente (lit.: o que não é) é não ente.”, indicando assim uma identidade lógica e ontológica mesmo para o que não é (não existe, não acontece), mas sobre isto ainda se falará adiante.

⁸⁰ *Pace* Charles Kahn. O ser-verdadeiro e o ser-falso aqui justamente desempenham o papel dos conceitos de existência e inexistência, tal como é assinalado por Charles Kahn como o uso mais difundido do conceito de ser e de não-ser na Grécia clássica. Cf. “Sobre a teoria do verbo ‘ser’”, trad.: Fernando Rodrigues, pp. 33-62, esp. 39-40, 43-52; “Por que a existência não emerge como um conceito distinto na filosofia grega?”, trad.: Irley F. Franco, pp. 91-106, esp. 97 ss; “Retrospectiva do verbo ser e do conceito de ser”, trad.: Irley F. Franco, pp. 155-195, esp. 162-165, 168-170, 175, 179, 182-183, 187-188; in *Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser*; (org.) Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUCRJ, 1997.

($\text{O} \approx \text{=} \blacklozenge \blacktriangleright \& \text{M} \text{X} \text{H} \text{I} \text{O} \text{E} \text{X}$) ou ser impossível estar-composto ($\text{E} \text{E} \text{r} \text{U} \blacklozenge \blacktriangleright \blacksquare \text{E} \blacklozenge \blacksquare \text{M} \text{X} \text{H} \text{I} \text{O} \text{E} \text{X} \blacklozenge \blacktriangleright \blacksquare \text{M} \text{O} \approx \text{H} \blacksquare \text{E} \text{X}$)”⁸¹. Assim, se um estado ôntico falso é aquele em que os elementos que constituem sua possível estrutura, ou (i) não estão presentemente correlacionados de modo a se poder asseverar sua conjunção, ou (ii) tais elementos não podem nunca estar compostos no mundo factual, com o que toda asseveração de sua composição é falsa.

No primeiro caso, um estado ôntico é falso porque não ocorre efetivamente, nada impedindo, porém, que possa ocorrer, mas apenas que não ocorre presentemente, de modo que as asseverações acerca destes estados ônticos podem ser verdadeiras ou falsas conforme o momento em que são proferidas se referindo a estes estados ônticos. No segundo caso, porém, o estado ôntico nunca pode ocorrer, ou seja, é um estado ôntico impossível e assim puramente lingüístico e conceitual ⁸². Tais estados ônticos impossíveis são sempre falsos, na medida em que não podem ocorrer nunca no mundo factual e, assim, qualquer asseveração de sua existência é sempre falsa, sendo por isso sempre verdadeira a asseveração que

⁸¹ Os conceitos de estar-conjunto e ser composto não se encontram apenas neste trecho, mas também no capítulo 10 do Livro IX da *Metafísica*, (mais especificamente a partir de 1051 b 2 ss), dedicado justamente à elucidação do ser no sentido do ser-verdadeiro e do não-ser no sentido do ser-falso, capítulo do qual se falará mais adiante.

⁸² Em *Metafísica*, Livro IX, cap. 6, 1048 b 10-17, Aristóteles indica que conceitos como o vazio e o indefinido são objetos puramente potenciais e nunca atuais em sentido estrito, pois são atualizados unicamente no pensamento ou conhecimento ($\text{Y} \blacksquare \blacklozenge \blacktriangleright \text{M} \text{X}$). O mesmo pode se aplicar aos estados ônticos tais como a diagonal comensurável, o círculo quadrado, o fogo frio, e todos os objetos puramente lingüísticos e conceituais que são contraditórios. Veja-se também *Da interpretação*, cap. 13, 23 a 25-26, onde, dentre os entes possíveis, colocam-se aqueles sempre em potência e nunca em ato, ou seja, os entes que não podem existir de fato. Isto indica já o caráter modal que perpassa quase todas as teorizações dos conceitos de verdade e falsidade realizadas pelo estagirita.

nega sua existência ou afirma sua não existência ⁸³. Os exemplos do filósofo macedônio tornam claros tais sentidos de ser-falso, pois é impossível que o diâmetro de qualquer quadrado possa ser comensurável com seus lados, ou seja, nunca pode ser o caso que exista um diâmetro que seja comensurável com os lados do quadrado do qual é o diâmetro. No entanto, além deste sentido do que nunca pode acontecer, existir ou simplesmente ser, há aqueles estados ônticos que são, ora falsos (não existem, não acontecem, não são), ora verdadeiros (existem, acontecem, são), estados ônticos tais como o estar sentado, sobre o qual é possível enunciar de alguém, ora com verdade, ora de modo falso.

O sentido noético do ser-falso também se refere aos estados ônticos em geral, e é equivalente ao ser-aparente na acepção do ser ilusório, do não ser realmente o que parece ser. Neste âmbito de sentido Aristóteles faz uma sutil relação entre o aspecto ontológico do ser-falso e do ser-verdadeiro e o aspecto noético ou epistêmico destes conceitos. Estados ônticos tais como as pinturas em três dimensões e as imagens dos sonhos são os exemplos escolhidos pelo mestre do Liceu para ilustrar este âmbito de sentido do ser-falso. Tais estados ônticos são

⁸³ Esta idéia é exposta do seguinte modo por Aristóteles na sua análise semântica dos sentidos de impotência, em *Metafísica*, Livro V, cap. 12, 1019 b 23-27: “é impossível aquilo cujo contrário é necessariamente verdadeiro (por exemplo, que a diagonal seja da mesma medida que um lado do quadrado é impossível, porque isto é falso, e seu contrário não só é verdadeiro, mas necessariamente <verdadeiro>). Assim, que <a diagonal> seja de mesma medida, não é somente falso, mas necessariamente falso”./

erer◆❖■❏■ ○ℳ ≡ ■ □◆☼ ◆□ ≡ ℳer■❏◆❖■❏■ ℳer ⊠ er■❏❖■
❏■❖■❏■ ❏■❖■❏■ ❏■❖■❏■ ◆□ ≡ ◆❖■❏■
❏■❖■❏■ ◆□ ≡ ◆□❖■❏■ ◆□❖■❏■ ◆❖■❏■❖■❏■ ❏■❖■❏■ ■❏◆❖■
❏■❖■❏■ ◆□ ≡ ◆□❖■❏■ ◆□❖■❏■ ◆□ ≡ ℳer■❏◆❖■❏■ □◆er ○□❖■❏■
er●❖■❏■ ❏■❖■❏■ ❏■❖■❏■ ❏■❖■❏■ ❏■❖■❏■ ◆□ ≡ ❏■❖■❏■ ◆❖■❏■❖■❏■
◆□❖■❏■ □◆er ○□❖■❏■ ❏■❖■❏■ ❏■❖■❏■ ❏■❖■❏■ ❏■❖■❏■ ❏■❖■❏■ ❏■❖■❏■

No capítulo sobre os produtores e a produção de verdade estes objetos serão analisados em mais detalhe, bem como as asseverações que a eles se referem.

efetivamente algo, mas, ou (a) não são provenientes daquilo que representam ou, (b) são distorções daquilo de que efetivamente provêm, pois, no caso das pinturas, estas estão efetivamente em uma superfície bidimensional, mas produzem a ilusão de objetos em três dimensões, além de poderem figurar seres e situações puramente imaginários e ficcionais. No caso dos sonhos, as imagens que neles aparecem são como que decalques dos objetos percebidos na vigília e, muitas vezes, figuram objetos e situações irrealis, apesar de que, enquanto se sonha, pensa-se que tais imagens são reais ⁸⁴.

Aristóteles indica com estes estados ônticos meramente aparentes a oposição entre o ser de tal ou tal modo, enquanto ser-verdadeiro na acepção de ser autêntico, e o aquilo que parece ser tal e tal, mas na realidade não é, ou seja, indica a oposição entre ser algo e parecer ser algo. Tal oposição já havia sido analisada por Platão no *Teeteto* e no *Sofista*, quando da refutação da tese de origem parmenídica de que tudo que é algo para alguém deve ser necessariamente verdadeiro (ser exatamente como aparece a alguém), tese usada pelos sofistas para justificar a idéia de que não existe erro ou engano, e que, assim, dado que tudo que aparece é efetivamente tal como aparece, então tudo depende unicamente da persuasão discursiva, não havendo realmente outro critério de verdade para além das convenções comuns existentes ou instituídas em comum, uma vez que não se pode dizer que um discurso é falso, dado que o falso, na esteira dos eleatas, era

⁸⁴ Para uma análise das imagens dos sonhos em analogia com as imagens distorcidas dos espelhos, bem como sobre o estatuto noético e ontológico destas imagens veja-se os capítulos 2 e 3 do tratado *Dos sonhos*.

identificado ao não-ser *simpliciter*. Aristóteles segue aqui e em outras passagens a crítica de Platão aos sofistas. O alvo principal destas críticas era a tese de Protágoras (que se valia da tese parmenídica para se justificar), segundo a qual tudo que é percebido (tudo que aparece) é verdadeiro. O centro da crítica consiste em mostrar que há aparências que distorcem a realidade daquilo de que são manifestações sensíveis ou simplesmente são imagens de coisas que não são de fato, mas simples composições arbitrárias de itens de estados óticos que são efetivamente. Aristóteles divide as aparências ou fenômenos falsos entre aqueles que “(a)parecem ou como não são ou aquilo que não são”. Divide-se, portanto, as causas da falsidade nos fenômenos segundo a qualidade sensível apresentada (“como não são”) e segundo o modo de ser essencial de algo (“aquilo que não são”). Note-se que o verbo ‘ἄρα φαίνεται ἢ ὡς οὐκ ἔστιν ἢ ὅτι οὐκ ἔστιν’ possui o duplo sentido de “aparecer”, enquanto manifestação perceptiva pura e simples, e o sentido de “parecer”, enquanto uma qualidade daquilo que preenche esta manifestação sensível. É justamente esta dualidade que é explicitada pela diferenciação entre o “como não são” (parecer) e o “aquilo que não são” (aparecer). Tomando os dois exemplos dados pelo estagirita, em ambos pode ocorrer tanto o aparecer como não são, quanto o aquilo que não são. As imagens pintadas (a)parecem como não são, uma vez que tais imagens parecem ter três dimensões, mas estão efetivamente em uma superfície bidimensional. Dentre estas imagens, porém, pode se dar o caso de que não sejam imagens de pessoas, objetos e situações factuais identificáveis no mundo perceptível, tal como o caso das pinturas representando personagens

mitológicas, como deuses e heróis. Estas imagens aparecem aquilo que não são. O mesmo vale para as imagens dos sonhos, as coisas de que são imagens podem tanto não aparecer como são, quanto ser imagens do que não é. E Aristóteles acrescenta a causa destes dois modos de aparência falsa logo após os exemplos: “pois com efeito estes <estados ônticos> são algo, mas não são provenientes daquilo que produz a imagem”, ou seja, o estado ôntico de que são imagens não está presente à percepção destas imagens ou não pode estar presente, e é por isso que, embora sendo algo, não são imagens verdadeiras, posto que uma imagem verdadeira deve ser aquela que provém efetivamente daquele estado ôntico que a produz na percepção e que representa corretamente o modo de ser do estado ôntico de que é imagem.

Neste âmbito noético de sentido do ser-falso e do ser-verdadeiro, percebe-se a importância das noções de fenômeno ou aparência (☞☞☞■□❖○∩■□■), imagem (☞☞❖■◆☞•○☞) e imaginação (☞☞■◆☞•☞❖☞), noções semântica e conceitualmente aparentadas. Não é possível (nem necessário) estender aqui a análise destes conceitos e da teoria do erro perceptivo e do erro conceitual. Bastarão algumas indicações e esclarecimentos sumários para mostrar o estatuto ao mesmo tempo (mas não sob o mesmo aspecto) ontológico e noético dos estados ônticos que são referidos pelo estagirita.

A imaginação é uma faculdade que, segundo Aristóteles, possui múltiplas funções, mas três são as principais: uma função cognitiva, uma função prática e

uma função poética⁸⁵. Na primeira e na segunda funções, Aristóteles considera que há atos imaginativos que são portadores de um valor de verdade, sobretudo nos papéis cognitivos que desempenham em concomitância com a percepção consciente e presente⁸⁶. No entanto, Aristóteles é categórico quanto ao fato de que a maior parte das imagens que são conteúdos dos atos imaginativos é falsa⁸⁷.

⁸⁵ O contexto onde mais diretamente Aristóteles discute as identificações e as diferenças da imaginação com o discurso, com a percepção e com o pensamento, bem como atribui a possibilidade de atos imaginativos como portadores de valores de verdade, é o capítulo 3 do Livro III do *Da alma*. Sobre a função cognitiva da imaginação, veja-se, de Dorothea Frede, "The cognitive role of *phantasia* in Aristotle", in *Essays in Aristotle's De anima*; (eds.) Martha C. Nussbaum & Amélie O. Rorty. Oxford: Clarendon, 1996 (1992), pp. 279-295. Neste artigo a autora mostra a dificuldade em se encontrar uma única definição para a imaginação cognitiva, dadas as várias funções que exerce nos processos cognitivos. Neste mesmo volume, sobre a relação da imaginação com as noções cognatas de imagens e aparência, veja-se, de Malcolm Schofield, "Aristotle on imagination", pp. 249-277. Sobre a função prática da imaginação, veja-se, de Monique Canto-Sperber, "Le rôle de l'imagination dans la philosophie aristotélicienne de l'action", in *Corps et âme, sur le De anima d'Aristote*; (ed.) Gilbert R. Dherbey & Cristina Viano. Paris: Vrin, 1996, pp. 441-462. Neste mesmo volume encontra-se o belo texto de Jean Frère sobre a função poética da imaginação, "Fonction représentative et représentation. *Phantasia* et *Phantasma* selon Aristote", pp. 331-348. Ainda sobre a função prática da imaginação, é obrigatória a menção do extenso ensaio de Martha Nussbaum "The role of *phantasia* in Aristotle's explanation of action", in *Aristotle's De motu animalium*. Princeton: Princeton UP, 1985 (1978), pp. 221-267, esp. 241-252. Este ensaio, ainda que direcionado ao papel prático da imaginação, analisa de modo geral as interfâcias desta faculdade com a percepção, com o pensamento e, no que tange à ação, com o desejo, especialmente no que é dito neste tratado, o qual faz parte do repertório de passagens onde o estagirita expõe suas idéias sobre o polêmico silogismo prático, no qual a imaginação também tem seu papel. Vale ainda lembrar um texto um tanto negligenciado e de caráter mais especulativo, escrito por Cornelius Castoriadis, intitulado "A descoberta da imaginação", in *Os destinos do totalitarismo e outros ensaios*; trad. Zilá Bernd & Élvio Funck. Porto Alegre: L&PM, 1985, pp. 67-100, onde o filósofo grego-francês compara a concepção aristotélica da imaginação com a concepção kantiana, mostrando que Aristóteles parece estar consciente da diferença entre uma imaginação reprodutiva e uma imaginação produtiva, fazendo também um interessante paralelo entre o esquematismo kantiano e propondo a existência de um esquematismo aristotélico.

⁸⁶ Sobre a ligação entre a imaginação e o conceito de verdade, veja-se o breve mas preciso artigo de Joyce Engmann, "Imagination and truth in Aristotle", in *Journal of the History of Philosophy*, nº 14, 1976, pp. 259-265, onde se postula que as várias funções cognitivas em que a imaginação pode ser portadora de verdade estão em correlação com os diferentes tipos de objetos perceptíveis e com os diferentes tipos de pensamento, uma vez que a imaginação intermedeia percepção e pensamento, sendo também postulada a imagem da percepção atual como critério de verdade das imaginações e como sentido focal desde o qual os demais sentidos (funções) da imaginação são nomeados e inteligíveis em sua unidade.

⁸⁷ *Da alma*, Livro III, cap. 3, 428 a 12, onde Aristóteles compara as percepções dos próprios que são sempre verdadeiras com o conteúdo dos atos imaginativos, que além de serem na maior parte das

No tratado *Da alma*, o estagirita indica a necessidade da oposição entre ser e (a)parecer justamente ligada ao conceito de imaginação para se poder explicar como ocorre o erro ou engano, explicação que não é possível através das teorias apresentadas por seus antecessores no que diz respeito à natureza da percepção e do conhecimento em geral ⁸⁸. Com efeito, o estagirita postula uma hierarquia entre estados ou processos mentais que sempre (ou quase sempre) são verdadeiro e aqueles que podem ser verdadeiros ou falsos. Entre os primeiros, encontram-se as percepções dos sensíveis próprios, referentes aos objetos percebidos por cada um dos cinco sentidos, as apreensões da unidade (indivisibilidade) dos objetos (sobretudo de seu ser-essencial) e o conhecimento científico. No segundo grupo, encontram-se os atos de pensamento que se referem aos estados ônticos compostos, tais como as percepções das características trans-perceptivas, como forma, posição, tamanho, número, assim como as percepções concomitantes (acidentais) e os atos de pensamento (opinião, recordação, compreensão) que compõem imagens e ou conceitos diretamente dependentes de imagens. Estes estados ou processos mentais sujeitos ao verdadeiro e ao falso são justamente aqueles aos quais vêm se agregar os atos imaginativos, de modo que se entende

vezes falsos, por vezes sequer possuem valor de verdade, ao contrário das percepções (próprias, comuns ou acidentais), que sempre são portadoras de um valor de verdade.

⁸⁸ Cf. *Da alma*, Livro III, cap. 3, 427 a 17-427 b 8. Para uma excelente análise deste trecho e do problema do erro nele tematizado veja-se, de Victor Caston, "Aristotle and the problem of intentionality", in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 58, nº 2, 1998, pp. 249-298, esp. 269-279. Neste brilhante artigo, o autor mostra de forma convincente a complexidade e a necessidade da noção de imagem (☞☞❖■◆☞•○☞) e imaginação (☞☞■◆☞•✕❖❖☞) para a intencionalidade dos atos mentais e para a explicação tanto do erro perceptivo, quanto do erro conceitual.

porque os atos imaginativos como tais são considerados falsos na maior parte das vezes.

Há uma dualidade no ser destes processos mentais, pois, de um lado, são estados ônticos do mundo, porquanto são ocorrências ou fatos, quer direta ou indiretamente derivados dos entes reais, quer intencionalmente dirigidos para os entes reais, além de serem também entidades referíveis pelo discurso, mas, de outro lado, são entidades com um estatuto próprio, porquanto são processos cognitivos e significantes com algum valor de verdade, na medida em que são acompanhados pelo discurso e pela consciência ⁸⁹.

Mas são sobretudo as aparências ou fenômenos que estão na região limítrofe entre o ontológico e o noético, na medida em que provêm dos estados ônticos mundanos, mas são também resultado de uma atualização da capacidade perceptiva, atualização que internaliza a forma dos estados ônticos percebidos e a torna a matéria sobre a qual os demais processos mentais vêm se aplicar, e, dentre os processos mentais, mais diretamente os atos imaginativos que tomam estas formas como imagens e aparências que podem estar presentes mesmo na ausência do estado ôntico de que provêm, tanto nas imaginações voluntárias que acompanham e servem de matéria para os atos de apreensão, quanto nas imaginações involuntárias, com é o caso dos sonhos.

⁸⁹ Sobre esta presença do elemento discursivo no conjunto dos processos mentais (sobretudo nos cognitivos), tanto quanto acerca da hierarquia entre os tipos de processos mentais, veja-se, de Barbara Cassin, *Aristóteles e o lógos*; trad. Luiz P. Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999, 2ª parte.

Também na *Metafísica*, quando Aristóteles enfrenta explicitamente a tradição anterior, e sobretudo o relativismo sensualista de Protágoras, a imaginação vem representar o modo pelo qual o erro entra nos processos mentais:

“E acerca da verdade, <é preciso sustentar> que nem todo aparecer [♦□= ∂⊗)(■□❖○ℓ■□■] é verdadeiro; primeiramente porque se nenhuma das percepções dos objetos próprios é falsa, no entanto a imaginação [∂⊗⊙ ∂⊗■◆⊗)(❖⊗] não é idêntica à percepção”⁹⁰.

Percebe-se com estas indicações sucintas que o uso dos termos ‘aparecer’ e ‘imagem’, no contexto principal em análise, indica implicitamente a imaginação como fonte principal dos enganos e do ser-falso referido aos estados ônticos que são algo, mas não representam de modo correto aquilo de que retiram seu ser próprio e subsidiário, no sentido do que apenas parece ser algo mas não é⁹¹.

Juntamente com Platão, mas com uma intenção diversa, Aristóteles insiste em uma diferenciação entre o que é e o que aparece, podendo haver uma correlação alética de verdade ou falsidade entre estes dois níveis ontológicos: o primeiro, o nível da aparência, da opinião, da percepção singular; o segundo, o nível do ser por si e essencial dos estados ônticos, descoberto através de um processo de investigação que deve terminar nas definições e demonstrações plenamente

⁹⁰ *Metafísica*, Livro IV, cap. 6, 1010 b 1-3:
 □ℓ□)(= ◆∂∂∂< ⊗er●∂∂□ℓ)(❖⊗<⊗ ◆⊗< □◆er □⊗■ ◆□= ∂⊗)(■□❖○
 ℓ■□■ ⊗er●∂∂□ℓ❖<⊗
 □□♦❖□□ ○ℓ=■ □⊗)(◆□er⊗ <ℓ)(er> ∂⊗⊙ ⊗)(⊙□∂∂)(<○∂∂=> ⊗
 ℓ◆⊗∂∂∂< ◆□♦❖ ∂ℓ)(er⊗)(❖□◆ ℓer♦)(❖■⊗ ⊗er●●∂ ∂⊗ ∂⊗■◆⊗)(
 ❖⊗ □◆er ◆⊗er♦□=■
 ◆∂∂⊗ ⊗)(er♦□∂∂❖◆ℓ)(

⁹¹ A interpretação da imaginação como fonte do erro na percepção é também defendida por Robert Bolton em seu “Scepticisme et véracité de la perception dans le *De anima* et dans la *Métaphysique* d’Aristote”, in *Corps et âme*, opus cit., pp. 306-311.

justificadas e verificadas. Aquilo que é, no sentido do que realmente existe, é verdadeiro enquanto efetivamente ocorreu, ocorre, pode ocorrer ou sempre ocorre. Os fenômenos que provêm destes entes verdadeiramente existentes podem ser, porém, verdadeiros ou falsos, pois os fenômenos podem produzir, em circunstâncias peculiares da percepção, uma falsa imagem daquilo de que provêm, assim como as imagens que constituem o conteúdo das imaginações e dos sonhos podem tanto distorcer a estrutura do que verdadeiramente existe, quanto produzir imagens de objetos que não existem realmente. Assim, pode haver uma continuidade entre o que verdadeira e efetivamente existe e sua manifestação fenomênica na percepção, mas pode haver uma descontinuidade, distorção e mesmo uma independência das aparências em relação ao que efetivamente acontece, como é o caso das imagens das pinturas e dos sonhos.

Um outro contexto das teorizações aristotélicas sobre a verdade que pode ilustrar a importância e a extensão desta oposição entre ser verdadeiramente algo e parecer ser algo mas não ser de fato o que parece, encontra-se no início das

Refutações sofisticadas:

“Que algumas inferências, de um lado, são efetivamente, e, de outro lado, outras, embora não sendo, parecem <ser>, é evidente. Com efeito, assim como em outros <estados ônticos> ocorre isto por causa de alguma semelhança [☉☽☼❖ ◆✕■□✕ □☉○□✕□❖◆✕◆□✕], assim também ocorre no caso dos discursos. Pois também alguns <homens> se encontram em bom estado físico e outros apenas parecem, tal como as tribos engordam e preparam <as vítimas para sacrifícios>, e uns são belos por causa de sua beleza, e outros parecem <ser belos> ao adornar-se. Também entre as coisas inanimadas <ocorre> algo semelhante: pois, dentre estas, algumas são verdadeiramente de prata e ouro, outras não são, mas parecem ser segundo a

percepção (e, por conseguinte, do ato de pensamento referido a esta percepção) que se toma um fenômeno como proveniente de um estado ôntico efetivo e representando-o de modo legítimo, embora tal fenômeno não seja diretamente proveniente, nem represente corretamente o modo de ser deste estado ôntico. Assim, portanto, pode-se considerar que algo é feito de ouro quando não é, ou pode-se considerar que um ser humano está saudável quando na realidade está doente, ou ainda, pode-se tomar um argumento como sendo válido e verdadeiro quando na realidade não é. Tem-se, portanto, uma oposição entre o ser-falso, enquanto o que parece ser de fato mas não é, e o ser-verdadeiro, no sentido do que aparece tal como é de fato.

Assim, o ser-falso e o ser-verdadeiro, referidos aos estados ônticos em geral, dividem-se em dois âmbitos de sentido, o ontológico e o noético, cada um dos quais subdividido em dois níveis. No primeiro caso, o ser-falso significa ou o que presentemente não é ou o que nunca pode ser. Por contraste o ser-verdadeiro significa neste âmbito, de um lado, aquilo que presentemente é o caso e que *a fortiori* pode ser o caso e, de outro lado, aquilo que é sempre o caso, aquilo que sempre e necessariamente existe e, assim, que é sempre e necessariamente verdadeiro. No segundo âmbito de sentido, o ser-falso significa aquilo que parece ser algo mas efetivamente não é aquilo que parece ser, ou aquilo que não provém diretamente do que parece representar. No caso do ser-verdadeiro, este significa, por contraste, ou aquilo que de fato é tal como aparece, ou a aparência que

corresponde exatamente àquilo de que é manifestação, o fenômeno de algo que realmente existe, sem nenhuma distorção.

O segundo horizonte de sentido do ser-falso indicado por Aristóteles é o âmbito lógico-semântico. Este horizonte de sentido é claramente vinculado ao anterior como dependente do mesmo, ainda que com uma dinâmica própria. Os enunciados ou os conjuntos de enunciados são ditos falsos justamente quando, de um lado, ou exprimem como sendo estados ônticos que não são ou não podem ser⁹³ (o que constitui um falso sentido do que é referido), ou, de outro lado, quando são aplicados a estados ônticos diferentes daqueles implicados ou pressupostos em seu conteúdo lógico-semântico (o que constitui uma falsa referência em relação ao sentido do enunciado).

Pode-se então dizer que um enunciado é falso ou (i) porque seu sentido não possui referência, ou (ii) porque, embora sua referência seja algo, ela não possui o sentido que se lhe aplica, sendo tal sentido verdadeiro para outra referência. Num caso, tem-se uma ausência de referência para um enunciado com sentido, de modo que o enunciado é falso *simpliciter* (☹☺□●♦♠✂), pois é discurso/enunciado de coisa nenhuma (□◆♣♠■□❖✂), como ao se dizer que a diagonal do quadrado é comensurável, ou que o círculo é quadrado, ou que Sócrates é água. No outro caso, tem-se um sentido que possui de fato um referente e que é verdadeiro deste referente, mas que em determinada ocasião é aplicado ao referente errado, fazendo

⁹³ O que é indicado pelas breves expressões: “ou daquilo que é verdadeiro” e “pois o enunciado/discurso falso é simplesmente de coisa nenhuma”.

com que não haja correlação entre a pretensão de verdade da asseveração e aquilo que pretende apresentar, assim, no exemplo do estagirita, o enunciado que define o círculo é falso se aplicado ao triângulo ou, vice-versa, o enunciado que define o triângulo é falso quando toma o círculo como seu referente. Trata-se, portanto, de uma troca de referência daquilo de que o enunciado seria verdadeiro.

Em ambos os casos, o enunciado é acerca de algo que não é, ou seja, não é o que diz que é ou não é como diz que é, havendo, portanto, dois sentidos diversos de não ser, pois, num caso, trata-se de um não-ser em absoluto do que se pretende referir e, no outro, de um não ser relativo ao modo como se refere a algo que é de fato. Estas duas formas de não-ser remetem diretamente à análise do horizonte ontológico de sentido do ser-falso, pois, em um caso, o enunciado apresenta uma composição predicativa de entidades que não pode ser em absoluto no mundo factual, e, no outro caso, apresenta uma conjunção predicativa sobre algo que não está de fato conjunto ou apresenta uma separação predicativa de algo que de fato está conjunto e não separado ⁹⁴.

Logo após esta explicação sumária dos sentidos em que um enunciado ou discurso pode ser-falso Aristóteles indica, por contraste, os sentidos em que um enunciado ou discurso pode ser-verdadeiro. Esta explicação é necessária

⁹⁴ Este paralelismo não é à primeira vista claro por conta do exemplo usando os enunciados definitórios do círculo e do triângulo, mas fica claro quando se retoma o exemplo do início do capítulo, de tal modo que o enunciado “tu estás sentado”, quando aplicado a alguém que está de pé, é falso, havendo uma troca de um enunciado que pode ser verdadeiro quando aplicado a alguém que está sentado. O exemplo do círculo e do triângulo constitui uma hipérbole que torna evidente esta troca ou descontinuidade entre sentido e referência de um enunciado, mas de modo algum esta troca se limita apenas aos enunciados definitórios.

justamente porque a explicitação do horizonte lógico-semântico do ser-falso pode levar a crer que apenas os enunciados que constituem definições seriam verdadeiros, uma vez que somente o enunciado definitório exprime o que algo realmente é. Por isso, Aristóteles assinala a dupla perspectiva em que algum estado ôntico pode ser enunciado. De um lado, o enunciado de um estado ôntico é um único, aquele enunciado que exprime o ser-essencial deste estado ôntico. Este discurso é necessariamente verdadeiro sempre que referido ao estado ôntico que apresenta de modo privilegiado. De outro lado, porém, vários e mesmo muitos enunciados podem exprimir verdadeiramente um mesmo estado ôntico, posto que sua identidade essencial, como afirma o estagirita, não é alterada pelos acidentes ou afecções inerentes a ele. Esta possibilidade de múltiplos modos de apresentação ou sentidos em que um mesmo estado ôntico pode ser referido pelos enunciados indica implicitamente uma gradação nos modos como os enunciados em geral podem ser verdadeiros, desde os enunciados necessariamente verdadeiros (as definições), passando pelos enunciados que podem ser verdadeiros ou falsos conforme a ocasião de sua asseveração, até os enunciados necessariamente falsos pelo fato de apresentarem estados ônticos que nunca podem acontecer, os estados ônticos impossíveis antes comentados ⁹⁵.

Aristóteles, então, contrapõe esta múltipla possibilidade de predicacões enunciativas verdadeiras à tese de Antístenes, segundo a qual não há enunciados senão de identidade simples (na forma geral '*a é a*'), sendo os demais enunciados

⁹⁵ Estas gradações paralelas entre tipos de enunciados e estados ônticos serão esclarecidas no próximo capítulo.

destituídos de sentido. Esta tese é uma das radicalizações sofísticas mais extremas surgidas da tese parmenídica sobre a impossibilidade de enunciar algo falso. Ela surge de dois argumentos complementares: o primeiro consiste em pensar que uma predicação de algum item heterogêneo ao sujeito mesmo que porta este item pode ser ou vir a ser falsa, a partir do que Antístenes concebeu tais enunciados como sem sentido, na medida em que não é possível enunciar nada falso; o segundo consiste em pensar que a predicação de um item heterogêneo pretensamente faria com que a mesma coisa fosse *a* e *não-a*, uma vez que dizer que *a é b* seria equivalente a dizer que *a é a*, o que é evidente, mas também seria verdadeiro dizer que *a é não-a*, uma vez que *b*, tomado por si, é *não-a*. A tese, portanto, é uma derivação direta do monismo ontológico de origem eleata, para o qual uma predicação heterogênea faria com que um mesmo estado ôntico fosse uno e múltiplo, o que, segundo a tese de que o ser possui um único sentido, seria um absurdo, com o que as predicções que não de identidade simples seriam meras ilusões gramaticais da linguagem comum ⁹⁶. Assim, como o estagirita indica, não seria possível haver contradição (☉☿■◆✠●ℓ❖ℓ♯■) e mesmo quase

⁹⁶ Uma análise e crítica implícita deste sentido da tese de Antístenes se encontra já em Platão, onde também se considera tal tese fruto de um simplismo filosófico. Cf. *Sofista*, 251 b-c. Para uma análise da tese de Antístenes à luz dos comentários e críticas de Platão e Aristóteles, veja-se, de Fausto dos Santos, *A filosofia aristotélica da linguagem*. Chapecó: Argos, 2002, pp. 62-69. O sentido da tese de Antístenes seria, segundo Platão, que só se pode dizer, por exemplo, que o um homem é homem ou que o bom é bom, mas seria sem sentido dizer que um homem é bom, ou que é alto, negro, etc, pois se se admite múltiplos enunciados acerca de um mesmo ente, então, conforme o monismo ontológico de origem eleata, este ente seria um e, ao mesmo tempo, múltiplo. Na base da crítica feita por Platão e Aristóteles a esta e outras teses de inspiração eleata está toda uma reformulação da ontologia e da lógica, realizada por ambos e que não é possível discutir aqui. Para uma extensa e interessante discussão do monismo eleata, e das duas vias que foram encontradas para fugir a seus resultados contra-intuitivos, respectivamente por Leucipo e Demócrito (via física) e por Platão e Aristóteles (via categorial), veja-se, de Francis Wolff, “Dois destinos possíveis da ontologia: a via categorial e a via física”; trad. Marco A. Zingano, in *Analytica*, vol. 1, nº 3, 1996, pp. 179-225.

nunca falsidade ⁹⁷, o que se choca com as intuições do senso comum sobre a natureza da verdade e da falsidade, e faz com que Aristóteles considere a tese de Antístenes um “simplismo” (M ◆ et ♁ ❖ □ ◆ ✂).

A tese de Antístenes serve como contraponto tanto para explicitar o contraste entre a possibilidade de enunciados falsos, quanto dos enunciados que podem ser necessariamente verdadeiros, necessariamente falsos, e de enunciados que podem ser verdadeiros ou falsos conforme a ocasião de seu proferimento, ou conforme o estado ôntico que tomam como referente. A refutação da tese de Antístenes é rápida e tem uma motivação mais propedêutica do que filosófica. É possível que um enunciado seja verdadeiro não apenas enquanto enunciado de identidade simples, mas também que seja verdadeiro enquanto enunciado indireto, i. e., que, por exemplo, o número oito seja considerado um número duplo na medida em que é par e múltiplo de dois. Além disso, como Aristóteles já havia indicado, um estado ôntico pode ser apresentado por um enunciado que é falso quando referido a tal estado ôntico.

Deste modo, os enunciados podem ser portadores de valores de verdade de dois modos distintos em cada caso. Podem ser falsos, em primeiro lugar, quando seu sentido apresenta alguma conjunção de itens que não existiu, existe ou pode existir de fato (verdadeiramente). Em segundo lugar, podem ser falsos quando, ainda que se referindo a algum estado ôntico necessário, efetivo ou possível, não

⁹⁷ Aristóteles não diz de que modo aconteceria esta falsidade, mas é possível depreender que a falsidade só ocorreria se o estado ôntico tomado como referente do enunciado de identidade simples fosse um estado ôntico impossível ou inexistente.

apresentam tal estado ôntico como é, mas asseveram deste estado ôntico um enunciado que seria verdadeiro de outro estado ôntico real (verdadeiro). Em contraste com estas duas possibilidades de falsidade, há apenas uma forma geral de um enunciado ser verdadeiro, a saber: se de algum modo acontece um isomorfismo entre seu sentido e o modo de ser (essencial ou não) ou de não ser daquilo a que se refere, quer o enunciado seja afirmativo, quer negativo. Mas isto ficará mais claro através das investigações ulteriores.

A partir da análise sumária dos horizontes de sentido ontológico/noético e lógico-semântico do ser-falso e, de modo contrastivo, do ser-verdadeiro, pode-se ver que Aristóteles concebe como possíveis portadores de valor de verdade tanto entidades reais e entidades mentais quanto entidades lógico-semânticas. Deste modo, o estagirita leva em conta todos os possíveis sentidos do ser-verdadeiro e do ser-falso tal como na linguagem comum são operados, ou seja, considera os sentidos de verdade e falsidade que se aplicam ao pensamento, à linguagem e à realidade enquanto tipos de entidades que podem ser portadores de um valor de verdade. Aquilo que ainda não está claro a partir do texto analisado, é como estes três tipos de entidades recebem seu valor de verdade, bem como qual deles (se algum) é portador primário de verdade e, assim, instancia o sentido primário de verdade, sentido desde o qual os demais podem ser compreendidos e aplicados de modo coerente. São as respostas de Aristóteles a estas questões que é preciso analisar no que segue.

§ 2 - A definição de verdade e falsidade segundo Aristóteles

O parágrafo anterior indicou sumariamente quais os possíveis portadores de valores de verdade e os sentidos que estes valores de verdade possuem em cada um destes tipos de entidades. Ao considerar entidades mentais, lógico-semânticas e reais como possíveis portadoras de um valor de verdade, Aristóteles dá aos conceitos de verdade e falsidade um caráter abrangente que se pode considerar como *transcendental*, ou seja, que ultrapassa as delimitações dos gêneros de ser ou, na terminologia aristotélica, que ultrapassa as categorias universais de predicação ou gêneros primários de ser, de modo que o sentido do termo transcendental significa aqui propriamente *transcategorial*. O ser-verdadeiro e o ser-falso dizem respeito, portanto, a todos os sentidos de ser e não ser enunciáveis e pensáveis. Tal universalidade já pôde ser entrevista no parágrafo anterior. É compreensível por isso que a determinação filosófica geral do ser-verdadeiro e do ser-falso seja feita primariamente através da análise das estruturas lógico-semânticas entranhadas na linguagem, pois a compreensão da estrutura formal da linguagem implica para o

estagirita a compreensão da estrutura formal da própria realidade em geral, bem como das possibilidades cognitivas (noéticas) do espírito humano ⁹⁸.

O caráter transcategorial ou transcendental do ser-verdadeiro e do ser-falso consiste, de modo análogo ao caráter transcategorial do ente, do uno e do bem ⁹⁹, em significar em cada gênero de ser algo específico, mas não se poder identificar seu sentido primário com nenhuma destas significações específicas, ainda que tenha de haver uma significação primária em relação à qual as demais significações se referem direta ou indiretamente, ou seja, tem de haver uma significação focal (um □□□=× ℳ“■ ●ℳ √□❖○ℳ■□■) que evite a homonímia ou equivocidade dos sentidos do ser-verdadeiro e do ser-falso, sem, no entanto, fazer deste sentido focal um sinônimo, de tal modo que o ser-verdadeiro e o ser-falso em sentido primário seriam determinações que constituiriam um gênero de todos os gêneros e todos os sentidos de ser-verdadeiro e ser-falso se identificariam com e se

⁹⁸ Esta interpretação é claramente sugerida por Donald Davidson em seu “El método de la verdad en metafísica”, art. cit., pp. 204-205. Também Lucas Angioni analisa a teoria da predicção de Aristóteles como pondo em jogo um paralelismo entre o nível lógico-semântico e o nível ontológico de investigação. Cf. *Ontologia e predicção em Aristóteles*, opus cit., introdução.

⁹⁹ Na realidade, dentre os quatro horizontes gerais de significação do ser enumerados e analisados por Aristóteles (sobretudo na *Metafísica*), um deles é a significação categorial que o ser assume em cada tipo geral de predicções possíveis, sendo os outros três (a saber: o ser como acidente, como potência e ato, e como verdadeiro ou falso) sentidos transcategoriais. O ser como acidente se refere, primariamente, às predicções não essenciais feitas no gênero de predicção da essência (☞☺ □◆er*(❖☞) e secundariamente às predicções não definitórias das entidades dos gêneros que não o gênero da essência. Os sentidos do ser como potência e ato se referem à necessidade, possibilidade, atualidade e impossibilidade dos estados ônticos existentes ou inexistentes, independente de qual seja a categoria de ser a que pertencem. O sentido transcendental do ser-verdadeiro e do ser-falso é objeto da presente análise e se tornará mais claro no correr do texto. No caso dos sentidos do uno e do bem, não é possível nem necessário aqui discorrer sobre seu caráter transcategorial. Sobre o caráter transcategorial dos sentidos do uno, permita-se que indique minha dissertação de mestrado, *Sobre os vários sentidos do uno (a concepção do uno na Metafísica de Aristóteles)*. Porto Alegre: Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2002, esp. cap. 2. Sobre os horizontes gerais de sentido do ser, falar-se-á no próximo capítulo em mais detalhe.

incluiriam neste sentido primário, pois se ser significa, de um lado, ser-verdadeiro, e não-ser, ser-falso, e se ser e não-ser não podem ser gêneros, então, obviamente, o ser-verdadeiro e o ser-falso também não podem ser gêneros em relação aos seus múltiplos sentidos possíveis¹⁰⁰.

Somente através de um significado focal do ser-verdadeiro e do ser-falso, dentre os seus vários sentidos, pode-se manter a idéia de que eles são conceitos transcategoriais, ou seja, que se aplicam a todas as formas de enunciação predicativa do ser em geral, sem se reduzirem a nenhuma destas aplicações ou sentidos específicos. No entanto, o caráter transcategorial do ser-verdadeiro e do ser-falso não diz respeito primariamente às categorias do ser, mas sobretudo às três categorias de entidades que podem receber um valor de verdade, ou seja, às entidades mentais, lógico-semânticas e reais, pois em cada asseveração ou enunciação predicativa sobre algo feita por alguém está em jogo uma determinada correlação entre pensamento, linguagem e realidade. Nesta correlação, como ainda se verá adiante, podem se realizar todas as composições possíveis das categorias

¹⁰⁰ A questão pelo modo de significação do ser (e do uno) é tema de intenso debate. A interpretação de que o ser se diz de modo homônimo é predominante nos dias atuais. O autor do presente trabalho esboçou a interpretação da significação do ser e do uno como sendo a forma de significação parônima, mas não seria possível aqui expor os argumentos desta interpretação, que foi defendida na dissertação já mencionada sobre a concepção de uno na *Metafísica* de Aristóteles. Para uma clássica interpretação e defesa da significação do ser como sendo a homonímia e para a história das interpretações antigas sobre a homonímia, veja-se, de Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: PUF, 1991, cap. 2, pp. 163 ss. Para uma persuasiva defesa da homonímia do ser, veja-se, de Marco Zingano, "L'homonymie de l'être et le projet métaphysique d'Aristote", in *Revue Internationale de Philosophie*, nº 201, 1997, pp. 333-356. Veja-se também o minucioso e já clássico artigo de Jaakko Hintikka, "Aristotle and the ambiguity of ambiguity", in *Inquiry*, vol. 2, 1959, pp. 137-151. Veja-se ainda, de Frank A. Lewis, "Aristotle on the homonymy of being", in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 63, nº 1, 2004, pp. 1-36. De qualquer modo ainda não foi analisada, até onde o presente autor sabe, o modo de significação do ser-verdadeiro e do ser-falso, e se é possível manter que este modo de significação poderia ser a homonímia.

de ser. A análise do sentido do ser enquanto ser-verdadeiro e do não-ser enquanto não-ser-verdadeiro (=ser-falso) é realizada pelo estagirita (sobretudo na *Metafísica*) justamente com intuito de explicitar como acontece a relação entre pensamento, linguagem e realidade, ligação que permaneceria obscura sem tal análise, o que excluiria da investigação do ser em geral ou do ser enquanto ser as entidades mentais e lógico-semânticas, com as quais justamente todas as ciências, inclusive a metafísica, podem ser realizadas, apesar destas entidades serem consideradas, à luz da ontologia e da henologia centradas no conceito de essência (☞☺ ◻◆ετ♦)(❖❧), como entidades derivadas e ontoaleticamente dependentes das entidades reais em sentido estrito e, portanto, das essências enquanto gênero primário das entidades reais. Ver-se-á, contudo, que o caráter separável (ou separado) da apreensão ou inteligência (■◻◆♠>/■◻μ)(♠■) diante das outras capacidades mentais desempenha um papel essencial na fundação e sustentação epistêmica da ciência do ser enquanto ser.

Assim, se for correto admitir o caráter transcategorial do ser-verdadeiro e do ser-falso, bem como o papel intermediador da linguagem entre atos de pensamento e estados ônticos visados por estes atos, então a definição primária de verdade aristotélica deve ser uma definição que tenha um caráter transcategorial válido para qualquer tipo de correlação entre pensamento e realidade através da linguagem, pois é efetivamente através da e na linguagem que o modo de ser dos estados ônticos se torna acessível ao pensamento, na medida em que, de um lado, o *logos* é a característica definitória dos seres humanos e instancia efetivamente

todas as suas capacidades e realizações noéticas, assim como é capaz de representar em sua estrutura a realidade como tal e os modos de ser mais gerais dos gêneros primários de entidades que organizam esta realidade.

É a correlação entre atos de pensamento e estados ônticos visados por estes atos através de entidades lógico-semânticas que é propriamente verdadeira ou falsa, sendo a partir de tal correlação que se pode atribuir um valor de verdade específico aos atos de pensamento, às entidades lógico-semânticas e aos estados ônticos envolvidos a cada vez nesta correlação. Aristóteles trata explicitamente desta correlação, e em muitas passagens de seus textos indica que é ela o objetivo de suas teses e argumentos. As investigações lógico-semânticas do estagirita estão marcadas por pressupostos e implicações noéticas e epistêmicas, assim como ontológicas, ou seja, as análises aristotélicas dos modos de ser significante da linguagem pressupõem e implicam teses sobre os processos cognitivos do espírito instanciados na linguagem e sobre os modos de ser dos estados ônticos em geral representáveis pela linguagem ¹⁰¹.

Mas antes de passar à análise da definição transcategorial de verdade e falsidade proposta pelo estagirita é preciso esclarecer sumariamente sua concepção geral da definição, pois é esta concepção que pode ajudar a compreender o estatuto

¹⁰¹ Mostras de que Aristóteles tem em mente esta correlação entre pensamento, linguagem e realidade quando trata dos problemas lógico-semânticos e epistêmicos relacionados aos conceitos de verdade e falsidade podem ser encontradas em *Categorias*, caps. 10-13; *Da interpretação*, caps. 1 e 9; *Segundos analíticos*, Livro I, cap. 10, 76 b 24-27, Livro II, cap. 19; *Tópicos*, Livro I, cap. 18, 108 a 20-37; *Refutações sofisticas*, cap. 1, 165 a 10-18, cap. 10; *Metafísica*, Livro I, caps. 1-2; Livro IV, caps. 4-7; *Ética a Nicômaco*, Livro VI, cap. 3; *Da alma*, Livro III, caps. 3-8. O excelente texto de Mario Mignucci, "Sur la "méthode" d'Aristote en logique", in *Revue Internationale de Philosophie*, 1980, pp. 359-383, mostra de que maneira a análise aristotélica dos problemas lógico-semânticos da linguagem comum está na base de várias de suas concepções lógicas e metafísicas.

filosófico de sua definição de verdade e falsidade. A teoria aristotélica da definição é complexa e perpassa vários textos do *corpus aristotelicum* ¹⁰², não sendo aqui nem possível nem necessário aprofundar e detalhar tal teoria. Bastará com que se faça claro aquilo que o estagirita compreende de modo geral como definição e os requisitos para a mesma. Nos *Tópicos* se encontra a definição aristotélica de definição, que diz:

“Definição é o enunciado significando o ser essencial [□⊙ ◆□= ◆✱❖ ≍☹■ ℳ✱☹■☹✱] <de algo>. Ou se explica [☹☹□□◆✱❖◆□◆☹✱] <um> enunciado no lugar de <um> nome ou <um> enunciado em lugar de <uma parte do> enunciado, pois é possível ser definido algum dos <itens> significados pelo enunciado. Aqueles que, entretanto, produzem de um modo qualquer <uma> explicação por <meio de um> nome, evidentemente não dão deste modo como explicação a definição do estado ôntico [□□☹❖☹○☹◆□✱<], posto que toda definição é <um> enunciado de certo <tipo>.”¹⁰³

Uma definição é, portanto, um certo discurso que significa aquilo que é o ser-essencial de algo (◆□= ◆✱❖ ≍☹■ ℳ✱☹■☹✱), ou seja, aquilo que algo é necessariamente, aquelas propriedades que não podem não ser, caso contrário este algo não é absolutamente falando, de modo que a definição é o enunciado que explica as propriedades que são indispensáveis para que um estado ôntico seja o

¹⁰² Veja-se, sobretudo, *Da interpretação*, cap. 11; *Tópicos*, Livro I, caps. 5-6, Livros VI-VII; *Segundos analíticos*, Livro II, caps. 3-10, 13; *Metafísica*, Livro VII, caps. 5 e 12.

¹⁰³ *Tópicos*, Livro I, cap. 5, 101 b 38-102 a 5:
 ℳ⊙◆✱ ◆ □⊕□□✱ ○ℳ=■ ●□❖☹□✱ □⊙ ◆□= ◆✱❖ ≍☹■ ℳ✱☹■☹✱
 ◆☹○☹✱❖◆■□☹ ☹☹□□☹
 ◆✱❖◆□◆☹ ◆ℳ= ≍☹ ●□❖☹□✱ ☹☹◆◆☹ □☹■□❖○☹◆□✱ ≍☹ ●□❖☹
 □✱ ☹☹◆◆✱= ●□❖☹□◆☹ ◆◆☹☹◆□□■ ☹☹=□ ☹☹☹= ◆◆■ ◆⊙□□=
 ●□❖☹□◆ ◆✱■☹= ◆☹○☹☹☹
 ■□○ℳ❖◆◆ □⊙□✱❖◆☹□☹☹☹ □⊕□✱ ◆☹ □⊙◆◆◆■ □☹■□❖○☹◆✱
 ◆☹=☹ ☹☹□□❖◆□◆ □□□◆◆◆☹☹☹ ◆☹☹■□□ ◆☹☹ □☹☹☹ ☹☹□□
 ✱◆□❖☹☹■ □◆☹☹◆□✱ ◆□=■ ◆□◆◆ □□☹☹☹○☹◆□✱ □⊙□✱○□❖◆☹
 ℳ☹□ℳ✱◆☹= □☹☹☹ □⊙□✱○□=☹ ●□❖☹□✱ ◆✱❖☹ ℳ☹◆◆■.

que é, exprimindo, portanto, a definição aquilo que é o definido em sentido primário, independente das possíveis características que podem lhe pertencer ou não pertencer. O ser essencial é determinado pelo estagirita como aquilo que algo é por si mesmo ($\&\text{☐}\text{✍}$ $\text{☐}\text{◆}\text{☉}\text{◆}\text{☐}\text{❖}$) e não relativamente a algo ¹⁰⁴, sendo identificado com a quiddidade ($\text{◆}\text{☐}\text{=} \text{◆}\text{✕}\text{=} \text{ℳ}\text{er}\text{◆}\text{✕}\text{❖}\text{■}$) ¹⁰⁵ e, sobretudo, sendo pertencente à essência ($\text{☉}\text{☐}\text{◆}\text{er}\text{✕}\text{❖}\text{☐}$) de algo e, somente a partir da essência, podendo ser também atribuído aos outros gêneros de ser que pertençam a este algo ¹⁰⁶.

Aristóteles coloca duas possibilidades em que se pode produzir uma definição e interdita uma terceira como não sendo propriamente uma definição. A primeira possibilidade consiste em substituir um nome por um enunciado que explique o

¹⁰⁴ Cf. *Metafísica*, Livro VII, cap. 4, 1029 b 13-16.

¹⁰⁵ Cf. *Metafísica*, Livro VII, cap. 4, 1030 a 3. Para uma excelente análise do conceito aristotélico de ser-essencial, análise da qual a presente investigação é tributária, veja-se, de Vittorio Sainati, *Storia dell'organon aristotelico*. Florença: Felice le Monnier, 1968, pp. 82-91. O autor em questão, porém, traduz a expressão ' $\text{◆}\text{☐}\text{=} \text{◆}\text{✕}\text{❖}$ $\text{☉}\text{☐}\text{■}$ $\text{ℳ}\text{✕}\text{☉}\text{☐}\text{☐}\text{✕}$ ' por 'a estrutura da essência', que parece, na perspectiva desta investigação, uma tradução demasiado conceitual, tendo-se preferido traduzi-la por 'ser essencial', de modo a se manter mais próximo da literalidade sem abdicar de sua interpretação, que é, todavia, inevitável. A importância da análise de Sainati consiste, sobretudo, em mostrar (a partir dos *Tópicos*, dos *Segundos analíticos* e da *Metafísica*) o caráter tanto extensional quanto intensional presente na expressão grega forjada por Aristóteles, posto que o ser essencial é não apenas universal ($\&\text{☐}\text{◆}\text{☐}\text{=} \text{☐}\text{☐}\text{◆}\text{☐}\text{❖}\text{✕}$) em relação ao tipo ou espécie de estados ônticos de que é predicado, mas também necessário, ou seja, enquanto marca um conjunto de predicados ou atributos que pertencem necessariamente ao ser por si mesmo ($\&\text{☐}\text{✍}$ $\text{☐}\text{◆}\text{☉}\text{◆}\text{☐}\text{❖}$) de cada um dos estados ônticos a que se aplica, de tal modo que a universalidade e a necessidade são inseparáveis (e não redutíveis uma à outra) no conceito estrito de ser-essencial.

¹⁰⁶ Cf. *Metafísica*, Livro VII, cap. 4, 1030 a 29-32: "de modo similar o ser essencial subsistirá primária e absolutamente na essência, e a partir daí nos demais <gêneros de ser>, assim como a quiddidade, e não <um> ser essencial absoluto mas <um> ser essencial para a qualidade ou para a quantidade."/ $\&\text{☐}\text{✕}\text{=} \text{◆}\text{☐}\text{=} \text{◆}\text{✕}\text{❖}$ $\text{☉}\text{☐}\text{■}$ $\text{ℳ}\text{✕}\text{☉}\text{☐}\text{☐}\text{✕}$ $\text{☐}\text{☐}\text{○}\text{☐}\text{✕}\text{❖}\text{✕}$ $\text{◆}\text{☐}\text{☐}\text{☐}\text{☐}\text{☐}\text{✕}\text{■}$ ✕ $\text{☐}\text{☐}\text{◆}\text{❖}\text{✕}$ $\text{○}\text{ℳ}\text{=} \text{■}$ $\&\text{☐}\text{✕}\text{=} \text{☐}\text{☐}\text{○}\text{●}\text{◆}\text{✕}$ $\text{◆}\text{☉}\text{☐}\text{☐}$ $\text{☐}\text{◆}\text{er}\text{✕}\text{❖}\text{☐}\text{☐}\text{☐}\text{☐}$ $\text{ℳ}\text{✕}\text{☐}\text{☐}\text{☐}$ $\&\text{☐}\text{✕}\text{=} \text{◆}\text{☐}\text{✕}\text{✕}$ $\text{☐}\text{☐}\text{●}\text{☐}$ $\text{●}\text{☐}\text{✕}\text{✕}\text{☐}$ $\text{◆}\text{☐}\text{✕}\text{☐}$ $\&\text{☐}\text{✕}\text{=} \text{◆}\text{☐}\text{=} \text{◆}\text{✕}\text{❖}$ $\text{☉}\text{☐}\text{■}$ $\text{ℳ}\text{✕}\text{☉}\text{☐}\text{☐}\text{☐}\text{☐}$ $\text{☐}\text{◆}\text{er}\text{☐}$ $\text{☐}\text{☐}\text{☐}\text{●}\text{◆}\text{☐}$ ✕ $\text{◆}\text{✕}\text{❖}$ $\text{☉}\text{☐}\text{■}$ $\text{ℳ}\text{✕}\text{☉}\text{☐}\text{☐}\text{☐}$ $\text{er}\text{●}\text{●}\text{☐}$ $\text{☐}\text{☐}\text{✕}\text{◆}\text{☐}$ $\text{☉}\text{☐}\text{●}\text{◆}\text{☐}$ $\text{◆}\text{✕}\text{❖}$ $\text{☉}\text{☐}\text{■}$ $\text{ℳ}\text{✕}\text{☉}\text{☐}\text{☐}\text{☐}$.

que é essencial ao que o nome denota, assim, por exemplo, dado o nome ‘Sócrates’, pode-se defini-lo como ‘ser humano, filho de Sofronisco e Fenareta, filósofo ateniense’, e dado o nome ‘ser humano’ pode-se defini-lo como ‘animal-racional-bípede’¹⁰⁷. A segunda possibilidade consiste, ao que tudo indica, em tomar uma das partes de um enunciado e dar desta parte sua definição, assim, por exemplo, pode-se tomar no enunciado “Sócrates é branco” tanto ‘Sócrates’ quanto ‘ser-branco’ e dar de ambos os termos sua definição, ou seja, explicar qual o ser essencial do estado ôntico denotado por cada um deles¹⁰⁸. Em ambas as possibilidades é possível substituir o *definiendum* pelo *definiens*, *salva veritate*, ou seja, o valor de verdade de um enunciado não se altera quando um nome ou uma

¹⁰⁷ Sobre o conjunto e a conjunção de predicados que constituem a unidade de uma definição, veja-se *Da interpretação*, cap. 11; *Metafísica*, Livro VII, caps. 5 e 12. É importante ressaltar que para Aristóteles as definições de entidades singulares, contingentes e acidentais (tais como ‘Sócrates’, ‘Sócrates (é) branco’, ‘ser humano branco’) são secundárias em relação à definição de sua forma universal, necessária e por si, da qual são acidentes concomitantes e, assim, não necessários (no caso em questão ‘animal racional bípede’, ‘a cor mais clara’, etc.), mas não são inválidas como parece pensar uma certa tradição interpretativa. A diferença, segundo o estagirita, consiste em que, no caso das entidades singulares, seu ser essencial e seu ser *simpliciter* não são idênticos, enquanto no caso das entidades universais (que são propriamente as formas universais tais como ‘ser humano’, ‘bom’, ‘uno’), seu ser essencial e seu ser *simpliciter* são idênticos. Deste modo, as definições das entidades universais, necessárias e por si se identificam necessariamente com seu ser essencial, enquanto no caso das entidades singulares, contingentes e acidentais não há uma identidade necessária entre sua definição e seu ser essencial, posto que só por analogia com o ser essencial das essências (☞☞☞ ☐◆er•)(❖☞☞) os estados ônticos acidentais ou concomitantes possuem um ser essencial. Sobre este assunto, veja-se, de Norman O. Dahl, “Two kinds of essence in Aristotle: a pale man is not the same as his essence”, in *Philosophical Review*, vol. 106, nº 2, 1997, 233-265; e, do mesmo autor, “On substance being the same as its essence in *Methaphysics Z 6: the pale man argument*”, in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 37, nº 1, 1999, pp. 1-27.

¹⁰⁸ Note-se que a substituição aqui indicada por Aristóteles não é a de um enunciado qualquer por um outro, mas a substituição de uma *parte* de um enunciado que serve como nome para algum estado ôntico e um enunciado definatório desta parte. É muito provável que haja aqui uma similaridade entre o que o filósofo macedônio indica e a teoria russelliana das descrições definidas. Se tal aproximação for correta então a parte do enunciado substituída por uma definição deve servir como uma descrição definida implícita ou explícita de algum estado ôntico. Para uma aproximação da teoria aristotélica da definição e a teoria das descrições definidas veja-se o perspicaz artigo de C. J. F. Williams, “Aristotle’s theory of descriptions”, in *The Philosophical Review*, vol. 94, nº 1, pp. 63-80.

parte de um enunciado que serve como um nome ou uma denotação de um objeto referido são substituídos por suas definições. A possibilidade interdita pelo filósofo macedônio consiste em se pensar que, dada uma parte de um enunciado ou um nome, possa-se definir algo de um deles apenas proferindo um único nome, como por exemplo se alguém dissesse “vermelho” é se respondesse apenas “colorido”, ou ainda, se alguém proferisse o enunciado “Sócrates é branco” e se dissesse apenas “homem” ou “colorido”. Nenhuma destas respostas pode ser considerada uma definição, tanto porque toda definição é um determinado tipo de enunciado, quanto porque para o estagirita um termo isolado não pode ser verdadeiro ou falso, mas unicamente o que pode ser verdadeiro ou falso é um determinado tipo de nexos semântico entre termos ou entre enunciados ¹⁰⁹.

Assim, a definição é um enunciado que explicita o ser essencial de algo e que pode substituir um nome ou uma parte de um enunciado. Aristóteles concebe esta substituição como aquela em que o *definiendum* e o *definiens* se identificam necessariamente. Em todas as predicções acontece algum tipo de identificação, mas esta identificação não é sempre necessária e completa, a não ser no caso da definição e, sobretudo, das definições dos estados ônticos elementares ¹¹⁰. O estagirita concebe nos *Tópicos* quatro tipos possíveis de atributos predicáveis que

¹⁰⁹ Para a necessidade de dois termos para um nexos apofântico ou alético no enunciado, veja-se *Categorias*, cap. 4, 2 a 4-10, cap. 10, 13 b 10-11 ; *Da interpretação*, caps. 3-5. Para a conexão verificacional entre enunciados, veja-se *Da interpretação*, caps. 6-7, 14; *Primeiros analíticos*, Livro I, caps. 2-4.

¹¹⁰ Sobre a identificação ou identidade como fundamento das formas de predicção, veja-se *Tópicos*, Livro I, cap. 8. Sobre os vários sentidos de idêntico veja-se ainda *Metafísica*, Livro V, cap. 9. Para uma análise magistral dos sentidos do conceito de idêntico segundo Aristóteles (tomando como ponto de partida o capítulo 8 do Livro I dos *Tópicos*), veja-se, de Mário Mignucci, “La noción de identidad en los *Tópicos*”, in *Anuário Filosófico*, nº 35, 2002, 313-340.

esgotam as possibilidades das asseverações que podem ser postas em jogo, quanto à sua verdade ou falsidade, nos diálogos, a saber: o acidente ou concomitante, o gênero e a diferença específica, o próprio e a definição ¹¹¹. Nesta ordem as identificações realizadas nos enunciados vão desde uma identificação temporária, contingente (não-necessária) e parcial na predicação do acidente (seja particular ou universal) até a identificação necessária, essencial e completa da definição em sentido estrito, passando pela identificação parcial, necessária e essencial quando da predicação do gênero ou da diferença específica e pela identificação completa, necessária mas não essencial do que é próprio a algo. Na realidade, a diferenciação entre estes tipos de identificação ocorre a partir da identificação realizada na definição enquanto modo de identificação mais forte, sendo os demais tipos de identificação enfraquecimentos desta forma privilegiada de identidade entre o *definiendum* e o *definiens* ¹¹².

¹¹¹ Para uma análise detida dos predicáveis e sua relação com as categorias e com o conceito de acidente, veja-se, de Madeleine van Aubel, "Accident, catégories et prédicables dans l'oeuvre d'Aristote", in *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 61, n° 4, 1963, pp. 361-401. Para uma formalização das possibilidades de predicação de cada um dos predicáveis, veja-se, de José M. Gamba, "La logica aristotélica de los predicables", in *Anuário Filosófico*, vol. 21, n° 2, 1988, pp. 89-118.

¹¹² Aristóteles faz explicitamente menção de que todos os tipos de predicáveis são em certo sentido definitórios e, assim, são todos concebidos a partir da identidade necessária da definição como uma espécie de significado focal (□□□≡> ℳ "■ ●ℳ √□❖○ℳ ■□■) da predicação em geral em *Tópicos*, Livro I, cap. 6, 102 b 33-35: "de modo que, segundo a argumentação antes explicitada, todos os <tipos de predicação> enumerados seriam de certo modo definitórios"/♦⊕♦◆ℳ &∞◆∞∞= ◆□=■ ℳ⊙□□□□♦□ℳ■ ∞er□□±□□ℳ❖■◆∞ ●□❖√□■ ∞⊕□∞◆◆✍ ∞#■ ℳ)⊙∞ ◆□□❖□□■ ◆)■∞= □⊙□)∞∞= ◆∞ = &∞◆∞□)□○∞○ℳ❖■∞.

Poder-se-ia formalizar de modo rudimentar a identidade asseverada nas definições do seguinte modo:

$$(\exists x) (\exists D) (\Box [(x = a) \& (Dx)] \rightarrow [Da])$$

O que significa: "Existe ao menos um *x*, existe o conjunto de predicados do *definiens* *D*, tal que (necessariamente [se *x* é igual a *a*] e (*D* define *x*]), então [*D* define *a*])". O símbolo de necessidade deve ser entendida *de re*, ou seja, o estado óntico designado por *a* possui efetivamente e por si

A partir destes esclarecimentos sumários sobre a doutrina aristotélica da definição, bem como dos esclarecimentos anteriores acerca do caráter transcategorial do ser-verdadeiro e do ser-falso e do papel intermediador da linguagem entre atos de pensamento e estados ônticos por eles visados, a definição aristotélica do ser-verdadeiro e do ser-falso deve dizer o que eles significam em sentido transcendental, explicando qual é o ser-essencial da verdade e da falsidade, sendo tal definição transcategorial relativa ao ser-verdadeiro e ao ser-falso da linguagem enquanto meio essencial em que pensamento e realidade se correlacionam nas asseverações.

Viu-se que na análise dos portadores e sentidos de verdade o estagirita indicou definições parciais (ou “semi-definições”) do ser-verdadeiro e do ser-falso, conforme se apliquem a este ou àquele estado ôntico pertencente a alguma das categorias de entidades que podem ser portadoras de um valor de verdade. No entanto, a definição geral de verdade e falsidade deve ultrapassar estes sentidos específicos, de tal modo a ser uma definição que respeite o caráter transcategorial do ser-verdadeiro e do ser-falso e, assim, que possa ser aplicável a qualquer

mesmo as propriedades atribuídas a ele pelo *definiens* D. Vê-se, a partir desta formalização rudimentar uma similaridade entre a concepção aristotélica da definição e a contemporânea discussão acerca das proposições analíticas *a posteriori*, sugeridas já por Frege em seu célebre exemplo das duas descrições definidas do planeta Vênus (“a estrela da tarde = a estrela da manhã”), mas colocadas em debate por Saul Kripke em seu *Naming and necessity*, opus cit. Para analogias e diferenças entre a investigação aristotélica sobre a definição e os problemas contemporâneos sobre proposições analíticas *a posteriori*, veja-se, de Robert Bolton, “Essentialism and semantic theory in Aristotle: *Posterior analytics*, II, 7-10”, in *The Philosophical Review*, vol. 65, nº 4, 1976, pp. 514-544. Neste artigo já clássico, também é importante a dissolução da oposição levantada pela tradição interpretativa entre definições nominais e definições reais, posto que para o estagirita as definições nominais não são propriamente definições, mas pontos de partida ou etapas para se chegar à definição de algo, ou seja, as definições nominais são “quase-definições” em que apenas a necessidade *de dicto*, e ainda não a necessidade *de re*, está presente e garantida.

correlação entre atos de pensamento, entidades lógico-semânticas que os estruturam e que representam estados ônticos determinados. Em dois lugares Aristóteles enuncia tal definição geral do ser-verdadeiro e do ser-falso na linguagem. O primeiro se encontra no tratado *Da interpretação* e diz:

“afirmação [⋈⊕⊖⊗⊘⊙⊚⊛⊜⊝⊞⊟⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿⊿] é, portanto, asseveração de algo em relação a algo [⊕⊖⊗⊘⊙⊚⊛⊜⊝⊞⊟⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿]. Negação [⊕⊖⊗⊘⊙⊚⊛⊜⊝⊞⊟⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿], pois, é asseveração de algo separado de algo [⊕⊖⊗⊘⊙⊚⊛⊜⊝⊞⊟⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿]. Portanto [1] o subsistente [⊕⊖⊗⊘⊙⊚⊛⊜⊝⊞⊟⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿] é asseverado [⊕⊖⊗⊘⊙⊚⊛⊜⊝⊞⊟⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿] enquanto não subsistente [⊕⊖⊗⊘⊙⊚⊛⊜⊝⊞⊟⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿] e [2] o não subsistente enquanto subsistente; e [3] o subsistente enquanto subsistente e [4] o não subsistente enquanto não subsistente, e isto igualmente para os tempos fora do presente [⊕⊖⊗⊘⊙⊚⊛⊜⊝⊞⊟⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿].”¹¹³

Nesta passagem não se encontra propriamente uma definição em sentido estrito do ser-verdadeiro e do ser-falso, mas a importância do trecho provém de estabelecer as possibilidades de asseverações verdadeiras ou falsas, quer sejam elas negativas ou afirmativas, consistindo em uma “quase-definição” do ser-verdadeiro e do ser-falso das asseverações. Uma asseveração (⊕⊖⊗⊘⊙⊚⊛⊜⊝⊞⊟⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿) é um enunciado (⊕⊖⊗⊘⊙⊚⊛⊜⊝⊞⊟⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿) significativa (⊕⊖⊗⊘⊙⊚⊛⊜⊝⊞⊟⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿) que pode ter um

¹¹³ *Da interpretação*, cap. 6, 17 a 25 ss:
⋈⊕⊖⊗⊘⊙⊚⊛⊜⊝⊞⊟⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿ ⋈⊕⊖⊗⊘⊙⊚⊛⊜⊝⊞⊟⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿ ⊕⊖⊗⊘⊙⊚⊛⊜⊝⊞⊟⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿ ⋈⊕⊖⊗⊘⊙⊚⊛⊜⊝⊞⊟⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿
⋈⊕⊖⊗⊘⊙⊚⊛⊜⊝⊞⊟⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿ ⊕⊖⊗⊘⊙⊚⊛⊜⊝⊞⊟⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿
⊕⊖⊗⊘⊙⊚⊛⊜⊝⊞⊟⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿ ⋈⊕⊖⊗⊘⊙⊚⊛⊜⊝⊞⊟⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿ ⊕⊖⊗⊘⊙⊚⊛⊜⊝⊞⊟⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿
⋈⊕⊖⊗⊘⊙⊚⊛⊜⊝⊞⊟⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿ ⋈⊕⊖⊗⊘⊙⊚⊛⊜⊝⊞⊟⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿ ⊕⊖⊗⊘⊙⊚⊛⊜⊝⊞⊟⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿
⋈⊕⊖⊗⊘⊙⊚⊛⊜⊝⊞⊟⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿ ⋈⊕⊖⊗⊘⊙⊚⊛⊜⊝⊞⊟⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿ ⊕⊖⊗⊘⊙⊚⊛⊜⊝⊞⊟⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿
⋈⊕⊖⊗⊘⊙⊚⊛⊜⊝⊞⊟⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿ ⋈⊕⊖⊗⊘⊙⊚⊛⊜⊝⊞⊟⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿ ⊕⊖⊗⊘⊙⊚⊛⊜⊝⊞⊟⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿
⋈⊕⊖⊗⊘⊙⊚⊛⊜⊝⊞⊟⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿ ⋈⊕⊖⊗⊘⊙⊚⊛⊜⊝⊞⊟⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿ ⊕⊖⊗⊘⊙⊚⊛⊜⊝⊞⊟⊠⊡⊢⊣⊤⊥⊦⊧⊨⊩⊪⊫⊬⊭⊮⊯⊰⊱⊲⊳⊴⊵⊶⊷⊸⊹⊺⊻⊼⊽⊾⊿

subsistente estão aqui no lugar dos termos gerais ‘ $\diamond \square \equiv \square \square \text{θε} \text{η} \text{ο} \text{θε}$ ’ e ‘ $\diamond \square \equiv \square \text{ο} \text{■}$ ’. A subsistência ou não subsistência constituem, assim, as duas formas possíveis em que um estado ôntico é apresentado por uma asseveração, ou seja, o subsistir ou não subsistir são as duas formas de referência da asseveração relativamente aos estados ônticos nas duas formas que necessariamente sempre assume: a forma afirmativa e a forma negativa. Uma asseveração afirmativa refere-se a um estado ôntico subsistente, a asseveração negativa se refere a um estado ôntico não subsistente. De um lado, uma asseveração afirmativa diz que um determinado estado ôntico possui uma relação de determinado tipo entre dois ou mais itens, ela diz que determinado estado ôntico é o caso, que aconteceu, acontece ou acontecerá. De outro lado, uma asseveração negativa diz que um determinado estado ôntico não possui uma determinada relação entre dois ou mais itens, ela diz que um determinado estado ôntico não é o caso, que não aconteceu, acontece ou acontecerá. Assim, o subsistente ou não subsistente não significam uma coisa isolada, mas uma determinada estrutura de relação associativa ou separativa entre itens de um estado ôntico possível.

Uma asseveração afirmativa é verdadeira se diz o subsistente enquanto subsistente, ou seja, se relaciona itens de um estado ôntico que de fato aconteceu, acontece ou acontecerá, tendo em si unidos estes itens. Uma asseveração negativa é

ser postos em correlação de sinonímia e intersubstituídos, *salva veritate*. A mesma afirmação é encontrada logo em seguida no brevíssimo capítulo 37, 49 a 6-10. Para uma minuciosa discussão e análise dos sentidos e usos do verbo ‘ $\diamond \text{ο} \text{θε} \text{η} \text{ο} \text{θε} \text{■}$ ’ e seus correlatos em Aristóteles e na tradição grega posterior, veja-se, de Charles Kahn, “Sobre a terminologia para cópula e existência”, trad. Fernando Rodrigues; in *Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser*, opus cit., pp. 81-90.

verdadeira se diz o não subsistente enquanto não subsistente, ou seja, se separa (assevera que não se relacionam) itens de um estado ôntico que de fato não aconteceu, acontece ou acontecerá, tendo tais itens relacionados. Uma asseveração afirmativa ou negativa é falsa se diz o inverso, ou seja, se assevera que um estado ôntico é subsistente quando na realidade é não subsistente ou se assevera que um estado ôntico é não subsistente quando na realidade é subsistente. Por isso, a verdade ou falsidade de uma asseveração (afirmativa ou negativa) consiste em apresentar um estado ôntico como subsistente ou não subsistente e, de fato, este estado ôntico é subsistente ou não subsistente, isto é, a verdade ou falsidade de uma asseveração consiste em que seu sentido seja uma apresentação correta daquilo a que se refere, é preciso que haja uma correlação de identidade ou de isomorfismo ¹¹⁶ entre a apresentação significativa da enunciação, que constitui o

¹¹⁶ Aristóteles postula explicitamente o isomorfismo entre enunciado (verdadeiro) e estado ôntico referido e sobretudo entre definição e estado ôntico definido no início do capítulo 10 no Livro VII da *Metafísica* (1034 b 20-25): “Posto que a definição é um enunciado, e que todo enunciado tem partes, e assim como o enunciado está em relação com o estado ôntico <em seu todo>, de modo semelhante as partes do enunciado se mantêm em relação com as partes do estado ôntico, então surge a questão se o enunciado das partes deve subsistir dentro do enunciado inteiro ou não. Em alguns casos parecem estar e em outros não.” /

sentido da asseveração, e o modo de ser ou não ser do que é referido, tal como e quando é referido ¹¹⁷.

A outra passagem em que Aristóteles enuncia a definição propriamente dita do ser-verdadeiro e do ser-falso é um dos trechos mais referidos na literatura sobre as teorias da verdade. Trata-se da definição dada no Livro IV da *Metafísica* e que diz:

“Mas, com efeito, não é possível haver nada entre <os enunciados> contraditórios, mas é necessário afirmar ou negar um <atributo>, qualquer que seja [□◊♦✱□◊♠■], de um [✱✱□✱ ♣◊■□◊✱] <estado ôntico>. E isto é evidente primariamente para quem tenha definido que <são> o verdadeiro e o falso. De um lado, o dizer não ser [○◊■ ♣✱♠■✱] o que é [♦□◊ □♠■] ou <o dizer> ser o que não é [♦□◊ ○◊■ □♠■], <é> falso; de outro lado, o <dizer> ser o que é e <o dizer> não ser o que não é, <é> verdadeiro, de modo que aquele que diz ser ou não <ser> está dizendo a verdade ou está dizendo falsidade.”¹¹⁸

¹¹⁷ Este ‘tal como e quando é referido’ diz respeito justamente ao tempo indicado no final da passagem em questão, tempo que modifica as condições de verdade de uma asseveração. Obviamente, no caso de a asseveração se referir a algo que é ou não é (subsiste ou não subsiste) sempre e necessariamente a enunciação que estrutura a asseveração é sempre verdadeira ou sempre falsa. No caso de se referir a estes tipos de estados ônticos a asseveração sempre o faz através do tempo presente enquanto tempo verbal privilegiado, sobretudo a terceira pessoa do singular do presente indicativo. Para este privilégio, veja-se *Da interpretação*, cap. 3, 16 b 17-18: “[o caso [□♦♦✱✱✱] do verbo] difere do verbo por que este significa relativamente ao [□□□♦◊○✱✱♠■] tempo presente [♦□◊ □◊□□✱■♦◊ ♣□□✱■□■], enquanto aqueles [os casos do verbo] <significam> os <tempos> em torno <do presente>”/ ✱✱✱✱♠■✱ □♠■ ♦□◊♠ □◊◊✱○◊♦□✱✱ □◊♦ ✱□◊ ○♣■ ■♦□■ □◊□□✱■♦◊ □□□♦◊○✱✱♠■ ♣□□✱■□■ ♦◊ = ♣♣ = ♦□■ □♣✱

□✱✱. Este modo de significação relativa (□□□♦◊○✱✱♠■) dos verbos é estendido por Aristóteles também ao modo de significação do verbo ser nas enunciações (cf. *Da interpretação*, cap. 3, 16 b 22-25), e sendo o verbo ser o mais universal dos verbos, presente implicitamente em todas as enunciações (cf. *Da interpretação*, cap. 10, 20 a 4-6; cap. 12, 21 b 6-9; *Metafísica*, Livro V, cap. 7, 1017 a 27-30), então todos os tempos verbais das enunciações se referem, em última instância, ao presente indicativo do verbo ser, de tal modo que este tempo verbal se torna uma espécie de significado focal (□□□◊✱ ♣♠■ ●♣ ♣□◊○♣■□■) de todos os tempos verbais pensados como casos, modificações ou “declinações” deste tempo verbal primário, ou seja, os verbos e seus tempos nas enunciações asseverativas não apenas significam relativamente aos nomes que correlacionam, mas também significam relativamente ao verbo ser, e neste verbo universal se referem ao tempo presente.

¹¹⁸ *Metafísica*, Livro IV, cap. 7, 1011 b 23-28: ✱✱●●◊ ○◊■ □♦er♣♣ ○♣♦◊✱♦◊ ✱er■♦✱✱✱✱✱ ♣er■♣♣✱

Muito já foi falado, direta ou indiretamente, acerca desta eminente passagem. A partir de Alfred Tarski, tal trecho passou a ser pensado como exprimindo na linguagem informal a definição semântica da verdade, definição que o famoso lógico polonês formalizou, dando um novo rumo para toda a lógica posterior ¹¹⁹. A definição semântica da verdade segundo Tarski é dada pelo esquema T, ou seja:

$$(T) X \text{ é verdadeiro se, e somente se, } p.$$

Onde 'X' está como uma variável de um enunciado ¹²⁰ qualquer e 'p' simboliza o estado ôntico referido pelo enunciado X. Uma formulação mais simples e até mais difundida consiste em escrever apenas:

$$'p' \leftrightarrow p.$$

Onde o símbolo entre aspas simples representa o enunciado e o símbolo sem aspas representa o estado ôntico referido pelo enunciado. Não é possível nem

□◆erεm.❖■▣ er●●/ er■εv.γ&ζm m* xεv.■εx m* er□□xεv.■
 εx m“■ &ε□/ m⊙■□=x □⊙◆x□◆■▣ εm●□■ εm□ □□◆□■ ○
 m□ □⊙x.εom.❖■□x◆x◆x◆
 ◆□ er●m□m.ε &εx= εm◆iε□x▣◆□ om□ γε□ ●m.❖γ
 m.■◆□ □■ om m.εxεx εm◆iε□x▣◆□ εm□□□
 m.εxεx &εx=◆□ om□ om.εxεx εm.εxεx er●m□m.❖x▣◆◆
 ◆m &εx=□⊙ ●m.❖γ◆■ m.εxεx m* om er●m□m◆❖m. m*
 εm◆❖m◆εx.

¹¹⁹ É o próprio Tarski quem reivindica que sua definição semântica da verdade e da falsidade dá uma forma lógica para a formulação de Aristóteles. Em um de seus mais famosos artigos, publicado em 1944, e intitulado “The semantic conception of truth and the foundations of semantics” (art. cit., p. 117), Tarski diz: “We should like our definition to do justice to the intuitions which adhere to the classical conception of truth - intuitions which find their expression in the well-known words of Aristotle’s *Metaphysics*”, seguindo a citação da parte central do texto em questão.

¹²⁰ Tarski não utiliza o conceito de ‘enunciado’ mas o de ‘sentença’ ou ‘tipo de sentença’. Não é possível nem necessário aqui discutir este ponto, apenas indicar a primeira parte, onde já se justificou o uso da noção de ‘enunciado’. De qualquer modo, porém, o esquema T pode também ser aplicado em relação à noção de enunciado e mesmo de proposição, ainda que com implicações filosóficas que também não convém discutir aqui. Para uma discussão das diferenças e semelhanças no sentido de tais noções veja-se, de Susan Haack, *Filosofia das lógicas*, opus cit., cap. 2.

necessário aqui discutir a “adequação” da definição tarskiana relativamente à definição aristotélica da verdade. Em todo caso, a formalização da definição aristotélica que será aqui proposta é diversa daquela oferecida por Tarski, ainda que não totalmente incompatível com ela ¹²¹.

Dentro da perspectiva desta investigação aquilo que Aristóteles está postulando nesta definição são as condições necessárias de verdade para que se possa decidir se uma asseveração é verdadeira ou falsa, ou seja, quais as condições necessárias de verdade para que qualquer correlação entre pensamento, linguagem e realidade seja verdadeira ou falsa. O trecho começa justamente por colocar aquilo que passou a ser chamado o princípio do terceiro excluído (e, conforme as decisões lógicas que se tome, como princípio de bivalência). Pode-se formalizar este princípio, à luz do que o estagirita propõe, deste modo:

$$\Box (p \Box \sim p)$$

O que se lê como: “necessariamente p ou $\text{não-}p$ ”. Onde a variável ‘ p ’ representa um enunciado asseverativo afirmativo qualquer e ‘ $\text{não-}p$ ’ representa o mesmo enunciado em sua forma negativa. No último capítulo este princípio será analisado com mais atenção. No momento, é importante apenas perceber que a definição de verdade explicitada por Aristóteles visa defender a validade irrestrita deste princípio como consequência da impossibilidade de que entre dois enunciados contraditórios haja algum terceiro enunciado, ou seja, que não há entre uma

¹²¹ Para uma análise da definição semântica de verdade formulada por Tarski, bem como das críticas feitas a ela, veja-se, de Susan Haack, *Filosofia das lógicas*, opus cit., cap. 3. Veja-se também, de Richard L Kirkham, *Teorias da verdade, uma introdução crítica*, opus cit., cap. 5-6.

afirmação e uma negação acerca do mesmo sujeito uma terceira possibilidade de enunciação: necessariamente ou um determinado predicado pertence ou não pertence a um mesmo sujeito, sem que possa haver uma terceira possibilidade, a qual teria de ser a de que um predicado pertencesse e não pertencesse ao mesmo sujeito ¹²². A necessidade de que um mesmo predicado seja afirmado ou negado de um mesmo sujeito, sem que possa haver um terceiro tipo de atribuição, é mostrada justamente pela definição de verdade e falsidade dada por Aristóteles, de tal modo que é necessário que algo seja tal ou não seja tal e que, assim, seja verdadeiro ou não seja verdadeiro (seja falso) que este algo seja ou não seja tal.

¹²² Note-se que esta possibilidade seria justamente a afirmação da possibilidade ou da necessidade de que um mesmo predicado pertencesse, ao mesmo tempo, a um mesmo sujeito, ou seja, a negação do princípio de não-contradição, o que, por redução ao absurdo, faria com que o princípio do terceiro excluído fosse falso ou não válido para todos os casos. Note-se ainda que o princípio do terceiro excluído é, pela lei de Morgan e pelas equivalências de definição entre os operadores modais, logicamente equivalente ao princípio de não-contradição, ou seja,

$$(\Box \sim (p \ \& \ \sim p) \rightarrow \Box (p \ \Box \ \sim p)) \ \& \ (\Box (p \ \Box \ \sim p) \rightarrow \Box \sim (p \ \& \ \sim p)),$$

o que equivale a

$$(\Box \sim (p \ \& \ \sim p) \leftrightarrow \Box (p \ \Box \ \sim p)).$$

A partir disso, a definição de verdade proposta pelo filósofo macedônio exprime o princípio de identidade sintaticamente formulável da seguinte forma:

$$\Box (p \ \Box \ \sim p) \rightarrow [(\Box ((p \rightarrow p) \ \Box \ (\sim p \rightarrow \sim p)) \leftrightarrow (\Box \sim ((p \rightarrow \sim p) \ \& \ (\sim p \rightarrow p)))],$$

onde a segunda parte representa a definição de verdade e a terceira a definição de falsidade. Note-se que a formulação ' $\Box (p \rightarrow p)$ ' é logicamente equivalente à formulação do princípio de não-contradição, ou seja, ' $\Box \sim (p \ \& \ \sim p)$ ', equivalência que vale também para a formulação ' $\Box (\sim p \rightarrow \sim p)$ '. Além disso, deve-se assinalar que o símbolo de negação não é aqui equivalente à falsidade de uma enunciação asseverativa, pois segundo Aristóteles pode haver enunciados negativos verdadeiros. Note-se ainda, na terceira parte, que sem o operador modal de necessidade não se poderia exprimir ' $(\sim p \rightarrow p)$ ' como uma parte válida da definição formal da falsidade, pois na lógica clássica tal formulação é válida, enquanto nas lógicas modal e relevante tal formulação não é válida. Esta formulação significa aqui (enquanto governada pelo operador modal de impossibilidade) que não é possível que da asseveração negativa verdadeira se siga a asseveração afirmativa falsa. Aliás, este tipo de fórmulas válidas na lógica clássica - fórmulas que passaram a ser chamadas de "paradoxos da implicação material", mas que na realidade são apenas contra-intuitivas e não propriamente paradoxais - foram a motivação para a elaboração por C. I. Lewis da noção de implicação estrita, a qual motivou a formação e desenvolvimento das lógicas modais contemporâneas. Sobre as motivações lógico-filosóficas para a elaboração da noção de implicação estrita, veja-se, de E. M. Curley, "The development of Lewis' theory of strict implication", in *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 16, nº 4, 1975, pp. 517-527.

predicado. Além disso, em Parmênides, o mais provável é que esta identidade consistisse em uma identidade tautológica e ontológica na forma 'a é a', enquanto para Aristóteles a identidade pode ser também (e talvez seja sobretudo) expressa na forma 'a é b', tal como foi visto acerca das definições e já na análise dos portadores e sentidos de verdade e falsidade, precisamente quando da recusa da tese de Antístenes. A identidade proposta pelo estagirita consiste, portanto, na possibilidade de que se predique algo (essencial ou não-essencial) de algo, e, assim, trata-se de uma identidade que pode dizer aquilo que algo é para além da repetição tautológica.

No princípio de identidade implicitamente proposto pelo mestre do Liceu, através da definição de verdade e falsidade, a identidade é compreendida em dois sentidos: em primeiro lugar, a identidade do que um estado ôntico é por si mesmo ou em uma determinada circunstância, ou seja, a identidade de um estado ôntico, quer através de seus atributos essenciais e necessários que explicitam e definem (parcial, total ou necessariamente) o estado ôntico visado como tal (&☉☐✍ ☉◆☺◆☐❖), quer através de seus atributos circunstanciais, relativos, concomitantes ou acidentais (&☉◆☉☐ ◆◆○ΩℓΩζ&☐❖✂). Mas, em segundo lugar, é uma identidade entre o estado ôntico referido e a forma de apresentação ou sentido do enunciado que exprime o ato de pensamento que o visa, é aquele isomorfismo antes analisado entre a asseveração e o estado ôntico a

Além disso, é importante notar que a definição de verdade e falsidade apresentada por Aristóteles é uma condição ou critério geral de verdade para se decidir se um enunciado é uma definição, na medida em que uma das propriedades das definições é sua verdade necessária, ou seja, uma definição deve necessariamente dizer que e o que um estado ôntico é, deve exprimir o ser essencial ($\diamond \Box \equiv \diamond \ast \diamond \quad \approx \text{ó} \blacksquare \quad \mathfrak{M} \ast \text{ó} \blacksquare \text{ó} \ast$) deste estado ôntico. Assim, a definição de verdade e falsidade apresentada pelo estagirita pode ser considerada mais propriamente como uma meta-definição, como um princípio, critério ou condição necessária (ainda que não suficiente) que todas as definições devem satisfazer para serem definições e exprimirem a identidade necessária do que é definido, seu ser por si mesmo ($\diamond \Box \equiv \Box \text{ó} \blacksquare \quad \& \text{ó} \Box \text{ó} \quad \text{ó} \diamond \text{ó} \diamond \Box \diamond$). A partir da identidade necessária e necessariamente verdadeira das definições, pode-se aplicar a verdade ou a falsidade como propriedade de todas as outras formas de predicação, enquanto exprimem uma identificação relativa, parcial ou não-necessária. Neste sentido, são as definições que preenchem de modo mais adequado a definição de verdade e, assim, podem ser o sentido de predicação que serve como significado focal para a verdade ou falsidade dos demais sentidos ou tipos de predicação.

Foi dito antes que a verdade ou falsidade em seu sentido transcategorial ou transcendental está instanciada na correlação entre pensamento e realidade através da linguagem. Esta correlação foi chamada de asseveração e corresponde ao que

verdade e falsidade exprime não apenas uma identidade ou diferença semântica, mas também sintática, ambas pressupondo uma identidade ontológica do estado ôntico referido.

Nesta passagem, é clara a postulação de que as asseverações são sempre instanciadas em atos de pensamento que compõem enunciações predicativas referentes a estados ônticos reais.

Postos estes esclarecimentos é possível analisar e formalizar diretamente a definição de verdade e de falsidade apresentada por Aristóteles.

Pode-se formalizar do seguinte modo a definição aristotélica de verdade relativamente às asseverações afirmativas:

$$\Box (f \ \& \ Pf \rightarrow VPf),$$

onde a letra 'f' representa um fato subsistente ou estado ôntico qualquer, a letra 'P' representa um ato de pensamento que assevera o fato 'f' e a letra 'V' simboliza o meta-predicado ser-verdadeiro atribuído ao ato de pensamento 'P'. Assim, a forma lógica antes proposta pode ser lida como:

fundados, se compõem e se realizam, em última instância, na afirmação e na negação e nos possíveis valores de verdade que estas podem receber. No mesmo sentido da passagem em questão as asseverações, afirmativas ou negativas, são pensadas como uma composição de entidades mentais ou conceitos intencionais (■□≡○☉❖◆◆■) também no tratado *Da alma*, Livro III, cap. 6, 430 a 26-430 b 5 (e ainda no cap. 8, 432 a 11-12 encontra-se a seguinte afirmação: “A fantasia é distinta da afirmação e da negação, pois o verdadeiro e o falso são complexões de conceitos intencionais.”/

ℳ⊙◆✕ ⚡ ⚡⊙ ⚡☉■◆☉✕⚡⚡ ℳ⊙◆ℳ□□■ ⚡☉❖◆◆✕ &☉✕⊙ ☉er□□⚡
 ☉❖◆◆✕⚡⚡ ◆◆○□●□&⚡⚡⊙ ☉☉⊙□ ■□≡○☉❖◆◆■ ℳer◆✕⊙ ◆□⊙ ☉er●⚡
 □ℳ⊙✕ ⚡⚡ ☉ℳ◆⚡☉

⚡□✕.), passagem que, além desta proximidade terminológica, corrobora o trecho em questão, enquanto postula a apreensão (■□ℳ)✕⚡■/■□◆⚡✕) e a compreensão (⚡☉☉❖◆□)☉) como se realizando através da verdade ou falsidade das enunciações afirmativas ou negativas referidas a algum estado ôntico, quer seja este estado ôntico complexo ou divisível (analisável) em conceitos mais simples, quer seja um estado ôntico indivisível e, por isso, simples, na medida em que pode entrar conceitualmente na composição de enunciações asseverativas que exprimem estados ônticos complexos. No caso, porém, de se referirem a estados ônticos simples ou indivisíveis, as asseverações são enunciados definitórios de identidade necessários (e por isso sempre verdadeiros), em que os estados ônticos simples são explicados por uma afirmação (sem negação a ela contraditória) e onde o *definiens* é sinônimo no mais alto grau do *definiendum*.

“necessariamente (se acontece o fato f e acontece o pensamento que assevera que é o caso que f , então é verdadeiro o pensamento de que é o caso que o fato f acontece).”

Tal é a formalização da condição necessária de verdade para uma asseveração afirmativa qualquer. No caso de uma asseveração negativa verdadeira sua forma lógica seria a seguinte:

$$\square (\sim f \ \& \ P \sim f \rightarrow VP \sim f),$$

formulação que pode ser traduzida como:

“necessariamente (se não é o caso que o fato f acontece e acontece o pensamento que assevera que não é o caso que f , então é verdadeiro o pensamento de que não é o caso que o fato f acontece).”

A partir disso, a definição de falsidade para uma asseveração negativa pode ser formalizada do seguinte modo:

$$\square (f \ \& \ P \sim f \rightarrow FP \sim f),$$

que se pode ler como:

“necessariamente (se o fato f acontece e acontece o pensamento que assevera que não é o caso que f acontece, então é falso o pensamento que assevera que f não é o caso)”.

No caso de uma asseveração afirmativa falsa, esta pode ser formalizada da seguinte maneira:

$$\square (\sim f \ \& \ Pf \rightarrow FPf),$$

que se pode ler assim:

“necessariamente (se não é o caso que o fato f acontece e acontece o pensamento que assevera que f é o caso, então é falso o pensamento que assevera que f é o caso).”

A partir destas formalizações das possibilidades do ser-verdadeiro e do ser-falso como meta-predicados de atos de pensamento que asseveram negativa ou afirmativamente algo acerca de algo, pode-se fazer uma formalização geral do ser-verdadeiro nas asseverações, que pode ser expressa do seguinte modo:

$$\square (P \& \wp P \rightarrow V \wp P),$$

formulação que se pode ler do seguinte modo:

“necessariamente (dado o estado ôntico P (= f ou $não f$) e o ato de pensamento \wp que assevera (afirmativa ou negativamente) ser o caso o estado ôntico P , então é verdadeiro o pensamento \wp que assevera o estado ôntico P)”.

A formulação geral do ser-falso nas asseverações pode ser expressa do seguinte modo:

$$\square (P \& \wp \sim P \rightarrow F \wp \sim P),$$

formulação que se pode ler do seguinte modo:

“necessariamente (dado o estado ôntico P e o ato de pensamento \wp que assevera (afirmativa ou negativamente) não ser o caso o estado ôntico P , então é falso o pensamento \wp que assevera não ser o caso o estado ôntico P).”

Aqui a negação possui um sentido de não identificação ou não isomorfismo entre um dado estado ôntico (que pode ser uma correlação de itens que ocorre ou não ocorre, isto é, ' f ou $\sim f$ ') e o pensamento que assevera sobre este estado ôntico algo que não o apresenta corretamente, que representa este estado ôntico de forma oposta a como ele é ou não é.

Em todas estas formalizações a definição de verdade e falsidade é interpretada como uma implicação estrita constituída pela conjunção de um estado ôntico e de uma asseveração realizada através de um ato de pensamento. Esta conjunção

representa lógica e semanticamente a correlação entre pensamento, linguagem e realidade posta em jogo nas asseverações. O sentido de tal implicação estrita mostra que a definição aristotélica da verdade e da falsidade compreende a verdade ou falsidade de uma asseveração como um resultado causal de uma correlação enunciativa entre um ato de pensamento e o estado ôntico por ele visado. As formalizações preservam também o espírito realista que perpassa a concepção aristotélica da verdade e da falsidade, na medida em que se deve ter primeiramente um determinado estado ôntico que é, então, visado por uma asseveração instanciada por um ato de pensamento, e somente então se tem como resultado o valor de verdade desta asseveração.

Tomando-se os conseqüentes destas implicações, são válidas as seguintes implicações estritas inversas:

$$(1) \Box (VPf \rightarrow f)$$

$$(2) \Box (VP \sim f \rightarrow \sim f)$$

$$(3) \Box (FPf \rightarrow \sim f)$$

$$(4) \Box (FP \sim f \rightarrow f)$$

Em (1) e (2), tem-se o caso de um isomorfismo entre a asseveração e o estado ôntico visado pela mesma, o que permite fazer a passagem simples entre o conteúdo lógico-semântico da asseveração e o estado ôntico por ela visado e representado. Em (3) e (4), tem-se o não-isomorfismo entre a asseveração e o estado

ôntico por ela referido, o que faz com que a falsidade da asseveração acarrete a existência do sentido oposto daquele instanciado na asseveração ¹²⁸.

A partir destas formulações gerais pode-se estabelecer as seguintes equivalências ou bi-implicações necessárias entre as asseverações verdadeiras e falsas:

$$(5) \square ((VPf) \leftrightarrow (FP \sim f))$$

$$(6) \square ((FPf) \leftrightarrow (VP \sim f))$$

De (5) e (6), pode-se retirar as seguintes formulações equivalentes aos princípios de não-contradição e do terceiro excluído instanciados na definição de verdade e de falsidade:

$$(7) \square [((VPf) \square (VP \sim f)) \leftrightarrow (\sim ((VPf) \& (VP \sim f)))]$$

$$(8) \square [((FPf) \square (FP \sim f)) \leftrightarrow (\sim ((FPf) \& (FP \sim f)))]$$

Na formulação (7), tem-se a postulação de que se necessariamente ou a afirmação é verdadeira ou a negação de um determinado sentido de um estado ôntico é verdadeira, então não é possível que ambas sejam verdadeiras. Tal consiste na negação daquilo que se pode chamar de *panalethia*, ou seja, de que qualquer asseveração é verdadeira. Segundo Aristóteles, a posição heraclítica conduz à tese de que tudo é verdadeiro, o que nega a verdade tanto do princípio

¹²⁸ No entanto, é preciso lembrar que estas implicações constituem o caminho inverso e posterior àquele das implicações estritas causalmente anteriores e constituídas pela conjunção correlativa de um estado ôntico e de um ato de pensamento que realiza e instancia uma asseveração sobre este estado ôntico. Esta anterioridade dos estados ônticos, expressa na definição de verdade e falsidade, será fundamentada no próximo capítulo, dedicado à resposta de Aristóteles ao problema dos produtores e da produção de verdade.

de não-contradição, do terceiro excluído e de identidade (da definição de verdade como isomorfismo entre asseveração e estado ôntico visado) ¹²⁹.

Na formulação (8), tem-se a postulação de que se necessariamente ou a afirmação é falsa ou a negação de um determinado sentido de um estado ôntico é falsa, então não é possível que ambas sejam falsas. Tal consiste na negação daquilo que se pode chamar de *panpseudia*, ou seja, de que qualquer asseveração é falsa. Segundo Aristóteles, a posição proveniente da tese de Anaxágoras, segundo a qual tudo está misturado em tudo, conduz à tese de que tudo é falso, o que igualmente nega a verdade do princípio de não-contradição, do terceiro excluído e de identidade ¹³⁰. Assim, (7) e (8) mostram que necessariamente existem asseverações verdadeiras e asseverações falsas.

É possível, ainda, tomar as formulações gerais das asseverações verdadeiras e falsas e postular as seguintes implicações:

$$(9) \square (V_{\wp} \mathcal{P} \rightarrow \mathcal{P})$$

$$(10) \square (F_{\wp} \sim \mathcal{P} \rightarrow \mathcal{P})$$

Ou seja, em (9), dada uma asseveração verdadeira (afirmativa ou negativa) de um estado ôntico \mathcal{P} , instanciada em um ato de pensamento \wp , então é possível concluir necessariamente a efetividade (verdade) do estado ôntico \mathcal{P} . Assim como, em (10), dada uma asseveração falsa (afirmativa ou negativa) de um estado ôntico $\sim \mathcal{P}$, instanciada em um ato de pensamento \wp , então é possível concluir

¹²⁹ Veja-se *Metafísica*, Livro IV, cap. 8.

¹³⁰ Veja-se *Metafísica*, Livro IV, cap. 8. Sobre a panaethia e a panpseudia algo mais será dito no último capítulo.

necessariamente a efetividade (verdade) do estado ôntico oposto, ou seja, do estado ôntico \mathcal{R} .

Além disso, dado que, na perspectiva do estagirita, tanto estados ônticos quanto atos de pensamento e os enunciados neles instanciados são portadores de um valor de verdade, pode-se estender as implicações (9) e (10) de modo a significarem do seguinte modo:

$$(11) \square ((V \mathcal{R} \rightarrow V \mathcal{R}) \rightarrow F \sim \mathcal{R})$$

$$(12) \square ((F \sim \mathcal{R} \rightarrow V \mathcal{R}) \rightarrow F \sim \mathcal{R})$$

Note-se que ' $\sim \mathcal{R}$ ' significa literalmente a negação do princípio do terceiro excluído e, portanto, a afirmação da contradição, ou seja,

$$\sim \mathcal{R} = \sim (f \square \sim f) = (f \& \sim f)$$

O que indica justamente que ' $\mathcal{R} \sim \mathcal{R}$ ' significa o mesmo que afirmar a possibilidade de uma contradição e que a falsidade ou não-isomorfismo significa uma contradição, no sentido de que o princípio de identidade é violado. Assim, ' $F \mathcal{R} \sim \mathcal{R}$ ' significa o mesmo que ' $F \sim \mathcal{R}$ ', e isto, por sua vez significa o mesmo que ' $V \mathcal{R}$ ', ou seja, ' $V (f \square \sim f) \leftrightarrow F (f \& \sim f)$ '. A primeira parte da bi-implicação pode ser expressa simplesmente como ' $V (f \square \sim f) \leftrightarrow V ((f \rightarrow f) \square (\sim f \rightarrow \sim f))$ '. A segunda parte da bi-implicação pode ser expressa simplesmente como ' $F (f \& \sim f) \leftrightarrow F ((f \rightarrow \sim f) \& (\sim f \rightarrow f))$ '. O que já foi indicado anteriormente. Em cada uma destas formulações sintáticas, pode-se fazer a equivalência entre o primeiro símbolo e as asseverações, de tal modo que a identidade ou identificação como condição necessária para a verdade de uma asseveração se torna clara, bem como sua

compatibilidade com os princípios de não-contradição e do terceiro excluído, assim como que a falsidade é justamente a incompatibilidade de uma asseveração com estes princípios por sua violação do princípio de identidade, violação que é inicialmente a violação da identidade própria ao que é referido no plano lógico-semântico. Sobre a natureza desta compatibilidade ainda se falará no último capítulo, quando se analisar o princípio transcendental de verdade tal como postulado por Aristóteles. De qualquer modo, adiantando o que lá será comentado, tem-se já a determinação de critérios gerais de verdade para as asseverações na definição de verdade e de falsidade.

Retomando o caminho principal da argumentação, pode-se dizer que formulação (11) equivale a

$$(13) \square [(((VPf) \rightarrow (Vf)) \rightarrow (F \sim f)) \square (((VP \sim f) \rightarrow (V \sim f)) \rightarrow (Ff))]$$

E a formulação (12) equivale a

$$(14) \square [(((FPf) \rightarrow (V \sim f)) \rightarrow (Ff)) \square (((FP \sim f) \rightarrow (Vf)) \rightarrow (F \sim f))]$$

A partir de todas estas formalizações, pode-se perceber de que modo tanto atos de pensamento quanto estados ônticos por estes visados podem receber seu valor de verdade somente a partir do valor de verdade da correlação enunciativa entre pensamento, linguagem e realidade instanciada nas asseverações, ainda que o sentido destes valores de verdade não seja o mesmo mas signifique em cada um de seus portadores algo diverso, tal como já foi visto na primeira parte e também no parágrafo anterior. De qualquer modo, o sentido dos valores de verdade instanciados em cada tipo de entidade que pode ser portadora destes valores é

ontoleticamente dependente do e posterior ao valor de verdade da correlação entre atos de pensamento e estados ônticos reais, tal como se estrutura nas enunciações asseverativas. Por conseguinte, pode-se asseverar de modo geral as seguinte formulações:

$$(15) \square ((f \ \& \ Pf \rightarrow VPf) \rightarrow ((Vf) \rightarrow (f)))$$

$$(16) \square ((\sim f \ \& \ P \sim f \rightarrow VP \sim f) \rightarrow ((V \sim f) \rightarrow (\sim f)))$$

Em ambas as formulações o que se está fazendo é especificar aquilo que está dito no critério de adequação material de Tarski, ou seja, ($p' \leftrightarrow p$). Com isto, mostra-se que a definição aristotélica da verdade é compatível com a definição tarskiana, porém, apenas extensionalmente compatível, uma vez que seu sentido é diverso.

Estes esclarecimentos são suficientes para se compreender qual o sentido geral da definição aristotélica da verdade e como ela articula os portadores e os sentidos de verdade que estes portadores podem ter em um âmbito transcategorial. Agora é preciso entender *porque* a definição de verdade de Aristóteles possui este sentido geral, ou seja, porque é pela conjunção entre um estado ôntico e uma asseveração isomorfa ou não isomorfa a ele que ocorre em geral poder se aplicar primeiramente à asseverações e posteriormente às suas partes os meta-predicados ser verdadeiro e ser falso. Esta resposta será obtida investigando a concepção aristotélica dos produtores de verdade.

CAPÍTULO II

OS PRODUTORES E A PRODUÇÃO DE VERDADE SEGUNDO ARISTÓTELES

§ 1 - Introdução

No parágrafo anterior, foi analisada a definição transcendental de verdade e falsidade estabelecida por Aristóteles. A verdade ou falsidade em sentido transcendental ou transcategorial se aplica às asseverações, enquanto estas realizam uma correlação isomorfa ou não-isomorfa entre atos de pensamento e estados ônticos através dos enunciados ¹³¹. A verdade ou falsidade de uma

¹³¹ Como corolário da argumentação anterior, pode-se retirar dos autos da história das interpretações sobre a verdade em Aristóteles a seguinte passagem de Franz Brentano que concorda plenamente com a presente interpretação:

“S’il est bien établi, ainsi, que la vérité n’a lieu au sens premier et véritable que dans le jugement de l’entendement, cela n’exclut pas que le nom « vrai » puisse légitimement être attribué de façon secondaire et analogue également aux facultés de la nature sensible et à la faculté de former des concepts ainsi qu’aux choses elles-mêmes. De même que le nom « santé » s’attribue d’abord au corps sain mais peut être étendu à quelque chose qu’on appelle « sain » parce que maintenant en bonne santé, ou encore à quelque chose qui est signe de santé ou capable de la recevoir (cf. *Met.* IV, 2, 1003 a 35) : de même le nom « vérité » s’attribue d’abord au jugement vrai puis au concept et à la représentation des sens ainsi qu’aux choses extérieures, c’est-à-dire à autant de choses étroitement

asseveração deriva necessariamente da conjunção entre um estado ôntico (subsistente ou não subsistente) e um ato de pensamento que, instanciado em uma ou várias enunciações afirmativas ou negativas, apresenta este estado ôntico visado quer como e quando ele é (no caso da asseveração verdadeira) quer como e quando ele não é (no caso da asseveração falsa). É esta correlação que pode ser primariamente verdadeira ou falsa. A partir disso, percebe-se que o sentido primário dos meta-predicados ser-verdadeiro e ser-falso é o de serem predicados que se aplicam primariamente a esta ligação entre pensamento e realidade através da linguagem, ou seja, de serem predicados relacionais. No caso desta correlação ser verdadeira ela configura e realiza um isomorfismo intensional e extensional entre pensamento e realidade através da linguagem. No caso desta correlação ser falsa ela falha em configurar e realizar este isomorfismo. Quando uma correlação é verdadeira, pode-se atribuir *a fortiori* um sentido de ser-verdadeiro ao ato de pensamento, aos enunciados que o instanciam e ao estado ôntico visado e representado. Quando uma correlação é falsa, pode-se também atribuir *a fortiori* um sentido de ser-falso, quer ao estado ôntico visado e representado, quer aos

en rapport avec lui. Car la réalité est, comme nous l'avons vu, ce dont dépend la vérité de notre jugement ; or ce sont les concepts qui sont reconnus précisément, par l'entendement qui juge, conforme ou non-conformes à l'être, ils contiennent du moins une égalité avec tel objet, une inégalité avec tel autre, même s'ils n'effectuent pas l'égalisation ; et ces remarques s'appliquent également aux représentations de sens.", in *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*, opus cit., p. 44.

Foi apenas após a constituição das linhas gerais da presente interpretação que esta passagem foi encontrada. Além de corolário da investigação sobre os portadores, os sentidos e a definição de verdade e falsidade, ela introduz já àquilo que será objeto do presente capítulo. A congruência entre a interpretação de Brentano e a presente investigação pode constituir um sinal de que esta se encontra em bom caminho. Aquilo que o jovem Brentano chama aqui de 'juízo' corresponde ao que na presente investigação se chama de 'asseveração', e aquilo que ele chama de 'conceitos', 'representações conceituais' e 'representações sensíveis' equivale ao que aqui é chamado de 'atos de pensamento', assim como o que chama de 'coisas' é aqui chamado de 'estados ônticos'.

enunciados que o representam e que instanciam o ato de pensamento que visa o estado ôntico em questão.

A partir desta definição aristotélica do ser-verdadeiro e do ser-falso, enquanto meta-predicados relacionais aplicados primariamente às asseverações, percebe-se que a causa de uma asseveração ser verdadeira é justamente o estado ôntico por ela referido (visado e representado), ou seja, são os estados ônticos que efetivamente produzem a verdade de uma asseveração, ainda que estes estados ônticos referidos sejam outras entidades ou fatos mentais ou lógico-semânticos ¹³². Neste sentido, preserva-se tanto o realismo que perpassa o espírito do pensamento aristotélico, quanto se mostra que não apenas entidades ou fatos reais em sentido estrito, mas também entidades ou fatos mentais e lógico-semânticos podem ser produtores de verdade para asseverações, na medida em que também são entidades ou estados ônticos reais e identificáveis, ou seja, são entidades que possuem um ser-essencial definível.

Se estas observações são corretas, então o realismo aristotélico quanto à relação de produção de verdade está de acordo com aquele realismo mínimo antes comentado quando da elucidação do problema acerca dos produtores de verdade, de tal modo que o sentido do ser-real é colocado como significado (referência e sentido) primário do ser-verdadeiro aplicável às asseverações e, assim, os estados

¹³² Isto é evidente pelos próprios tratados do estagirita dedicados aos processos e estruturas mentais (como por exemplo o tratado *Da alma* e o sexto livro da *Ética a Nicômaco*) e os tratados dedicados aos processos e estruturas significantes e cognitivas (como por exemplo os tratados *Da interpretação*, os *Tópicos* e os *Segundos analíticos*), pois nestes tratados são justamente os atos de pensamento e as entidades lógico-semânticas os estados ônticos referidos e investigados.

ônticos são pensados como produtores primários de verdade para as asseverações enquanto se lhes aplica o predicado de ser-real. Este realismo mínimo consiste – como já foi comentado sumariamente na discussão acerca dos produtores de verdade – em postular um tipo de relação originária, simples e fundamental entre pensamento linguagem e realidade, a partir da qual é possível realizar outros tipos de correlações complexas entre pensamento, linguagem e realidade, que podem ser verdadeiras ou falsas ¹³³. Esta relação fundamental, porém, como será visto, é anterior na ordem do ser, mas posterior na ordem do conhecimento, ou seja, sua definição exata só pode ser encontrada após um longo percurso de investigação, não sendo, portanto, dada de antemão, mas pressuposta em todas as relações derivadas entre pensamento, linguagem e realidade. Se ela não fosse pressuposta, então não poderia ser explicitada por meio das definições primárias obtidas através das investigações empíricas. Assim, esta relação fundamental e fundante está efetivamente presente em todas as relações que dela dependem, mas ela é a última a ser reconhecida como tal, ou seja, através das relações dela derivadas ou

¹³³ Esta relação originária, simples e fundamental entre pensamento, linguagem e realidade foi postulada por Parmênides, mas o eleata excluía qualquer outro tipo de correlação que pudesse ser verdadeira ou falsa, no que acabou por postular um “hiper-realismo” e um isomorfismo absoluto que não tardou em mostrar suas conseqüências contra-intuitivas e paradoxais. Este isomorfismo postulado por Parmênides foi reformulado e de certo modo enfraquecido por Platão e Aristóteles, mas, em ambos, colocado como um requisito necessário para a possibilidade do conhecimento da realidade como tal, requisito sem o qual o ceticismo emergente quanto à possibilidade das ciências em geral e da filosofia enquanto ciência fundamental seria uma conseqüência inevitável. Assim, este enfraquecimento da tese parmenídica visava efetivamente a defesa da necessidade e da possibilidade do isomorfismo entre pensamento, linguagem e realidade indicado pelo próprio Parmênides, tanto frente às conseqüências céticas dele derivadas (Zenão e Górgias), quanto frente ao crescente ceticismo oriundo dos mobilistas radicais (Heráclito, Demócrito, Protágoras). Paradoxalmente, portanto, as críticas platônica e aristotélica a Parmênides visavam salvar o “coração” da teoria parmenídica, ou seja, a necessidade de uma identificação entre pensamento, linguagem e realidade como condição de possibilidade da filosofia como ciência rigorosa e fundamental acerca da totalidade.

dependentes se sabe *que* ela acontece, mas não se sabe, senão por uma longa investigação, *porque* ela acontece e *como* ela acontece. Dentro do esquema conceitual aristotélico, pode-se dizer que esta relação fundamental entre pensamento, linguagem e realidade está presente, de modo implícito, já na percepção sensível como forma primária do saber humano, mas que é somente através do caminho através da memória, da experiência, das artes e da ciência, e, dentre as ciências, na metafísica, que esta relação fundamental se torna explícita, definida e, portanto, é separada das demais formas de saber, recebendo sua determinação teórica plena ¹³⁴.

Esta relação originária, simples e fundamental pode ser chamada por direito de relação transcendental entre pensamento, linguagem e realidade, *instanciada* nas asseverações primárias que são justamente as definições primeiras e indemonstráveis, as quais são obtidas após um longo percurso indutivo de definições provisórias (definições nominais). É neste tipo de relação transcendental ou transcategorial que se pode encontrar o fundamento da teoria aristotélica da dependência ontoalética na produção de verdade inter-categorial, ou seja, da

¹³⁴ Uma corroboração parcial desta tese pode ser encontrada ao longo do artigo de Robert Bolton, "Scepticisme et véracité de la perception dans le *De anima* et dans la *Métaphysique* d'Aristote", in *Corps et âme*, opus cit., pp. 295-328. A oposição aristotélica entre o que é mais conhecido para nós e o que é mais conhecido por natureza mostra que esta relação fundamental entre pensamento, linguagem e realidade já está presente na percepção sensível e nas opiniões, porém ela deve ser separada das falsas percepções e opiniões até estar depurada, nas definições primárias, de todas as relações secundárias que implicam a possibilidade do erro. Neste sentido a relação fundamental entre pensamento, linguagem e realidade é encontrada por um processo analítico de eliminação das relações que podem ser falsas ou que são necessariamente verdadeiras, mas ainda não essenciais e primárias. Se isto for correto, a oposição entre o que é mais conhecido para nós e o que é mais conhecido por natureza não é propriamente uma oposição entre tipos diferentes de conhecimento, mas entre tipos diferentes de especificação do que é conhecido.

relação de dependência ontoalética entre entidades mentais, lógico-semânticas e reais, a relação veritativa que está instanciada nas asseverações concretas que são os portadores primários de verdade ou falsidade. É nesta relação também que a definição de aristotélica de verdade e falsidade encontra sua justificação última.

No entanto, encontra-se na obra do filósofo macedônio também a relação de dependência ontoalética na produção de verdade intra-categorial, ou seja, a idéia de que, a partir das asseverações afirmativas básicas (definições primárias dos gêneros de ser), pode-se pressupor que há entidades mentais primárias que são produtoras de verdade para outras entidades mentais, como por exemplo, as sensações são produtoras de verdade para imaginações e recordações; assim como há certas entidades lógico-semânticas que são produtoras de verdade para outras entidades lógico-semânticas, como por exemplo, os esquemas de inferência (*Barbara, Celarent, Darii, Ferio*, etc.) são produtores de verdade para as conexões inferenciais entre enunciados efetivos que os instanciam e preenchem; bem como há entidades reais (em sentido estrito) que são necessariamente produtoras de verdade para outras entidades reais, como por exemplo, a essência ($\square \blacklozenge \mathcal{E} \blacklozenge \mathcal{A} \blacklozenge \mathcal{B}$) de algo é produtora de verdade para os atributos acidentais que eventualmente nela estão presentes ¹³⁵.

¹³⁵ No restante do capítulo, porém, a relação de produção de verdade intra-categorial não será tratada para que a investigação não se torne demasiado extensa. Além disso, uma vez evidenciada a relação de dependência ontoalética na produção de verdade nas asseverações entre entidades de diferentes categorias, a relação intra-categorial estará virtualmente mostrada, uma vez que basta transpor a relação ontoalética entre asseverações e estados ônticos em geral para a relação ontoalética entre asseverações, relação que se faz primariamente através das asseverações afirmativas básicas em que as entidades primárias das categorias de entidades mentais, lógico-

§ 2 – A simultaneidade lógico-semântica da verdade e a anterioridade ontológica dos produtores de verdade

Uma primeira passagem que evidencia que Aristóteles está consciente do problema da dependência ontoalética que intercorre entre produtores e portadores de verdade, encontra-se no capítulo 12 do tratado *Categorias*, quando da elucidação dos vários sentidos do conceito de ‘anterior’:

“Parece, contudo, que além <dos sentidos> enumerados, há ainda um outro, pois dentre os <estados ônticos> que admitem a conversão segundo a implicação de ser [...] <ser humano> <causador de ser humano> [...] para um dos dois, de qualquer modo e com razão, pode ser dito anterior por natureza. Que há algo assim, é evidente: pois o ‘ser-humano’ [...] converge-se, segundo a implicação de ser, em relação ao enunciado verdadeiro acerca dele, pois se <algo> é <um> ser humano [...] <então> é verdadeiro o enunciado pelo qual enunciamos que ‘isto é <um> ser humano’ [...] e certamente este converge-se, pois se <é> verdadeiro o enunciado pelo qual enunciamos que ‘isto é <um> ser humano’, <então este algo> é <um> ser humano. Porém, de modo algum, o enunciado verdadeiro é causador de ser do estado ôntico [...] <referido>, <mas>, ao contrário, de certo modo parece ser o estado ôntico o causador de ser verdadeiro o enunciado, pois é pelo ser ou não <ser> do estado ôntico que o enunciado é dito verdadeiro ou falso.”¹³⁶

semânticas e reais estão definidas e que, portanto, vêm a ser produtoras de verdade de outras entidades do mesmo gênero.

¹³⁶ *Categorias*, cap. 10, 14 b 10-22: [isto é ser humano] <causador de ser humano> [...] para um dos dois, de qualquer modo e com razão, pode ser dito anterior por natureza. Que há algo assim, é evidente: pois o ‘ser-humano’ [...] converge-se, segundo a implicação de ser, em relação ao enunciado verdadeiro acerca dele, pois se <algo> é <um> ser humano [...] <então> é verdadeiro o enunciado pelo qual enunciamos que ‘isto é <um> ser humano’ [...] e certamente este converge-se, pois se <é> verdadeiro o enunciado pelo qual enunciamos que ‘isto é <um> ser humano’, <então este algo> é <um> ser humano. Porém, de modo algum, o enunciado verdadeiro é causador de ser do estado ôntico [...] <referido>, <mas>, ao contrário, de certo modo parece ser o estado ôntico o causador de ser verdadeiro o enunciado, pois é pelo ser ou não <ser> do estado ôntico que o enunciado é dito verdadeiro ou falso.”

anterioridade é um conceito que se aplica diretamente à categoria fundamental da essência (□◆er♦)(❖☉) ¹³⁸ e, com isso, por analogia, às demais categorias pelo fato de que tanto quanto a essência é anterior aos demais gêneros de ser, assim também nos gêneros de ser que não a essência há entidades primárias e anteriores relativamente às demais entidades do mesmo gênero. Por isso, o que vale aqui nesta passagem para este sentido específico de anterioridade deve se aplicar aos diversos gêneros de ser, sendo, por isso, uma determinação de caráter transcategorial.

O sentido de anterioridade discutido aqui se aplica aos estados ônticos que, segundo o estagirita, “aditem a conversão segundo a implicação de ser” (☉er■◆)(♦◆□ℳ↗□❖■◆◆■ &☉◆☉≡ ◆≡■ ◆□◆♠ ℳ)(♠■☉)(☉ er&□●□◆❖□≡♦)(■). Os dois conceitos fundamentais postos em jogo aqui e que necessitam ser esclarecidos para se compreender o que é determinado na passagem são justamente os conceitos de ‘conversão’ (☉er■◆)(♦◆□□↗≡) e de ‘implicação do ser’ (☉er&□●□◆❖□≡♦)(♠< ◆□◆♠ ℳ)(♠■☉)(☉). O primeiro conceito é muito importante em toda a lógica aristotélica, sobretudo em sua silogística. Na silogística a conversão é um conceito fundamental e pode ser realizada quer entre termos de um enunciado (troca de sujeito e predicado), quer entre enunciados com sentido equivalente (sobretudo na silogística modal), quer

¹³⁸ Cf. *Metafísica*, Livro VII, cap. 1, 1028 a-1028 b 2, onde a essência é determinada como primária (e evidentemente, por isso, como anterior) no discurso (●□❖☉□<), no conhecimento (☉■◆❖◆ℳ)(☉) e no tempo (ℳ□□■◆♠☉). Ainda acerca da anterioridade da essência veja-se o capítulo 11 do livro V da *Metafísica*, dedicado justamente à análise semântica dos vários sentidos de anterior e posterior.

ainda na ordem dos enunciados (seja entre as premissas, seja entre as premissas e a conclusão) de uma inferência silogística ¹³⁹.

No entanto, o sentido do termo ‘conversão’ no contexto citado não é nenhum destes, posto que não se trata aqui de uma conversão ao nível de enunciados, mas entre os enunciados e os estados ônticos por eles referidos e representados de modo verdadeiro. Este tipo de conversão é por isso caracterizado através do conceito de implicação de ser ($\ominus \epsilon \& \square \bullet \square \blacklozenge \blacklozenge \text{w} \cdot \text{X} \times \quad \blacklozenge \square \blacklozenge \text{a} \quad \text{M} \text{X} \text{a} \text{a} \text{a} \text{a} \text{a} \text{a}$)

140.

¹³⁹ Sobre os diversos usos e sentidos do conceito de conversão na silogística aristotélica, veja-se, de Mario Mignucci, *Gli analitici primi*. Nápoles: Luigi Loffredo, 1969, notas ao capítulo 2 do Livro I, esp. nota 5, pp. 193-194; e notas ao capítulo 3 do Livro I, esp. nota 1 (sumário), pp. 200-201. Por amor à verdade e à beleza, é preciso elogiar as primorosas e extremamente rigorosas e minuciosas introdução, tradução e comentários (exegéticos, interpretativos e críticos) dos *Primeiros analíticos* realizadas pelo estudioso italiano, que discute ponto por ponto esta difícil e intrincada obra do filósofo macedônio à luz de *toda* sua tradição interpretativa, desde os primeiros comentadores gregos até os contemporâneos, sem, contudo, abdicar da defesa de suas próprias decisões interpretativas, marcadas por uma extrema elegância hermenêutica, lógica e filosófica.

¹⁴⁰ O conceito de implicação ($\ominus \epsilon \& \square \bullet \square \blacklozenge \blacklozenge \text{w} \cdot \text{X} \times / \ominus \epsilon \& \square \bullet \square \blacklozenge \blacklozenge \text{w} \cdot \text{X} \times$) foi definitivamente estabelecido na história da lógica a partir da lógica megárica e estóica como sinônimo da proposição condicional. Entretanto, a noção de implicação está já fortemente presente nas investigações lógico-semânticas de Aristóteles. É certo, porém, que este conceito é apenas operado e não propriamente analisado e definido na lógica aristotélica, além de seus usos poderem gerar certas ambigüidades quanto a seu sentido exato. Em certos momentos é usado como sinônimo de implicação entre enunciados ou de bi-implicação semântica entre enunciados com o mesmo sentido (cf., *v. g.*, *Da interpretação*, caps. 7, 10, 13; *Tópicos*, Livro II, cap. 8; *Primeiros analíticos*, Livro I, cap. 46), em outros momentos é usado como sinônimo de uma relação condicional de inclusão entre termos (ou dos estados ônticos denotados pelos termos) (cf., *v. g.*, *Primeiros analíticos*, Livro I, caps. 27-29, Livro II, caps. 2-4; *Tópicos*, Livro II, caps. 4-7). Além disso, é comum nos textos do estagirita o uso dos termos ‘ $\text{M} \text{a} \text{a} \text{a} \text{a} \text{a} \text{a}$ ’ e ‘ $\text{M} \text{a} \text{a} \text{a} \text{a} \text{a} \text{a}$ ’ como sinônimos da relação de implicação entre antecedente e conseqüente, o que torna ainda mais confusa a situação teórica e a delimitação de sentido do conceito de implicação em sua obra. Para interessantes observações acerca do termo ‘ $\ominus \epsilon \& \square \bullet \square \blacklozenge \blacklozenge \text{w} \cdot \text{X} \times$ ’, tanto em sentido nominal quanto verbal, sobretudo como operado nos *Tópicos*, veja-se, de Vittorio Sainati, *Storia dell' Organon aristotelico*, opus cit., pp. 50-63. Para uma comparação entre o conceito de conseqüência lógica em Aristóteles e o conceito de conseqüência lógica na lógica estóico-megárica, veja-se, de Jaakko Hintikka, “Aristotle and the “master argument” of Diodorus”, in *American Philosophical Quarterly*, vol. 1, nº 2, 1964, pp. 101-114, esp. 104-107. Para uma análise lógica e exegética da implicação na lógica estóica, veja-se, de Benson Mates, *Stoic logic*. Berkeley: Califórnia UP, 1961, pp. 42-51. Veja-se também, de Jean-Baptiste Gourinat, *La dialectique des stoiciens*. Paris: Vrin, 2000, pp. 217-234.

O esclarecimento do sentido do conceito de implicação de ser é encontrado em algumas passagens adjacentes ao contexto citado. Uma primeira caracterização da implicação de ser, encontra-se ainda quando da elucidação do segundo sentido de anterior:

“Em segundo lugar, porém, <é anterior> o que não se converte segundo a implicação de ser, como por exemplo o <número> um <é> anterior ao <número> dois, pois, de um lado, havendo <o número> dois, <isto> implica imediatamente [Ser & o número] haver o <número> um; de outro lado, porém, a <existência> do <número> um não necessariamente <implica> haver <o número> dois; por conseguinte, a implicação de ser dos restantes <números> em direção ao <número> um não se converte. Portanto, parece ser anterior aquilo a partir do qual a implicação de ser não se converte.”¹⁴¹

Um outro trecho, no qual se caracteriza a anterioridade a partir da implicação de ser que não se converte, encontra-se no capítulo 13 das *Categorias* (dedicado à elucidação semântica dos sentidos de ‘simultâneo’) e oferece um exemplo muito similar ao da passagem acima citada, mostrando a amplitude de aplicação deste conceito, indicando-o deste modo claramente como um conceito que se pode chamar de transcategorial ou transcendental, pois se no trecho anterior era usado para caracterizar a anterioridade do número um frente aos demais números, e assim aplicado à categoria de quantidade, agora é aplicado à relação entre os

¹⁴¹ *Categorias*, cap. 12, 14 a 27-33:
 “O número um é anterior ao número dois, pois, de um lado, havendo o número dois, isto implica imediatamente [Ser & o número] haver o número um; de outro lado, porém, a existência do número um não necessariamente implica haver o número dois; por conseguinte, a implicação de ser dos restantes números em direção ao número um não se converte. Portanto, parece ser anterior aquilo a partir do qual a implicação de ser não se converte.”

gêneros e as espécies neles subsumidas, de maneira que se pode considerá-lo como um conceito que se aplica a todos gêneros de ser ou categorias na medida em que todos os gêneros de ser possuem espécies a eles subordinadas e posteriores. O trecho é o seguinte:

“Os gêneros, porém, são sempre anteriores às espécies, pois não se convertem <com as espécies> segundo a implicação de ser. Por exemplo: de um lado, em havendo <a espécie> aquática, <então> há <o gênero> animal; <mas>, de outro lado, em havendo <o gênero> dos animais, não necessariamente há <a espécie> aquática.”¹⁴²

Percebe-se desde estes trechos que o conceito de implicação de ser não está necessariamente ligado ao conceito de conversão. Aquilo que o estagirita parece denotar com o conceito de implicação de ser em ambas as passagens referidas pode ser caracterizado e analisado de forma modal a partir do esquema inferencial do *modus ponendo ponens*¹⁴³ do seguinte modo:

$$\Box (\exists a)(\exists b)\{\Box [((Ea \rightarrow Eb) \& Ea) \rightarrow Eb]) \rightarrow [(\Box \sim (Ea \& \sim Eb))] \& (\sim \Box (Eb \rightarrow Ea))\}^{144}$$

¹⁴² *Categorias*, cap. 13, 15 a 4-7:
 “Os gêneros, porém, são sempre anteriores às espécies, pois não se convertem <com as espécies> segundo a implicação de ser. Por exemplo: de um lado, em havendo <a espécie> aquática, <então> há <o gênero> animal; <mas>, de outro lado, em havendo <o gênero> dos animais, não necessariamente há <a espécie> aquática.”

¹⁴³ Para uma excelente e minuciosa análise lógico-interpretativa do *modus ponens* em e desde Aristóteles até Boécio, veja-se, de Susanne Bobzien, “The development of *modus ponens* in antiquity”, in *Phronesis*, vol. 47, 2003, pp. 359-394.

¹⁴⁴ Note-se que é preciso introduzir os operadores modais à frente de cada uma das partes desta simbolização por causa da última parte, ou seja,

$$' \sim \Box (Eb \rightarrow Ea) ',$$

equivalente à seguinte fórmula modalizada:

$$' \Box \sim (Eb \rightarrow Ea) ',$$

a qual é equivalente à seguinte fórmula:

$$' \Box (Eb \& \sim Ea) '.$$

Esta formulação, porém, não pode ser considerada equivalente à formalização sem o operador modal, ou seja,

$$' \sim (Eb \rightarrow Ea) ',$$

pois a negação não modalizada significaria uma impossibilidade lógico-semântica *simpliciter*, quando na realidade o que Aristóteles quer dizer é que há a possibilidade de que 'a' "implique" (em algum, mas não em todos os casos) a existência de 'b', mas tal implicação de existência não é necessária e assim logicamente inválida (no sentido que a verdade da existência de 'a' não é consequência lógico-semântica (necessária) da verdade da existência de 'b'), mas não equivalente a algo impossível (necessariamente falso), ou seja, tal implicação é contingente (pode ser somente factualmente verdadeira, mas não sempre verdadeira). É importante lembrar, em primeiro lugar, que o estagirita ressalta mais de uma vez a diferença entre o falso e o impossível (cf., e. g., *Do céu*, Livro I, cap. 12, 281 b 2-25; *Metafísica*, Livro IX, cap. 4, 12-14). Além disso, para o mestre do Liceu o possível tem dois sentidos, um deles co-extensivo com o necessário (cf. *Da interpretação*, caps. 9, 13), o outro, porém, (considerado o possível em sentido estrito) que significa aquilo que não é necessário nem impossível (cf., *Da interpretação*, caps. 9, 13; *Primeiros analíticos*, caps. 3, 13; *Metafísica*, Livro IX, cap. 8, 1050 b 8 ss.), o que pode ser brevemente esquematizado do seguinte modo:

$$(\Box p) \leftrightarrow (\sim \Box p \ \& \ \sim \Box \sim p),$$

formulação que é equivalente à seguinte outra:

$$(\Box p) \leftrightarrow (\Box \sim p \ \& \ \Box p)$$

a partir do que a formulação

$$(\sim \Box) \Box \sim (Eb \rightarrow Ea)$$

é equivalente à formulação

$$(\sim \Box) \Box \sim (Eb \rightarrow Ea) \leftrightarrow (\sim \Box \sim) \Box (Eb \rightarrow Ea).$$

O problema aqui está, porém, em que do possível não se pode inferir, de modo válido, nem o real, nem o necessário, de maneira que se alguém inferir da existência do número 1 a existência do número 2, então tal inferência só possui um caráter possível, o que não preenche a definição modal de inferência válida enquanto implicação estrita (necessária) e, assim, como consequência lógico-semântica postulada por Aristóteles (cf. *Tópicos*, Livro I, cap. 1, 100 a 25-27; *Primeiros analíticos*, Livro I, cap. 1, 24 b 18-23).

Para uma análise minuciosa dos dois sentidos do possível veja-se, de Mario Mignucci, *Gli analitici primi*, opus cit., notas aos capítulos 3, 13 e 15 do Livro I. Neste último capítulo Aristóteles se vale desta implicação fraca na redução ao absurdo utilizada para provar a validade dos quatro modos da primeira figura silogística com a premissa maior categórica e a premissa menor possível. Mas uma análise mais clara, filosófica e coerente dos sentidos de possível em relação às demais modalidades e no contexto da silogística modal é encontrada no livro de Gilles G. Granger, *La théorie aristotélicienne de la science*. Paris: Aubier Montaigne, 1976, cap. 7. Para uma discussão crítica e defesa da noção de inferência silogística, entendida como consequência semântica, veja-se, nesta mesma obra de Granger, o capítulo 5. A concepção de Granger se volta contra a já incontornável e magistral análise dos silogismos a partir do conceito de implicação formal, análise realizada por Jan Lukasiewicz e Günther Patzig, respectivamente em *La silogística de Aristóteles desde el punto de vista de la lógica formal moderna*; trad.: Josefina F. Robles. Madri: Tecnos, 1977; *Die Aristotelische Syllogistik*. Göttingen: Vandenhöck & Ruprecht, 1969. É interessante notar, porém, que a idéia de analisar a inferência silogística a partir da noção de implicação estrita, tal como na perspectiva desta investigação, eliminaria muitas incompatibilidades entre estas duas concepções interpretativas, posto que a implicação estrita é compatível tanto com o conceito de implicação material e formal, quanto com o conceito de consequência lógico-semântica. Mas, ao que parece, tal idéia ainda não foi posta em prática na exegese do sistema lógico aristotélico, talvez pelo receio dos intérpretes de ter que admitir pressupostos e conceitos intensionais em uma lógica que quase sempre foi interpretada pela tradição em bases extensionais.

Fórmula onde o símbolo 'E' representa o predicado 'existe' ¹⁴⁵. Tomando-se o exemplo dado pelo estagirita na primeira passagem citada, pode-se transpô-lo a esta fórmula lógico-semântica do seguinte modo:

$$(\exists 2) (\exists 1) \Box [((E2 \rightarrow E1) \& E2) \rightarrow E1]] \rightarrow [(\Box \sim (E2 \& \sim E1)) \& (\sim \Box (E1 \rightarrow E2))]$$

A partir desta análise lógico-semântica e modal, percebe-se que para Aristóteles a implicação de ser é o conceito definitório (o *definiens*) de um dos sentidos de anterior, pois da verdade (existência) do antecedente (=anterior) não se pode seguir a falsidade (inexistência) do conseqüente (=posterior), mas da verdade (existência) do conseqüente (posterior) não se pode implicar com necessidade a verdade (existência) do antecedente (anterior), ou seja, não é (necessariamente) verdadeira a conversão da implicação de ser quando aplicada a estados ônticos cujos significados são determinados pela relação de anterior e posterior.

Note-se, contudo, que o conceito de implicação de ser não é aplicado apenas a estados ônticos lógico-semânticos, ou seja, não diz respeito somente às entidades

¹⁴⁵ O predicado de existência pode ser aqui considerado, à luz do que já foi discutido antes, equivalente ao meta-predicado 'ser-verdadeiro' no sentido de ser real ou efetivo. A partir da lógica modal o predicado 'existe' pode ser analisado do seguinte modo:

$$(Ex) \leftrightarrow ((\exists y) (y = x))$$

A condição de verdade do predicado 'existe' na semântica dos mundos possíveis é definida do seguinte modo:

$$[VE] \langle u, w \rangle \in V(E) \leftrightarrow u \in D_w$$

O que se pode ler (interpretar) do seguinte modo:

"O par ordenado constituído pelo item individual *u* e o mundo possível *w* pertence à extensão do ser-verdadeiro próprio ao predicado 'E' se, e somente se, o item individual *u* pertence ao domínio D de itens individuais do mundo possível *w*."

Nas fórmulas lógicas seguintes esta condição semântica permanecerá implícita para torná-las mais breves. Para uma discussão lógico-semântica da definição do predicado 'existe' e suas condições semânticas de verdade, veja-se, de G. E. Hughes e M. J. Cresswell, *A new introduction to modal logic*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2001 (1996), respect. pp. 317, 292-293.

lingüísticas instanciadas nos enunciados, mas se estende a todos os estados ônticos em que haja qualquer tipo de relação de anterioridade e posterioridade ou (como ficará claro) uma correlação de simultaneidade. Isto mostra mais uma vez que para o estagirita a análise da estrutura da linguagem implica e pressupõe a determinação das estruturas noéticas e ontológicas, mas sobretudo que é o ponto de vista ontológico em sentido transcendental que vigora, ou seja, o ponto de vista da investigação dos modos de ser necessários que constituem a relação entre pensamento, linguagem e realidade como tarefa primordial para a filosofia pensada como metafísica. Por isso, em contraste com os sentidos temporal e epistêmico de anterior, o sentido de anterior aqui analisado pode ser chamado, de acordo com o esquema conceitual desta investigação, de sentido ontoalético (e transcategorial) de anterioridade, posto que não apenas pode ser aplicado às categorias de ser listadas explicitamente por Aristóteles, mas também à correlação entre as categorias de entidades postas em jogo nas asseverações.

Ora, se as análises precedentes são corretas, então se segue que aquilo que o filósofo macedônio denota com o conceito de ‘conversão segundo a implicação de ser’ nada mais significa senão o que se pode chamar hoje de uma bi-implicação estrita, ou seja,

$$\square (p \leftrightarrow q),$$

o que significa o mesmo que:

$$\square ((p \rightarrow q) \& (q \rightarrow p))$$

Este conceito pode ser expresso na seguinte formulação mais de acordo com o sentido dado por Aristóteles à conversão segundo a implicação de ser:

$$(\exists a)(\exists b) \square \{ [((Ea \leftrightarrow Eb) \& Ea) \rightarrow Eb)] \& [((Ea \leftrightarrow Eb) \& Eb) \rightarrow Ea)] \}$$
 ¹⁴⁶.

A confirmação desta interpretação é encontrada na elucidação semântica de um dos sentidos de ‘simultâneo’, onde o filósofo macedônio escreve:

“Simultâneos por natureza, porém, <são> aqueles <estados ônticos> que se convertem segundo a implicação de ser, sem que, de nenhum modo, um seja causador de ser para o outro. <Assim>, por exemplo, no caso do dobro e da metade, pois, de um lado, estes se convertem, - em havendo o dobro, <então> há a metade, e em havendo a metade, <então> há o dobro - embora, de outro lado, nenhum dos dois seja o causador de ser do outro.” ¹⁴⁷

Na realidade, todo o capítulo sobre os vários sentidos de ‘simultâneo’ está estruturado em uma simetria de oposição com o capítulo dedicado aos sentidos de ‘anterior’, a saber: ao que é anterior segundo o tempo se opõe o que é simultâneo

¹⁴⁶ Esta formalização pode ser lida do seguinte modo:

“existe algum a, existe algum b, tal que: necessariamente {se [(existe a se, e somente se existe b) e existe a], então existe b} e [se ((existe a se, e somente se existe b) e existe b), então existe a]”).

¹⁴⁷ *Categorias*, cap. 13, 14 b 27-32:

Praticamente a mesma formulação é encontrada no fim do mesmo capítulo (15 a 7-9): “Com efeito, simultâneos por natureza são ditos aqueles <estados ônticos> que, de um lado, se convertem segundo a implicação de ser, embora, de outro, de nenhum modo um é o causador de ser para o outro.”/

no tempo, ao que é anterior na ordem do conhecimento se opõe o que é simultâneo na ordem do conhecimento, e ao que é anterior pela implicação de ser não convertível se opõe o que é simultâneo pela implicação de ser que se converte.

A primeira citação, que é o tema central da presente discussão, porém, apresenta uma situação anômala, posto que põe em jogo estados ônticos que sob um aspecto são simultâneos, mas sob outro aspecto estão em uma relação de anterior e posterior. Para compreender melhor esta peculiaridade semântica do sentido de anterior que envolve a relação entre o ser-verdadeiro dos enunciados e os estados ônticos a que se referem, é preciso analisar a última passagem citada.

O exemplo dado pelo mestre do Liceu para ilustrar o sentido do que é simultâneo por natureza é o da bi-implicação necessária entre o ser o dobro e o ser metade. Tais entidades fazem parte da categoria dos relativos. O capítulo 7 das *Categorias* é dedicado à análise semântica dos sentidos do predicado geral ser-relativo ¹⁴⁸. O capítulo começa enunciando os dois traços gerais que caracterizam os relativos, a saber: “relativos são ditos aqueles <estados ônticos> os quais são eles mesmos ditos ser desde outros ou de qualquer outro modo se referir a outro <estado ôntico>.” ¹⁴⁹ Quatro são as características gerais dos estados ônticos relativos: (a) admitirem contrariedade (6 b 15-19); (b) admitirem os graus do mais e

¹⁴⁸ Para uma minuciosa análise deste capítulo veja-se, de Françoise Caujolle-Zaslowsky, “Les relatifs dans les *Categorias*”, in *Concepts et catégories dans la pensée antique*; (ed.) Pierre Aubenque. Paris: Vrin, 1980, pp. 167-195. Para uma discussão sobre o conceito aristotélico de relativo em contraste com a concepção russelliana das relações em predicados diádicos, veja-se, de Thomas Moro Simpson, *Linguagem, realidade e significado*, opus cit., pp. 40-56.

¹⁴⁹ *Categorias*, cap. 7, 6 a 36-37:
 □□□❖× ◆× ∞ℳ= ◆∞= ◆□×∞◆†◆∞ ●ℳ❖γℳ◆∞×☞ □⊗•∞ ∞⊗□ℳ□
 ℳer•◆×=■ ℳ⊙◆ℳ❖□•■ ℳ×∞■∞× ●ℳ❖γℳ◆∞×
 ☞⊗ □⊙□•□◆†■ ∞⊗●●•× □□□=× ℳ⊗◆ℳ□□■.

do menos (6 b 20-26); (c) a todo ente relativo necessariamente corresponde um correlativo (6 b 27 ss); (d) serem simultâneos por natureza (7 b 15 ss). Dentre estas características gerais dos relativos, são as duas últimas que interessam para o contexto da presente análise, sobretudo a quarta característica.

Primeiramente, um breve esclarecimento quanto a característica dos estados ônticos enquanto correlativos. O termo grego correspondente a ‘correlativo’ é justamente ‘ $\sigma\epsilon\tau\epsilon\lambda\lambda\alpha\sigma\tau\epsilon\sigma$ ’, literalmente “o que se converte”. O sentido da correlação como uma relação de conversão é determinado no plano lógico-semântico e pressupõe (como todas as análises lógico-semânticas na obra de Aristóteles) um compromisso com o plano ontológico das entidades denotadas por este predicado geral. Apesar disso, a característica da correlação diz respeito, sobretudo, às condições semânticas de sentido e referência (significação) das denotações do estados ônticos relativos. A correlação indica, sobretudo, que as entidades relativas sempre estão ligadas de algum modo a outras entidades de que são relativas, constituindo tal ligação uma condição semântica necessária para sua interpretação, definição e aplicação efetivas como predicados. Usando os exemplos dados pelo estagirita, o significado de ‘dobro’ é dado e compreendido por sua ligação de correlação com o significado de ‘metade’ e o significado deste termo depende do significado de ‘dobro’; de modo análogo o significado de ‘conhecimento’ depende do significado de ‘cognoscível’ e vice-versa. Aristóteles analisa vários outros casos em que tal correlação parece não ocorrer ou não ocorre de modo direto e determina, através destes casos, as regras semânticas (e assim de

$$(\exists a)(\exists b) \Box \{ [((Ea \leftrightarrow Eb) \& \sim Ea) \rightarrow \sim Eb]) \& [((Ea \leftrightarrow Eb) \& \sim Eb) \rightarrow \sim Ea]) \}^{151}$$

o que pode ser reduzido ao seguinte esquema:

$$(\exists a)(\exists b) [\Box (\sim Ea \leftrightarrow \sim Eb)] \leftrightarrow [\Box \sim ((\sim Ea \& Eb) \Box (\sim Eb \& Ea))].$$

À primeira vista, parece que a conversão semântica segundo a correlação, que caracteriza necessariamente todos os estados ônticos relativos, seria compatível e mesmo equivalente à conversão ontológica segundo a implicação de ser ou simultaneidade por natureza, de tal modo que uma implicasse necessariamente a outra no caso dos entes relativos.

No entanto, a simultaneidade por natureza não é uma característica definitiva de todos os estados ônticos relativos ou correlativos, apenas da maior parte. Em alguns casos, os estados ônticos que são efetivamente correlativos e, assim, estão em uma relação de conversão semântica em seu significado, não são simultâneos por natureza. Isto fica claro a partir do seguinte trecho que segue imediatamente a citação anterior:

“Contudo, parece que não é em todos os casos verdadeiro que os <estados ônticos> relativos são simultâneos por natureza, pois o cognoscível [◆□□□ □□□□] parece ser anterior ao conhecimento [□□□□ □□□□], posto que no mais das vezes adquirimos os conhecimentos [◆□□□ □□□□] dos estados ônticos [□□□□ □□□□] que subsistem previamente [□□□□ □□□□] <à aquisição do conhecimento>, pois em poucos casos ou em nenhum chegamos a ver algum conhecimento surgido simultaneamente ao que é conhecido. Além disso, de um lado, destruído o cognoscível, destrói-se o

¹⁵¹ Esta formalização pode ser lida do seguinte modo:

“existe algum *a*, existe algum *b*, tal que: necessariamente {[se (existe *a* se, e somente se, existe *b*) e não existe *a*], então não existe *b*] e [se ((existe *a* se, e somente, se existe *b*) e não existe *b*), então não existe *a*]}.”

conhecimento, ele é cognoscível na medida em que é passível de ser conhecido ou já é conhecido, na medida em que dele já há conhecimento. Enquanto correlativos conhecimento e cognoscível dependem um do outro para a correta compreensão de seu significado, ou, nas palavras do próprio filósofo, “o conhecimento é dito conhecimento do cognoscível e o cognoscível <é dito> cognoscível para o conhecimento”¹⁵⁴. Assim, enquanto correlativos semanticamente convertíveis, poder-se-ia pensar que conhecimento e cognoscível seriam também simultâneos por natureza e se converteriam segundo a implicação de ser, tal como ocorre efetivamente para a maioria dos correlativos, como no exemplo do dobro e da metade.

Se este fosse o caso, então seriam válidas de modo irrestrito as seguintes formalizações (onde ‘cg’ simboliza qualquer estado ôntico cognoscível ou conhecido e ‘co’ simboliza o conhecimento referente àquele estado ôntico):

$$(1) (\exists co)(\exists cg) \square \{ [((Eco \leftrightarrow Ecg) \& Eco) \rightarrow Ecg]] \& [((Eco \leftrightarrow Ecg) \& Ecg) \rightarrow Eco]] \},$$

formulação que pode ser abreviada simplesmente pela seguinte:

$$(2) (\exists co)(\exists cg) \square ((Eco \rightarrow Ecg) \& (Ecg \rightarrow Eco)).$$

Na forma negativa, a simultaneidade ou conversão segundo a implicação de ser poderia então ser expressa como:

$$(3) (\exists co)(\exists cg) \square \{ [((Eco \leftrightarrow Ecg) \& \sim Eco) \rightarrow \sim Ecg]] \& [((Eco \leftrightarrow Ecg) \& \sim Ecg) \rightarrow \sim Eco]] \},$$

¹⁵⁴ *Categorias*, cap. 7, 6 b 33-34:


formulação que pode ser abreviada simplesmente pela seguinte:

$$(4) (\exists co)(\exists cg) \Box ((\sim Eco \rightarrow \sim Ecg) \& (\sim Ecg \rightarrow \sim Eco)).$$

Mas Aristóteles introduz nesta bi-implicação necessária uma diferenciação entre a conversão de correlação ao nível semântico e a conversão da implicação de ser na simultaneidade ao nível ontológico, pois embora o significado efetivo dos conhecimentos específicos e o significado dos estados ônticos enquanto entidades cognoscíveis (ou conhecidas) sejam co-dependentes, esta co-dependência semântica não reflete a hierarquia ontológica que intercorre entre estes estados ônticos, dado que o ser essencial do conhecimento (que é equivalente a seu ser-verdadeiro) é por natureza – i. e. ontologicamente – dependente do ser essencial do cognoscível (ou conhecido), mas a relação inversa não é verdadeira, pois o ser essencial do estado ôntico cognoscível ou conhecido não é ontologicamente dependente do ser essencial do conhecimento que a ele se refere, ele é apenas dependente em sentido noético e lógico-semântico.

Na realidade, o ser significativo e assim o ser conceitual de ambos é simultâneo do ponto de vista noético (epistêmico) e lógico-semântico, mas não ontologicamente (“por natureza”) simultâneo. Assim, a conversão de correlação lógico-semântica entre conhecimento e cognoscível admite a conversão segundo a implicação de ser, porém não de seu ser *simpliciter*, mas apenas de seu ser significativo e conceitual, ou seja, sua simultaneidade ontológica está restrita à bi-implicação de ser no pensamento e no discurso (& ∞ ♦ ∞ = ♦ □ = ■ ● □ ❖ ∞ □ ■), mas não na realidade

($\&\mathcal{E}\diamond\mathcal{E}\equiv \diamond\mathcal{M}\equiv\blacksquare \nearrow\diamond\forall\ast\blacksquare$). Por isso, a conversão segundo a implicação de ser que eles admitem é restrita ao seu ser enquanto entidades noética e lógico-semanticamente correlacionadas, mas não a seu ser essencial *simpliciter*, dado que o ser essencial que define e identifica o conhecimento é o de ser um fato ou entidade intencional (significante e cognitiva) voltada para e dependente de outros fatos ou entidades sem as quais não poderia ser o que é. Por conseguinte, os esquemas (1)-(4) são válidos somente enquanto se permanece ao nível do ser correlativo e simultâneo em sentido noético e lógico-semântico que intercorre na relação entre conhecimento e cognoscível, mas não são válidos quando esta simultaneidade é pensada em termos ontológicos, pois é o ser essencial do conhecimento (no qual se inclui sua verdade) que é dependente do ser essencial do cognoscível e não o inverso. *A conversão segundo a implicação de ser é válida na correlação entre conhecimento e cognoscível somente enquanto o cognoscível é relativo (em sentido noético e lógico-semântico) ao conhecimento que explicita, determina, identifica e define seu ser essencial.*

Para a defesa desta diferenciação, o filósofo macedônio põe em jogo dois argumentos intuitivamente simples (ao menos desde o ponto de vista do realismo mínimo presente no senso comum), mas logicamente bastante sofisticados:

(1) O primeiro argumento pode ser expresso do seguinte modo: o que é conhecido é anterior ao conhecimento que dele se pode obter, o que se pode interpretar, à luz da implicação de ser que caracteriza a anterioridade, como indicando que a existência do conhecimento (verdadeiro) implica necessariamente

a existência do conhecido ou cognoscível, mas a existência do cognoscível não implica necessariamente a existência do conhecimento, caso contrário não faria nenhum sentido se falar de algo que se descobriu e de que, portanto, não se tinha conhecimento anteriormente. Este argumento pode ser formalizado segundo um esquema antes elaborado da seguinte maneira:

$$(5)(\exists co)(\exists cg)\{\Box[((Eco \rightarrow Ecg) \& Eco) \rightarrow Ecg] \rightarrow [(\Box \sim (Eco \& \sim Ecg)) \& (\sim \Box (Ecg \rightarrow Eco))]\}$$

Vale lembrar que a última parte desta fórmula ($\sim \Box (Ecg \rightarrow Eco)$), ou seja, “não necessariamente se existe o cognoscível então existe o conhecimento”, é logicamente equivalente a ($\Box (Ecg \& \sim Eco)$), ou seja, “é possível que exista o cognoscível e não exista o conhecimento.”¹⁵⁵

(2) O segundo argumento pode ser dividido em duas partes, a saber:

(i) a inexistência do conhecido ou cognoscível implica necessariamente a inexistência ou a impossibilidade (falsidade necessária) do conhecimento;

Mas

(ii) a inexistência do conhecimento não implica necessariamente a inexistência do cognoscível ou conhecido.

¹⁵⁵ Pode-se apresentar abreviadamente a demonstração desta equivalência deste modo:

- (1) $(\sim \Box (Ecg \rightarrow Eco)) = (\Box \sim (Ecg \rightarrow Eco))$
- (2) $(\Box \sim (Ecg \rightarrow Eco)) = (\Box \sim (\sim Ecg \Box Eco))$
- (3) $(\Box \sim (\sim Ecg \Box Eco)) = (\Box (\sim \sim Ecg \& \sim Eco))$
- (4) $(\Box (\sim \sim Ecg \& \sim Eco)) = (\Box (Ecg \& \sim Eco))$.

Note-se que na formulação apresentada ‘cg’ tem o sentido de “cognoscível” e não de “conhecido”, posto que este último sentido já implica semanticamente a existência do conhecimento a seu respeito.

A formalização da primeira parte do argumento pode ser feita do seguinte modo:

$$(6) (\exists cg)(\exists co) \Box [((\sim Ecg \rightarrow \sim Eco) \& \sim Ecg) \rightarrow \sim Eco]$$

Note-se que a primeira premissa deste argumento é uma consequência necessária do seguinte argumento retirado da primeira premissa do argumento anterior através do *modus tollens*, ou seja,

$$(7) (\exists co)(\exists cg) [\Box((Eco \rightarrow Ecg) \& \sim Ecg) \rightarrow \sim Eco] \rightarrow [\Box(\sim Ecg \rightarrow \sim Eco)]$$

A formalização da segunda parte do argumento pode ser feita do seguinte modo:

(1) Dado que o seguinte argumento é falacioso ¹⁵⁶ (lógica e ontologicamente inválido):

$$(8) (\exists cg)(\exists co) \Box [((\sim Ecg \rightarrow \sim Eco) \& \sim Eco) \rightarrow \sim Ecg]$$

(2) Então de sua negação segue-se necessariamente:

$$(9) (\exists cg)(\exists co) \Box [\sim \Box(\sim Eco \rightarrow \sim Ecg) \rightarrow \Box(\sim Eco \& Ecg)]. ¹⁵⁷$$

¹⁵⁶ Trata-se do argumento sofisticado inválido chamado pelos medievais de “falácia do consequente” (*fallacia consequentis*), expressamente diagnosticado e analisado por Aristóteles nas *Refutações sofisticas*, cap. 5, 167 b 1-21, cap. 28, 181 a 22-31. Nos *Primeiros analíticos*, Livro II, cap. 16, tal falácia é determinada como um dos tipos de petição de princípio, sendo caracterizada nos *Segundos analíticos* (Livro I, cap. 3) como demonstração circular, epistemicamente inválida para a grande maioria dos objetos de conhecimento. Sua refutação repousa sobre a própria definição modal de consequência semântica ou implicação estrita, enquanto forma lógico-semântica geral de todas as inferências silogísticas válidas, segundo a qual um antecedente verdadeiro necessariamente implica um consequente verdadeiro, mas que é possível para um consequente verdadeiro ser obtido de um antecedente falso, definição esta fundada explicitamente pelo estagirita no princípio de não-contradição através da lei de contraposição (cf. *Primeiros analíticos*, Livro II, caps. 2 e 4).

¹⁵⁷ Na realidade, o antecedente e o consequente desta implicação estrita são lógica e semanticamente equivalentes. A demonstração abreviada disto é a seguinte:

$$(1) \sim \Box(\sim Eco \rightarrow \sim Ecg) = \Box \sim(\sim Eco \rightarrow \sim Ecg)$$

Do que se pode derivar por separação do conseqüente:

$$(10) (\exists cg)(\exists co) \Box \Box (\sim Eco \& Ecg).$$

A partir destas análises, percebe-se que (10) é equivalente à última parte de (5), ou seja, ambos os argumentos são logicamente compatíveis, de maneira que afirmar a anterioridade do cognoscível frente ao conhecimento é o mesmo que dizer que a inexistência do estado ôntico cognoscível implica a não existência do conhecimento, mas que a inexistência do conhecimento não implica de modo válido a não existência do cognoscível. Assim, os argumentos levantados por Aristóteles mostram que da correlação e da bi-implicação estrita entre conhecimento e cognoscível no plano semântico não se segue uma bi-implicação de simultaneidade no plano ontológico, ou, de modo mais apropriado à perspectiva da presente investigação, não há uma interdependência ontoalética entre estes estados ônticos correlativos, mas uma relação de dependência ontoalética por parte do conhecimento em relação ao cognoscível.

Com efeito, não apenas a correlação entre o conhecimento e o cognoscível é excetuada da caracterização de ser simultânea por natureza. Também na correlação entre a percepção e o perceptível, este último é pensado, em consonância com o realismo aristotélico, como anterior à percepção, pois também entre a percepção e

$$\begin{aligned} (2) \Box \sim (\sim Eco \rightarrow \sim Ecg) &= \Box \sim (\sim \sim Eco \Box \sim Ecg) \\ (3) \Box \sim (\sim \sim Eco \Box \sim Ecg) &= \Box \sim (Eco \Box \sim Ecg) \\ (4) \Box \sim (Eco \Box \sim Ecg) &= \Box (\sim Eco \& \sim \sim Ecg) \\ (5) \Box (\sim Eco \& \sim \sim Ecg) &= \Box (\sim Eco \& Ecg). \end{aligned}$$

É importante lembrar que todas as regras de derivação utilizadas nesta demonstração rudimentar (e na apresentada antes) são expressamente reconhecidas por Aristóteles em diversos de seus escritos e investigações lógico-semânticas.

o perceptível a conversão semântica da correlação não é equivalente à conversão ontológica (ou ontoalética) da implicação de ser ¹⁵⁸. Assim, também a correlação semântica entre percepção e perceptível não corresponde, no plano ontoalético, a uma interdependência entre ambos, pois há uma dependência ontoalética da percepção em relação ao perceptível.

Após esta longa análise em torno aos conceitos de conversão e de implicação de ser, é possível retomar o trecho inicialmente citado e explicitar de modo adequado seu sentido próprio, ligando-o ao problema da dependência ontoalética entre portadores e produtores de verdade. É interessante, para facilitar a leitura e análise, revocá-lo aos olhos da memória:

“Parece, contudo, que além <dos sentidos> enumerados, há ainda um outro, pois dentre os <estados ônticos> que admitem a conversão segundo a implicação de ser [ϕ ⊃ ψ] (ou ψ ⊃ ϕ), o causador de ser [ϕ ⊃ ψ] para um dos dois, de qualquer modo e com razão, pode ser dito anterior por natureza. Que há algo assim, é evidente: pois o ‘ser-humano’ [ϕ ⊃ ψ] converte-se, segundo a implicação de ser, em relação ao enunciado verdadeiro acerca dele,

¹⁵⁸ Cf. *Categorias*, cap. 7, 7 b 35-8 a 12. Todos os esquemas lógicos e argumentos antes analisados valem também para a relação entre percepção e perceptível, podendo-se substituir ou ler em todos o símbolo lógico correspondente ao conhecimento como correspondente à percepção e o símbolo correspondente ao cognoscível como correspondente ao perceptível. A defesa da anterioridade do sensível sobre a sensação desempenha papel fundamental na crítica ao relativismo radical de Protágoras, crítica encontrada em *Metafísica*, Livro IV, cap. 6. Este contexto corrobora mais uma vez a autenticidade do tratado sobre as *Categorias* frente àqueles que pretendem que não tenha sido escrito pelo filósofo macedônio. Sem dúvida há várias diferenças profundas entre este tratado e outros, mas tais diferenças no tratamento dos temas são muito menos numerosas do que as similaridades temáticas e argumentativas que intercorrem entre esta obra, escrita muito provavelmente na “juventude”, e as demais obras que versam sobre os mesmos temas ou temas afins. Para uma excelente e minuciosa análise crítica e exegética da mudança no esquema conceitual de tratamento da essência nas *Categorias* frente ao esquema conceitual de tratamento do mesmo tema em *Metafísica*, Livro VII, cap. 3, veja-se, de Lucas Angioni, “‘Não ser dito de um subjacente’, ‘um isto’ e ‘separado’: sobre o conceito de essência como subjacente e forma (Z-3)”, in *Cadernos de História da Filosofia e da Ciência*, série 3, vol. 8, nº especial, pp. 69-126.

pois se <algo> é <um> ser humano [M⊙♦×■ ⊙⊙■□□♦□□×], <então> é verdadeiro o enunciado pelo qual enunciamos que ‘<isto> é <um> ser humano’ [□⊙♦× M⊙♦×■ ⊙⊙■□□♦□□×], e certamente este se converte, pois se <é> verdadeiro o enunciado pelo qual enunciamos que ‘<isto> é <um> ser humano’, <então este algo> é <um> ser humano. Porém, de modo algum, o enunciado verdadeiro é causador de ser do estado ôntico [♦□= □□⊙⊙⊙○⊙] <referido>, <mas>, ao contrário, de certo modo parece ser o estado ôntico o causador de ser verdadeiro o enunciado, pois é pelo ser ou não <ser> do estado ôntico que o enunciado é dito verdadeiro ou falso.”

Diante do anteriormente discutido, esta passagem revela agora seu sentido pleno para a presente investigação. Primeiramente, o mestre do Liceu determina qual o conjunto ou extensão dos estados ônticos aos quais se aplica o sentido de anterioridade proposto. Trata-se daqueles estados ônticos “que admitem a conversão segundo a implicação de ser”. De acordo com o que foi visto, tais estados ônticos pertencem efetivamente à categoria do ser-relativo, pois para estes, no mais das vezes, ocorre serem simultâneos por natureza e, assim, se converterem segundo a implicação de ser que se segue de sua conversão semântica por correlação.

Em segundo lugar, porém, o filósofo macedônio impõe uma condição para o tipo de estados ônticos relativos de que fala, a saber: que um dos dois seja o causador de ser (♦□= ⊙×⊙♦×□■ ♦□♦⊙ M×⊙■⊙×) para o outro e, enquanto causador de ser, seja, por isso, anterior por natureza ao outro. Ora, como foi visto, a simultaneidade por natureza, definida através da conversão segundo a implicação de ser, é caracterizada justamente pelo fato de que, entre os estados

ônticos simultâneos, “de nenhum modo, um seja causador de ser para o outro”, condição satisfeita, por exemplo, entre o ser dobro e o ser metade. A partir disso, segue-se que os estados ônticos relativos a que se aplica este sentido de anterior sejam, de um lado, convertíveis segundo a implicação de ser, mas, de outro lado, que não sejam simultâneos por natureza.

Num terceiro momento, contudo, entrevendo a difícil inteligibilidade destas condições, Aristóteles passa a mostrar como de fato existem estados ônticos deste tipo a que se pode aplicar este sentido de anterioridade. Segue-se, então, a parte central do texto e aquela parte que é central para esta investigação. Qualquer semelhança entre o exemplo dado pelo filósofo e a condição ou critério tarskiano de adequação material para a definição do ser-verdadeiro não é mera coincidência. Aquilo que o estagirita exprime aqui é, segundo sua terminologia, a conversão (necessária) segundo a implicação de ser entre uma enunciação verdadeira e o estado ôntico a que ela se refere. A partir dos esquemas lógicos antes elaborados, esta passagem pode ser analisada do seguinte modo (onde ‘*a*’ simboliza uma asseveração (verdadeira) e ‘*o*’ simboliza o estado ôntico a que esta asseveração se refere):

$$(\Box a) (\exists o) \Box ((Ea \rightarrow Eo) \& (Eo \rightarrow Ea)),$$

ou ainda, de forma mais elaborada e mais próxima ao texto:

$$(\Box a) (\exists o) \Box \{ [((Ea \leftrightarrow Eo) \& Ea) \rightarrow Eo] \& [((Ea \leftrightarrow Eo) \& Eo) \rightarrow Ea] \}^{159}$$

Para mostrar que aquilo que Aristóteles está dizendo aqui não é um episódio isolado dentro de sua obra, mas desempenha um papel muito importante em suas teorizações sobre a verdade, é interessante evocar uma passagem em que, malgrado uma leve diferença terminológica, a noção de conversão é usada no mesmo sentido da passagem analisada, enquanto uma conversão entre um enunciado verdadeiro e o estado ôntico por ele referido. O trecho evocado se encontra nos *Tópicos*, quando o estagirita compara o caráter contingente da predicação acidental com o caráter necessário das predicações realizadas na definição, no gênero e no próprio, justamente através do conceito de conversão entre a enunciação e o estado ôntico por ela representado e visado. A passagem indicada diz:

“Contudo, o mais difícil é a conversão da denominação [□er■□○☉♦✱❖☉■] própria ao acidente, pois somente acerca dos acidentes é possível que <algo subsista> em certo aspecto e não universalmente. Com efeito, a partir da definição, do próprio e do gênero a conversão é necessária. Por exemplo, se em algo subsiste [◆☉□☉❖□♯ℳ✱] o ser animal pedestre bípede, conversamente [☉er■◆✱◆□ℳ❖☉☉■◆✱] será verdadeiro dizer que ‘<isto> é animal pedestre bípede’. Do mesmo modo a partir do gênero: pois se subsiste em algo o ser animal, <então de modo converso será verdadeiro dizer que> ‘<isto> é animal’. O mesmo todavia acerca do próprio: pois se subsiste em algo o ser apto a aprender gramática [aprender a ler e escrever], <então> será <verdadeiro dizer conversamente que> ‘<isto é> apto a aprender gramática’. Posto que em nenhum destes <estados ônticos> é possível o subsistir ou não subsistir segundo algum <aspecto> [☉☉◆❖◆✱], mas pura e simplesmente [☉☉□◆●♦♯✱] o

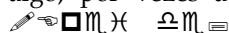
¹⁵⁹ Note-se aqui a mudança na quantificação, devida ao fato de que a enunciação é uma entidade geral que pode representar tanto um conhecimento quanto uma percepção, bem como outras entidades intencionais. O sentido desta mudança ficará mais claro na seqüência do texto.

Levando em conta a especificidade do contexto desta citação, percebe-se o quão importante é o conceito de conversão ontoalética dentro das teorizações aristotélicas sobre a verdade e a falsidade, pois este conceito é pensado como condição necessária que determina a relação veritativa das quatro formas gerais de todas as predicções possíveis com os estados ônticos a elas correlacionados, e, assim, determina todos os tipos possíveis de identificação entre pensamento, linguagem e realidade que as asseverações realizam de modo verdadeiro. É visível neste trecho que é necessário que um ou mais atributos subsistam de fato (verdadeiramente) no estado ôntico, de tal modo que seja verdadeiro, no nível da enunciação asseverativa, exprimir pela predicção estes atributos inerentes (subsistentes) ao estado ôntico visado, e se tal ocorre, então se forma uma correlação entre o enunciado asseverativo e o estado ôntico a que se refere. Além disso, é importante ressaltar a divisão entre, de um lado, a correlação direta ou *simpliciter* entre as enunciações que representam atributos definitórios, próprios e genéricos e, de outro lado, a correlação referente aos atributos acidentais ou concomitantes, a qual exige especificações (condições) adequadas para poder ser considerada verdadeira. Na realidade, para além desta divisão geral e ao longo dos labirínticos livros e capítulos que compõem os *Tópicos*, cada um dos tipos de predicção terá suas próprias condições (regras) lógico-semânticas para decisão sobre a verdade ou falsidade das asseverações que as instanciam, condições que são determinadas a partir dos tipos de estados ônticos (os predicáveis) a que se referem.

Voltando ao texto das *Categorias*, Aristóteles acrescenta um quarto momento adversativo quanto à correlação de simultaneidade entre a enunciação verdadeira e o estado ôntico por ela referido e representado. É este momento que interessa sobremaneira à explicitação do problema da dependência ontoalética entre os produtores e os portadores de verdade segundo Aristóteles. Este momento corresponde justamente à discussão daqueles estados ônticos que apesar de serem correlativos não são, por isso, naturalmente (ontologicamente) simultâneos. Apesar de haver uma conversão (necessariamente verdadeira) segundo a implicação de ser entre a enunciação verdadeira e o estado ôntico por ela referido, esta bi-implicação noética e lógico-semântica não reflete a efetiva relação de anterioridade ontológica dos estados ônticos frente às enunciações asseverativas que se referem e apresentam estes estados ônticos.

A análise da anterioridade ontológica do cognoscível frente ao conhecimento e do perceptível frente à percepção revela agora sua importância para a interpretação da anterioridade dos estados ônticos frente às enunciações verdadeiras acerca dos mesmos. Na medida em que o enunciados dizem respeito quer a estados ônticos sensíveis (particulares) quer a estados ônticos inteligíveis (universais) ¹⁶¹, então aquilo que vale para a correlação entre percepção e

¹⁶¹ Cf. *Da interpretação*, cap. 7, 17 a 37-17 b 3: “Posto que dentre os estados ônticos há, de um lado, os universais e, de outro, os singulares, - denomino, de um lado, universal aquilo que por natureza é predicado de muitos, singular, de outro lado, aquilo que não <se predica de muitos>, como por exemplo, de um lado, ‘homem’ <faz parte> dos universais, de outro lado ‘Cálias’, <faz parte> dos singulares - , então, necessariamente, assevera-se algo como subsistente ou não <subsistente> em algo, por vezes acerca dos <estados ônticos> universais, por vezes acerca dos singulares”/



percebido e entre conhecimento e cognoscível vale também para a correlação entre os enunciados que instanciam conhecimento e percepção e os estados ônticos correlativos a estes enunciados, dado que todos os enunciados devem se referir, de algum modo, a algo para serem verdadeiros ou falsos. Na realidade, dado que para Aristóteles todas as estruturas e processos mentais cognitivos são acompanhados pela e instanciados na linguagem, mostra-se então que a anterioridade dos estados ônticos em relação aos enunciados verdadeiros que a eles se referem possui um caráter geral que abarca tanto a relação entre conhecimento e cognoscível quanto a relação entre percepção e perceptível, bem como qualquer tipo de ato de pensamento ou estado mental correlacionado intencionalmente a algum estado ôntico, ou seja, qualquer correlação intencional entre algum tipo específico de ato de pensamento e o tipo específico de estado ôntico por ele visado está englobada dentro da correlação geral entre enunciações asseverativas e estados ônticos.

A anterioridade dos estados ônticos em geral frente às enunciações asseverativas que os representam e a eles se referem pode ser exposta segundo o esquema lógico da anterioridade segundo a implicação de ser explicitado anteriormente, apenas alterado quanto à extensão da quantificação (novamente

(The following text is highly distorted and illegible, possibly due to a scanning or encoding error. It appears to contain a dense sequence of symbols and characters that do not form recognizable words or sentences.)

tomando 'a' como símbolo para uma asseveração verdadeira e 'o' como símbolo para o estado ôntico a que ela se refere):

$$(\Box a) (\exists o) \{ \Box [((Ea \rightarrow Eo) \& Ea) \rightarrow Eo] \rightarrow [(\Box \sim (Ea \& \sim Eo)) \& (\sim \Box (Eo \rightarrow Ea))] \}^{162}$$

Através deste esquema, pode-se entender em que sentido a anterioridade em geral dos estados ônticos frente às enunciações asseverativas indica justamente que estes estados ônticos são os “causadores de ser” para as asseverações que a eles se referem. Dado que o ser essencial das asseverações consiste em serem portadoras de um valor de verdade (serem verdadeiras ou falsas), então é justamente a existência ou não existência dos estados ônticos referidos que é causa¹⁶³ de serem verdadeiras ou falsas, ou seja, os estados ônticos são produtores de verdade para as asseverações em geral. E dado que as asseverações instanciam atos de pensamento ou fatos mentais, então os estados ônticos são produtores de verdade

¹⁶² Isto pode ser lido deste modo:

“Para toda asseveração verdadeira *a*, existe ao menos um estado ôntico *o* a que ela se refere, tal que (necessariamente, se (*se* ((se existe uma asseveração verdadeira *a*, então existe o estado ôntico *o*) e de fato existe *a*), então existe *o*), então ((necessariamente não é o caso que existe *a* e não existe *o*) e (não necessariamente se existe o estado ôntico *o*, então existe a asseveração verdadeira *a*)))”.

Note-se que a última parte do conseqüente ' $\sim \Box (Eo \rightarrow Ea)$ ', ou seja, “não necessariamente se existe o estado ôntico *o*, então existe a asseveração *a*”, significa o mesmo que ' $\Box (Eo \& \sim Ea)$ ', i. e., “é possível que exista o estado ôntico *o* e não exista a asseveração *a*”. Isto mostra que a resposta aristotélica ao problema dos produtores de verdade não é a de um realismo absoluto ou “necessitarismo” quanto à produção de verdade, posição segundo a qual a existência de um estado ôntico implica necessariamente a existência de uma asseveração verdadeira acerca do mesmo. Para uma caracterização do necessitarismo e uma crítica ao mesmo, veja-se, de Barry Smith, “Truthmaker realism”, art. cit., esp. pp. 277-280.

¹⁶³ Dentre os quatro sentidos gerais de causa reconhecidos, definidos e operados por Aristóteles, é preciso entender os estados ônticos enquanto causadores formais da verdade das asseverações, dado que seria absurdo pensar os estados ônticos como causadores eficientes, finais e ou materiais dos enunciados asseverativos, já que estados ônticos e asseverações são materialmente diversos, e os movimentos originados por estado ônticos não transformam as asseverações como tais nem as têm como finalidade. Enquanto causadores formais do ser das asseverações, os estados ônticos são responsáveis (lembre-se aqui que literalmente ' $\Box \equiv \text{☉} \times \text{☉} \times \text{☉} \times \text{☉}$ ' significava “o que é responsável por”) pelo ser essencial das asseverações, ou seja, os estados ônticos são causadores daquilo que define as asseverações em geral, a saber: sua verdade ou falsidade.

para os processos intencionais que acompanham as estruturas significantes e cognitivas, tais como a percepção e o conhecimento.

À luz destas análises pode-se depreender as seguintes considerações e conclusões sobre os produtores de verdade segundo Aristóteles:

(a) – a simultaneidade ou bi-implicação lógico-semântica entre as enunciações verdadeiras e os estados ônticos a que se referem é considerada verdadeira, posto que ambos são em certo aspecto entidades correlativas, pois o significado de ambas é co-dependente. No entanto, da verdade desta bi-implicação lógico-semântica não se segue que de nenhum modo uma entidade não seja a causa do ser da outra, tal como no caso dos entes simultâneos por natureza. E dado que parece absurdo que a enunciação seja a causa de ser para o estado ôntico que representa, então só resta admitir que é o estado ôntico referido e representado pela enunciação a causa de ser para esta e anterior por natureza em relação à mesma.

(b) – a partir de (a), percebe-se que, para o estagirita, uma definição lógico-semântica de verdade não é suficiente (ainda que necessária) para compreender e explicar sua natureza (seu ser essencial). Assim, pode-se concluir que a pretensão de Tarski em captar a definição aristotélica da verdade só é parcialmente alcançada

¹⁶⁴. Se isso é correto, mostra-se então claramente como a definição transcendental

¹⁶⁴ É interessante lembrar aqui a observação de Kirkham de que a definição tarskiana da verdade não propriamente exprime a noção de verdade como correspondência ou correlação transcendental (o autor usa, porém, o termo 'translingüística') entre enunciados e coisas, mas a pressupõe. Isto seria consequência direta da pretensão de neutralidade epistêmica e ontológica inserida na definição semântica e seus compromissos com uma concepção lógico-matemática e fiscalista da semântica. Cf. *Teorias da verdade, uma introdução crítica*, opus cit., caps. 5-6, esp. o § 3 deste último capítulo.

ou transcategorial do ser-verdadeiro apresentada no capítulo anterior está plenamente de acordo com o espírito aristotélico, pois o ser-verdadeiro é pensado pelo filósofo como resultado de uma correlação causal de isomorfismo entre um estado ôntico e um ato de pensamento que visa de determinado modo este estado ôntico e que está sempre instanciado em uma enunciação asseverativa.

(c) – as asseverações verdadeiras são simultâneas aos e convertíveis com os estados ônticos a que se referem somente em sentido noético e lógico-semântico, mas são ontologicamente posteriores aos e ontoleticamente dependentes dos estados ônticos que representam. O sentido de seu valor de verdade depende primariamente da existência ou não existência dos estados ônticos a que se referem e que representam, enquanto o ser ou não-ser destes estados ônticos é a causa de que as asseverações (afirmativas ou negativas) sejam verdadeiras ou falsas ¹⁶⁵.

¹⁶⁵ É de extrema importância aqui compreender que não existem produtores de falsidade, de modo análogo a como não existe uma pretensão de falsidade ou como não existem fatos negativos (e, portanto, positivos). São justamente os produtores de verdade de uma asseveração (negativa ou afirmativa) verdadeira que tornam uma asseveração falsa, na medida em que *uma asseveração é falsa enquanto não existe para ela (em dado momento ou sempre) um produtor de verdade, ou seja, enquanto não há para ela um estado ôntico que a torne verdadeira*. Assim, dado que a negação de uma asseveração falsa é verdadeira e há para esta negação um produtor de verdade, então é este produtor de verdade que torna uma determinada asseveração falsa, na medida em que torna sua negação verdadeira. Além disso, é importante lembrar que negações verdadeiras possuem produtores de verdade, posto que negações verdadeiras pressupõem ou implicam afirmações verdadeiras, de tal modo que tais negações são verdadeiras não por conta de fatos negativos, mas simplesmente em função dos fatos que aconteceram, acontecem ou acontecerão e que são produtores de verdade para as afirmações. Isto se torna mais claro do seguinte modo: o não-existente é não-existente *por causa* do existente, mas o existente não é existente *por causa* do não-existente, ainda que o significado do existente *possa ser, por vezes*, compreendido em função do significado do não-existente, o que pode ser transposto à relação entre afirmações e negações verdadeiras, pois as negações são verdadeiras por causa das afirmações verdadeiras, mas as afirmações verdadeiras não são verdadeiras por causa das negações verdadeiras. Deste modo, as negações verdadeiras são verdadeiras por causa dos produtores de verdade das afirmações verdadeiras que são pressupostas ou implicadas por elas. A evidência de que Aristóteles compreende a negação como pressupondo ou implicando a afirmação pode ser encontrada em *Segundos analíticos*, Livro I, cap. 25, 86 b 33-36: "... e a <enunciação> afirmativa é anterior e mais conhecida do que a negativa (pois através da <enunciação> afirmativa a negativa é

A partir destas análises, tem-se os primeiros delineamentos da resolução aristotélica acerca do problema da dependência ontoalética dos portadores em relação aos produtores de verdade. Mas ainda é preciso corroborar o já investigado e mostrar outros aspectos da produção de verdade dentro do *corpus aristotelicum*.

Um outro trecho do tratado *Categorias* pode ajudar a corroborar o que até aqui foi analisado. Este trecho se encontra no contexto em que Aristóteles defende como a propriedade definitória da essência (ἐστὶν ἡ οὐσία) o fato de, “permanecendo idêntica e numericamente una, ser receptáculo dos contrários”¹⁶⁶. Enquanto propriedade definitória das essências ela deve pertencer unicamente às essências e, assim, ser uma propriedade que as identifica frente a todas as outras entidades ou tipos (categorias) de entidades. No contexto desta defesa, porém, o estagirita vai ao encontro de uma possível objeção que consiste em atribuir aos enunciados e às opiniões esta mesma propriedade, ou seja, atribuir aos enunciados e às opiniões a possibilidade de, em sendo idênticos e numericamente unos, poderem receber os contrários, mais especificamente a verdade e a falsidade. A resposta de Aristóteles consiste em diferenciar o modo pelo qual as essências são receptáculos dos contrários do modo como enunciados e opiniões podem receber os contrários, a saber: as essências recebem os contrários por causa de um

conhecida, e a afirmação é anterior <à negação>, assim como o ser ao não ser)/
ἐστὶν ἡ οὐσία ἐστὶν ἡ οὐσία ἐστὶν ἡ οὐσία ἐστὶν ἡ οὐσία ἐστὶν ἡ οὐσία ἐστὶν ἡ οὐσία
ἐστὶν ἡ οὐσία ἐστὶν ἡ οὐσία ἐστὶν ἡ οὐσία ἐστὶν ἡ οὐσία ἐστὶν ἡ οὐσία ἐστὶν ἡ οὐσία
ἐστὶν ἡ οὐσία ἐστὶν ἡ οὐσία ἐστὶν ἡ οὐσία ἐστὶν ἡ οὐσία ἐστὶν ἡ οὐσία ἐστὶν ἡ οὐσία

¹⁶⁶ *Categorias*, cap. 5, 4 a 10-11:
ἐστὶν ἡ οὐσία ἐστὶν ἡ οὐσία ἐστὶν ἡ οὐσία ἐστὶν ἡ οὐσία ἐστὶν ἡ οὐσία ἐστὶν ἡ οὐσία
ἐστὶν ἡ οὐσία ἐστὶν ἡ οὐσία ἐστὶν ἡ οὐσία ἐστὶν ἡ οὐσία ἐστὶν ἡ οὐσία ἐστὶν ἡ οὐσία

movimento originado nelas mesmas, mas os enunciados e as opiniões recebem os contrários por causa de um movimento próprio aos estados ônticos a que se referem. Como corolário desta diferenciação o filósofo macedônio explicita:

“Isto [que enunciado e opinião possam receber os contrários por um movimento ou alteração neles mesmos] não é verdadeiro, pois o discurso/enunciado [□☉ ●□❖∩□>] e a opinião [☿☉ ∩□❖∩□>] são ditos serem receptáculos dos contrários não por receber algum <contrário> a partir de si mesmos, mas esta propriedade [□☉❖∩□>] vem a ser a partir de algo outro. – pois <é> pelo ser ou não ser do estado ôntico [◆□= □☉☉∩∩☉>] <a que se refere> que o discurso/enunciado é dito verdadeiro ou falso, não sendo por si mesmo receptáculo dos contrários, posto que, de modo geral [☉☉□●◆∩>], nem o enunciado nem a opinião são modificados [∩∩■∩∩◆∩>] de nenhum modo por coisa alguma; por conseguinte, <eles> não poderiam ser receptáculos <dos contrários, pois> de modo algum <seus contrários> vêm a ser a partir deles mesmos.”¹⁶⁷

Vê-se novamente que a verdade ou falsidade dos enunciados é causada pelo ser ou não ser dos estados ônticos a que se referem. Além disso, o estagirita inclui também a opinião, dado que todas as opiniões podem ser verdadeiras ou falsas¹⁶⁸, o que mostra novamente que a linguagem é compreendida por Aristóteles como

¹⁶⁷ *Categorias*, cap. 5, 4 b 5-13:
 □◆er& ∩☉◆∩ ∩∩= er●∩∩∩> ◆□◆◆□□ □☉ ∩☉=□ ●□❖∩□>
 ∩∩∩= ☿☉ ∩□❖∩□> □◆er ◆∩∩☉ ☉◆er◆☉= ∩∩❖∩∩∩∩
 □☉∩❖ ◆∩ ◆∩∩ ∩er■☉◆∩❖◆∩ ∩∩∩∩☉ ∩∩∩∩∩∩∩= ●∩❖∩∩◆∩☉
 er●●☉= ◆∩∩☉ □∩□∩= ∩☉◆∩□□❖■ ◆∩ ◆□= □☉❖□□> ∩∩∩∩■
 ∩∩∩∩☉∩= □ ◆∩∩☉ ∩☉= □☉☉∩∩☉ ∩∩∩∩∩∩∩ ∩∩∩= ∩∩∩∩☉∩∩ ◆□◆❖◆∩☉ ∩∩∩∩ □
 ☉ ●□❖∩□> er●∩∩∩∩∩> ∩∩∩ ∩∩◆∩∩∩∩> ∩∩∩∩☉∩ ∩∩❖∩∩◆∩☉
 □◆er ◆∩∩☉ ☉◆er◆□= ∩∩∩∩∩∩
 ∩□= ∩∩∩∩☉ ◆∩∩ ∩er■☉◆∩❖◆∩= ☉☉□●∩∩> ∩☉=□ □◆er∩∩=■
 ◆☉□/ □◆er∩∩∩□=□ □☉◆∩ □☉ ●□❖∩□> ∩∩∩∩∩∩∩∩ □◆er◆
 ☿☉ ∩□❖∩□> ◆∩∩∩∩∩ ∩◆∩∩ □◆er
 ☉■ ∩∩∩= ∩∩∩∩∩∩∩ ∩◆∩∩ ∩er■☉◆∩❖◆∩ ∩∩∩∩∩∩∩> ∩er■ ☉
 ◆er◆□∩∩> ∩∩∩∩∩∩∩∩∩◆□◆

¹⁶⁸ Para a concepção aristotélica de opinião como sempre verdadeira ou falsa e versando sobre todo o possível existente (contingente e ou necessário), em contraste com a noção de ciência ou conhecimento, enquanto aquele tipo de ato de pensamento que, por definição, é sempre verdadeiro e versa unicamente sobre o necessário veja-se *Segundo analíticos*, Livro I, cap. 32.

§ 3 – Os sentidos do ser, o ser-verdadeiro e o ser-falso e as formas de produção de verdade

Como última etapa desta elucidação da concepção aristotélica dos produtores e da produção de verdade, será analisado o capítulo 10 do Livro IX da *Metafísica*, onde Aristóteles expõe o sentido do ser enquanto ser-verdadeiro e do não-ser enquanto ser-falso. A partir deste capítulo, pode-se delinear o contorno geral da concepção aristotélica da produção de verdade em seu sentido ontológico e transcendental, relacionando-a tanto com o problema acerca dos portadores e dos sentidos de verdade e falsidade, quanto com a definição transcendental de verdade, bem como introduzir a investigação acerca dos princípios e critérios de verdade na obra de Aristóteles. O capítulo diz:

(1) “Com efeito, posto que o ente e o não ente são ditos, de um lado, segundo as figuras das categorias, e, de outro lado, segundo

na discussão deste problema ainda não se levou em conta a concepção aristotélica dos produtores e da produção de verdade, mas não seria possível aqui realizar esta investigação. Para uma excelente discussão lógica e exegética do problema dos futuros contingentes, à luz das principais alternativas de análise propostas desde a Idade Média, veja-se, de Vittorio Sainati, *Storia dell' Organon aristotelico*, opus cit., cap. 4, pp. 240-266. Um artigo já clássico e pressuposto na maioria das abordagens atuais do capítulo é, de G. E. M. Anscombe, “Aristotle and the sea battle”, in *Mind*, vol. 65, nº 257, 1956, pp. 1-15. Para uma abordagem à luz da lógica modal temporal, veja-se, de Jaakko Hintikka, “The once and future sea fight: Aristotle’s discussion of future contingents in *De interpretatione IX*”, in *The Philosophical Review*, vol. 73, 1964, pp. 461-492. Para uma abordagem probabilista, à luz da lógica modal contemporânea e da discussão do argumento dominador de Diodoro Crono, veja-se, de Jules Vuillemin, *Nécessité ou contingence*. Paris: Vrin, 1984, cap. 6. Para uma abordagem à luz da lógica e da filosofia modal aristotélica, veja-se, de Sarah Waterlow, *Passage and possibility*. Oxford: Clarendon, 1982, cap. 5. E ainda, de Richard Sorabji, *Necessity, cause and blame*. Londres: Duckworth, 1980, 2ª parte, caps. 5, 8.

O capítulo foi dividido em quatro partes, conforme os temas e argumentos apresentados. O primeiro tópico inicia com a divisão (analítica) dos horizontes de sentido de ser e não-ser. À primeira vista, trata-se de uma reiteração de uma divisão encontrada em outras partes da *Metafísica* ¹⁷². Mas esta divisão possui duas peculiaridades frente às outras. Em primeiro lugar, diferentemente dos demais contextos em que esta divisão aparece, neste contexto não se faz alusão ao horizonte de sentido do ser que se divide entre o ser dito por si e o ser dito por acidente ou concomitância. Ver-se-á logo que esta ausência não é gratuita, mas representa uma perspectiva diversa de abordagem destes horizontes de sentido. Em segundo lugar, esta divisão de horizontes de sentido não diz apenas respeito (como as demais) ao ser mas também ao não-ser. Além disso, diferentemente das outras enumerações, esta segue uma ordem sistemática, ou seja, ela mostra como acontece a inter-relação entre estes horizontes de sentido. Tal caráter sistemático ficará evidente nas análises que seguem.

□♦er& ℳ⊙♦✠■□ □□= √ℳ= ∞er●∞□ℳ=× ♦□= ■□ℳ✠■ ♦∞♦♦∞ □□= √ℳ= ∞ℳ♦♦□□× □♦er& ℳ⊙♦✠■ □♦er√ℳ= ∞er□∞∞∞ ∞er●●∞= ∞∞∞□□✠∞ □♦er∞ □✠∞ ∞∞ ∞♦✠●□∞∞× ∞∞ ∞ℳ= ∞∞∞□ ♦♦✠●□∞∞× ℳer♦✠■ ♦∞× ∞∞■ ℳ✠er ♦□= ■□∞♦✠&□= □∞●× ∞∞= ℳ∞∞□✠ ♦✠×. Foi omitida a última parte do capítulo referente ao ser-verdadeiro próprio aos estados ônticos imóveis (sobretudo entidades matemáticas), pois sua análise não é indispensável para a presente investigação e seu sentido ficará claro a partir da análise dos quatro tópicos aqui analisados.

¹⁷² As outras alusões e explicitações dos horizontes de sentido do conceito de ser se encontram no livro V, cap. 7 e no Livro VI, cap. 2, 1026 a 33-1026 b 2. Sobre o sentido da expressão ‘∞∞∞∞∞∞ ∞♦♦ &∞∞∞∞∞□□✠♦♦’ e uma discussão acerca do estatuto lógico e ontológico da noção de ‘categoria’ veja-se, de Franz Brentano, *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*, opus cit., cap. 5.

O segundo horizonte de sentido do ser e do não-ser é aquele instanciado nos conceitos de ato (ἴσχυς) e potência (δύναμις). Este horizonte de sentido é remetido ao anterior enquanto os conceitos de potência e atualidade se aplicam a estas figuras e seus contrários. No entanto, se se entender aqui a expressão ‘figuras das categorias’ simplesmente como sinônimo de cada uma das categorias em separado (como é comum se entender), então não se vê como possa ter sentido o adendo “e a seus contrários”, dado que Aristóteles expressamente afirma que as categorias da essência e da quantidade não admitem a contrariedade¹⁷⁴. Ao invés de se imputar de modo apressado uma incoerência ao pensador, o trecho é perfeitamente compreensível se se entende a expressão ‘figuras das categorias’ no sentido das possibilidades de composições enunciativas realizadas nas forma da afirmação ou da negação de um predicado a um sujeito. Esta interpretação é corroborada pelo fato de que o filósofo macedônio é explícito quanto ao papel semântico dos meta-predicados modais: eles se aplicam à ligação entre o sujeito e o predicado nas enunciações asseverativas¹⁷⁵. E dado que os conceitos de potência e ato indicam tão-somente dois aspectos ontológicos gerais dos estados ônticos enquanto produtores de verdade para os enunciados modalizados, então o adendo “a seus contrários” indica a oposição entre enunciados afirmativos e negativos enquanto modos em que se concretizam o ser e o não-ser nas figurações categoriais das inter-relações entre os itens que compõem um ou vários estados ônticos.

¹⁷⁴ Cf. *Categorias*, cap. 5 (sobre a essência); cap. 6, (sobre a quantidade).

¹⁷⁵ *Da interpretação*, cap. 12, 21 b 27-32.

Assim, os conceitos de potência e atualidade são meta-predicados transcategoriais aplicados aos termos que compõem os nexos lógico-semânticos das enunciações asseverativas. Contudo, dado que os nexos semânticos entre sujeitos e predicados representam, no nível lógico-semântico, os nexos ontológicos entre os itens que compõem os estados ônticos do mundo ¹⁷⁶, então os conceitos de potência e ato representam as modalidades transcategoriais destes nexos ontológicos, ou seja, representam os modos de ser possíveis dos estados ônticos do mundo. Se esta interpretação da relação de simetria entre o plano lógico-semântico e o plano ontológico é correta, então os conceitos de potência e ato vêm especificar o modo de ser destas correlações ontológicas “espelhadas” ou figuradas nas enunciações asseverativas (verdadeiras). Às figurações enunciativas que dão o significado efetivo do ser e do não-ser referidos às configurações e correlações entre os itens que compõem os estados ônticos do mundo, vêm se aplicar as modalidades (lógicas e ontológicas) da potência e da atualidade como meta-predicados que modificam e qualificam o tipo de inter-relação entre estados ônticos figurados na relação de afirmação ou negação de um predicado a um sujeito.

¹⁷⁶ A partir disso, pode-se ver que a expressão ‘figuras das categorias’ possui um sentido simultaneamente lógico-semântico e ontológico.

A partir da significação proposta para a expressão ‘figuras das categorias’¹⁷⁷ e da aplicação transcategorial dos conceitos de potência e ato a estas figurações categoriais dos estados ônticos, mostra-se porque a divisão entre ser por acidente e ser por si é omitida nesta passagem, posto que independentemente de uma enunciação atribuir um predicado essencial (por si) ou accidental a um sujeito, tais atribuições constituem já formas modalizadas de relação entre as categorias de entidades predicáveis umas das outras, ainda que a predicação por excelência seja aquela em que o sujeito do enunciado é tomado dentre as entidades que formam a categoria da essência (□◆ετ♦)(✱❖⊕). A subsistência de um predicado ou atributo accidental em um sujeito qualquer pode ser analisada a partir da modalidade do possível em seu sentido de contingência (nem necessário, nem impossível), enquanto a subsistência de um predicado essencial pode ser analisada através da modalidade do necessário como aquilo que está sempre (necessariamente) em ato na forma do estado ôntico visado, ou seja, os sentidos de ser por acidente e ser por si são modos específicos de ser analisáveis a partir dos conceitos gerais de potência

¹⁷⁷ Pode-se dizer que o sentido da expressão grega ‘♦♣⊕❖○⊕◆⊕ ◆♦♣■ &⊕◆⊕⊕⊕□□)(♦♣■’ no presente contexto prenuncia o que Kant, em uma alusão a esta expressão aristotélica, chamou de doutrina do esquematismo, na qual justamente se explica (ou se tenta explicar) como as categorias, sempre instanciadas na ligação predicativa dos juízos (sobretudo dos sintéticos e dos sintéticos *a priori*), recebem seu significado quando aplicadas, por intermédio da imaginação produtiva, aos objetos representados e apresentados na sensibilidade (cf. *Crítica da razão pura*, B 176-187). Certamente há diferenças muito grandes entre o sentido do conceito de ‘categoria’ tal como pensado e usado por Aristóteles e Kant. Mas, apesar destas diferenças, Marco Zingano, em seu excelente *Razão e sensação em Aristóteles*. Porto Alegre: L&PM, 1998, mostra que a noética de Aristóteles, tal como desenvolvida no tratado *Da alma*, está mais próxima do problema enfrentado pelos modernos (e sobretudo por Kant) do que a tradição interpretativa supunha.

e atualidade aplicados às figurações categoriais que compõem sujeito e predicado

178.

O primeiro tópicos da citação continua enumerando o terceiro sentido do ser e do não-ser como o verdadeiro e o falso. Antes de qualquer análise e determinação deste sentido, Aristóteles o qualifica como aquele “que é o mais próprio e dominante” (□■ &◆□✧◆❖◆☉◆☽) ¹⁷⁹. Mas por que este sentido seria o

¹⁷⁸ Não se deve, porém, reduzir um ao outro ou identificar os conceitos de potência e possibilidade e, sobretudo, os conceitos de atualidade e necessidade. Que *os sentidos* de potência e ato possam ser analisados através das modalidades do possível e do necessário não significa que as modalidades são anteriores a estes conceitos. Ao contrário, Aristóteles defende (tanto em *Metafísica*, VIII-IX, quanto em *Da interpretação*, cap. 13, 23 a 18-26, bem como em *Primeiros analíticos*, I, caps. 3, 13) que as diversas modalidades aléticas e seus sentidos (as chamadas modalidades *de dicto*) têm que ser dependentes e estar fundadas ontoleticamente nos modos de ser dos estados ônticos (nas chamadas modalidades *de re*), entendidos como seus produtores de verdade. Assim, também os sentidos de ser por acidente e ser por si não devem ser vistos como se reduzindo ou se identificando com os conceitos modais de potência e atualidade, mas como conceitos ontológicos que possuem um caráter modal em sua determinação de ser. O ser accidental é definido como o que não acontece nem sempre nem no mais das vezes e como o que vem a ser não por si mesmo, mas por meio de outro algo no qual existe e do qual depende (cf. *Metafísica*, V, 30), podendo assim ser compreendido como o que não é nem necessário nem impossível, ou seja, pode ser determinado através do conceito de contingência como o que é e pode ser atual, mas que poderia não ser. O conceito de ser por si é definido como o ser-essencial que é causa primária de ser para cada coisa, sendo o ser-essencial identificado com a forma atual de algo (cf. *Metafísica*, V, 18, 1022 a 24 ss; VIII, 3), sendo então analisável como aquela forma de atualidade que não pode não ser para que cada estado ôntico seja o que é.

¹⁷⁹ Várias interpretações já foram dadas do adjetivo expresso pelo superlativo absoluto ‘&◆□✧◆❖◆☉◆☽’. Sir David Ross propõe que tal superlativo seja posto em dúvida e considerado ou como uma transposição de um adjetivo que se aplicaria às figuras das categorias, ou como uma glosa arbitrária introduzida por um copista. Ross baseia suas suspeitas em *Metafísica*, Livro VI, cap. 4, 1027 b 29-31: “E dado que a complexão e a divisão estão na compreensão e não nos estados ônticos, e o ente <dito> deste modo é outro que <os entes> em sentido próprio”/μϵρ□μ✧≡ ∞μ≡ ∞⊙ ◆◆○□●□&∞❖ μϵρ◆✧■ &☽✧≡ ∞⊙ ∞✧☽ ☽✧❖□μ◆✧✗ μϵρ■ ∞✧☽□✧❖☽☽ ☽ερ●●✍ □◆ερ& μϵρ■ ◆□✧✧✗ □□☽ ❖✧○☽✧☽◆□≡ ∞✍ □◆◆◆◆✗ □■ μ◆◆μ□□ □■ ◆◆■ &◆❖□✧✗. Estes capítulos conflitantes são objeto de muita polêmica. Não é oportuno aqui entrar nos detalhes desta querela interpretativa. Em todo caso, o brevíssimo capítulo sobre o ser-verdadeiro e o ser-falso do Livro VI é considerado na presente investigação como um texto que representa um primeiro ensaio de pensamento sobre o tema, cujas teses são conflitantes não apenas com o capítulo aqui analisado, mas com as outras passagens antes examinadas, motivo pelo qual é mais coerente colocá-lo sob suspeita do que IX, 10. Para uma recensão da querela em torno a estas passagens conflitantes e para as razões filológicas e hermenêuticas da suspeita relativamente a todo o Livro VI da *Metafísica*, veja-se, de Bertrand Dumoulin, o seu minucioso e prudente *Analyse génétique de la*

mais próprio e dominante? A resposta pode ser obtida examinando o restante do capítulo. Com efeito, segue-se a esta qualificação a determinação ontoalética do ser-verdadeiro e do ser-falso a partir das duas possibilidades de ser e não-ser dos estados ônticos, a saber: num estado ôntico pode acontecer uma união de itens ou uma separação de itens. A união de dois ou mais itens que compõem um estado ôntico significa o ser enquanto ser-verdadeiro, união que é expressa na enunciação afirmativa da forma “S é P”. A separação de dois ou mais itens que compõem um estado ôntico significa o não-ser enquanto ser-falso (=não-ser-verdadeiro), separação expressa na enunciação negativa da forma “S não é P”. É importante aqui explicar detalhadamente esta divisão para não se cometer equívocos ou atribuir uma incoerência ao pensador grego, pois, imediatamente após esta divisão entre o estar unido como sinônimo do ser enquanto ser-verdadeiro e do estar separado como sinônimo do não-ser enquanto não-ser-verdadeiro (= ser-falso), Aristóteles define o dizer verdadeiro como aquele que tanto pode assumir a forma “S é P” quanto a forma “S não é P”.

Métaphysique d’Aristote. Montreal/Paris: Bellermin/Les Belles Lettres, 1986, pp. 121-146, esp. 142-146; 288-292. Para as razões de Sir Ross, veja-se o comentário a este trecho em *Aristotle’s Metaphysics*. Oxford: Clarendon, 1970 (1924), vol. 2, pp. 274-275. A perspectiva de compreensão deste polêmico superlativo na presente investigação pode tomar as seguintes palavras de Charles Kahn como corolário, ainda que não concordando totalmente com elas: “Vale a pena notar que esse significado [ser verdade] do verbo [ser], que aparece entre os quatro usos listados no capítulo de *Metafísica V* resumido acima (onde Aristóteles reconhece o sentido de verdade mesmo na construção predicativa, quando $\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\tau\epsilon\sigma$ aparece na posição inicial enfática, 1017 a 33-35) é posteriormente descrita por Aristóteles como o sentido “mais estrito” ou “mais autoritativo” do verbo “ser” (*Metafísica*, IX, 10, 1051 b 1: $\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\tau\epsilon\sigma$ & $\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\tau\epsilon\sigma$ $\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\tau\epsilon\sigma$ $\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\tau\epsilon\sigma$ $\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\tau\epsilon\sigma$). Editores recentes, entre os quais são dignos de nota Ross e Jaeger, estão descontentes com esta afirmação e gostariam de “emendá-la” de diversas maneiras. Meu argumento sugere que eles estão errados, e que o texto está inteiramente em ordem. Eu entendo que Aristóteles está dizendo que, de um ponto de vista filosófico, esse uso de $\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\tau\epsilon\sigma$ é o sentido mais básico e mais literal do verbo”; in “O verbo grego “ser” e o conceito de ser”, trad. Maura Iglésias; in *Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser*, opus cit., p. 9.

Ora, tudo fica claro justamente quando se repara que, primeiramente, o estagirita define o *ser-verdadeiro* ($\diamond \square \equiv \text{Ser} \bullet \text{m} \square \text{m} \blacklozenge \times$) e o *ser-falso* ($\diamond \square \equiv \text{m} \text{m} \blacklozenge \blacklozenge \text{m} \square \times$) e, em seguida, define o *dizer verdadeiro* ($\diamond \square \equiv \text{Ser} \bullet \text{m} \square \text{m} \blacklozenge \blacklozenge \text{m} \times \blacksquare$) e o *dizer falso* ($\diamond \square \equiv \text{m} \text{m} \blacklozenge \blacklozenge \text{m} \blacklozenge \square \times$). Um dizer é verdadeiro quando, de um lado, assevera afirmativamente que “S é P” e, *de fato*, P está unido a S, ou seja, quando diz que o que é verdadeiro é (verdadeiro); mas também, de outro lado, um dizer é verdadeiro quando assevera negativamente que “S não é P” e, *de fato*, P está separado de S, ou seja, quando diz que o que não é verdadeiro não é (verdadeiro). Assim, uma enunciação afirmativa é verdadeira porque diz que o verdadeiro é verdadeiro, mas também uma enunciação negativa é verdadeira porque diz que o que é falso é falso. Dito de modo ainda mais simples e conforme a definição transcendental do ser-verdadeiro: o dizer ser o que é, e o dizer não ser o que não é, é o verdadeiro. Assim, é verdade dizer que o falso é falso, de modo análogo a como é verdadeiro dizer que o não-ente é não-ente, mas desta enunciação verdadeira não se segue de nenhum modo que o não-ente é (o que equivaleria na língua grega a dizer que o que não é, é ¹⁸⁰), o que, transposto ao presente contexto, equivaleria a dizer que o falso (= o que não é) é (= é verdadeiro). Este último ponto introduz já a definição do dizer falso que é indicado por Aristóteles como o “comporta-se de modo contrário aos estados ônticos”, ou seja, asseverar afirmativamente que “S é P” quando, *de fato*, P está separado de S, ou ainda, asseverar negativamente que “S não é P” quando, *de fato*,

¹⁸⁰ Cf. *Da interpretação*, cap. 11, 21 a 32-33. Veja-se ainda *Metafísica*, IV, 2, 1003 b 10; XIV, 2, 1088 b 35-1089 a 31; *Refutações sofísticas*, 5, 166 b 36-167 a 7; 25, 180 a 32-38.

P está unido a S. Deste modo fica claro em que sentido uma enunciação negativa pode ser verdadeira apesar de exprimir algo que não é verdadeiro no sentido do que não está unido, de um estado ôntico que não é (o caso), que não ocorre.

O sentido em que ‘ser’ se identifica com ‘ser-verdadeiro’ e ‘não-ser’ com ‘ser-falso’ pode ser mais aclarado e fundamentado através da seguinte passagem do capítulo 7 do Livro V da *Metafísica*, dedicado à enumeração dos sentido de ser:

“O ‘ser’ e o ‘é’ significam ainda que <algo é> verdadeiro, e também o ‘não-ser’ <significa> que <algo> não <é> verdadeiro, mas falso, como no caso das afirmações e das negações, <assim> por exemplo, <dizer> que “há <um> Sócrates músico”/ “Sócrates é músico”, <significa> que isto <é> verdadeiro, ou <dizer> que “há <um> Sócrates não-branco”/ “Sócrates é não-branco”, <significa> que <isto é> verdadeiro; porém <dizer> que “não há o diâmetro comensurável”/ “o diâmetro não é comensurável”, <significa> que <isto é> falso.”¹⁸¹

Nesta passagem ambígua e de difícil tradução está tudo o que neste capítulo é dito acerca do ser enquanto ser-verdadeiro e do não-ser enquanto ser-falso, mas é o suficiente para se compreender que está prenunciado aqui o que é desenvolvido em IX, 10. O sentido deste trecho depende da compreensão de suas sutilezas sintáticas e semânticas. À primeira vista, Aristóteles parece se referir e usar aqui os termos ‘♦□= ΜΗΐ■ΩΗ’, ‘♦□= Μ•♦Η■’, ‘♦□= Ο= ΜΗΐ■ΩΗ’ e

¹⁸¹ *Metafísica*, Livro V, cap. 7, 1017 a 31-35: Μ•♦Η ♦□= ΜΗΐ■ΩΗ •=ΩΗ■ΜΗ &ΩΗ= ♦□= Μ•♦Η■ □•♦Η ΩΗ •=Μ□Μ•&ΩΗ ♦□= ΩΜ= Ο= ΜΗΐ■ΩΗ □•♦Η □♦ΩΗ ΩΗ•=Μ□=Ω ΩΗ•ΩΗ □Μ•♦ΗΩΩΗ □Ω□ Η••& ΜΩ□= &ΩΩΩΩ•Μ•&ΩΗ= ΩΗ□ΩΩΩ•Μ•&ΩΗ □•♦Η □•♦Η Μ•♦Η ••&ΩΩΩΩΩ Ω□•♦Η ΩΗ•=Μ□=Ω Ω□♦Ω□Ω ΩΩ □•♦Η Μ•♦Η ••&ΩΩΩΩΩ □ΩΗ •Μ♦Ω□ΩΩΩΗ □•♦Η ΩΗ•=Μ□Μ•&ΩΗ ♦□= Ω□♦ □♦□Ω •♦ΩΩ□♦□ΩΩΗ □•♦Η □Μ•♦ΗΩΩΗ <♦□♦Ω□>. O termo ‘♦□♦Ω□’ foi adicionado por estar elíptico no contexto.

‘ $\diamond \square \equiv \square \diamond \text{er} \& \mu \odot \blacklozenge \text{H} \blacksquare$ ’ naquilo que se convencionou chamar de uso “existencial”. Neste sentido, estes termos deveriam ser vertidos respectivamente por ‘haver’, ‘há’, ‘não haver’ e ‘não há’. Assim, estes termos indicariam nos enunciados em que são usados que a unidade composta entre dois itens de um determinado estado ôntico acontece (é, “existe”, é real, é verdadeira) ou que não acontece (não é, “não existe”, não é real, é falsa). Nos exemplos dados no trecho os termos ‘ $\mu \odot \blacklozenge \text{H} \blacksquare$ ’ e ‘ $\square \diamond \text{er} \& \mu \odot \blacklozenge \text{H} \blacksquare$ ’ indicariam respectivamente que o estado ôntico ‘Sócrates-musico’ e ‘Sócrates-não-branco’ são reais, acontecem de fato, enquanto o estado ôntico ‘diagonal-comensurável’ não é real, não acontece de fato.¹⁸²

Contudo, a forma “existencial” de ‘ $\mu \odot \blacklozenge \text{H} \blacksquare$ ’ e ‘ $\square \diamond \text{er} \& \mu \odot \blacklozenge \text{H} \blacksquare$ ’ é usada para marcar justamente o sentido veritativo implícito na composição de sujeito e predicado realizada nas afirmações e negações, aquilo que Charles Kahn chamou de pretensão de verdade implícita em todo enunciado predicativo formado no modo indicativo¹⁸³. Do ponto de vista puramente sintático, isto é corroborado pelo

¹⁸² Esta leitura da passagem é esboçada e defendida por Mohan Matthen em seu excelente “Greek ontology and the ‘is’ of truth”, in *Phronesis*, vol. 28, nº 2, 1983, pp. 126-127, artigo escrito em polêmica com as teses de Charles Kahn. Na perspectiva desta investigação ambos os estudiosos têm razão em vários pontos, mas, como sempre e felizmente nos trabalhos filosóficos e hermenêuticos frutíferos, acabam por cair em hipóstases e hipérboles. A presente investigação, no espírito da moderação aristotélica, pretende levar em conta pontos de ambos os exegetas.

¹⁸³ Cf. “Retrospectiva do verbo ser e do conceito de ser”, art. cit., pp. 162-170. O autor se vale desta passagem (p. 170) como corolário para corroborar sua tese de que o sentido existencial do verbo ser não emerge na língua e no pensamento gregos, sendo o sentido do ser como cópula o principal, e sendo o chamado uso existencial na realidade um uso veritativo do verbo ser. A tese de Kahn é muito bem vinda na perspectiva deste trabalho, mas deve-se atenuar sua força diante de vários contextos em que o conceito de existir (ainda que não compreendido no sentido moderno) parece ser o mais adequado na tradução de ‘ $\mu \odot \blacklozenge \text{H} \blacksquare$ ’. O mais importante, porém, no presente contexto é reter a idéia de que o uso veritativo, na maioria dos contextos, contém o sentido daquilo que chamaríamos de existir, mas diferentemente do nosso sentido se aplicaria sobretudo à composição

fato de que quando o verbo ser, na forma do 'ἴσθι' em sentido de cópula, é precedido pelas partículas 'καὶ' e 'καί' muda sua acentuação e coincide com a forma existencial 'ἴσθι' sem, todavia, perder necessariamente o sentido de verbo de ligação. A partir disso, então os verbos aludidos deveriam ser traduzidos respectivamente por 'ser', 'é', 'não ser' e 'não é'.

Entretanto, é preciso levar em conta o seguinte. Apesar de aparecer isolada a partícula 'καὶ' pressupõe, tal como usada no presente trecho, algum verbo intencional. Esta função é implicitamente preenchida pelo verbo 'dizer', entendido como forma geral das afirmações e das negações mencionadas como instâncias da significação veritativa de 'ser' e 'não-ser'. Isto, porém, faz com que a composição de sujeito e predicado, presente no enunciado que segue a partícula 'καὶ', seja tomada como sujeito daquilo que precede esta partícula, sendo assim preciso que o que precede a partícula seja entendido como um meta-predicado do enunciado que é colocado após a partícula 'que', caso contrário ter-se-ia um enunciado de sentido incompleto. Ora, esta função meta-predicativa é justamente preenchida pelos meta-predicados 'é verdadeiro que...' e 'é falso que...' tal como é evidente pelas expressões 'καὶ ἴσθι ὅτι' e 'καὶ οὐκ ἴσθι ὅτι' e 'καὶ ἴσθι ὅτι' <'καὶ ἴσθι ὅτι'>, usadas de modo enfático por Aristóteles após seus exemplos e pressupondo o verbo 'significar' que liga os exemplos ao sentido veritativo

de itens de um estado ôntico e não a cada um destes itens em separado. Seja como for, evita-se neste trabalho traduzir 'ἴσθι' e os outros casos do verbo 'ser' por 'existir', usando-se o verbo 'haver' no sentido de 'acontecer', 'ter lugar', 'ser o caso', 'ocorrer', usando o termo 'existir' apenas quando inevitável. Não é possível nem necessário aqui alongar este ponto. Para uma extensa análise (deflacionista) do conceito de existência, de resto favorável às teses de Charles Kahn, veja-se, de C. J. F. Williams, *What is existence?*. Oxford: Clarendon, 2002 (1981), esp. caps. 1 e 12, e o apêndice A.

proposto para os termos ‘ $\diamond \square \equiv \mathcal{M} \wedge \exists \square \supset \mathcal{H}$ ’, ‘ $\diamond \square \equiv \mathcal{M} \odot \diamond \mathcal{H} \blacksquare$ ’, ‘ $\diamond \square \equiv \bigcirc \equiv \mathcal{M} \wedge \exists \square \supset \mathcal{H}$ ’ e ‘ $\diamond \square \equiv \square \diamond \text{er}\& \mathcal{M} \odot \diamond \mathcal{H} \blacksquare$ ’, expressões nas quais o termo ‘ $\diamond \square \diamond \exists \diamond \square$ ’ (‘isto’) denota o enunciado predicativo como um todo. Neste caso, porém, é indiferente que as expressões ‘ $\mathcal{M} \odot \diamond \mathcal{H}$ ’ e ‘ $\square \diamond \text{er}\& \mathcal{M} \odot \diamond \mathcal{H}$ ’ sejam entendidas em sentido existencial e colocadas antes dos termos sujeito e predicado – que formariam assim um único termo composto – ou que sejam entendidas em sentido copulativo e postas entre estes termos, pois os meta-predicados que precedem a partícula ‘que’ tomam a composição de sujeito e predicado com uma única função semântica dentro da enunciação completa. Deste modo, a ambigüidade no sentido de ‘ $\mathcal{M} \odot \diamond \mathcal{H}$ ’ e ‘ $\square \diamond \text{er}\& \mathcal{M} \odot \diamond \mathcal{H}$ ’ parece não ser prejudicial à compreensão do que Aristóteles está propondo se se esquematizar do seguinte modo estes malabarismos sintáticos e semânticos através dos exemplos da citação, (entendendo o símbolo ‘=’ como equivalente a “significa o mesmo que”):

(1) Dizer que:

- (a) “*Há um Sócrates músico*” = é verdade que “*Sócrates é músico*”
- (b) “*Sócrates é músico*” = é verdade que “*Há um Sócrates músico*”

(2) Dizer que:

- (a) “*Há um Sócrates não-branco*” = é verdade que “*Sócrates é não-branco*”
- (b) “*Sócrates é não-branco*” = é verdade que “*Há um Sócrates não-branco*”

(3) Dizer que:

- (a) “*Não há o diâmetro comensurável*” = é falso que “*O diâmetro é comensurável*”
= é verdade que “*O diâmetro não é comensurável*”

= é verdade que “O diâmetro é não-comensurável”
 (b) “O diâmetro *não* é comensurável” = é falso que “*Há* o diâmetro comensurável”
 = é verdade que “*Não há* o diâmetro comensurável”
 = é verdade que “*Há* o diâmetro não-comensurável”¹⁸⁴

Deste modo, quer em sentido existencial, quer em sentido predicativo, os termos ‘ $\diamond \square \equiv \mathcal{M} \times \mathfrak{A} \blacksquare \mathfrak{B} \times \mathfrak{C}$ ’, ‘ $\diamond \square \equiv \mathcal{M} \circ \diamond \times \mathfrak{A} \blacksquare$ ’, ‘ $\diamond \square \equiv \circ \mathfrak{A} \equiv \mathcal{M} \times \mathfrak{A} \blacksquare \mathfrak{B} \times \mathfrak{C}$ ’ e ‘ $\diamond \square \equiv \square \diamond \text{er} \& \mathcal{M} \circ \diamond \times \mathfrak{A} \blacksquare$ ’ mantêm seu sentido veritativo, posto que a cláusula ‘é falso que...’ significa simplesmente ‘não é verdadeiro que...’ no sentido de ‘não acontece que...’ ou ‘não é o caso que...’. Por isso, longe de prejudicar a tese aristotélica este duplo sentido possível para estas expressões reforça o sentido veritativo como um horizonte geral de sentido e não apenas como uma acepção dependente de algum contexto lingüístico especial. Note-se que, em (1), tem-se uma enunciação que une (afirma) um predicado simples com um sujeito, mas, em (2), tem-se uma enunciação que une (afirma) um predicado negativo e indefinido ao mesmo sujeito, o que mostra que, segundo Aristóteles, pode ser verdadeira a união entre um termo definido e um predicado negativo e indefinido¹⁸⁵. Há certos casos em que estes predicados negativos são equivalentes às negações do predicado positivo correspondente, mas há outros casos em que isto não é correto

¹⁸⁴ Se este esquema está correto, então o que Aristóteles postula aqui pode ser aproximado da contemporânea teoria da redundância, aventada já por Frege, instituída por Ramsey e desdobrada por Quine e Williams. No entanto, como se está a ver, este é apenas o ponto inicial e semântico da teorização aristotélica da verdade, sendo, portanto, tal aproximação apenas parcial. Sobre as “teorias” ou (mais propriamente) as teorizações da verdade como redundância, veja-se, de R. L. Kirkham, *Teorias da verdade, uma introdução crítica*, opus cit., pp. 436-448.

¹⁸⁵ Um outro contexto que corrobora esta possibilidade é encontrado em *Da alma*, Livro III, cap. 6, 430 a 31-430 b 3, onde Aristóteles usa como exemplos tanto a composição afirmativa verdadeira entre ‘diagonal’ e ‘incomensurável’, quanto a composição afirmativa falsa entre ‘branco’ e ‘não-branco’.

¹⁸⁶. Por isso, não é necessariamente (em todas as ocorrências) verdadeira a substituição de “Sócrates é não-branco” por “Sócrates *não* é branco”, dado que ‘não-branco’ não é oposto contraditório de ‘branco’, mas indica a classe que lhe é complementar. Já no caso de (3), dizer que “O diâmetro *não* é comensurável” equivale a dizer que “O diâmetro é não-comensurável” ou, na forma mais comum, que “O diâmetro é in-comensurável”, pois o predicado ‘ser-comensurável’ é o oposto contraditório do predicado ‘não-ser-comensurável’ (= ‘ser-incomensurável’), quando referidos à diagonal do quadrado. Por isso, em (3), acaba-se por obter um enunciado do mesmo tipo que em (2).

Note-se ainda o contraste entre o sentido do ‘é’ e do ‘há’, em (1) e em (2), com o ‘não é’ e o ‘não há’ em (3). Em (1) e (2), ocorre uma continuidade entre o ser-verdadeiro e o dizer verdadeiro, enquanto em (3) ocorre uma descontinuidade entre o ser-falso e o dizer falso. Isto pode ser compreendido pelo fato de que do verdadeiro só se pode seguir o verdadeiro, mas do falso pode se seguir o verdadeiro, o que, aplicado à presente descontinuidade, significa que a negação que se encontrava nos enunciados “Não há S-P” ou “S *não* é P” é transferida para o meta-predicado ‘é falso que...’ (que é equivalente a ‘não é verdadeiro que...’)

¹⁸⁶ Sobre este ponto, veja-se *Da interpretação*, cap. 10 e *Primeiros analíticos*, Livro I, cap. 46 (Para uma impecável formalização deste capítulo, veja-se as notas de Mário Mignucci à sua tradução, opus cit., pp. 506-513). Para um importante uso dos predicados negativos e indefinidos na obra do estagirita, veja-se *Metafísica*, IV, 4. Para uma interessante discussão deste tipo de negação (comum na linguagem natural, mas ausente nas lógicas que se atêm à negação tal como definida pelo modelo da álgebra booleana) e sua formalização e axiomatização, juntamente com a noção aristotélica de ‘enquanto’ (☞☛/•☉✕), veja-se, de M. la Palme Reyes/J. Macnamara/G. E. Reyes/H. Zolfaghari, “Models for non-boolean negations in natural languages based on aspect analysis”, in *What is negation?*, (eds.) D. M. Gabbay & H. Wansing, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer, 1999, pp. 241-259.

seguido do enunciado em sua forma contrária. Isto acontece porque se passa da enunciação negativa simples de que, *de fato*, “S não é P” (que, por exemplo, *de fato*, a propriedade de ser-comensurável *não está unida* com o sujeito diagonal) para a enunciação composta “Não é verdadeiro que (*de fato*) ‘S é P’ ”, o que equivale a “Não é verdadeiro dizer que (*de fato*) ‘S é P’ ”, posto que, *de fato*, ‘S’ está separado de ‘P’, ou seja, que ‘S’ *não está unido* com ‘P’ ou que ‘S’ *não é* ‘P’.

Retomando a análise de *Metafísica*, IX, 10 à luz do que acaba de ser exposto percebe-se que a distinção entre, de um lado, o ser-verdadeiro e o ser-falso e, de outro lado, entre o dizer verdadeiro e o dizer falso, não é apenas uma distinção *simpliciter* entre um aspecto ontológico e um aspecto lógico-semântico dos conceitos de verdade e falsidade, mas uma diferenciação ontoalética em que está em jogo a correlação transcendental entre pensamento e realidade através da linguagem. Isto fica claro se se entende que o ser-verdadeiro e o ser-falso se aplicam tanto aos estados ônticos visados, quanto aos enunciados que a eles se referem e que os representam, sendo, porém, diferentes seus sentidos quando aplicados à relação ontológica de sujeito e predicado que intercorre entre itens que compõem os estados ônticos e quando aplicados à relação ontoalética entre estes mesmos estados ônticos e os enunciados que a eles se referem. A diferença em questão fica mais clara quando pensada a partir do esquema há pouco proposto: trata-se da passagem da referência direta de ‘ser’ e ‘não-ser’ aos estados ônticos dentro dos enunciados simples, que unem ou separam um sujeito e um predicado, para a referência indireta de ‘ser’ e ‘não-ser’ na forma dos meta-predicados ‘é

verdadeiro que...' e 'é falso que...' aplicados à relação entre sujeito e predicado dos enunciados simples, tomados agora como o sujeito de uma enunciação composta¹⁸⁷. De modo análogo a como o ser-verdadeiro significa nos estados ônticos que, *de fato*, o sujeito está unido ao predicado e como o ser-falso significa que, *de fato*, o sujeito não está unido ao predicado, assim também um dizer é verdadeiro quando está unido àquilo de que é enunciado e é falso quando não está unido (quando está separado) àquilo de que é enunciado. *A correlação entre enunciação e aquilo a que se refere é ela mesma um estado ôntico identificável e somente por isso pode ser-verdadeira ou ser-falsa*. Assim, pode-se afirmar que se o sentido do ser como ser-verdadeiro e do não-ser como ser-falso são qualidades atribuídas tanto à relação entre dois itens de um estado ôntico na forma de sujeito e predicado, quanto à relação entre uma enunciação e um estado ôntico visado¹⁸⁸, então se mostra mais uma vez a correção interpretativa da definição transcategorial da verdade e da falsidade apresentada no capítulo anterior e se começa a esboçar o porquê do horizonte de sentido do ser enquanto ser-verdadeiro e do não-ser enquanto ser-falso ser considerado como aquele "mais próprio e dominante".

Mas apesar disso, fica ainda em aberto como, quando e porque acontece a união e a separação ontoalética entre os estados ônticos e as enunciações que a eles se referem. Na seqüência do texto o filósofo macedônio parece vir ao encontro da

¹⁸⁷ Evidências textuais de que Aristóteles é tanto consciente deste tipo de meta-predicação, quanto dela faz uso em importantes argumentos, podem ser encontradas em *Da interpretação*, cap. 12; *Primeiros analíticos*, I, 46; II, caps. 2 e 4; e *Metafísica*, IV, 8, 1012 b 13-22

¹⁸⁸ Sobre a determinação do ser-verdadeiro e do ser-falso como qualidades, veja-se *Refutações sofisticas*, cap. 22, 178 b 26-28. Sobre a possibilidade de uma qualidade poder ser também considerada como um predicado de relação, veja-se *Categorias*, cap. 8, 11 a 37-38.

necessidade de se esclarecer a relação ontoalética entre enunciações e estados ônticos referidos ao formular a pergunta pelas condições em que acontece ou não acontece (Μ ⊕ ♦ ✕ ■ ☞ ☼ □ ♦ ε ρ & Μ ⊕ ♦ ✕) o que é dito ser-verdadeiro ou ser-falso. E a razão de ser desta questão é dada por algo tomado como um fato, a saber: “Posto que não é porque concebemos de modo verdadeiro seres branco que és branco, mas pelo fato de seres branco é que nós, que enunciamos isto, dizemos a verdade”. Assim, a necessidade de expor as condições gerais do ser-verdadeiro e do ser-falso provém justamente da constatação da dependência ontoalética das asseverações em relação aos estados ônticos a que se referem como seus produtores de verdade, ou, no esquema conceitual aristotélico, como seus causadores de ser ¹⁸⁹. Os estados ônticos que são possíveis referências das asseverações, são ontologicamente anteriores aos enunciados que os representam e aos pensamentos que os visam, de tal modo que estes são ontoaleticamente dependentes dos estados ônticos a que se referem, ainda que o ser-verdadeiro ou ser-falso sejam propriedades que primeiramente emergem a partir da e na relação de união ou separação entre sujeito e predicado nos enunciados e na relação de

¹⁸⁹ Aristóteles usa aqui o exemplo de uma enunciação verdadeira, mas poderia também usar como exemplo uma enunciação falsa, pois de modo ainda mais evidente os estados ônticos referidos seriam a causa de tal enunciação ser falsa, lembrando novamente que isto não significa que haja produtores de falsidade, mas que é justamente porque a enunciação falsa carece de produtores de verdade que é falsa, ou porque aquilo que assevera não existe (ou subsiste), ou porque não existe quando e como a asseveração afirma ou nega que existe (ou subsiste), ou seja, porque os estados ônticos referidos tornam verdadeira uma enunciação diversa daquela asseverada e, por isso, tornam falsa a enunciação realizada. Este é o sentido em que Aristóteles define o ser-falso como o comportamento daquele que se opõe ao modo de ser dos estados ônticos efetivos. No ser-falso ocorre uma contradição (sintática, semântica e pragmática) entre a enunciação e os estados ônticos, enquanto no ser-verdadeiro acontece uma identificação formal (sintática, semântica e pragmática) entre a enunciação e os estados ônticos.

união ou separação entre estas enunciações e os estados ônticos referidos, de maneira que somente após estas relações terem se estabelecido os estados ônticos referidos podem receber um valor de verdade.

A amplitude transcendental do horizonte de sentido do ser-verdadeiro e do ser-falso mostra-se claramente através do segundo tópico da passagem em questão. Nele é estabelecido o primeiro tipo geral de produtores de verdade, correspondente às possíveis modalidades de ser e não-ser dos estado ônticos compostos que podem ser figurados através das possíveis combinações categoriais, ou seja, os produtores de verdade das asseverações que tomam as forma afirmativa “S é P” ou negativa “S não é P”. ‘S’ representa um estado ôntico que desempenha o papel de sujeito e ‘P’ representa um estado ôntico que desempenha o papel de predicado atribuído a ‘S’, de tal modo que a fórmula geral “S é P” significa “o estado ôntico P está unido ao estado ôntico S” e a fórmula geral “S não é P” significa “o estado ôntico P não está unido ao estado ôntico S”.

Em primeiro lugar, há os estados ônticos que estão sempre (necessariamente) unidos e que, por isso, é impossível estarem separados. Estes estados ônticos são aqueles em relação aos quais é sempre (necessariamente) verdadeira a asseveração afirmativa que os une na forma enunciativa “S é P” e, portanto, em relação aos quais é necessariamente (sempre) falsa a asseveração negativa que os separa na forma enunciativa “S não é P”. Isto ocorre *porque* estes estados ônticos constituem a classe dos estados ônticos cuja *união de ser é necessária*, ou seja, em que “S *necessariamente é P*” e em que é efetivamente impossível acontecer que “S

necessariamente não é P". Estes são os estados ônticos cuja unidade é necessariamente verdadeira no sentido de ser sempre real.

Em segundo lugar, em uma simetria perfeita de oposição, há os estados ônticos que estão sempre (necessariamente) separados e que, por isso, é impossível estarem unidos. Estes estados ônticos são aqueles em relação aos quais é sempre (necessariamente) verdadeira a asseveração negativa que os separa na forma enunciativa "*S não é P*" e, portanto, em relação aos quais é necessariamente (sempre) falsa a asseveração afirmativa que os une na forma enunciativa "*S é P*". Isto ocorre *porque* estes estados ônticos constituem a classe dos estados ônticos cuja *separação (não união) de ser é necessária*, ou seja, em que "*S necessariamente não é P*" e em que é efetivamente impossível acontecer que "*S necessariamente é P*". Estes são os estados ônticos cuja unidade é necessariamente falsa no sentido de não ser nunca real.

Mas além destas duas classes de estado ônticos compostos, Aristóteles determina uma terceira classe: os estados ônticos possíveis ou contingentes. Em relação a estes estados ônticos é possível que uma mesma asseveração seja verdadeira em um dado momento e falsa em outro momento, quer seja esta asseveração negativa, quer seja afirmativa. Nestes estados ônticos acontece o contrário dos dois tipos anteriores, a saber: não é nem necessário o ser de sua união, nem necessário o não-ser de sua separação, o que equivale a dizer de modo geral que é possível acontecer "*S é P*" ou acontecer "*S não é P*". Assim, por exemplo, a asseveração "*tu estás sentado*" é verdadeira quando tu estás, de fato,

sentado e falsa quando tu não estás, de fato, sentado, e posto que é possível que estejas sentado no momento t' e é possível que não estejas sentado no momento t' , então é necessariamente possível que a asseveração afirmativa “tu estás sentado” seja verdadeira ou falsa em t' , o mesmo valendo para a asseveração negativa “tu não estás sentado”.

A partir destas três classes de estados ônticos compostos, pode-se fazer as seguintes considerações gerais sobre os produtores de verdade. Primeiramente será examinada a produção de verdade no que diz respeito às duas primeiras classes de estados ônticos compostos: os necessários e os impossíveis.

Desde o ponto de vista ontológico, a unidade de ser efetiva entre os itens que compõem os estados ônticos necessários é necessariamente verdadeira *de re* e *de dicto*, pois é verdadeiro dizer que “S é P” quando este dizer está referido a itens que, de fato, necessariamente estão unidos. No entanto, a separação de ser efetiva entre os itens que compõem os estados ônticos impossíveis é necessariamente falsa *de re*, não sendo falsa *de dicto*, pois é verdadeiro dizer que “S não é P” quando este dizer está referido a itens que, de fato, estão necessariamente separados (não estão unidos, não ocorrem), na medida em que enquanto uma separação de itens significa que sua a união de ser não acontece, então a negação desta união corresponde exatamente a esta separação e a exprime no dizer. Mas isso parece levar ao paradoxo de que, de algum modo, existem estados ônticos impossíveis, os quais são justamente definidos por não serem nunca reais (sempre falsos).

Este aparente paradoxo se resolve se se considera os estados ônticos necessários e impossíveis desde o ponto de vista lógico-semântico. De um lado, os enunciados que negam a união dos itens que compõem os estados ônticos impossíveis são sempre necessariamente verdadeiros e equivalentes aos enunciados que afirmam a união destes mesmos itens nos estados ônticos necessários. Assim, por exemplo, o enunciado ‘É falso que “A diagonal é comensurável”’ significa o mesmo que o enunciado verdadeiro “A diagonal não é comensurável” ou “A diagonal é não-comensurável”. Os enunciados que negam a união de itens que compõem os estados ônticos necessários são sempre necessariamente falsos e equivalentes aos enunciados que afirmam a união destes mesmos itens como compondo os estados ônticos impossíveis. Assim, por exemplo, o enunciado ‘Não é verdadeiro que “A diagonal é não-comensurável”’ significa o mesmo que o enunciado falso “A diagonal é comensurável”. Percebe-se com isso que há uma oposição lógico-semântica de contraditoriedade simétrica entre, de um lado, a afirmação (verdadeira) dos estados ônticos necessários e a afirmação (falsa) dos estados ônticos impossíveis, e de outro lado, a negação (verdadeira) dos estados ônticos impossíveis e a negação (falsa) dos estados ônticos necessários. Assim, relativamente aos mesmos itens cuja união (ser, realidade) é necessária, a separação é impossível, e relativamente aos mesmos itens cuja separação (não-ser, não-realidade) é necessária, a união é impossível. Isto ocorre porque a afirmação (união dos itens) é sempre verdadeira quando se refere aos estados ônticos necessários (pois estão sempre unidos) e a negação (separação dos itens) sempre

falsa (pois nunca estão separados). Inversamente, porém, a negação (separação dos itens) é sempre verdadeira quando se refere aos estados ônticos impossíveis (pois estão sempre separados) e afirmação sempre falsa (pois nunca estão unidos). A partir deste esclarecimento, desfaz-se o aparente paradoxo acerca da ‘existência’ de estados ônticos impossíveis, dado que eles só “existem” enquanto entidades noéticas e ou lógico-semânticas (lingüísticas) sempre falsas e que resultam da separação do que sempre está unido ou da união do que sempre está separado ¹⁹⁰.

Mas esta explicação, desde o ponto de vista lógico-semântico, da união e separação ontológica dos mesmos itens ainda não responde à questão ontoalética de como efetivamente estes enunciados recebem seu valor de verdade, quer verdadeiro, quer falso. Pode-se considerar aqueles estados ônticos cuja união é necessária como os produtores de verdade primários tanto para os enunciados que a eles se referem como para os enunciados que se referem aos estados ônticos que são necessariamente separados, ou seja, para aqueles estados ônticos que nunca podem estar unidos. Isto significa que, por exemplo, um enunciado tal como “a diagonal é comensurável” possui necessariamente o valor de verdade falso *porque, de fato, a diagonal é incomensurável, ou seja, a diagonal é não-comensurável* ¹⁹¹.

¹⁹⁰ Apesar de sua inexistência factual ou real, os estados ônticos impossíveis são reconhecidos por Aristóteles como tendo um alto valor epistêmico, como na prova da incomensurabilidade da diagonal por redução ao absurdo e, em realidade, em todas as reduções ao absurdo, dentre as quais algumas são a única maneira encontrada pelo estagirita para provar a validade de modos de inferências silogísticas tais como *Baroco* e *Bocardo*, bem como para vários esquemas de silogismos modais. Para uma apresentação da forma lógica da redução ao absurdo em Aristóteles, veja-se, de Günther Patzig, *Die Aristotelische Syllogistik*, opus cit., cap. 5, § 29. Veja-se também, de Jan Lukasiewicz, *La silogística de Aristóteles*, opus cit., cap. 3, § 18.

¹⁹¹ O predicado ‘não-comensurável’ é um predicado positivo, apesar de parecer negativo, posto que ‘ser não-comensurável/in-comensurável’ significa ‘ter uma medida diferente’.

Os enunciados que afirmam a união dos itens que compõem os estados ônticos impossíveis são falsos não por causa da existência de estados ônticos impossíveis, que propriamente não são (são sempre falsos, nunca reais), mas são falsos por causa dos estados ônticos necessários. Contudo, os enunciados que afirmam a união dos itens que compõem os estados ônticos necessários são verdadeiros por causa destes mesmos estados ônticos necessários. Por isso, o valor de verdade falso dos enunciados que afirmam estados ônticos impossíveis é ontoleticamente dependente do e produzido pelo valor de verdade verdadeiro dos enunciados que afirmam a união dos itens que compõem os estados ônticos necessários. O valor de verdade (verdadeiro) destes enunciados que afirmam a união de ser dos itens que compõem os estados ônticos necessários depende unicamente destes estados ônticos e é produzido por eles. Pois o enunciado falso “a diagonal é comensurável” é falso *porque* o enunciado oposto é verdadeiro, mas o enunciado verdadeiro “a diagonal é incomensurável” é verdadeiro *porque, de fato*, a diagonal é não-comensurável e não porque é verdadeiro negar que ela seja comensurável, mas a negação de que ela seja comensurável é verdadeira porque ela é não-comensurável, assim como a afirmação de que ela é comensurável é falsa porque ela, de fato, é não-comensurável. Os estados ônticos necessários – que são verdadeiros porque os itens que os compõem estão necessariamente unidos e que, portanto, são sempre reais – produzem a verdade tanto dos enunciados afirmativos que os exprimem, quanto a falsidade dos enunciados que os negam e que o fazendo afirmam de modo necessariamente falso os estados ônticos

impossíveis. Já a negação dos estados ônticos impossíveis equivale à afirmação dos necessários e, assim, são estes mesmos que produzem a verdade destas negações.

Tem-se assim dois tipos de produção de verdade, ambas realizadas pelos estados ônticos necessários, a produção de verdade direta e a produção de verdade indireta:

(A) Produção de verdade direta:

As asseverações:

(1) - “A diagonal é incomensurável/não-comensurável” é necessariamente verdadeira *porque, de fato*, a diagonal é necessariamente incomensurável/não-comensurável.

(2) - “A soma de sete mais cinco é igual a doze” é necessariamente verdadeira *porque, de fato*, a soma de sete mais cinco é necessariamente igual a doze.

(3) - “Sócrates é um ser humano” é necessariamente verdadeira *porque, de fato*, Sócrates é necessariamente humano.

(B) Produção de verdade indireta:

As asseverações:

(1') - “A diagonal é comensurável” é necessariamente falsa *porque, de fato*, a diagonal é incomensurável/não é comensurável.

(2') - “A soma de sete mais cinco não é igual a doze” é necessariamente falsa *porque, de fato*, a soma de sete mais cinco é necessariamente igual a doze.

(3') - “Sócrates não é um ser humano” é necessariamente falsa *porque, de fato*, Sócrates é necessariamente humano.¹⁹²

¹⁹² Note-se que, ainda que Sócrates não exista necessariamente nem sempre, é necessariamente verdadeiro o estado ôntico composto expresso em “Sócrates é um ser humano” porque Sócrates necessariamente é humano (caso contrário não existiria ou o nome ‘Sócrates’ teria uma denotação diferente ou nenhuma denotação). De um certo ponto de vista lógico, uma vez que Sócrates existiu como ser humano, continuará para sempre verdadeiro dizer que Sócrates é (foi) um ser humano, ainda que não mais exista e, um pouco mais radicalmente, ainda que em tempos futuros não se saiba que um ser humano com nome ‘Sócrates’ existiu, do mesmo modo que o desconhecimento dos dinossauros até recentemente não tornou falsa a asseveração necessariamente verdadeira de que os dinossauros são (foram) seres vivos. Do ponto de vista aristotélico, é importante lembrar que o estagirita acreditava na perenidade e sempiternidade das formas, de modo que sempre houve, há

A partir deste quadro sinóptico, vislumbra-se como ocorre a dependência ontoalética das asseverações modalizadas em relação a seus produtores de verdade. É importante notar que as modalidades *de dicto* são determinadas em seu valor de verdade através de uma remissão a modalidades *de re*. Esta posição de uma remissão dos modos de ser verdadeiro ou falso no dizer (correspondentes às chamadas modalidades aléticas) aos modos do ser verdadeiro ou não-ser verdadeiro nos estados ônticos (correspondentes às chamadas modalidades ontológicas) revela que o sentido ontoalético das modalidades aventado na primeira parte encontra em Aristóteles um baluarte e talvez possa, juntamente com os conceitos de dependência ontoalética e produção de verdade, contribuir para uma melhor compreensão da teoria das modalidades tal como desenvolvida pelo mestre do Liceu. À luz desta remissão e da identificação dos conceitos de necessário e de eterno (“sempre”), pode-se ver que o conceito contemporâneo de ‘mundo possível’ recebe em Aristóteles a determinação de instantes ou momentos do tempo. Assim, aquilo que é necessário é verdadeiro em todos os mundos

e haverá indivíduos que instanciem a forma humana. Isto certamente não mais se sustenta à luz da teoria darwinista da evolução das espécies, mas não deixará de ser verdadeiro num futuro distante (assim se espera), em que não mais houver seres humanos, que houve entidades orgânicas que tiveram a característica essencial de serem humanas. Seja como for, a necessidade aristotélica e seu caráter perene não se aplicam apenas às entidades individuais eternas (como o movente não-movido ou as inteligências das esferas) como parecem pensar certos intérpretes, mas também às formas eternas instanciadas nos indivíduos sujeitos à geração e corrupção. Cf. *Da geração e da corrupção*, Livro II, cap. 11; *Metafísica*, Livro VII, cap. 8.

É importante ressaltar quanto a esta passagem que os primeiros estados ônticos aludidos são sempre em ato e nunca em potência. Isto não significa de nenhum modo que eles não sejam possíveis (o que seria absurdo), mas que não são materiais (ainda que alguns deles estejam instanciados na matéria), o que reforça a tese de que não se deve fazer a identificação *simpliciter* entre potência e possibilidade, pois o que tem potência tem possibilidade, mas nem tudo que é possível está em potência. Estes estados ônticos são justamente aqueles que sempre estão unidos e não podem ser separados. Dado que Aristóteles identifica as formas em ato como aquilo que é necessário sempre existir, então se pode concluir a partir desta passagem que os produtores primários de verdade para as asseverações modalizadas se referindo aos estados ônticos necessários ou impossíveis são as formas em ato dos estados ônticos. Note-se ainda que os últimos tipos de entidades listadas como aquelas unicamente em potência e nunca em ato correspondem aos estados ônticos impossíveis, na medida em que estes estados ônticos nunca se atualizam, mas estão em potência no sentido de que podem ser pensados e

Não parece convincente a observação de Ackrill de que esta passagem está “fora de lugar na presente obra e apenas conectada de modo tênue com o que precede” (“out of place in the present work and only tenuously connected with what preceded”) e que “é seguro considerá-la como uma adição posterior, <feita> quer por Aristóteles, quer por outro” (“it is safe to regard it as a later addition, whether by Aristotle or by another”) (cf. *Aristotle’s Categories and De interpretatione*. Oxford: Clarendon, 1978 (1963), p. 153). Se se compreende este trecho a partir da concepção aristotélica dos produtores de verdade, então é natural que após ter exposto as modalidades das enunciações asseverativas siga-se a determinação da hierarquia ontológica de seus produtores de verdade, ou seja, dos tipos de estados ônticos que instanciam estas modalidades e em relação aos quais os enunciados modalizados podem receber sua justificação, podem ser verificados e que, portanto, são produtores de seu valor de verdade.

enunciados sem que, por isso, de fato sejam, o que novamente põe em dúvida a identificação *simpliciter* entre os conceitos de possibilidade e de potência.

Com esta passagem, pode-se encerrar a caracterização sumária da relação de dependência ontoalética entre produtores e portadores de verdade no que diz respeito aos estados ônticos compostos necessários e impossíveis, sendo os estados ônticos necessários os produtores de verdade do sentido do valor de verdade para os enunciados necessariamente verdadeiros e para os enunciados necessariamente falsos.¹⁹⁵

O trecho do tratado *Da interpretação* acima evocado também permite fazer a passagem para a terceira classe de estados ônticos em relação aos quais se deve ainda analisar como acontece a dependência ontoalética na produção de verdade: os estados ônticos possíveis ou contingentes. Conforme Aristóteles, estes estados ônticos são aqueles em relação aos quais um mesmo enunciado e uma mesma opinião são por vezes verdadeiros e por vezes falsos. Dentro do esquema conceitual da presente investigação, dir-se-ia que a mesma asseveração é por vezes verdadeira e por vezes falsa¹⁹⁶. E isto é assim porque nestes estados ônticos a união ou a separação de itens não é nem necessária nem impossível. Tal é o conceito aristotélico de possibilidade em sentido estrito, dado que também tudo

¹⁹⁵ Uma derradeira observação, *en passant*, acerca desta concepção consiste em mostrar a possibilidade de ser desenvolvida uma teoria da produção de verdade não apenas para enunciados contingentes, como pensam alguns teóricos atuais dos produtores de verdade, mas também uma teoria da produção e dos produtores de verdade para enunciados analíticos, tautológicos e contraditórios, senão para todos, ao menos para uma boa parte deles.

¹⁹⁶ Obviamente em se tratando de asseverações sobre estado ônticos nem necessários nem impossíveis.

aquilo que é necessário é necessariamente possível (no sentido lato de possível), na medida em é definido como a negação do impossível, ou seja, como aquilo que não pode não ser.

No entanto, nesta classe “mista” de estados ônticos compostos, a relação de dependência ontoalética na produção de verdade é diferente daquela antes descrita quanto aos estados ônticos necessários ou impossíveis. Aqui os produtores de verdade tanto das enunciações afirmativas como das negativas, possuem tanto um caráter temporal quanto uma assimetria entre si. Dado que a possibilidade bivalente é a possibilidade de ser e de não ser ¹⁹⁷ (ainda que necessariamente não possam ocorrer ambos ao mesmo tempo), então todos os enunciados (afirmativos ou negativos) devem tanto especificar sua referência com relação a algum tempo, quanto ter o caráter simplesmente atual que implica a possibilidade de sua verdade ou falsidade em um dado momento. Para facilitar a compreensão da relação de dependência ontoalética na produção de verdade dos enunciados ou asseverações acerca dos estado ônticos contingentes, atente-se para o seguinte esquema:

¹⁹⁷ Cf. *Da interpretação*, caps. 9 e 13, 23 a 37 ss; *Primeiros analíticos*, Livro I, caps. 3 e 13; *Metafísica*, Livro IX, cap. 8, 1050 b 8-16. Há uma intensa discussão acerca da possibilidade contingente em Aristóteles. De um lado, há aqueles que defendem que, segundo o filósofo macedônio, não haveria possibilidades não realizadas ao longo do tempo, ou seja, que Aristóteles seria um partidário do chamado “princípio de plenitude”. De outro lado, há os que defendem que o princípio de plenitude seria válido apenas para alguns tipos de entidades, mas não de modo irrestrito, havendo de fato no pensamento de Aristóteles espaço para a idéia de possibilidades que não se realizam. Na presente investigação, pressupõe-se a segunda posição, mas infelizmente não é possível defendê-la e apresentar os argumentos a seu favor. Para uma defesa da primeira posição, veja-se, de Jaakko Hintikka, “Aristotle on the realization of possibilities in time”, in *Reforging the great chain of being*. Dordrecht: Reidel, 1980, pp. 57-82. Para uma defesa da segunda posição, veja-se, de Sarah Waterlow, *Passage and possibility*, opus cit., caps. 5-6. Veja-se também, de Alfonso G. Marqués, “Potencia, finalidad y posibilidad em *Metafísica*, IX, 3-4”, in *Anuário Filosófico*, vol. 23, nº 2, 1990, pp. 147-159.

(1) Produção de verdade direta:

A asseveração:

“Tu estás sentado” é verdadeira em *t'* *porque, de fato*, tu estás sentado em *t'*

(2) Produção de verdade indireta:

A asseveração:

“Tu não estás sentado” é falsa em *t'* *porque, de fato*, tu estás sentado em *t'*

(3) Produção de verdade oblíqua:

As asseverações:

A – “Tu não estás sentado” é verdadeira em *t'* *porque, de fato, é possível que*: ou (Tu estás de pé em *t'*) ou (Tu estás deitado em *t'*) ou (Tu estás correndo em *t'*) ou (Tu estás caindo em *t'*) ou (Tu estás nadando em *t'*) ou ...

B – “Tu estás sentado” é falsa em *t'* *porque, de fato, é possível que*: ou (Tu estás de pé em *t'*) ou (Tu estás deitado em *t'*) ou (Tu estás correndo em *t'*) ou (Tu estás caindo em *t'*) ou (tu estás nadando em *t'*) ou ...

Estes esquemas de tipos de dependência ontoalética dos enunciados sobre estados ônticos possíveis correspondem aos três sentidos que o estagirita admite para o ser-verdadeiro e ser-falso nesta classe de entidades. A primeira e a segunda forma de produção de verdade são apenas variantes temporalizadas dos esquemas de dependência ontoalética antes apresentados. Pode causar estranheza a terceira forma de produção de verdade, que foi denominada aqui de produção de verdade oblíqua. Parece que esta forma de produção de verdade não estaria justificada no texto de Aristóteles. Para desfazer esta aparência e antes de explicar sua necessidade ontoalética (lógica e ontológica) é interessante revocar o trecho do tópico dois em análise onde o estagirita postula os estados ônticos possíveis e os

contrasta com os necessários e os impossíveis, de onde é depreendida a forma oblíqua de dependência ontoalética. O trecho é o seguinte:

“e <além destes> os <estados ônticos em que> é possível [M_{er}■△M_❖■M_◆■☉] <acontecer> o contrário, <de modo que> o ser é o estar unido e o ser uno [M_“■ M_×■☉] e o não ser <é> o não estar unido, mas ser muitos mais do que <um> [□●M_×■❖◆ M_×■☉]: com efeito, acerca dos <estados ônticos> possíveis [◆☉= M_{er}■△M_■■□❖○M_■■☉], a mesma opinião e o mesmo enunciado/discurso [□☉ ●□❖■□☉] vêm a ser [■×❖■■M_◆■☉] verdadeiros e falsos, e é possível por vezes dizer o verdadeiro [☉er●■□M_◆■❖M_×■] e por vezes dizer o falso [☉M_◆■❖△M_◆■☉], mas acerca dos <estados ônticos> que não podem se comportar de outro modo [☉er△◆❖■☉◆☉ ☉●●●× M_●■M_×■] <o mesmo enunciado e a mesma opinião> não vem a ser por vezes verdadeiros e por vezes falsos, mas os mesmos <enunciados e opiniões são> sempre verdadeiros e <sempre> falsos.”

A caracterização dos estados ônticos possíveis consiste em neles ser possível acontecer o contrário. Em um primeiro sentido este ‘contrário’ se refere aos estados ônticos necessários e impossíveis, de tal modo que os possíveis, como já foi indicado, são aqueles que não são nem necessários nem impossíveis. Mas este ‘contrário’ se desdobra em uma caracterização do ser-verdadeiro e do ser-falso tanto em sentido ontológico como lógico-semântico, a saber: (i) o ser-verdadeiro significa estar unido e ser uno e (ii) o não-ser-verdadeiro significa o não estar unido e ser muitos mais do que um. Quanto a (i) não parece haver problemas de compreensão, pois indica os sentidos do ser tanto como o que é verdadeiro (é de fato, é real), quanto o sentido do ser como ser-verdadeiro na afirmação, sendo ambos os sentidos determinados como o ser uno e estar unido, ou seja, em formar uma unidade verdadeira na forma “S é P”, correspondente ao ser uno e estar unido

do estado ôntico. A dificuldade de interpretação surge em (ii), pois o não-ser aqui possui não apenas o sentido ontológico do não-ser como o não-ser-verdadeiro (não-ser real) ou o sentido lógico-semântico do não-ser como o ser-falso dos enunciados, mas também indica o sentido do não-ser na forma de “S não é P”, ou seja, o sentido da negação, a qual pode ser verdadeira ou falsa, tanto quanto a afirmação. Estes três sentidos de não-ser-verdadeiro no âmbito dos estados ônticos contingentes são, contudo, indicados simplesmente como “o não estar unido, mas ser muitos mais do que <um>”. O problema está aqui em como compreender este “ser muitos mais do que <um>”. A expressão grega é ‘ $\square\bullet\mu\kappa\upsilon\zeta\delta\ \mu\kappa\upsilon\zeta\delta\ \mu\kappa\upsilon\zeta\delta$ ’. O termo ‘ $\square\bullet\mu\kappa\upsilon\zeta\delta$ ’ é um comparativo plural do substantivo plural referencialmente indefinido ‘ $\diamond\square\equiv\ \square\square\bullet\delta\upsilon\zeta\delta$ ’, “muitos”, “a maior parte”. Aristóteles indica provavelmente com este termo o conceito henológico ‘ $\diamond\upsilon\equiv\ \square\square\bullet\delta\upsilon\zeta\delta$ ’ (“o múltiplo”) ¹⁹⁸. Por isso, a expressão ‘ $\square\bullet\mu\kappa\upsilon\zeta\delta\ \mu\kappa\upsilon\zeta\delta\ \mu\kappa\upsilon\zeta\delta$ ’ foi traduzida como “ser muitos mais do que”. Dado que é um comparativo, deve-se complementar a expressão, e este complemento sem dúvida alguma, no contexto analisado, refere-se ao ser uno ($\diamond\square\equiv\ \mu\kappa\upsilon\zeta\delta\ \mu\kappa\upsilon\zeta\delta\ \mu\kappa\upsilon\zeta\delta$), dado que o ser-verdadeiro é caracterizado como o ser uno e o estar unido, e o ao estar unido ($\diamond\square\equiv\ \bullet\delta\upsilon\zeta\delta\ \mu\kappa\upsilon\zeta\delta\ \diamond\square\equiv$) se opõe o não estar unido ($\diamond\square\equiv\ \circ\equiv\ \bullet\delta\upsilon\zeta\delta\ \mu\kappa\upsilon\zeta\delta\ \diamond\square\equiv$). A expressão ‘ $\square\bullet\mu\kappa\upsilon\zeta\delta\ \mu\kappa\upsilon\zeta\delta\ \mu\kappa\upsilon\zeta\delta$ ’, portanto, opõe-se ao ser uno que caracteriza o ser-

¹⁹⁸ Sobre este conceito em Aristóteles, veja-se *Metafísica*, Livro V, cap. 6, 1017 a 3-6 (onde é rapidamente determinado a partir dos sentidos de uno enumerados no mesmo capítulo) e Livro X, caps. 3 (1054 a 20-29) e 6 (onde se encontra a discussão mais extensa sobre seus sentidos em contraste de oposição com o conceito de uno).

verdadeiro. Deste modo, o sentido do “ser muitos mais do que um” pode ser elucidado através do significado do ser-verdadeiro enquanto ‘ser uno’. Ora, ser uno significa, por exemplo, em “Sócrates é branco” que há uma entidade real que, de algum modo, forma a unidade (acidental ou concomitante) complexa ‘Sócrates-branco’¹⁹⁹. Se isto está correto, então o “ser muitos mais do um” significa que muitas outras unidades contingentes entre itens podem se formar a partir de cada um dos itens que compõem um estado ôntico contingente, dado que o fato de Sócrates ser branco não impede que seja muitas outras coisas e que não seja uma infinidade de outras.

Isto se confirma através da análise das três formas de produção de verdade acima listadas. Retomando os esquemas, pode-se ver em (1) o modo como ocorre a produção de verdade direta. O enunciado asseverativo afirmativo “Tu estás sentado” é verdadeiro em *t*’ porque, de fato, tu estás sentado em *t*’. Em (2) está expresso o modo como acontece a produção de verdade indireta para a mesma asseveração na forma negativa, ou seja, “Tu não estás sentado” é falsa em *t*’ porque, de fato, tu estás sentado em *t*’. O problema surge justamente quando se tem que encontrar os estados ônticos que podem ser produtores de verdade para os mesmos enunciados, só que quando o enunciado afirmativo é falso e o negativo é verdadeiro. Assim, qual o produtor de verdade do enunciado afirmativo “Tu

¹⁹⁹ Sobre a unidade acidental ou concomitante, veja-se *Metafísica*, Livro V, cap. 6. Correlata é a noção de identidade acidental em *Metafísica*, Livro V, cap. 9. Veja-se também a discussão da possibilidade de uma definição destes compostos acidentais em *Metafísica*, Livro VII, cap. 6. Para uma análise minuciosa do sentido de unidade e identidade acidentais ou concomitantes, veja-se, de Nicholas P. White, “Aristotle on sameness and oneness”, art. cit., esp. pp. 183-188.

estás sentado” quando ele é falso em t' ? A resposta a esta pergunta seria simplesmente postergada se se dissesse que o enunciado “Tu estás sentado” é falso em t' porque, de fato, tu não estás sentado em t' . Se esta resposta fosse tomada como definitiva, ter-se-ia então que admitir que há algo no mundo tal como “o não-estar-sentado-em- t' ”, o que, em última instância, seria admitir a noção contraditória de um fato negativo, ou seja, que a não ocorrência factual de algo seria uma ocorrência factual.

O problema tem sua origem no fato de que, diferentemente dos enunciados sobre estados ônticos necessários e impossíveis, nos enunciados que se referem a estados ônticos possíveis ou contingentes a negação de um enunciado falso não implica ou equivale necessariamente a existência do estado ôntico representado pelo enunciado verdadeiro a ele oposto. Isto é assim justamente pelo fato de que um mesmo enunciado acerca dos estados ônticos contingentes *pode ser* verdadeiro e *pode ser* falso, dado que os itens que podem compor um estado ôntico contingente não estão sempre unidos ou sempre separados, mas por vezes estão unidos e por vezes separados. Apenas no plano lógico-semântico a falsidade em t' de “Tu estás sentado” implica necessariamente a verdade em t' de “Tu não estás sentado”. No plano ontoalético da produção de verdade, porém, a causa do enunciado afirmativo “Tu estás sentado” ser falso não é um fato do tipo indicado pelo predicado ‘não-estar-sentado-em- t' ’ aplicado ao sujeito denotado por ‘tu’, pois aquilo que está na extensão deste predicado negativo pode ser qualquer estado ôntico referido ao sujeito em t' , à exceção do predicado ‘estar-sentado’, ou seja,

aquilo que é indicado pelo enunciado “Tu não estás sentado”, quando verdadeiro em t' , não é um fato, mas uma multiplicidade de fatos possivelmente verdadeiros em t' , tais como tu estares de pé, correndo, nadando, deitado, caindo, etc. É justamente um destes fatos ou estados ônticos possíveis em t' que é o produtor do valor de verdade falso referido ao enunciado “Tu estás sentado”. Com isso, explica-se também imediatamente o sentido da produção de verdade oblíqua do enunciado negativo “Tu não estás sentado” verdadeiro em t' .

Se estas elucidações estão corretas então se torna claro o sentido em que o não-ser, como o “ser muitos mais do que um”, indica, na relação de dependência ontoalética dos enunciados em relação aos estados ônticos contingentes, que uma multiplicidade de estados ônticos possíveis em um determinado tempo podem ser produtores do valor de verdade de um enunciado afirmativo falso e de um enunciado negativo verdadeiro. Assim, em ‘É verdadeiro em t' que “Tu não estás sentado”’, o não-ser expresso no enunciado negativo é verdadeiro porque há uma multiplicidade de estados ônticos que tornam este enunciado verdadeiro em t' , à exceção obviamente do estado ôntico instanciado no fato de estares sentado. E se isto é correto, então ‘É falso em t' que “Tu estás sentado”’, enquanto equivalente de ‘É verdade em t' que “Tu não estás sentado”’, torna-se falso, ou seja, *não é* verdadeiro justamente por causa desta mesma multiplicidade de fatos possíveis em t' , à exceção do estado ôntico instanciado no fato de estares sentado.²⁰⁰

²⁰⁰ Pode confirmar esta interpretação o seguinte trecho referente aos sentidos de múltiplo (*Metafísica*, V, 6, 1017 a 3-6):

Com estes esclarecimentos gerais sobre como, quando e porque acontece a relação de dependência ontoalética na produção de verdade dos enunciados a partir dos estados ônticos necessários, impossíveis e contingentes fica esclarecido e interpretado o segundo tópico de *Metafísica*, IX, 10.

Os terceiro e quarto tópicos constituem a parte mais extensa do capítulo. Neles são estabelecidos, respectivamente, o sentido de verdade e falsidade do estados ônticos não-compostos e um resumo que contrasta os dois sentidos de ser-verdadeiro e ser-falso. Estes tópicos são objeto de polêmicas interpretativas seculares. Estas polêmicas têm sua origem no fato de que a brevidade lacônica do trecho é inversamente proporcional à importância, singularidade e ao alcance do que aí é postulado. Não é possível nem necessário fazer aqui uma exegese exaustiva destes tópicos. Serão feitos apenas apontamentos hermenêuticos e filosóficos gerais sobre o que mais interessa à perspectiva desta investigação e ao tema deste capítulo.

“É evidente que múltiplo será dito pelos <sentidos> opostos ao uno: de um lado por não ser contínuo, de outro lado, por ter a matéria divisível segundo a forma, quer a <matéria> primeira quer a última, e ainda por <serem> múltiplos os enunciados que enunciam o ser-essencial.” /

A oposição aqui entre um único enunciado que exprime o ser-essencial de algo (cf. 1016 a 32-1016 b 11) e uma multiplicidade (de dois em diante, mas um número finito) de enunciados que exprimem o ser-essencial, pode ser transposta ao caso da unidade accidental dos itens que compõem os estados ônticos contingentes, de tal modo que o não-ser (no sentido da negação presente em um enunciado negativo verdadeiro, equivalente à falsidade do enunciado afirmativo oposto) possa significar uma multiplicidade de possíveis enunciados verdadeiros em um momento *t'* e os estados ônticos que lhes correspondem, ou seja, o não-ser uno do estado ôntico possível que torna um enunciado negativo verdadeiro, e falso o enunciado afirmativo a ele oposto.

O terceiro tópico começa expondo a questão pelo sentido do ser-verdadeiro e do ser-falso instanciados nos estados ônticos não-compostos bem como com uma exposição sumária da razão de ser desta questão. O trecho visado diz:

“Mas acerca dos <estados ônticos> não-compostos [◊☉= ☉ε•◊❖■□ℓ◊☉], que são o ser e o não ser, e o verdadeiro e o falso? Pois <um tal estado ôntico> não é composto, de modo a ser, de um lado, quando está unido, e, por outro lado, não ser quando estiver separado, assim como o <ser> a madeira branca ou o <ser> o diâmetro incomensurável. O verdadeiro e o falso não subsistirão [◊☉□☉❖□☉ℓ☉] mais aqui de modo semelhante a como naqueles <estados ônticos compostos>. E assim como não é o mesmo o verdadeiro nestes <estados ônticos>, assim também não <é o mesmo> o ser (...).”

Há muita disputa sobre o que significariam aqui os não-compostos (◊☉= ☉ε•◊❖■□ℓ◊☉). De um lado propõe-se que significariam entidades conceituais noéticas e lógico-semânticas, de outro lado propõe-se que sejam entidades reais e objetivas ²⁰¹. À luz do esquema conceitual desta investigação, percebe-se que esta separação não tem razão de ser, pois não se trata, no capítulo em questão, nem de uma determinação apenas lógico-semântica ou noética do ser-verdadeiro e do ser-falso, nem de uma determinação apenas ontológica, trata-se, bem antes, de uma determinação ontoalética, ou seja, uma determinação da relação veritativa entre pensamento, linguagem e realidade.

²⁰¹ Para a primeira posição, veja-se, de Mário Mignucci, “Vérité et pensée dans le *De anima*”, in *Corps et âme (Sur le De anima d’Aristote)*, (ed.) Gilbert R. Dherbey. Paris: Vrin, 1996, pp. 403-422. Veja-se ainda, de Joseph Moreau, “Aristote et la vérité antéprédicative”, in *Aristote et les problèmes de méthode*, (ed.) Susanne Mansion. Louvain: Instituto Superior de Filosofia, 1980 (1961), pp. 21-33. Para a segunda posição veja-se (no mesmo volume do texto de Mignucci), de Enrico Berti, “Reconsidérations sur l’intellection des “indivisibles” selon Aristote (*De anima*, III, 6)”, pp. 391-404. Para uma posição intermediária, veja-se, de Pierre Aubenque, “La pensée du simple dans la *Métaphysique* (VII, 17 et IX, 10)”, in *Études sur la Métaphysique d’Aristote*, (ed.) Pierre Aubenque. Paris: Vrin, 1979, pp. 69-88.

Deixando momentaneamente em aberto o significado ou estatuto ontoalético destas entidades ou estados ônticos não-compostos, uma primeira caracterização pode ser retirada dos exemplos dados pelo estagirita, através dos quais se percebe que os não-compostos indicam justamente os itens que compõem os estados ônticos compostos através das relações ontológicas da união e separação, que correspondem no plano noético e lógico-semântico às relações afirmativa ou negativa entre sujeitos e predicados nos enunciados asseverativos das formas “S é P” e “S não é P”. Por conseguinte, os não-compostos correspondem justamente aos estados ônticos simples que desempenham a função de sujeitos e predicados dos enunciados. Aristóteles dá dois exemplos de estados ônticos compostos. O primeiro tomado dentre os estados ônticos contingentes, a saber: o estado ôntico contingente formado quer pela união quer pela separação singular e temporária dos itens ou estados ônticos simples (não-compostos) ‘ser-madeira’ e ‘ser-branco’, união que pode ser expressa pelos enunciados “(A/esta) madeira é branca” ou “(A/esta) madeira não é branca”, ambos os enunciados que podem ser tanto verdadeiros quanto falsos, na medida em que haja a união efetiva (verdade) destes estados ônticos simples (não-compostos) ou que haja a separação de ambos. O segundo exemplo é retirado dos estados ônticos necessários, a saber: o estado ôntico formado pela união sempiterna e universal dos estados ônticos simples (não-compostos) ‘ser-diagonal’ e ‘ser-(in)comensurável’, união ou unidade complexa que pode ser expressa pelo enunciado necessariamente verdadeiro “(A/toda) diagonal é incomensurável” ou pelo enunciado necessariamente falso

“(A/toda) diagonal é comensurável”. Aristóteles reitera que nos estados ônticos compostos é nas uniões e separações que acontece o ser ou não-ser dos mesmos, seu ser-verdadeiro ou ser-falso enquanto ser-real ou não-ser-real, ser-verdadeiro e ser-falso que podem ser ditos com verdade ou falsidade através dos enunciados asseverativos afirmativos (que unem) ou negativos (que separam).

Ora, o problema enfrentado aqui por Aristóteles é mais evidente do que muitas vezes é exposto pelos comentadores e pode ser compreendido de modo simples através de três argumentos:

Em primeiro lugar, dado que nos estados ônticos compostos o ser ou não ser depende efetivamente da união ou separação dos itens (estados ônticos simples) que os compõem, então esta união ou separação já pressupõe que estes itens sejam algo em separado, algo para além de sua composição (possível, necessária ou impossível), caso contrário, a união ou separação seriam união ou separação de coisa nenhuma, quer no nível ontológico, quer no nível noético e lógico-semântico, mas isso é absurdo.

Em segundo lugar, mas de modo complementar, se o ser-verdadeiro enquanto sinônimo do ser-real fosse sempre o resultado de uma composição de itens então não haveria nenhuma unidade fundamental de ser e de significação, com o que necessariamente se cairia ou em uma circularidade auto-referente ou em uma regressão ao infinito na ordem das relações entre os estados ônticos.

Em terceiro lugar, se não houvesse estados ônticos simples, cujo ser-verdadeiro (enquanto ser-real) fosse anterior ao não-ser-verdadeiro (enquanto não-ser real),

então não seria possível, em última instância, justificar tanto que há enunciados necessariamente verdadeiros e enunciados verdadeiros, quanto enunciados necessariamente falsos e enunciados falsos, nem também seria possível justificar porque possuem estes valores de verdade.

Aristóteles não aduz estes argumentos porque já parte do fato de há não-compostos, e que se não houvesse tais estados ônticos simples se cairia em todas estas conseqüências absurdas. Este é o pano de fundo que torna clara a necessidade da questão pelo modo de ser (ser-verdadeiro) e não-ser (ser-falso) dos estados ônticos não-compostos. Além disso, a frase: “E assim como não é o mesmo o verdadeiro nestes estados ônticos, assim também não é o mesmo o ser”, mostra como a problemática da verdade na obra do estagirita não pode ser pensada nem apenas como uma problemática ontológica, nem apenas como uma problemática noética e ou lógico-semântica, mas como uma problemática que coloca em jogo a relação ontoalética entre pensamento, linguagem e realidade.

Segue-se, então, a determinação dos sentidos do ser-verdadeiro e do ser-falso próprios aos estados ônticos não-compostos e o resumo contrastivo dos sentidos do ser-verdadeiro e do ser-falso, tanto no que se refere aos estados ônticos compostos, quanto no que se refere aos estados ônticos não-compostos. É útil tornar presente o trecho em questão:

“o verdadeiro ou o falso <são do seguinte modo>: de um lado, o verdadeiro <é> o captar e o enunciar [□)(γ)μ)(θ)■ &ε)(= ρ)(❖)■)(] <esta entidade simples> (pois não é o mesmo afirmar [&ε)(❖)(❖)ρ)(❖)(θ)(<] e enunciar [ρ)(❖)(❖)(θ)(<]), de outro lado, porém, ignorar [ε)(γ)μ)■□)(μ)(θ)■] <é> não captar <esta entidade simples> (pois não acontece estar

enganado [☞er□☞◆♣□♣♣■☞] acerca da quiddidade [◆□= ◆×❖ ℳer◆×■] senão por acidente [☞☞☞☞= ◆◆○ΩℳΩ♣☞☞□❖×], e de modo similar acerca das essências não compostas [○♣= ◆◆■□ℳ◆☞=× □◆er×❖☞×], pois não acontece estar enganado <acerca de sua quiddidade>, e todas estão/são em ato, não em potência, pois <se fossem em potência> viriam a ser e se corromperiam, porém o que é em si mesmo [◆□= □♣■ ☞◆er◆□=] não vem a ser, nem se corrompe, pois viria a ser a partir de algo. - Portanto, acerca destes <estados ônticos> que são essenciais [□♣□ℳ□ ℳ×♣■☞ ◆×] e atualidades não acontece estar enganado, mas apenas apreender [■□ℳ×♣■] ou não <apreender>, apesar disso, investiga-se sua quiddidade, <ou seja>, se são deste modo [◆□×☞◆♣☞❖ ℳer◆×■] ou não <são>).

<Assim, em um sentido> o ser enquanto ser-verdadeiro [◆□= ℳ×♣■☞ ◆☞× ◆□= ☞er●♣□ℳ❖×], e o não ser enquanto ser-falso [◆□= ○♣= ℳ×♣■☞ ◆☞× ◆□= ☞ℳ◆♣♣□×] <acontecem do seguinte modo:> de um lado, o ser-verdadeiro acontece se <o sujeito> está unido <ao predicado>, de outro lado, o ser-falso <acontece> se <o sujeito> não está unido <ao predicado>. <Em outro sentido> se algo uno é [◆□= ℳ♣❖■☞ ℳ×☞□ℳ□ □♣■], <então> é de determinado modo [□◆♣◆◆× ℳer◆×■], porém se não é deste modo, então não é; e o verdadeiro <é> o apreender [◆□= ■□ℳ×♣■] estes <modos de ser dos estados ônticos simples>, e o falso não acontece, nem o engano, mas apenas a ignorância, a qual não é como a cegueira, pois a cegueira é como se alguém não possuísse em absoluto a capacidade de apreensão [◆□= ■□♣◆×☞☞□=■].”

Muito já foi escrito e dito acerca deste eminente trecho. Aqui o ser-verdadeiro é caracterizado como uma apreensão que capta e enuncia o estado ôntico não-composto, aparentemente sem nada afirmar sobre o mesmo. O ser-falso, por sua vez, é determinado como um ignorar, no sentido de um não captar (e não enunciar) um estado ôntico simples.

À primeira vista, e segundo várias interpretações correntes, o filósofo macedônio estaria falando aqui de uma espécie de intuição intelectual atemporal,

imediate, passiva e involuntária, interpretada por vezes como não-lingüística e por vezes como pré-predicativa. Ficará claro que nada de mais equivocado do que isso pode ser dito acerca deste sentido do ser-verdadeiro exposto pelo filósofo.

Antes de qualquer coisa é preciso esclarecer o sentido de alguns conceitos para que se torne clara a estrutura formada por seu conjunto. Primeiramente, é preciso esclarecer o sentido do termo '□κγβμκϑ'. Ele é sem dúvida usado por Aristóteles para caracterizar o ato de apreensão mental (■□μκϑ■) do ser próprio de um estado ôntico não-composto qualquer. O termo '□κγβμκϑ' provém do verbo '□κγβγϑ❖■◆' que pode significar, de modo mais comum, tocar, alcançar, apoderar-se (com as próprias mãos), possuir, experimentar, tatear, mas também é usado figurativamente para indicar o ato mental de chegar a entender algo. Optou-se pela tradução por 'captar' para manter a idéia de apoderar-se de algo em o entendendo. Em todos os seus sentidos, porém, '□κγβγϑ❖■◆' indica o final de uma ação intencionalmente orientada, com o que se descarta que a apreensão de um estado ôntico seja um ato imediato e passivo, mas indica bem antes o final de um processo que, se não pode ser propriamente caracterizado como voluntário e livre, é, em todo caso, espontâneo, ativo e temporal.²⁰²

²⁰² Poder-se-ia fazer uma comparação (restrita e parcial) entre esta apreensão e a espontaneidade do entendimento segundo Kant, a qual, apesar de não ser livre, é em todo caso ativa e oposta à receptividade (passividade) da sensibilidade. É o próprio Aristóteles quem afirma, no capítulo que precede ao aqui analisado, e ao descrever o processo de apreensão das figuras geométricas existentes em potência nos estados ônticos, que "o ato de apreensão é atualidade/atividade" / ☺☻ ■□❖☾
☺☻☹ μϵρ■μ❖□γβμκϑ. (*Metafísica*, IX, 9, 1051 a 30-31). Para uma caracterização da apreensão inspirada implicitamente na espontaneidade do entendimento segundo Kant, bem como para a explicitação do caráter temporal da apreensão, em contraste com a atemporalidade de seu objeto, veja-se, de Marco Zingano, *Razão e sensação em Aristóteles*, opus cit., cap. 3. Para uma ótima

Aristóteles postula de passagem que há uma diferença entre ‘enunciar’ (ἔστιν) e ‘afirmar’ (ἀληθεύειν). À primeira vista parece natural remeter esta diferenciação àquela encontrada em *Da interpretação* (cap. 4, 17 a 17-19), segundo a qual os nomes e os verbos ditos em separado seriam simples ‘ἔστιν’ que não constituiriam ainda uma afirmação ou negação verdadeira ou falsa. Se isto é assim compreendido, então o enunciar no presente contexto está em contradição com sua definição em *Da interpretação*, pois aqui não só se atribui verdade à ‘ἔστιν’, mas verdade necessária, posto que no âmbito dos não-compostos o ser-falso não existe propriamente como oposto ao ser-verdadeiro, apenas o não captar ou o ignorar. Tomando, porém, esta caracterização da ‘ἔστιν’ de acordo o *Da interpretação*, pode-se esquematizar do seguinte modo a diferenciação entre enunciar e afirmar no presente contexto: (a) dado que nos estados ôntico compostos acontecem sempre enunciações na forma “S é P” ou “S não é P”, e (b) dado que os estados ônticos não-compostos são representados por ‘S’ e ‘P’ em separado, então o enunciar indica aqui os simples proferimentos “S” ou “P” sem nada lhes acrescentar. Deste modo, em contraste com as asseverações (afirmativa) “Sócrates é filósofo” ou (negativa) “Sócrates não é filósofo” (que exprimem estados ônticos compostos), no nível dos não-compostos, dir-se-ia apenas “Sócrates”, “filósofo” ou “é filósofo”, e estas “enunciações” seriam consideradas como necessariamente verdadeiras. Assim compreendido, o sentido

defesa do caráter temporal da apreensão, veja-se, de Enrico Berti, “Reconsiderations sur l’intellection des “indivisibles” selon Aristote (*De anima*, III, 6)”, art. cit., pp. 395 ss. E também, de Lambros Couloubaritsis, “Y-a-t-il une intuition des principes chez Aristote”, in *Revue Internationale de Philosophie*, 1980, pp. 440-471.

de '☞☞❖❖☞☞' aqui constitui uma reformulação da doutrina da enunciação asseverativa do *Da interpretação*, segundo a qual uma expressão lingüística (e os conceitos mentais que ela representa ou simboliza) só pode ser verdadeira ou falsa quando é constituída ao menos de um sujeito (nome) e um predicado (verbo). É a partir deste tipo de leitura (ou algo similar a ela) que se interpreta geralmente o ser-verdadeiro dos estados ônticos não-compostos como sendo expresso de modo pré-predicativo.

No entanto, pode-se esboçar outra leitura mais de acordo com o espírito da passagem e que preserva intacta a doutrina da enunciação asseverativa, tal como exposta no tratado *Da interpretação*, tornando-a, por isso, compatível com a diferenciação feita aqui entre enunciar e afirmar. Esta leitura parte de um ponto simples: '☞☞❖❖☞☞' não indica aqui a enunciação isolada de um termo-sujeito ou um termo-predicado. Ao contrário, '☞☞❖❖☞☞' indica um tipo de enunciação asseverativa que, não possuindo como seu contrário uma negação, não pode ser identificada com a afirmação no pleno sentido deste conceito, e isto porque este tipo de enunciação por si composta exprime a unidade simples de um estado ôntico enquanto tal, diferenciado de sua possível unidade complexa (contingente ou necessária) com outros estados ônticos.

Do ponto de vista puramente sintático, a toda e qualquer enunciação nas formas "S é" ou "S é P" se opõem as negações "S não é" ou "S não é P" e vice-versa²⁰³. Estas enunciações predicativas podem ser todas verdadeiras ou falsas. Neste sentido a '☞☞❖❖☞☞' não pode possuir estas formas sintáticas. Aristóteles, porém,

²⁰³ Cf. *Da interpretação*, cap. 6, 17 a 31-33.

determina como referente da 'X' a quiddidade do estado ôntico não-composto, de tal modo que o conteúdo (sentido) de uma 'X' consiste em apresentar a quiddidade do estado ôntico não-composto a que se refere. Dado que os não-compostos são representados pelas partes dos enunciados predicativos nas formas "S é P" ou "S não é P", então os referentes de uma 'X' são as quiddidades de 'S' e 'P'. Representando pela letra 'X' a 'X' referente à quiddidade de um sujeito qualquer 'Si' e pela letra 'Y' a 'X' referente à quiddidade de um predicado qualquer 'Pi', ter-se-ia então que "Si é X" e "Pi é Y". Aparentemente, tais enunciados estão na forma de afirmações, contudo, eles não constituem propriamente afirmações, pois as 'X' e 'Y' não representam estados ônticos não-compostos diferentes de 'Si' e 'Pi', mas, ao contrário, são a explicitação da quiddidade de cada um destes estados ônticos não-compostos. Tomando a situação em que o estado ôntico 'Pi' seja tomado como sujeito 'Sj' de um enunciado na forma "Sj é Pn", então este enunciado seria equivalente a "Sj=Y é Pn". A partir desta esquema geral, é fácil perceber que uma 'X' indica uma espécie de descrição definida de um estado ôntico simples que pode substituí-lo em todos os contextos em que seja tomado quer como sujeito quer como predicado de uma composição enunciativa afirmativa ou negativa. É esta composição enunciativa que pode ser verdadeira ou falsa, mas não pode ser verdadeira ou falsa a descrição definida de cada um dos estados ônticos que a compõe. Além disso, a "composição" enunciativa formada pela relação de um estado ôntico não-composto e sua 'X' nunca pode assumir a forma de

uma negação, pois neste caso se teria uma composição enunciativa entre dois estados ônticos não-compostos. Neste sentido também, por princípio, não pode haver uma composição enunciativa falsa entre um estado ôntico não-composto e sua ‘ $\lambda\sigma\upsilon\iota\kappa$ ’ ou descrição definida. Além disso, a enunciação simples é simples não por ser o proferimento de um único termo, mas porque os termos que nela estão descrevem a unidade do estado ôntico não-composto a que se referem.

A partir disso, percebe-se que diferença entre uma afirmação e uma enunciação simples não está propriamente na forma lógica em que são estruturadas, mas no significado ou função semântica dos termos que preenchem esta forma lógica. A enunciação simples só em sua superfície é uma afirmação. É isto que Aristóteles determina expressamente na seguinte passagem dos *Segundos analíticos* a respeito das definições primárias e indemonstráveis:

“De um lado, a definição é da quiddidade e da essência [$\square\blacklozenge\epsilon\tau\ast\kappa\upsilon\iota\sigma\kappa$], de outro lado, todas as demonstrações visivelmente supõem e assumem a quiddidade [$\square\blacklozenge\blacklozenge\ast\kappa\upsilon\iota\sigma\kappa\ \mu\epsilon\tau\ast\blacklozenge\kappa$], como por exemplo as <demonstrações> matemáticas <supõem e assumem> o que é a unidade [$\blacklozenge\ast\upsilon\iota\sigma\kappa\ \circ\square\blacksquare\sigma\kappa$] e o que é o impar [$\blacklozenge\ast\upsilon\iota\sigma\kappa\ \square\square\blacksquare\ast\blacklozenge\blacklozenge\blacklozenge$], e do mesmo modo as outras <ciências>. Além disso, todas as demonstrações mostram [$\sigma\mu\ast\upsilon\iota\sigma\kappa\ \&\blacksquare\blacklozenge\ast\kappa$] algo de algo [$\blacklozenge\ast\upsilon\iota\sigma\kappa\ \&\sigma\upsilon\iota\sigma\kappa\ \blacklozenge\ast\blacksquare\square\sigma\kappa$], que é ou não é [$\square\ast\blacklozenge\ast\mu\circ\ast\blacklozenge\ast\blacksquare\ast\ast\ast\ast\ \square\blacklozenge\epsilon\tau\&\ \mu\circ\ast\blacklozenge\ast\blacksquare$], porém na definição não se predica algo de algo [$\square\blacklozenge\epsilon\tau\sigma\mu\blacksquare\ \mu\circ\ast\blacklozenge\ast\mu\square\square\blacksquare\ \mu\circ\ast\blacklozenge\ast\mu\ast\blacksquare\square\blacklozenge\ \&\sigma\upsilon\iota\sigma\kappa\ \ast\ast\ast\ast\ \upsilon\iota\sigma\kappa\ \mu\ast\blacksquare\ast\sigma\kappa$], como por exemplo, nem o animal é dito do bípede, nem este do animal; nem a figura é dita do plano, pois o plano não é figura, nem a figura o plano. Ademais, é diferente demonstrar [$\sigma\mu\ast\blacksquare\ast\sigma\kappa$] o que <algo> é [$\square\blacksquare\blacksquare\ \blacklozenge\ast\upsilon\iota\sigma\kappa\ \mu\epsilon\tau\ast\blacklozenge\kappa$] e que <algo> é [$\square\ast\blacklozenge\ast\mu\circ\ast\blacklozenge\ast\blacksquare$]. É evidente que, de um lado, a definição <é sobre> o que é [$\blacklozenge\ast\upsilon\iota\sigma\kappa\ \mu\circ\ast\blacklozenge\ast\blacksquare$], de outro, a demonstração <mostra> que isto é dito disto ou não é

[□⊕◆× ℳ⊙◆× ◆□❖±ℳ &⊕⊕⊕ ◆□◆⊖±ℳ ≡
 □◆er& ℳ⊙◆×■].”²⁰⁴

Vê-se aqui uma diferenciação entre a demonstração e a definição, e se indica a anterioridade desta em relação àquela. A definição é sobre a quiddidade e a essência, a demonstração é acerca da atribuição afirmativa ou negativa de algo a algo. Aqui definição é compreendida como sinônimo do *definiens* e não como a conjunção do *definiendum* com o *definiens*. Dentro do *definiens* propriamente dito os predicados que o compõem não são predicados uns dos outros posto que são predicados do *definiendum*. Na passagem citada, são aludidos os exemplos dos *definiens* de ser humano e de círculo. Assim, ‘animal’ não é predicado de ‘bípede’, nem ‘bípede’ de ‘animal’, pois ambos em conjunto são predicados de ‘ser humano’; do mesmo modo ‘figura’ não se predica de ‘plano’, nem ‘plano’ de ‘figura’, porque ambos são predicados de círculo. Ademais, estes predicados não entram nas composições enunciativas afirmativas ou negativas que se podem demonstrar a

²⁰⁴ *Segundos analíticos*, Livro II, cap. 3, 90 b 30-91 a 2:
 □⊕□×•○□=× ○ℳ=■ ∫⊕=□ ◆□◆⊖ ◆×❖ ℳer◆× &⊕×= □◆er◆×❖×=□
 ⊕×⊙ ±
 ⊕er□□±ℳ×❖⊕ℳ×× ∫⊕×❖■□◆⊕× □⊕⊖⊕× ◆⊕□□◆×□ℳ❖○ℳ■⊕× &⊕
 ×= ⊙⊕○⊖⊕❖■□◆⊕× ◆□= ◆×❖ ℳer◆×■⊕ ⊕×⊕□ ⊕×⊙ ○⊕□≡○⊕◆
 ×&⊕×= ◆×❖ ○□⊕
 ■⊕× &⊕×= ◆×❖ ◆□= □ℳ□×◆◆□❖■⊕ &⊕×= ⊕×⊙ ⊕⊕⊕⊕× □⊙
 ○□×❖•×⊕ ℳ⊙◆× □⊕⊖⊕ ⊕er□□❖±ℳ×⊕×× ◆×= &⊕⊕⊕ ◆×■□=×
 ±ℳ×❖&■◆◆×■⊕ □×⊕□ □⊕◆×
 ℳ⊙◆×× ≡■ □◆er& ℳ⊙◆×■= ℳer■ ±ℳ= ◆⊖⊕ □⊕□×•○⊖⊕ □◆er
 ±ℳ= ℳ⊕◆ℳ□□ ℳ⊙◆ℳ❖□□ &⊕⊕⊕∫□□ℳ×⊖⊕⊕⊕ □×⊕□ □◆⊕◆ℳ
 ◆□= ❖⊖⊕□ &⊕⊕⊕ ◆□◆
 ⊕×❖□□±□× □◆⊕◆ℳ ◆□◆⊖◆□ &⊕⊕⊕ ◆□◆ ❖❖⊕◆□ □◆er±ℳ=
 ±≡ &⊕⊕⊕ ◆□◆⊖ ℳer□×□ℳ❖±□◆ ◆□= •ℳ≡○⊕ □◆er ∫⊕=□
 ℳer◆× ◆□= ℳer□×❖□ℳ±□
 •ℳ≡○⊕ □◆er±ℳ= ◆□= •ℳ≡○⊕ ℳer□×❖□ℳ±□⊕ ℳ⊙◆× ℳ⊕◆ℳ□
 □□ ◆□= ◆×❖ ℳer◆× &⊕×= □⊕◆× ℳ⊙◆× ±ℳ×⊕⊕⊕⊕ □⊙ ○ℳ=■
 □◆⊕ □er□×•○□=× ◆×❖
 ℳer◆× ±≡□×⊖ ≡⊕ ±ℳ= ⊕er□□❖±ℳ×⊕×× □⊕◆× ℳ⊙◆× ◆□❖±ℳ
 &⊕⊕⊕ ◆□◆⊖ℳ ≡■ □◆er& ℳ⊙◆×■.

respeito de 'ser humano' e de 'círculo', eles são pressupostos em todas estas composições que podem ser provadas por meio de premissas verdadeira, necessárias e universais. Deste modo, todas as predicções afirmativas ou negativas de outros estados ônticos não-compostos que se podem demonstrar a respeito de 'ser humano' e de 'círculo' já sempre pressupõem e assumem um determinado conjunto finito de predicados anteriores à estas composições em que entram os estados ônticos não-compostos 'ser humano' e 'círculo'.

Pode-se dizer, então, usando um conceito forjado por Kripke, que a definição é compreendida aqui como uma *descrição definida rígida* (diferenciada de um descrição contextual ou não-rígida) que se pode substituir pelo objeto ou conjunto de objetos que denota em todos os momentos ou estados (mundos) possíveis, *salva veritate*.²⁰⁵ Enquanto descrição definida os termos que constituem a definição (= *definiens*) não são predicados uns dos outros, mas é sua conjunção que é predicada do estado ôntico definido. Esta conjunção de predicados é idêntica ao objeto, ela denota o mesmo que o nome simples que o termo sujeito denota. Além disso, enquanto descrição definida, ela tem a forma de uma afirmação, mas não constitui propriamente uma afirmação, pois ela funciona como um substitutivo complexo de uma entidade simples.

Deste modo, se a presente argumentação é correta, a '☞☞❖❖✕✕' indicada por Aristóteles como o correlato lingüístico do ser-verdadeiro dos estados ôntico não-compostos é justamente o *definiens* destes estados ônticos, aquele conjunto uno de

²⁰⁵ Esta interpretação é insinuada por Enrico Berti em seu *Aristóteles no século XX*; trad. Dion D. Macedo. São Paulo: Loyola, 1997, pp. 208-209.

predicados necessários que exprime o ser-essencial de algo ou sua quiddidade e que, portanto, está pressuposto em qualquer contexto em que aconteça a composição de seu *definiendum* com outro *definiendum*, o qual também levará consigo pressuposto um determinado *definiens*. De modo semelhante a um nome ou a um verbo ditos isoladamente, a enunciação por si mesma também não é verdadeira nem falsa, posto que não forma ainda uma afirmação, mas na medida em que é aplicada aos estados ôntico simples a que se refere ela não pode, por princípio, ser falsa, pois então não seria uma descrição definida rígida, isto é, intercambiável com seu referente em qualquer composição, *salva veritate*. Enquanto ligada a seus referente a enunciação toma a forma de uma afirmação, mas seu estatuto lógico-semântico é diverso das afirmações comuns, pois nesta afirmação não se realiza propriamente uma composição de estados ônticos não-compostos, o que se realiza é a identificação da entidade simples a que se refere, ela é a intensão (= sentido = conotação) do termo que denota a extensão (referência) do estado ôntico que faz as vezes do sujeito (*definiendum*) desta identificação. Por isso, a '☒☞❖❖☎☒' não possui uma negação a ela oposta (não sendo, portanto, uma autêntica afirmação) e só pode ser verdadeira referida a seu sujeito e, quando referida a ele, necessariamente verdadeira ²⁰⁶.

²⁰⁶ Toda esta interpretação da '☒☞❖❖☎☒' como uma descrição definida rígida se confirma através de outros textos do *corpus aristotelicum*, sobretudo, é importante lembrar e remeter à discussão sobre a diferenciação entre unidade meramente sintática e unidade semântica dos enunciados asseverativos realizada no capítulo 11 do *Da interpretação*, unidade semântica que tem como causa precisamente o ser-essencial e real do que é referido pelo enunciado asseverativo. Além deste texto, é importante também remeter à noção de identidade como o significado focal das quatro formas de predicação, dentre as quais se pode ver na definição uma forma de descrição definida rígida,

Esta necessidade, contudo, não é uma necessidade puramente *de dicto*, mas *de re* e, portanto, pode-se dizer, segundo um jargão contemporâneo, que a ‘ $\lambda\sigma\upsilon\psi\chi\zeta$ ’ indicada por Aristóteles no contexto do ser-verdadeiro referido aos estados ônticos não-compostos é um enunciado analítico *a posteriori*, ou seja, não se trata de uma necessidade puramente derivada da significação mesma dos termos, mas como o resultado de um lento e laborioso processo de investigação da própria realidade. Esta investigação parte dos fenômenos e das opiniões ou crenças comuns, ou seja, daquilo que é melhor conhecido para nós, até chegar às características essenciais de algo, àquilo que é mais conhecido por natureza. Na passagem em análise, a prova de que se trata deste processo complexo de investigação vem da frase: “Portanto, acerca destes <estados ônticos> que são essenciais e atualidades não ocorre o estar enganado, mas apenas apreensão ou não <apreensão>, *apesar disso, investiga-se sua quiddidade, <ou seja>, se são deste modo ou não <são>*”. Ora, no trecho destacado em itálico, Aristóteles mostra precisamente que se parte de algum tipo de proto-definição ou proto-descrição de modo a confirmar se os estados ônticos investigados são do modo como são descritos ou não são. Trata-se de um processo de investigação lógico e indutivo (dialético e analítico), que parte dos fenômenos que são objeto das crenças e opiniões comuns (que tomam a forma das chamadas definições nominais) até se chegar a confirmar por inferências e pela experiência que tal ou tal descrição coincide com aquilo que a coisa é por si mesma e é capaz de identificá-la em qualquer contexto em que ela esteja composta com outros

enquanto na identificação pelo acidente se encontram os elementos para a concepção aristotélica da descrição contextual. Sobre este último ponto, veja-se *Tópicos*, Livro I, caps. 5-8.

estados ônticos ²⁰⁷. É justamente neste ponto final da investigação que acontece a apreensão da verdade (realidade, atualidade, efetividade) própria aos estados ônticos não-compostos. ²⁰⁸ Tal processo de investigação constitui literalmente uma produção de verdade no sentido pleno deste termo.

Se for correto compreender o ‘captar’ como o fim de uma atitude intencional e a ‘enunciação’ como uma descrição definida rígida, resultante de um processo investigativo complexo, então a interpretação tradicional perde completamente seu sentido e o trecho em análise ganha uma coerência e pertinência muito fortes dentro do conjunto das teorizações aristotélicas acerca da verdade.

Retomando o fio da argumentação, à luz do que acaba de ser exposto, compreende-se as razões profundas da distinção entre os dois sentidos do ser-verdadeiro e do ser-falso, a partir da cisão ontológica entre estados ônticos compostos e estados ônticos não-compostos. O ser-verdadeiro nos estados ônticos não-compostos deixa de ter o caráter misterioso que tradicionalmente se lhe atribuía, pois deixa de ser encarado como um ponto de partida absolutamente

²⁰⁷ Para uma magistral descrição deste processo “epistemo-lógico”, tal como teorizado nos *Segundos analíticos*, veja-se, de Robert Bolton, “Essentialism and semantic theory in Aristotle: *Posterior analytics*, II, 7-10”, art. cit. O autor mostra que as chamadas definições nominais dos termos na linguagem comum são o ponto de partida do processo de conhecimento do ser-essencial e, assim, da chegada às definições reais. Veja-se também, de A. C. Lloyd, “Necessity and essence in the *Posterior analytics*”, in *Aristotle science: the Posterior analytics*; (ed.) Enrico Berti. Padova: Antenore, 1981, pp. 157-171. Veja-se ainda, de Oswaldo Porchat, *Ciência e dialética em Aristóteles*, opus cit., caps. I (2.1), IV (2.2, 2.3), V. Note-se que ao partir das crenças comuns e das opiniões plausíveis Aristóteles admite, em certo sentido, a coerência como um critério de verdade, mas este critério é apenas um ponto de partida e uma condição necessária para a verdade, a qual deverá culminar com a apreensão do ser-essencial dos gêneros de estados ônticos do mundo. Sobre este ponto e partida coerentista e seu caráter provisório na investigação da realidade, veja-se, de Terence Irwin, *Aristotle’s first principles*, opus cit., caps. 1-2 e 6.

²⁰⁸ Note-se que este processo de investigação coletivo e individual está de acordo com aquela tradição e historicidade na busca da verdade que Aristóteles indica como devendo ser considerada em conjunto para se poder chegar à verdade acerca das coisas mesmas.

anterior à composição predicativa de sujeitos e predicados para ser a finalidade de um processo de investigação que “descobre” a partir dos estados ônticos complexos aquelas unidades simples de significação pressupostas em suas composições. Isto impõe uma distinção (de resto bastante comum na obra de Aristóteles) entre a anterioridade temporal do ser-verdadeiro na composição de estados ônticos simples e uma anterioridade ontológica do ser-verdadeiro dos estados ônticos não-compostos, anterioridade ontológica que, entretanto, é posterior na ordem do conhecimento ao ser-verdadeiro próprio dos estados ônticos compostos. Em suma, o que é anterior por natureza é posterior na ordem do conhecimento ²⁰⁹.

O trecho como um todo pode ser visto agora em sua estrutura geral. Nos estados ônticos não-compostos o ser-verdadeiro equivale a apreender sua quiddidade e enunciá-la através da definição. Não ocorre o ser-falso ou o estar enganado porque as definições das quiddidades dos estados ônticos não-compostos é o resultado final de uma investigação que só pode ter por finalidade o ser mesmo destes estados ônticos, ou seja, seu ser-verdadeiro uno, por si e enquanto tal, e não alguma composição (seja contingente, seja necessária) com outros estados ônticos. Ora, o que Aristóteles está postulando é justamente que a apreensão de algo em sua unidade essencial é equivalente ao final de um processo de procura da

²⁰⁹ Esta idéia de uma anterioridade e posterioridade epistêmica e ontológica invertidas no que diz respeito ao que é complexo e ao que é simples se encontra claramente formulada em *Metafísica*, Livro V, cap. 11, 1018 b 31-1019 a 4 (justamente no capítulo dedicado aos sentidos de anterior e posterior) e Livro X, cap. 3, 1054 a 25-29 (onde se afirma que o divisível é anterior na ordem da percepção ao indivisível).

definição de algo e não uma intuição imediata, anterior, pré-predicativa e monofática. Por isso, assevera que acerca da quiddidade não acontece o estar enganado. Note-se, porém, o sentido passivo de “estar enganado”. Não se diz que não acontece *enganar-se* acerca da quiddidade, mas *estar enganado*. E não é possível estar enganado justamente porque o enganar-se só é possível enquanto se investiga a quiddidade de algo, enquanto não se estabeleceu sua descrição definida rígida, enquanto uma enunciação não foi testada e comprovada como sendo o *definiens* de um estado ôntico como tal. Por isso, ou já se apreendeu o ser-essencial de algo (sua quiddidade) ou não se apreendeu, ou se sabe o que uma coisa é ou não se sabe, ou se conhece ou se ignora, ou se capta ou não se capta. Quando, porém, se apreende o que é algo enquanto tal, então não há o falso, mas inversamente enquanto não se sabe o que algo é em sua unidade essencial não há o falso, mas apenas o ignorar (desconhecer) o que algo é por si mesmo, pois o falso só surge de uma composição de conceitos intensionais (■□⚡❖○☞◆☞) que não estão unidos (em dado momento ou sempre) nos estados ônticos a que se referem, não sendo, por isso, possível no que diz respeito às entidades indivisíveis ou não-compostas ²¹⁰.

É neste sentido que não acontece estar enganado acerca da quiddidade dos não-compostos. No entanto, o estagirita acrescenta uma possível exceção, a saber: não

²¹⁰ É justamente esta a definição do ser-falso no âmbito noético apresentada no capítulo 6 do Livro III do *De anima*, contexto que trata da apreensão sempre verdadeira dos indivisíveis e que está ligado ao capítulo aqui analisado, sendo amiúde um dos dois usado para corroborar interpretações do outro. Esta estratégia hermenêutica não foi adotada aqui, pois se correria o risco de ter em mãos não apenas um capítulo intrincado e problemático, mas dois. Ademais, a remissão a *Metafísica*, V, 6, é suficiente para corroborar a interpretação em curso, posto que expõe sumariamente a doutrina da apreensão dos indivisíveis e liga-a mais fortemente à problemática da enunciação simples.

acontece o estar enganado senão por acidente ($\&\text{☉}\blacklozenge\text{☉} = \blacklozenge\text{○}\rho\mu\text{ϩ}\text{⋈}\&\text{□}\blacklozenge\text{✕}$).

Esta obscura exceção se torna clara se se entende que nem todas as quiddidades e suas definições são primárias, mas há uma hierarquia lógica e ontológica entre as quiddidades e, portanto, entre as definições. Esta cláusula remete ao notório, polêmico e intrincado problema acerca da possibilidade de se obter definições por meio de demonstrações. Aristóteles admite que as definições secundárias de um determinado gênero de entidades teorizado por alguma ciência particular, precisamente aquelas definições obtidas através da composição entre estados ônticos diversos e em que o “o que é” (a quiddidade/ $\blacklozenge\text{□} = \blacklozenge\text{✕}\ \mu\text{☉}\blacklozenge\text{✕}\text{■}$) não coincide com o “que é” ($\text{□}\text{⊕}\blacklozenge\text{✕}\ \mu\text{☉}\blacklozenge\text{✕}\text{■}$) e o “porque é” ($\text{⊕}\text{✕}\text{☉} = \blacklozenge\text{✕}\ \mu\text{☉}\blacklozenge\text{✕}\text{■}$), podem ser parcialmente demonstradas. Mas justamente porque elas são o resultado tanto de premissas compostas por nexos semânticos entre sujeitos e predicados, quanto da conexão inferencial (demonstrativa ou não) destas premissas, pode acontecer que a conclusão aponte como definição (quiddidade) algo que não é propriamente uma definição. A expressão por acidente significa aqui que ao invés de um atributo por si ($\&\text{☉}\text{□}\text{✍}\ \text{☉}\blacklozenge\text{☉}\blacklozenge\text{□}\blacklozenge\text{✕}$) foi usado em uma ou em ambas as premissas uma atribuição por acidente²¹¹, o que faz com que se tome como quiddidade algo que de fato não é tal. É importante lembrar que Aristóteles chama ‘ignorância’ a tais enganos resultantes destes tipos de inferências, e dedica três capítulos inteiros dos

²¹¹ Mesmo em se tratando de um acidente por si, tal como a propriedade de todo triângulo de ter a soma dos ângulos internos sempre igual a cento e oitenta graus. Sobre o sentido do acidente por si, veja-se *Segundos analíticos*, I, 6, 75 a 18-22, 39-42, 10, 76 b 11-16; *Metafísica*, V, 30, 1025 a 30-34.

Segundos analíticos para esquematizar como e porque ocorrem.²¹² No entanto, a ignorância que aqui é posta no lugar do falso não se identifica com este tipo de ignorância proveniente dos erros inferenciais, pois estes surgem apenas no que concerne às definições secundárias, que são próprias das composições predicativas que exprimem os estados ônticos compostos.

Contudo, logo após apresentar as quíididades em geral, dentre as quais ainda é possível o estar enganado por acidente, o estagirita postula aqueles estados ônticos acerca dos quais não acontece nunca o estar enganado quanto à sua quíididade: as essências não compostas (○≡ ◆◆■□ℓ◆☉≡✂ □◆er✱✱◆☉✂). Tais estados ônticos não-compostos estão em ato e não em potência, o que significa justamente que são estados ônticos necessários, pois, como foi visto antes, somente os estados ônticos que estão em potência podem ser e não ser (ainda que nunca ao mesmo tempo são e não são). As essências não-compostas são justamente as formas dos estados ônticos consideradas sem seu estofo material sensível.

Aristóteles esboça uma redução ao absurdo acerca da possibilidade de se pensar que as formas possam se gerar e se corromper ao dizer: “pois <se fossem em potência> viriam a ser e se corromperiam, porém o que é em si mesmo não vem a ser nem se corrompe, pois viria a ser desde algo.” A redução ao absurdo implícita aqui, consiste em tomar a hipótese de que as formas fossem geradas e se

²¹² Para uma minuciosa e clara análise sobre toda esta questão acerca das definições provenientes de demonstrações, veja-se, de Oswaldo Porchat, *Ciência e dialética em Aristóteles*, opus cit., cap. V, 2-3. Sobre os vários tipos de erros ou enganos que podem surgir de inferências silogísticas com premissas falsas, veja-se *Primeiros analíticos*, Livro II, cap. 21. Sobre a ignorância enquanto forma de erro resultante de inferências demonstrativas com uma ou duas premissas falsas, veja-se *Segundos analíticos*, Livro I, caps. 16-18.

corrompessem. Ora, o que vem a ser e se corrompe tem necessariamente de vir a ser a partir de algo. Assim, as formas teriam que ser geradas a partir de algo. Mas justamente aquilo que vem a ser, e que, portanto, pode se corromper, vem a ser o que é justamente a partir das formas (genérica ou específica)²¹³ e o que é por si mesmo não pode ser por causa de outra coisa, logo as formas mesmas não podem vir a ser ou se corromper, pois são aquilo a partir do que algo vem a ser o que é, e, portanto, as formas são por si mesmas. Ainda uma outra conclusão pode ser retirada desta redução, a saber: dado que a potência se identifica com a matéria e o que tem matéria pode ser ou não ser, vir a ser e se corromper, então as formas não são matéria nem potência e, portanto, sempre existem em ato, quer quando unidas à matéria (nas essências sensíveis e sub-lunares), quer separadas da matéria (nas essências supra-lunares).

Percebe-se a partir desta diferenciação entre tipos de quiddidades correspondente aos tipos de estados ônticos a que se referem que a noção de não-composto não é um conceito unívoco (sinônimo), mas igualmente não é um conceito equívoco (homônimo), consiste bem antes em um conceito ou denominação transcategorial (parônimo/□□□≡✕ ℵ“■ ●ℵ ∫□❖○ℵ ■□■), ou seja, dito em relação à unidade de determinado tipo de entidades, a saber: em relação à unidade das essências não-compostas. O gênero das essências não-compostas constitui o tipo primitivo de entidades não-compostas, as unidades mínimas a partir das quais se

²¹³ Cf. *Metafísica*, Livro V, cap. 24.

pode atribuir aos demais estados ônticos não-compostos a elas referidos sua unidade própria e, assim, o sentido específico em que são não-compostas. Mas dado que a unidade das essências não-compostas é uma unidade complexa ²¹⁴, então a unidade dos demais estados ônticos não-compostos não será uma unidade monádica e absoluta ²¹⁵. Esta unidade complexa dos estados ônticos não-compostos se revela já na noção de enunciação simples ($\text{☉} \text{☿} \text{♁} \text{♂} \text{♃} \text{♄} \text{♅}$), tal com antes descrita. A enunciação simples que exprime a unidade dos estados ônticos não-compostos em um único *definiens* possui uma estrutura gramatical divisível, mas a composição de seus termos constituintes expressa algo uno, algo indivisível, não-composto. Assim, na definição composta pelo *definiendum* não-composto ‘ser humano’ e pelo *definiens* ‘animal, racional, bípede’, faz-se uma identificação entre um único termo e uma conjunção de predicados por si separados e que podem, cada um deles, ter um *definiens* próprio. Na realidade, há graus de unidade dos estados ônticos, desde os sensíveis singulares que instanciam as formas e as

²¹⁴ Sobre a unidade complexa da essência adoto aqui a tese proposta por Theodore Scaltsas de um “holismo substancial” (o autor prefere traduzir ‘ $\text{□} \text{◆} \text{♁} \text{♂} \text{♃} \text{♄} \text{♅}$ ’ por ‘substância’ ao invés de ‘essência’), segundo o qual a unidade da essência não é dada pela relação entre seus componentes, mas pela dissolução de suas distinções enquanto são partes da essência. Veja-se do autor “Substantial holism”, in *Unity, identity and explanation*; (eds.) T. Scaltsas, D. Charles e M. L. Gill. Oxford: Clarendon, 1994, pp. 107-128. Uma defesa mais ampla à luz de uma interpretação mais detalhada do conceito de essência, é dada pelo autor em *Substances and universals in Aristotle’s Metaphysics*. Ítaca/Londres: Cornell UP, 1994, esp. caps. 5-6.

²¹⁵ É importante lembrar que a unidade absoluta é atribuída apenas ao número um ou mônada ($\text{☉} \text{☿} \text{♁} \text{♂} \text{♃} \text{♄} \text{♅}$) e ao ponto ($\text{☉} \text{◆} \text{♁} \text{♂} \text{♃} \text{♄} \text{♅}$). Não é possível nem necessário aqui discorrer sobre a complexa henologia aristotélica desenvolvida sobretudo na *Metafísica*, e mais especificamente no capítulo 6 do Livro V e no Livro X, mais precisamente no capítulo 1 e 2 deste último. Permita-se aqui novamente a remissão ao meu trabalho de dissertação *Sobre os vários sentidos do uno – a concepção de uno na Metafísica de Aristóteles*, opus cit., onde é feita a análise minuciosa dos vários sentidos de uno e unidade e sua relação fundamental com a investigação do ser enquanto ser. Veja-se ainda os extensos artigos de Lambros Couloubaritsis, “L’être et l’un chez Aristote”, in *Revue de Philosophie Ancienne*, vol. 1, 1983, n° 1, pp. 49-98, n° 2, pp. 143-195.

propriedades categoriais, singulares dos quais não há propriamente definição enquanto singulares (apenas opinião), até os estados ônticos mais universais representados justamente pelas categorias ou gêneros “mais altos” de entidades, dentre os quais é à essência que cabe propriamente a quiddidade e o ser-essencial que são objetos da definição ²¹⁶. Segundo o estagirita, o que possibilita esta unidade da definição, apesar da multiplicidade dos predicados que a constituem é justamente a apreensão (■□ℳ×♠■) unitária e unificante que resulta do processo de investigação.

A apreensão como causa de unidade dos vários predicados que constituem a enunciação simples como *definiens* e a hierarquia ontológica dos tipos de unidade dos diversos tipos de estados ônticos não-compostos referidos à unidade fundamental e fundante da essência podem ser visualizados em sua correlação através da seguinte passagem:

“E ainda é dito uno aquilo cujo enunciado definitório [□☉ ●□❖♣□×<] que enuncia o ser-essencial é indivisível [☉☒♠×☉×❖□ℳ◆□×<] em relação a outro <enunciado> que mostra o estado ôntico [◆□= □□☉♠♣○☉] (pois todo enunciado é divisível em si e por si mesmo). Com efeito, deste modo é uno o que aumenta e diminui, porque o enunciado definitório <de seu ser-essencial> é uno, assim como no caso das superfícies <de diferentes magnitudes> o <enunciado definitório> da forma <é uno>. Pois, de modo geral [□☉●◆×<], as <entidades> das quais o ato de apreensão [☉☉ ■□❖☉×<] que apreende o ser-essencial [☉☉ ■□□◆♠+☉ ◆□= ◆×❖ ☉☉■ ℳ×☉■☉×] <é> indivisível, e não <as> pode separar nem por tempo, nem por lugar, nem pelo enunciado, tais <entidades são> unas mais do que todas as outras, e destas aquelas que são essências. Pois de modo universal [☉☉□□❖●□◆] aquelas que não têm divisão, e

²¹⁶ Sobre esta prioridade ou antecedência da quiddidade das essências frente aos demais gêneros de entidades, veja-se *Metafísica*, Livro VII, cap. 4.

indivisibilidade dos estados ônticos não-compostos é dado justamente pela indivisibilidade própria do ser-essencial ou quiddidade das essências não-compostas, ou seja, da forma em ato dos estados ônticos como tais. Assim, a unidade da enunciação simples, enquanto *definiens* composto dos estados ônticos não-compostos, é dada pela apreensão da quiddidade destes estados ônticos, e sobretudo pela apreensão da quiddidade ou ser-essencial das essências, pois todos os estados ônticos não-compostos pertencentes a cada uma das categorias ou gêneros de entidades (gêneros que são eles mesmos os estados ônticos não-compostos mais universais) estão necessariamente referidos às e são lógica, epistêmica e ontologicamente dependentes das essências não-compostas, ou seja, dependentes da forma em ato dos estados ônticos fundamentais e fundantes.

A partir deste conjunto de análises, a última parte do trecho, em que Aristóteles faz uma espécie de resumo dos dois sentidos do ser enquanto ser-verdadeiro e do não-ser enquanto ser-falso, torna-se claro. O trecho diz:

“<Assim, em um sentido> o ser enquanto ser-verdadeiro [◊□= ∟∩⊕■⊗∩ ∙⊙∫ ◊□= ⊗er●∞∟∟∩∩∩∩], e o não ser enquanto ser-falso [◊□= ○∞= ∟∩⊕■⊗∩ ∙⊙∫ ◊□= ∩∟∩∩∩∩∩∩∩∩] <acontecem do seguinte modo:> de um lado, o ser-verdadeiro acontece se <o sujeito> está unido <ao predicado>, de outro lado, o ser-falso <acontece> se <o sujeito> não está unido <ao predicado>. <Em outro sentido> se algo uno é [◊□= ∟∩⊕■⊗∩ ∟∩⊕■⊗∩ □⊙■], <então> é de determinado modo [□∩⊕■⊗∩ ∟er∙∩∩∩∩], porém, se não é deste modo, então não é; e o verdadeiro <é> o apreender [◊□= ■□∟∩⊕■] estes <modos de ser dos estados ônticos simples>, e o falso não acontece, nem o engano, mas apenas a ignorância, a qual não é como a cegueira, pois a cegueira é como se alguém não possuísse em absoluto a capacidade de apreensão [◊□= ■□∞∩∩∩∩∩∩∩∩∩].”

De um lado, tem-se o ser-verdadeiro e o ser-falso próprios aos estados ônticos compostos. O ser-verdadeiro consiste na união efetiva (real) de um sujeito e um predicado, o ser-falso (= não-ser-verdadeiro) consiste no oposto, ou seja, que não acontece (não é real) a união entre sujeito e predicado. Tais uniões ou separações (não uniões) compostas podem ser necessárias, impossíveis ou contingentes. A partir deste sentido do ser-verdadeiro e do ser-falso ontologicamente determinado, as enunciações podem ser verdadeiras ou falsas conforme aquilo que dizem está unido com os ou está separado dos estados ônticos compostos a que se referem e representam. De outro lado, tem-se o ser-verdadeiro dos estados ônticos não-compostos. Neste caso o ser-verdadeiro não tem como oposto o ser-falso, tanto porque um estado ôntico não-composto é anterior às suas possíveis uniões ou separações e, assim, deve ser considerado fora das composições afirmativas ou negativas nas enunciações predicativas, quanto porque o ser-verdadeiro aqui é o resultado de um longo processo de investigação de sua quiddidade. Por isso, se o não-composto (“algo uno”) é do modo como a definição diz que é, então é, de fato, assim ($\square \blacklozenge \otimes \blacklozenge \blackless \blackless$), “existe” deste modo; porém, se não é tal como se o define, então não é de modo absoluto, não existe, pois dado que não se trata de uma enunciação falsa que já pressupõe um modo de ser verdadeiro (efetivo), então o não-ser tem aqui um sentido absoluto, pois não se investiga ou se define o que não é de modo nenhum. O ser-falso aqui não acontece, pois não há engano quanto à quiddidade ou ao ser-essencial do que é indivisível (não-composto). Em seu lugar,

tem-se a ignorância, o desconhecimento daquilo que algo é por si em sua unidade. Esta ignorância não é, contudo, como uma cegueira, que impede de modo inexorável ao cego de ver qualquer coisa, é a ignorância de um ainda não, é a posse da simples possibilidade de vir a apreender o que algo é, sem ainda tê-lo realizado, quer porque não se deseje, quer por ainda estar procurando saber o que é uma coisa, quer ainda porque se toma uma opinião (crença) comum ou uma aparência fenômeno particular como o que algo é, sem poder justificar se esta crença ou aparência, de fato, diz o que algo é por si mesmo.

A partir destas análises acerca do ser-verdadeiro próprio dos estados ônticos não-compostos, percebe-se que aqui há uma forma distinta de produção de verdade. Esta produção de verdade é uma produção de verdade em duplo sentido. Em um sentido, ela é a produção lógico-indutiva ²¹⁸ de uma definição daquilo que algo é por si mesmo, ela consiste em uma investigação longa e complexa sobre o ser mesmo de algo enquanto tal, separado das possíveis relações que tenha com todos os demais estados ônticos. Esta investigação e seu possível resultado são obra do esforço de indivíduos e comunidades, de várias gerações, de um debate e diálogo contínuo entre pessoas vivas e mortas, entre os antepassados e os presentes e entre os presentes e os futuros. Este processo longo e complexo de investigação está de acordo com aquilo que já foi antes comentado, a saber: a idéia

²¹⁸ Sobre os vários sentidos da indução, suas formas lógicas e o seu papel na obtenção das definições primárias, veja-se o excelente texto de Jaakko Hintikka "Aristotle induction", in *Revue Internationale de Philosophie*, 1980, pp. 422-439. Sobre o papel filosófico-científico da dialética (que é um método lógico-semântico universal de justificação e verificação eminentemente hipotético e indutivo) na obtenção das definições primárias pensadas como princípios das ciências, veja-se, de Oswaldo Porchat, *Ciência e dialética em Aristóteles*, opus cit., cap. 6.

de que individualmente cada pessoa diz pouco acerca da verdade, mas de seu conjunto surge uma magnitude razoável e se pode chegar mais próximo “à verdade que nos é possível” ²¹⁹, além de que a situação natural de nossa capacidade de apreensão ou inteligência (■□◆♠) em relação à natureza mais evidente de todas as coisas é comparável aos olhos dos morcegos diante da luz do dia. É por isso que Aristóteles respeita tanto seus antecessores e leva tão a sério seus contemporâneos. Este respeito e seriedade aparecem mesmo ali onde, por amor à verdade mesma, tem de destruir ou transformar as teses e argumentos destes antecessores e contemporâneos, mesmo quando tem de criticar Platão, seu mestre e amigo. E também dentro de sua própria obra, não faltam reformulações, vacilações e incoerências (que são a *crux* de seus comentadores), pois persegue, literalmente a todo custo, a verdade mesma. Neste sentido nada é mais estranho ao pensamento de Aristóteles do que os “argumentos” de autoridade. A única autoridade que um filósofo (e o estagirita dá aqui o exemplo) deve respeitar é a realidade mesma, caso contrário deixa de ser filósofo. Por isso, também seria estranho imaginar que o estagirita postularia uma intuição pura e simples do ser mesmo das coisas. É por isso também que se pode chamá-lo, com os medievais, “o filósofo”, não porque tenha dito a palavra final, mas porque propugnou e impregnou em sua obra a única atitude que se espera de um autêntico, de um

²¹⁹ Esta é a expressão literal que Aristóteles usa ao comentar, com certo desespero, a atitude cética encarnada nas teses de seus antecessores acerca da natureza das coisas e do mundo em geral. Cf. *Metafísica*, IV, 5, 1009 b 34.

verdadeiro filósofo. Por isso, ainda mais correto que chamá-lo “o filósofo”, é, com Dante, descrevê-lo e defini-lo como “o mestre dos que sabem”.

Em outro sentido, ela é a produção de verdade de uma descrição definida rígida pelo estado ôntico mesmo a que se refere, pois é o modo de ser por si do estado ôntico que permite justificar e verificar se é verdadeiro o conjunto de predicados que compõem o *definiens* que a ele se refere, que permite justificar e verificar se este *definiens* apreende ou capta seu ser independente de qualquer relação (contingente ou necessária) que este estado ôntico possa ter com outros estados ônticos não-compostos, ou seja, se o *definiens* é uma descrição ou designação rígida do estado ôntico a que se refere e, assim, pode ser substituído pelo nome que designa de modo simples este estado ôntico em qualquer mundo possível, *salva veritate*. Assim, é o ser-verdadeiro do estado ôntico não-composto ele mesmo que produz a verdade do sentido (intensão) que está contido no conjunto de predicados que constitui o *definiens* que se pretende como substituto universal do nome simples que designa este estado ôntico. Caso um determinado *definiens* ou descrição não seja substituível pelo nome do estado ôntico não-composto, então não há erro ou falsidade propriamente ditos, mas apenas uma “verdade parcial”, uma verdade válida para ao menos um mundo possível (mas não para todos os mundos possíveis), pois não há aqui a composição predicativa propriamente dita, apenas a substituição de um nome por um ou mais predicados que pretendem exprimir o mesmo que um nome, e como não há nomes verdadeiros ou falsos, então não há falsidade em um *definiens* que não apreende o

ser-verdadeiro (real) de um estado ôntico não-composto, o que acontece é apenas o desconhecimento do que realmente este estado ôntico é por si mesmo, ou seja, o *definiens* não se aplica ao *definiendum* em todos os momentos (mundos) possíveis e, assim, não se apreende realmente o que é o *definiendum*. Deste modo, a rigor, só há o ser-verdadeiro (sua quiddidade ou ser-essencial) do que é o *definiendum*, sem que a ele corresponda um *definiens* adequado. Mas como um nome sem denotação não é em absoluto um nome, um *definiens* não pode deixar de ser, em certa medida, verdadeiro, pois não é possível pensar e nomear o que em absoluto não é. Neste sentido, um pretense *definiens* sempre já designa de fato o estado ôntico a que se refere, mas não acontece ser verdadeiro em sentido pleno enquanto o sentido ou intensão contida no seu conjunto de predicados não expresse aquilo que o nome apenas designa e seja, assim, substituível pelo nome em qualquer situação ou momento (mundo) possível, *salva veritate*.

À luz da problemática em torno aos produtores de verdade, os estados ônticos não-compostos podem ser considerados os produtores de verdade primários e necessários. Eles, porém, são produtores de verdade primários não porque produzem diretamente a verdade dos enunciados que compõem sujeitos e predicados e que podem ser verdadeiros ou falsos, mas porque estão sempre pressupostos nestes enunciados complexos, seu modo de ser está pressuposto em todas as enunciações asseverativas afirmativas ou negativas em que tomam parte. Sua produção de verdade é, portanto, indireta, no sentido de conferirem validade ou invalidade lógico-semântica e correção ou incorreção noética (epistêmica) aos

enunciados que unem ou separam estes estados ônticos na forma predicativa de relação afirmativa ou negativa entre sujeitos e predicados, sem, no entanto, que suas definições participem destes mesmos enunciados, mas de tal modo que qualquer enunciado que vier a contradizer alguma ou todas as características do *definiens* destes estados ônticos é necessariamente falso, ainda que um enunciado que não contradiga um ou todos os predicados do *definiens* de um estado ôntico que nele comparece, quer como sujeito quer como predicado, seja necessariamente verdadeiro. Já no caso da produção de verdade proveniente dos estados ônticos necessários está em jogo esta produção indireta de verdade na medida em que um enunciado falso, referente à este âmbito ou aspecto dos estados ônticos em sua união ou separação necessárias, é falso justamente porque atribui ao sujeito um predicado incompatível com todos ou algum dos predicados de seu *definiens*, ainda que um enunciado verdadeiro, ainda que não atribuindo ao sujeito um predicado que faça parte de seu *definiens*, atribui ao sujeito um predicado cuja relação com o sujeito é necessária e que, portanto, não é incompatível com um ou todos os predicados de seu *definiens*. A partir disso, percebe-se que o ser-verdadeiro dos estados ônticos não-compostos já coloca em jogo o problema dos princípios e critérios de verdade que se deve investigar no próximo capítulo.

Admitidas estas distinções e determinações, entende-se porque a significação do ser como ser-verdadeiro e do não-ser como não-ser-verdadeiro (=ser-falso) constitui seu horizonte de sentido mais próprio e dominante dentre as significações do ser e do não-ser. Dadas, em primeira instância, as figuras das

categorias enquanto os tipos gerais de entidades e seus possíveis nexos lógico-semânticos afirmativos ou negativos entre sujeitos e predicados, correspondentes aos nexos ontológicos entre os itens que compõem os estados ônticos, dados, ademais, os conceitos de potência e atualidade como meta-predicados transcategoriais aplicáveis a qualquer uma destas composições categoriais, então o ser-verdadeiro e o ser-falso vêm completar o quadro sistemático destes horizontes de sentido, na medida em que tanto são predicados das figurações categoriais, quanto das modalidades de ser e não-ser que se aplicam a cada uma destas figurações ²²⁰.

Esta predominância do ser-verdadeiro e do ser-falso não contraria de nenhum modo a prioridade da essência como significação primária ou focal (□□□=× ℳ“■ ●ℳ ∫□❖○ℳ ■□■) dos diversos sentidos de ser e considerada como a significação do ser ou ente enquanto tal (&☞□✍ ☞◆☺◆□❖). Aquilo que é indicado com o termo grego ‘&◆□)(◆❖◆☞◆☞’ não é que este horizonte de sentido seja a significação primária do ser. Indica, outrossim, que este é o horizonte mais amplo de significação do ser e do não-ser, o horizonte que pode ser aplicado à totalidade dos sentidos de ser, inclusive e, sobretudo, à essência, enquanto esta instancia o ser-

²²⁰ Aristóteles coloca explicitamente os meta-predicados ‘é verdadeiro que...’ e ‘não é verdadeiro que...’ como primitivos para os demais meta-predicados modais em *Da interpretação*, cap. 12, 22 a 13. Além disso, como já foi antes referido, o papel dos meta-predicados modais segundo o filósofo é o de se aplicarem à relação predicativa afirmativa (S é P) ou negativa (S não é P), tomando-a como sujeito. Cf. *Da interpretação*, cap. 12, 21 b 26-32. Os conceitos de potência e ato são claramente pensados pelo estagirita como correlatos ontológicos das modalidades aléticas, basta para confirmar isto aludir tanto ao capítulo 9 do *Da interpretação*, quanto aos capítulos 3 e 4 do Livro IX da *Metafísica*.

verdadeiro em sentido primário. Ademais, o ser enquanto ser-verdadeiro e o não-ser enquanto ser-falso constituem a referência e o sentido últimos que validam ou invalidam todas as formas de pensamento instanciadas na linguagem, sobretudo a ciência e a filosofia, e mais ainda a filosofia primeira (metafísica), enquanto ciência dos primeiros princípios e causas do ente enquanto tal ²²¹. Ver-se-á no próximo capítulo que a investigação acerca da verdade própria dos princípios e critérios primários de verdade implica necessariamente para Aristóteles a investigação da essência como garantia última e instância necessária destes princípios.

CAPÍTULO III:

²²¹ Já foi exposto anteriormente em que sentido a metafísica pode ser considerada uma *alethologia*, tanto como ciência da verdade em sentido primário, quanto como ciência verdadeira por excelência e por definição. Note-se, ademais, a proximidade entre Aristóteles e Frege no que diz respeito a tomar o verdadeiro e o falso como referências universais, objetivas e necessárias do sentido de todo pensamento e linguagem que contenham uma pretensão de verdade. Aqui, ainda, é o momento oportuno para “rebater” a crítica de Tugendhat a Aristóteles (e à tradição da ontologia que o segue) pelo fato deste ter priorizado o sentido “objetivista” do ser na investigação da essência e não ter se dedicado, como o faz o próprio Tugendhat, ao sentido do ser como ser-verdadeiro. Ora, vê-se que a investigação da essência como centro da metafísica aristotélica não exclui que esta seja uma investigação do sentido do ser-verdadeiro, mas ao contrário, para o estagirita, a investigação do ser-verdadeiro e da verdade implica necessariamente a investigação da essência, ou seja, a metafísica como *alethologia* não poderia deixar de ser simultaneamente uma ontologia, uma henologia e, na confluência destas, uma *ousiologia*, da qual fazem parte a investigação dos conceitos transcategoriais de potência e atualidade e a qual culmina na teologia natural enquanto investigação da essência uma, primeira e sempre atual (Deus). Obviamente, isto não constitui uma crítica direta à concepção de Tugendhat da ontologia como parte da semântica formal, mas mostra que a crítica do pensador alemão só é procedente desde fora da concepção mesma de metafísica presente em Aristóteles, na qual a semântica formal é um instrumento da ontologia e está a seu serviço. Para a crítica de Tugendhat, veja-se *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem*, opus cit., caps. 3-5. Para uma excelente crítica à concepção da semântica formal como substituindo e englobando a ontologia, veja-se, de Celso Braidão, *A complexidade do nexos semântico*, opus cit., caps. 8-9.

conforme o filósofo, voltadas a descobrir e determinar as causas e princípios em geral dos âmbitos do mundo que investigam e na perspectiva em que os investigam, percebe-se a importância da noção de princípio em seu pensamento ²²⁴.

No Livro I dos *Segundos analíticos*, capítulos 10-11, Aristóteles faz uma diferenciação entre os princípios próprios a cada ciência e os princípios comuns a várias ou a todas as ciências. Os princípios próprios a cada ciência particular são, nos exemplos dados pelo estagirita, o ponto e a linha para a geometria; a mônada (número um), o par e o ímpar para a aritmética. Percebe-se pelos exemplos que os princípios próprios a cada ciência dizem respeito apenas àqueles estados ônticos primários e elementares de um determinado gênero específico de coisas a partir dos quais é possível conhecer, por meio das demonstrações, a causa dos estados ônticos compostos e secundários em que estes estados ônticos elementares tomam parte direta ou indiretamente. Os princípios próprios a cada ciência são, na realidade, as definições primárias dos estados ônticos não-compostos em sentido primário. Deve-se, segundo Aristóteles, assumir sua existência e assumir seu significado, o que, à luz do que foi antes exposto, quer dizer: deve-se assumir a existência do *definiendum* e assumir, ao mesmo tempo, a verdade do *definiens* que explicita seu ser-essencial. Pode-se chamar estes princípios, constituídos pelas definições primárias dos estados ônticos elementares, de princípios intragenéricos

²²⁴ Cf. *Segundos analíticos*, Livro I, cap. 2. Sobre o papel e as características dos princípios e causas na concepção aristotélica da ciência, veja-se, de Oswaldo Porchat, *Ciência e dialética em Aristóteles*, opus cit., caps. II, 5; IV, 2-3; VI, 1. Veja-se também, de Patrick H. Byrne, *Analysis and science in Aristotle*, opus cit., caps. 6-7. Veja-se ainda, de Suzanne Mansion, *Le jugement d'existence chez Aristote*, opus cit., 2ª parte, cap. 1.

de uma ciência. À luz da discussão sobre os produtores de verdade, pode-se dizer que estes princípios são produtores de verdade diretos para todas as demonstrações de uma determinada ciência enquanto justificam e verificam (fundamentam) a correção e a validade de uma determinada asseveração sobre um determinado estado ôntico composto. Além disso, conforme a investigação sobre os princípios e critérios de verdade realizada na primeira parte, seria mais apropriado chamar tais princípios de critérios de verdade, na medida em que ainda estão subordinados aos princípios comuns e dizem respeito apenas a um gênero específico de entidades.

Quanto aos princípios comuns a várias ciências, estes são aqueles que podem se aplicar de diferentes modos a um grupo de ciências que têm em comum algum gênero ou categoria geral de ser. Aristóteles dá o seguinte exemplo: quando se retira quantidades iguais de objetos com quantidades iguais, sempre resta em ambos uma quantidade igual. Tal princípio pode se aplicar tanto na aritmética quanto na geometria, ainda que de maneiras diferentes em cada uma, ou seja, seu caráter comum é analógico. A partir do exemplo, percebe-se que tal princípio ou axioma comum é ainda um princípio próprio à matemática em geral enquanto estuda os entes sob a perspectiva da categoria (gênero) de quantidade, sendo a geometria o estudo do sub-gênero das quantidades contínuas e a aritmética o estudo do sub-gênero das quantidades não contínuas. Tais tipos de princípios comuns podem ser chamados de axiomas “congenéricos”, pois dizem respeito a todas as ciências particulares englobadas em um gênero ou categoria geral de

entidades ²²⁵. À luz da discussão sobre os princípios e critérios de verdade, percebe-se que também estes princípios podem ser considerados como critérios de verdade indiretos, posto que dizem respeito tanto à validade ou invalidade de cada um dos *definiens* dos estados ônticos primários de cada sub-gênero, quanto a validade ou invalidade das demonstrações que se seguem destas definições primárias, mas não entram nem nas definições primárias nem nas demonstrações que delas se seguem, sendo, portanto, apenas critérios reguladores de segundo nível, condições necessárias que devem ser respeitadas, mas não condições suficientes para a verdade de cada definição primária e cada demonstração derivada.

Segundo Aristóteles, existem ainda os princípios comuns a todas as ciências, ou seja, a toda forma de saber humano. Os exemplos dados pelo estagirita são justamente os princípios de não-contradição e do terceiro excluído. No caso destes princípios, eles não são comuns a apenas uma determinada categoria geral ou gênero de entidades, mas a todos os gêneros de ser. Pode-se dizer que eles são princípios “transgenéricos” ou, em um termo já antes usado, transcategoriais. Estes são, efetivamente, os princípios acima de todos os critérios comuns a um gênero de ciências ou próprios a uma determinada ciência, são efetivamente os princípios de verdade segundo Aristóteles, aqueles princípios que devem ser respeitados por

²²⁵ Sobre esta hierarquia entre ciências, veja-se, de Walter Leszl, “Unity and diversity of sciences: the methodology of the mathematical and of the physical sciences and the role of nominal definition”, in *Revue Internationale de Philosophie*, 1980, pp. 384-421. Veja-se também, de Francis Wolff, “Ciência aristotélica e matemática euclidiana”, in *Analytica*, vol. 8, nº 1, 2004, pp. 43-88, esp. 57-70. Sobre toda a terminologia matemática aristotélica no capítulo 10, veja-se, de Thomas Heath, *Mathematics in Aristotle*. Bristol: Thoemmes, 1998 (1949), pp. 50-57.

acontece de um modo diverso daquele em que os critérios comuns se aplicam às definições primárias e às premissas das demonstrações de cada uma das ciências de um mesmo gênero. No capítulo 11, o estagirita indica expressamente que as ciências particulares não tomam os princípios de não-contradição e do terceiro excluído nas premissas de suas demonstrações, a não ser em casos especiais, como quando se deseja ressaltar o caráter apodítico (necessário) de uma conclusão em que um predicado pertence a um sujeito e não pode não pertencer, ou quando se utiliza a redução ao absurdo como modo de confirmação de que um predicado pertence de fato a um sujeito, mostrando que se não pertencesse resultaria uma contradição entre a conclusão e uma das premissas. Em ambos os casos, porém, nada é acrescentado à demonstração propriamente dita, sendo em ambos os casos um simples recurso que se pode considerar redundante e posterior à constituição da demonstração mesma, em nada contribuindo para sua validade, ou seja, não sendo tal aplicação causa do ser-verdadeiro da demonstração original.

Na realidade, isto indica que uma demonstração científica (e qualquer inferência) não opera diretamente com aqueles princípios que são inerentes à própria forma lógica da demonstração, pois são os princípios de não-contradição e do terceiro excluído que conferem validade (verdade) à todas as formas lógicas das inferências em geral, ou seja, os princípios de não-contradição e do terceiro excluído já estão presentes em toda inferência válida (verdadeira) pelo fato de que a partir de premissas verdadeiras (ou necessariamente verdadeiras) não se pode derivar

determinar o sentido da verdade própria aos princípios comuns e primários a todas as ciências e a todo o pensamento e discursos humanos.

uma conclusão falsa, ainda que de premissas falsas possa tanto surgir uma conclusão verdadeira quanto falsa, caso em que, porém, não se tem mais uma demonstração científica, mas apenas uma inferência cuja forma lógica não é inválida ²²⁷.

Além disso, estes princípios justificam e verificam, enquanto condições necessárias (ainda que não suficientes) de verdade, também a possível verdade ou falsidade dos enunciados que podem comparecer nas inferências como premissas, independentemente do tipo de sujeitos e predicados que estes enunciados possam colocar em relação. É por isso que o estagirita afirma que os princípios comuns são comuns a todas as ciências apenas por analogia, pois enquanto princípios reguladores da forma das inferências válidas e como condições gerais de verdade das premissas em geral eles não comparecem como premissas das inferências em geral, nem nas premissas das inferências demonstrativas, ou seja, *enquanto*

²²⁷ Sobre este ponto, veja-se *Primeiros analíticos*, Livro II, caps. 2 e 4 e *Tópicos*, Livro VIII, cap. 11, 162 a 7-12; cap. 12, 162 b 12-31. Este ponto é muito importante para a presente investigação. Na realidade, Aristóteles explicita nestas passagens (sobretudo naquelas dos *Primeiros analíticos*) as condições de verdade de toda inferência válida. De modo similar a Fílon de Mégara e à lógica estoíca, reconhece que uma implicação só é falsa quando possui um antecedente verdadeiro e um conseqüente falso (caso em que se infringe diretamente o princípio de não-contradição e, indiretamente, os princípios do terceiro excluído e de identidade), sendo verdadeira mesmo quando seu antecedente é falso e seu conseqüente também. Mas é importante ressaltar que a inferência propriamente dita para o estagirita é aquela que assume a forma de uma implicação estrita em que há uma necessidade na conexão entre as premissas (verdadeiras) e a conclusão, sendo a demonstração científica a materialização perfeita desta condição, pois uma inferência que conclui algo verdadeiro a partir de premissas falsas é caracterizada justamente por não possuir a capacidade de exprimir uma relação causal, ou seja, uma conclusão verdadeira retirada de premissas falsas mostra apenas que algo é tal, mas não porque é tal. Esta necessidade modal que define a inferência silogística se mostra justamente no fato de que é impossível retirar uma conclusão verdadeira a partir de premissas totalmente falsas precisamente naqueles modos primordiais da primeira figura (*Barbara* e *Celarent*), aos quais todos os outros modos, tanto da primeira figura, quanto das duas outras figuras da inferência silogística, podem ser reduzidos direta ou indiretamente.

princípios reguladores eles são condições necessárias e suficientes para a verdade (validade) da forma das inferências em geral, mas são apenas condições necessárias e não suficientes para a verdade das premissas que preenchem estas formas lógicas inferenciais. Assim, é justamente na medida em que estão “presentes” como condições necessárias e suficientes da validade (verdade) das formas lógicas de todos os tipos de inferências e como condição necessária (mas não suficiente) para a verdade das premissas que estes princípios são aplicados por analogia a todas as demonstrações científicas e, na realidade, a todas as inferências e enunciações isoladas. Com efeito, Aristóteles chama expressamente tais princípios de “princípios das inferências silogísticas”, sobre os quais cabe à metafísica determinar seu estatuto e seu modo de ser, posto que aqueles que operam com estes princípios nas ciências particulares (enquanto realizam as inferências e demonstrações) não estão preocupados com seu significado e com sua verdade. ²²⁸

Levando em conta, de um lado, este quadro sinóptico acerca da hierarquia entre os tipos de princípios e critérios de verdade dos enunciados que desempenham o papel de premissas, das inferências em geral e das demonstrações científicas, e, de outro lado, retomando os esclarecimentos gerais sobre os produtores de verdade e as relações de produção de verdade que instanciam, percebe-se um panorama coerente dos tipos gerais de critérios e princípios de

²²⁸ *Metafísica*, Livro IV, cap. 3, 1005 b 5-8: “De modo que é evidente que cabe ao filósofo, aquele que teoriza acerca do que por natureza <é próprio> a todas as essências, investigar também acerca dos princípios dos silogismos”/□⊕♦✠ ○ℳ≡■ □♦⊗■ ♦□♦♠ ✠✠●□•□•✧✠□♦⊗⊕ &⊗✠≡ ♦□♦♠ □ ℳ□✠≡ □⊗✧•✠✠✠✠ ✧✠✠♠✠✠ □♦er✠✠✠⊗✠✠ □ℳ•□□♦♠♦□✠✠ ✠✠✠⊗ □ℳ✧✠♦✠&ℳ■⊗⊕ &⊗✠≡ □ℳ□✠≡ ♦•♠■ •♦●●□ℳ✠•♦✠✠&•♠■ ⊗er□ℳ⊗ ♦♠■ ℳer♦✠✠≡■ ℳer□✠✠&ℳ ✧⊗⊗•□⊗✠⊗ ⊕✠✠♠●□■.

verdade segundo Aristóteles. Na realidade, ao se determinar as relações de produção de verdade já se realizou parte da investigação acerca dos princípios e critérios de verdade, pois os produtores de verdade e as relações de produção de verdade que instanciam já são critérios de verdade. Mas percebe-se agora que são ainda critérios secundários de verdade.

A partir disso, pode-se esquematizar a seguinte hierarquia ascendente dos tipos ou classes de critérios e princípios de verdade para as asseverações:

Primeiramente, tem-se aquela classe que pode ser chamada de critérios de verdade de primeira ordem: estes são as uniões ou separações necessárias (sempre atuais), impossíveis (nunca atuais) ou contingentes (por vezes atuais, por vezes não) que constituem o ser-verdadeiro ou ser-falso dos estados ônticos compostos, os quais representam a grande maioria dos fatos no mundo e são objeto das configurações e composições categoriais já realizadas, em realização ou possíveis. Estes critérios de verdade verificam e ou justificam as asseverações sobre os fatos do mundo, quer sejam fatos universais e necessários, quer sejam fatos singulares e contingentes. Trata-se da união (ser-verdadeiro = ser-real, acontecer) ou separação (não-ser-verdadeiro = não-ser-real, não acontecer) entre estados ônticos não-compostos para formar conjunturas ou aspectos complexos expressos por relações (necessárias, impossíveis ou contingentes) entre sujeitos, predicados e os possíveis

complementos de circunstância exigidos em cada caso (tempo, lugar, posição, relação, qualidade, etc.)²²⁹.

Em seguida, tem-se a classe dos critérios de verdade de segunda ordem: estes são os estados ônticos não-compostos, cujo ser-essencial ou quiddidade está sempre pressuposto nas composições categoriais. Esta classe de critérios de verdade se subdivide em dois tipos, correspondentes aos dois tipos de estados ônticos ou entidades não-compostos. De um lado, os estados ônticos não-compostos secundários, cuja unidade é somente relativa à função de sujeitos e ou predicados que desempenham ou podem desempenhar nos enunciados, mas que são, tomados em sua constituição intrínseca, ainda compostos, ou seja, tanto os sujeitos sensíveis (indivíduos contingentes: *e. g.* Sócrates, Cálías, Bucéfalo, etc.), conjuntos (com matéria e forma: *e. g.* a esfera de bronze, este ou aquele ser humano de carne e osso, etc.), ou múltiplos (termos de massa: *v. g.* os atenienses, a assembléia, etc.), quanto os predicados complexos analisáveis através de outros predicados (*e. g.* ser ateniense, ser de bronze, ser pálido, ser colérico, ser velho, ser belo, etc.). Em ambos os casos, ou não há uma definição propriamente dita (podendo haver apenas uma descrição contextual ou acidental) ou uma definição secundária e derivada de definições primárias. De outro lado, os estados ônticos não-compostos primários, cuja unidade é intrínseca e essencial, ou seja, os sujeitos ou predicados simples ou elementares (*v. g.* o ponto, a linha, o par, o ímpar, a vogal, a consoante,

²²⁹ Pode-se considerar que os tratados *Categorias*, *Da interpretação* e *Primeiros analíticos* investigam as condições lógico-semânticas de verdade gerais destas possíveis uniões e separações, tal como podem ser expressas no discurso asseverativo simples e nas inferências em geral.

a forma humana, a forma animal, etc.) a que correspondem as definições propriamente ditas, as definições não analisáveis ou primitivas, a partir das quais se pode derivar as definições dos estados ônticos não-compostos secundários. Este último tipo de critérios de verdade corresponde aos produtores primários de verdade anteriormente analisados e aos princípios próprios de cada ciência particular, a partir dos quais o outro tipo de entidades não-compostas pode ser definido e em parte demonstrado. Na realidade tem-se nos estados ônticos não-compostos do primeiro tipo um critério de verdade para as descrições contextuais e não rígidas que são objeto de opinião e do discurso cotidiano ²³⁰, enquanto, no segundo tipo, tem-se um critério de verdade para as descrições definidas rígidas que compõem cada *definiens* pressuposto nas demonstrações científicas ²³¹.

Em terceiro lugar, tem-se a classe dos critérios de verdade de terceira ordem: estes são justamente aqueles critérios de verdade comuns a um gênero de ciências. Aqui não se tem mais uma relação direta e positiva na produção de verdade, nem propriamente estados ônticos (compostos ou não-compostos), mas simples estruturas conceituais que unificam várias possíveis perspectivas de investigação de objetos especificamente diferentes. Tais estruturas conceituais são como que “meta-definições”, as quais dão a medida e as condições gerais de conhecimento para entidades elementares (não-compostas) de um mesmo gênero (quantidades,

²³⁰ As regras lógico-semânticas gerais de correção ou incorreção destas descrições contextuais são analisadas nos Livros II e III dos *Tópicos*.

²³¹ As regras lógico-semânticas para testar estas descrições definidas rígidas são descritas nos Livros IV-VII dos *Tópicos* e seus problemas são investigados sobretudo no Livro II, capítulos 2-10 e 13, dos *Segundos analíticos*.

entes imóveis, entes móveis, seres vivos, etc.), mas adquirem em cada espécie destas entidades um significado diferente. Os critérios comuns a várias ciências que estudam um mesmo gênero de entidades são como que condições necessárias para todas as definições das entidades primárias pertencentes aos sub-gêneros ou espécies estudadas pelas ciências particulares deste gênero e, por conseguinte, para todas as demonstrações destas ciências particulares ²³².

Por último, tem-se os princípios de verdade propriamente ditos: estes são os princípios comuns a todos os gêneros científicos e também a todas as formas de saber e a todos os atos de pensamento humanos. Eles regulam a validade e correção (verdade) ou invalidade e incorreção (falsidade) de todo discurso (enunciativo e ou inferencial) porque “refletem” as formas mais gerais do pensamento e, sobretudo, exprimem as condições e características universais (transcendentais ou transcategoriais) dos modos de ser da realidade como tal, do

²³² Ainda que o exemplo dado por Aristóteles nos *Segundos analíticos* seja haurido a partir da matemática (e o modelo da ciência aristotélica é a matemática de seu tempo), pode-se encontrar em sua obra investigações específicas sobre este tipo de estruturas conceituais comuns a várias ciências. Efetivamente, foi o filósofo macedônio quem primeiro elevou a investigação da natureza ao estatuto de ciência, fundando tanto a física enquanto ciência e a biologia. De fato, encontra-se no conjunto de livros que compõem a *Física* um conjunto de critérios comuns ou congenéricos válidos para suas demais obras físicas como *Do céu*, *Da geração e da corrupção* e *Meteorológicos*, pensadas enquanto ciências que estudam sub-gêneros ou espécies da natureza. De modo análogo, encontra-se no tratado *Da alma* um conjunto geral de princípios e estruturas conceituais comuns ao gênero dos seres vivos que serão especificadas nos tratados biológicos. Contudo, este quadro sistemático, quando comparado *in nuce* com estes tratados, revela mais um conjunto de investigações nascentes que, por vezes, não respeitam uma ordem hierárquica tão sistemática. De qualquer modo, a idéia de uma hierarquia entre ciências de um mesmo gênero de entidades – idéia retirada da compreensão de uma matemática geral “por cima” das matemáticas específicas (geometria, aritmética, óptica, harmonia) – parece ser inegável na visão de conjunto das investigações científicas levadas a cabo pelo mestre do Liceu. Vale lembrar que se o Liceu rapidamente se apagou como escola filosófica no debate helenístico que continuou a ter Atenas como centro, no entanto, o modelo da ciência e da metodologia científica aristotélicas se transportou para Alexandria e de lá para o Ocidente como um todo.

ente uno enquanto ente uno e não do ente enquanto circunscrito a algum gênero específico, aspecto circunstancial, “região” do mundo ou perspectiva de compreensão e interpretação, mas de tal modo que todas estas possíveis delimitações estão subordinadas e englobadas nestas condições e características universais. Segundo Aristóteles trata-se sobretudo dos princípios de não-contradição, do terceiro excluído e, como se pretende mostrar nesta investigação, o princípio de identidade ²³³.

Nesta caracterização sinóptica se encontra aquilo que se pode chamar de hierarquia noética, lógico-semântica e ontológica dos princípios e critérios de verdade segundo Aristóteles. Tal hierarquia é também uma hierarquia na ordem de dependência ontoalética nas relações de produção de verdade. Pode-se dizer que esta ordem vai desde uma dependência ontoalética direta dos atos de pensamento e enunciados que os exprimem em relação aos estados ônticos compostos até uma dependência transcendental entre estes mesmos atos de pensamento e enunciados em relação aos princípios primários de verdade, passando pela dependência ontoalética indireta ou pressuposta em relação aos critérios secundários e terciários de verdade. Tais atos de pensamento e enunciados são efetivamente verdadeiros se, e somente se, sua verdade é causada pelos estados ônticos a que se refere e não contradiz nenhum destes critérios e princípios de verdade das asseverações em geral, pois há uma interligação

²³³ No caso destes princípios primeiros, sua investigação explícita é, inequivocamente, tema da filosofia primeira ou metafísica. A derivação da investigação destes princípios para a investigação da essência, como já foi comentado, não constitui uma vacilação ou inconsistência, mas uma consequência inevitável desta investigação, tal como se verá adiante.

hierárquica entre todos os níveis de critérios e princípios de verdade, há o que se pode chamar de uma coerência ou consistência estrutural entre os diferentes níveis de ser-verdadeiro dos estados ônticos, desde o modo de ser efetivo (atual) na percepção sensível do singular, passando pela forma universal e inteligível instanciada neste singular, até o ser-verdadeiro universal e formal (transcendental) da relação ontoalética entre pensamento, linguagem e realidade instanciado em cada asseveração concreta e determinada.

É esta coerência ou consistência estrutural própria ao ser-verdadeiro no âmbito lógico-semântico que Aristóteles exprime ao dizer nos *Primeiros analíticos*: “Pois tudo que é verdadeiro em si mesmo deve estar de acordo consigo mesmo em todos <os aspectos>.”²³⁴ E esta coerência indica uma coerência do mundo, pensado pelo estagirita não como um conjunto desarticulado de partes, mas como um todo orgânico. À máxima heraclítica ‘ $\mu\text{⊗}\blacksquare\ \square\text{⊗}\blacklozenge\blacksquare\blacklozenge\text{⊗}$ ’ (“tudo é indistintamente uma só coisa”), várias vezes criticada pelo macedônio, se contrapõe não a máxima contrária segundo a qual tudo estaria separado de tudo, mas a máxima ‘ $\square\text{⊗}\blacklozenge\blacksquare\blacklozenge\text{⊗}\ \square\text{⊗}\bullet\square\blacksquare$ ’, ou seja, “tudo é um todo completo e articulado de partes”²³⁵. Se esta visão de conjunto é verdadeira e reflete o espírito da concepção

²³⁴ *Primeiros analíticos*, Livro I, cap. 32, 47 a 8-9:
 $\mu\text{⊗}\text{⊗}\text{⊗}\ \gamma\text{⊗}\text{⊗}\square\ \square\text{⊗}\text{⊗}\blacksquare\ \blacklozenge\square\text{⊗}\ \text{⊗}\text{⊗}\bullet\text{⊗}\square\mu\text{⊗}\text{⊗}\text{⊗}\ \text{⊗}\blacklozenge\text{⊗}\square\text{⊗}\ \mu\text{⊗}\text{⊗}\text{⊗}\blacklozenge\blacklozenge\text{⊗}\text{⊗}\ \square\text{⊗}\text{⊗}\ \square\bullet\square\gamma\text{⊗}\square\blacklozenge\blacklozenge\text{⊗}\text{⊗}\mu\text{⊗}\square\blacksquare\blacksquare\blacksquare$
 $\mu\text{⊗}\text{⊗}\blacksquare\text{⊗}\text{⊗}\ \square\text{⊗}\blacklozenge\blacksquare\blacklozenge\text{⊗}\text{⊗}$.

²³⁵ Aqui cabem as palavras de Alan Code:
 “Aristotle shares with Plato the attitude that the world, ‘the all’, is a *kosmos*, a well-ordered and beautiful whole which, as such, can be rendered intelligible, or understood, by intellect. One *understands* things, generally speaking, by tracing them back to their sources, origins or principles ($\text{⊗}\text{⊗}\square\blacksquare\text{⊗}\text{⊗}\text{⊗}$) and causes or explanatory factors ($\text{⊗}\text{⊗}\text{⊗}\blacklozenge\text{⊗}\blacklozenge\text{⊗}\text{⊗}$), and seeing in what manner

aristotélica da verdade, então sua teoria da verdade não é uma teoria da correspondência pura e simples, mas uma teoria da correspondência coerente, ou seja, não há correspondência de uma única asseveração qualquer sem que ela já seja coerente com um conjunto de princípios e critérios de verdade que a cercam e com os quais está em relação intrínseca e necessária, bem como com o conjunto das asseverações verdadeiras. Este conjunto de critérios e princípios, porém, não existe em si e por si mesmo em algum “lugar além do céu”, nem está imerso em algum recôndito lugar da alma à espera de ser recordado, mas está presente na própria estrutura histórica de uma língua, de uma cultura e de uma tradição constituída por muitas opiniões e crenças comuns, cuja simples coerência (ausência de contradições internas), porém, não é garantia da verdade. Todavia, este conjunto de crenças e opiniões não pode ser considerado totalmente falso, pois neste caso não poderia haver nenhum mundo comum, a cuja estrutura de organização ontológica a linguagem e o pensamento se referissem, e se tal hipótese é vedada, tanto pelo fato de que se pode efetivamente obter algum acordo sobre este mundo, quanto pelo fato de que um erro total nem sequer poderia ser reconhecido como erro, então a verdade já sempre deve estar, de algum modo e em alguma medida, presente entre os seres humanos. Se Aristóteles não pensasse deste modo, então seria muito difícil entender todo seu respeito e interesse por seus antecessores,

they are related to these principles. We know, or understand, a thing when we grasp ‘the why’ or cause. Consequently, understand is *systematic*.”

In “Aristotle’s investigation of basic logical principle: which science investigates the principle of non-contradiction?”, in *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 16, nº 3, 1986, pp. 341-358, cit. p. 341-342.

contemporâneos e pelo senso comum, ou estes interesse e respeito seriam pura dissimulação, o que parece difícil de acreditar.

Com esta caracterização geral da hierarquia entre os princípios e critérios de verdade é possível investigar aquilo que é o objeto central deste capítulo: os princípios primários de verdade. No restante deste capítulo, a investigação se voltará à análise apenas dos princípios de verdade propriamente ditos, enquanto fundamento último e unificador da teoria (do conjunto de teorizações) aristotélica da verdade. Contudo, a tese central deste capítulo (que é razão de ser ou finalidade de toda a investigação) consiste em defender que estes princípios formam um único princípio que fundamenta e unifica toda a teorização aristotélica da verdade. Este princípio é aqui chamado de 'princípio transcendental de verdade' e é constituído pela bi-implicação necessária (modal) de três princípios extensional e intensionalmente equivalentes, a saber: o princípio de não-contradição, o princípio do terceiro excluído e o princípio de identidade.

O PRINCÍPIO TRANSCENDENTAL DE VERDADE

§ 1 – Introdução: A tese: equivalência entre não-contradição, terceiro excluído e identidade no princípio transcendental de verdade

Tradicionalmente se considera que início do Livro IV da *Metafísica* trata daquilo que mais tarde foi chamado de ontologia. Mas, na realidade, Aristóteles não apenas considera o ente enquanto ente ou ser enquanto ser, mas também afirma

explicitamente que a ciência procurada é ciência do uno enquanto uno. Na medida em que a *Metafísica* irá colocar a pergunta pelo que é a essência como sinônimo da pergunta pelo que é o ente e que a unidade da essência será considerada a instância primária da unidade por si, então, retrospectivamente, pode-se considerar que o início do Livro IV está dedicado a postular a ciência do ente uno enquanto ente uno, ou seja, a ciência da essência, pois é esta a instância primária tanto do ser como tal quanto do uno como tal. Neste sentido, mais do que uma ontologia, o livro IV postula bem antes aquela ciência que pode unir ontologia e henologia, a saber: a ousiologia. Isto se comprova facilmente se se tem em vista que o esquema conceitual que possibilita esta ciência fundamental e fundante para todas as demais ciências, ou seja, o esquema conceitual da significação focal (□□□=× ℳ“■ ●ℳγ□❖○ℳ■□■), se aplica tanto aos sentidos do ser quanto aos sentidos do uno, e que estes são, de um lado, os predicados mais universais que se aplicam a todas as coisas, e, de outro lado, que acompanham um ao outro, de modo que a tudo aquilo a que se predica o ser também e simultaneamente se predica a unidade. Ora, se o significado focal tanto dos sentidos do ser quanto do uno é justamente a essência, então é evidente que a tanto a ontologia, enquanto investigação sobre os vários sentidos do ser, quanto a henologia, enquanto a investigação sobre os vários sentidos do uno, estão direcionadas e têm como finalidade a ciência que investiga o gênero das entidades primárias, as essências. O livro IV, portanto, a despeito de sua frase inicial, não

postula e projeta a possibilidade de uma ontologia, mas de uma ousiologia como ciência do ente uno enquanto ente uno considerado por si.

Ora, este breve comentário mostra que nem sempre o que parece bem estabelecido é, de fato, bem estabelecido na ordem da exegese. De modo análogo, as linhas que seguem se voltam contra uma interpretação tida como evidente e bem estabelecida, a saber: que nos capítulo 3-8 do Livro IV da *Metafísica* Aristóteles estaria defendendo um único princípio primário contra toda uma tradição a ele anterior e contemporânea, ou seja, que estaria defendendo aquele princípio que foi chamado de ‘princípio de não-contradição’. Nesta interpretação, tida como evidente, costuma-se dizer que o chamado ‘princípio do terceiro excluído’ apareceria somente no capítulo 7 deste Livro como uma espécie de corolário derivado do princípio de não-contradição ²³⁶. Além disso, tornou-se comum dizer que Aristóteles não teria reconhecido um princípio tão elementar quanto estes dois mencionados, a saber: que Aristóteles não teria postulado o princípio de identidade, o qual seria ainda mais fundamental (anterior e mais simples) do que o princípio de não-contradição ²³⁷. Esta é a caricatura de uma interpretação tida por evidente e cuja origem se perde nos séculos passados.

²³⁶ Veja-se, por exemplo, de Enrico Berti, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*. Palermo: Epos, 1987, cap. 4, esp. pp 115-120.

²³⁷ Veja-se, de Jan Lukasiewicz, “Sur le principe de contradiction chez Aristote”; trad. Barbara Cassin e Michel Narcy, in *Rue Descartes*, 1991, pp. 9-32, esp. 17-18. Para um extenso comentário ao texto e ao livro de Lukasiewicz, veja-se, de Venanzio Raspa, “Lukasiewicz on the principle of contradiction”, in *Journal of Philosophical Research*, vol. 24, pp. 57-112, sobre o ponto indicado, esp. 2ª parte. O texto do grande lógico e filósofo polonês constitui um verdadeiro desafio para qualquer interpretação do Livro IV de Aristóteles que deseje de alguma forma pensar seu significado filosófico. Para uma excelente apresentação crítica das teses de Lukasiewicz, veja-se, de Newton da Costa, *Ensaio sobre os fundamentos da lógica*, opus cit., pp. 100-110. É ainda interessante recordar que

A tese que é proposta aqui e que será defendida é a seguinte:

Aristóteles postula e defende um único princípio complexo constituído pela bi-implicação necessária (modal) entre os princípios de não-contradição, do terceiro excluído e de identidade, sendo os três princípios extensional e intensionalmente equivalentes. Isto significa que: cada um destes princípios implica os outros de forma necessária (posto que analiticamente equivalentes) de tal modo que a negação de um deles significa, para o estagirita, a negação dos outros dois. Assim, de fato, a defesa de Aristóteles contra os adversários do princípio de não-contradição é, ao mesmo tempo, sua defesa dos princípios do terceiro excluído e de identidade contra estes mesmos adversários. Tal princípio é chamado aqui de princípio transcendental de verdade e constitui o fundamento de toda teoria aristotélica da verdade, sendo transcendental justamente por ser, ao mesmo tempo, um princípio para o pensamento (noético), para a linguagem (lógico-semântico) e para a realidade (ontológico), assim como para todas as possíveis relações ontoaléticas entre estes três âmbitos do mundo em geral.

Antes de passar à defesa desta tese é útil apresentar uma primeira esquematização geral da forma lógica deste princípio complexo:

$$\Box (\Box x) (\Box F) (\sim (Fx \& \sim Fx) \leftrightarrow (Fx \Box \sim Fx) \leftrightarrow ((Fx \rightarrow Fx) \Box (\sim Fx \rightarrow \sim Fx)))$$

A primeira parte ' $\sim (Fx \& \sim Fx)$ ' simboliza o princípio de não-contradição (doravante denotado também por 'PNC'), a segunda parte ' $(Fx \Box \sim Fx)$ ' simboliza o princípio do terceiro excluído (doravante denotado também por 'PTE') e a

a conclusão de Lukasiewicz (de que este princípio teria apenas uma validade ético-prática) coincide justamente com a constatação de Nietzsche. Sobre as críticas de Nietzsche ao princípio de não-contradição, veja-se *Vontade de Potência*; trad. Mário D. F. Santos. São Paulo: Ediouro, s/d, pp. 215-240.

terceira parte $((Fx \rightarrow Fx) \Box (\sim Fx \rightarrow \sim Fx))$ simboliza o princípio de identidade (doravante denotado também por 'PI'). O operador modal de necessidade ' \Box ' se aplica a todas as três partes em separado, tanto quanto à sua bi-implicação. Este esquema então pode ser encarado como dizendo o mesmo que:

$$\Box (PNC \leftrightarrow PTE \leftrightarrow PI)$$

Se esta bi-implicação necessária for de fato compatível com o que Aristóteles exprime no Livro IV, então fica claro que:

- I) - O fato de formular apenas o princípio de não-contradição no capítulo 3 como princípio primeiro não significa que somente este é 'o' princípio primeiro, mas dado que este princípio é intensional e extensionalmente equivalente aos princípios do terceiro excluído e de identidade, então também ao demonstrar de modo refutativo o princípio de não-contradição demonstra os princípios do terceiro excluído e de identidade como formulações alternativas do princípio primeiro;
- II) - A utilização de cada uma destas partes para "provar" a verdade (validade) irrestrita das outras não incorre em uma petição de princípio nem em uma demonstração circular, pois cada um destes princípios é intensional e extensionalmente compatível com os outros, ainda que expresso de forma diferente;
- III) - A negação da validade irrestrita do princípio de não-contradição implica necessariamente a negação da validade irrestrita dos princípios do terceiro excluído e de identidade, assim como a negação da validade irrestrita de um

destes dois últimos implica necessariamente a negação da validade irrestrita do princípio de não-contradição.

À primeira vista pode parecer demasiado o que aqui é proposto, pois Aristóteles assevera explicitamente no capítulo 3 apenas a primeira parte deste esquema (PNC) em sua versão lógico-semântica ²³⁸, noética ²³⁹ e ontológica ²⁴⁰. Apesar disso, no início do capítulo 7, o estagirita assevera explicitamente a segunda parte do esquema acima (PTE), ainda que apenas em sua versão lógico-semântica ²⁴¹. Mas quanto à terceira parte do esquema (PI)? Onde Aristóteles a assevera? Aparentemente não se encontra dentro do Livro IV uma tal formulação. Mas, como já foi dito antes, esta parte do esquema se encontra implícita justamente na definição de verdade asseverada pelo estagirita como “prova” para o princípio do terceiro excluído, posto que, em última instância, tal definição repousa sobre a intuição já formulada por Parmênides de que o que é, é e o que não é, não é, de modo que seu contrário é justamente a contradição, ou seja, o que não é, é e o que é, não é. Além disso, em outros contextos Aristóteles mostra conhecer o princípio de identidade enquanto princípio universal aplicável a todas os estados ônticos possíveis, pois reconhece explicitamente que ‘idêntico’ se diz em tantos sentidos quanto uno se diz e dado que o uno se predica de todas as coisas, então a identidade se predicará simultaneamente de todas as coisas ²⁴².

²³⁸ Cf. *Metafísica*, IV, 3, 1005 a 19-20.

²³⁹ Cf. *Metafísica*, IV, 3, 1005 a 23-24.

²⁴⁰ Cf. *Metafísica*, IV, 3, 1005 a 26-27.

²⁴¹ Cf. *Metafísica*, IV, 7, 1011 b 23-24.

²⁴² O conceito e o princípio de identidade aparecem de forma evidente nos seguintes contextos:

encontrar propriamente uma formulação em separado do princípio de identidade ou dos outros dois princípios, mas justamente perceber que a dificuldade em poder encontrar uma tal formulação indica precisamente aquilo que se quer mostrar aqui: que constituem efetivamente um único princípio visto em três aspectos distintos mas complementares.

Um rápido olhar para a história da filosofia é suficiente para compreender que os três princípios estão intimamente relacionados em sua formulação explícita a partir do final da Idade Média. O princípio de identidade começou efetivamente a ser formulado como forma mais breve do princípio de não-contradição, seguindo o preceito de economia conceitual exigido por Okcham e seus discípulos. Leibniz, apesar de tê-lo utilizado em suas obras, não lhe reconhece ainda o estatuto de princípio independente. Com efeito, só passou a ser encarado como “independente” do princípio de não-contradição no século XVIII, mais exatamente com a sistematização de inspiração leibniziana realizada por Wolff e Baumgarten. Aliás, é a este último que o princípio do terceiro excluído deve tanto seu nome, quanto seu reconhecimento como princípio “independente” (Wolff o considera um corolário do princípio de não-contradição) e sua qualificação corrente, juntamente com os outros dois princípios, como “princípio fundamental do pensamento”²⁴³.

Este relance sobre a história do reconhecimento explícito destes princípios faz ver que, desde o início, estiveram intimamente ligados e é somente com o advento da lógica clássica a partir do século XIX que suas peculiaridades lógico-semânticas

²⁴³ Cf., de Nicola Abbagnano, *Dicionário de filosofia*; trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2003, pp. 203-205; 529-531; 954-955.

e seus compromissos ontológicos passaram a ser investigadas com mais detalhe, ao mesmo tempo que deixaram de ser princípios fundamentais do pensamento para se tornarem ora tautologias equivalentes a outras tautologias, ora teoremas derivados de axiomas ou postulados, ora ainda como regras de inferência ²⁴⁴. De qualquer modo, deixa-se de pensá-los como fundamentos últimos da lógica e mesmo da filosofia em geral. Além disso, lógicas heterodoxas como a lógica intuicionista, a lógica paraconsistente e a lógica quântica negaram, respectivamente, a validade irrestrita dos princípios do terceiro excluído, de não-contradição e de identidade como verdades evidentes e como critérios necessários para a consistência e ou validade dos sistemas lógicos ²⁴⁵.

Este breve interlúdio histórico mostra, todavia, que a separação entre estes três princípios foi sendo feita ao longo da história da filosofia como uma explicitação daquilo que no princípio de não-contradição estava implícito na forma do pressuposto e do implicado. A presente tese procura mostrar, no texto de Aristóteles, justamente a pressuposição interna do princípio de identidade pelos princípios de não-contradição e do terceiro excluído, bem como a implicação deste último como correlato do princípio de não-contradição. De modo análogo a como a análise da silogística aristotélica sob o ponto de vista da lógica formal do século XX

²⁴⁴ É a partir deste ponto de vista “secularizado” que Lukasiewicz analisa a argumentação de Aristóteles em defesa do princípio de não-contradição, forçando com isto toda a exegese posterior da argumentação de Aristóteles a se colocar em uma perspectiva mais sóbria e mais filosófica do que a perspectiva de colocar estes princípios na condição de evidência última. Aliás, coube ao grande lógico polonês o desenvolvimento da lógica de mais de dois valores de verdade (enfraquecendo o princípio do terceiro excluído) e a realização de uma verdadeira “revolução copernicana” nos estudos da silogística aristotélica.

²⁴⁵ Para uma excelente introdução às lógicas heterodoxas, veja-se, de Newton da Costa, *Ensaio sobre os fundamentos da lógica*, opus cit., cap. 2, §§ 7-8.

mostrou a utilização de teses, postulados e axiomas da lógica de proposições na fundamentação de uma lógica de termos, assim também a presente investigação procura mostrar a unidade interna entre os princípios de não-contradição, do terceiro excluído e de identidade *no texto* de Aristóteles, malgrado apenas os dois primeiros sejam explicitamente postulados e o princípio de não-contradição pareça ser textualmente privilegiado.

Para mostrar que estes três princípios são extensional e intensionalmente equivalentes, bastará mostrar que na famosa defesa ou demonstração refutativa do princípio de não-contradição o estagirita se vale dos princípios do terceiro excluído e de identidade, pois se, como é unanimemente admitido a partir dos textos de Aristóteles, o princípio de não-contradição não possui nenhum outro princípio anterior a ele, então a utilização dos princípios do terceiro excluído e de identidade para “provar” o princípio de não-contradição será evidência suficiente de que o filósofo do Liceu pensa ou pressupõe este princípio como equivalente, não só extensionalmente mas também intensionalmente, aos princípios do terceiro excluído e de identidade. Se isto for efetivamente mostrado no texto de Aristóteles, então está ao mesmo tempo claro que os “três” princípios, em sua unidade necessária, são válidos tanto para os âmbitos noético e lógico-semântico, quanto para o âmbito ontológico, uma vez que o princípio de não-contradição é explicitamente formulado e defendido como sendo válido para os três âmbitos ²⁴⁶.

²⁴⁶ Dado que a tese aqui defendida é a unidade necessária entre os “três” princípios, doravante este princípio único será apenas chamado de ‘princípio primeiro’, ‘princípio primário’, ‘princípio

sejam estas proposições supostamente similares aos dois princípios. Nos *Segundos analíticos*, Livro I, caps. 10-11, são também nomeados, como já foi visto, estes dois princípios, enquanto os princípios mais comuns às ciências. Junto com eles foi enumerado um princípio comum apenas às matemáticas (ciências da quantidade), com o que se pode pensar que as outras proposições referidas na presente passagem não necessariamente têm todas a mesma amplitude de aplicação que os princípios do terceiro excluído e de não-contradição. Trata-se de outros princípios que servem às demonstrações e que são assumidos como verdadeiros para as mesmas. O termo ‘ $\square\square\diamond\wp\ast\mu\text{X}\text{Z}$ ’, entendido em sua acepção comum de “premissas”, soa estranho aplicado aos dois princípios mencionados, uma vez que estes, conforme o capítulo 11 do Livro I dos *Segundos analíticos*, não entram como premissas das demonstrações a não ser subsidiariamente. Por isso, deve-se entender este termo como significando mais provavelmente algo como proposições gerais ou primárias. Esta compreensão do termo ‘ $\square\square\diamond\wp\ast\mu\text{X}\text{Z}$ ’ se confirma pelo outro epíteto usado para denominar estes princípios das demonstrações: “opiniões comuns”, ou seja, aquelas proposições gerais que são partilhadas por todos os que se ocupam de alguma forma de saber.

Contudo, mais importante do que estes detalhes hermenêuticos é a questão central posta em discussão: a ciência procurada, ou seja, a filosofia primeira, identifica-se com a investigação dos princípios das demonstrações ou com a investigação das essências? A resposta de Aristóteles se encontra justamente no capítulo 3 do Livro IV, a saber: a ciência que estuda as essências (o que é enquanto

tal antes de tudo), à qual é própria do filósofo em sentido estrito, deve também ser a ciência que pode discutir a verdade ou não dos axiomas, uma vez que os axiomas dizem respeito a todos os entes enquanto entes, e o filósofo é aquele que investiga os entes enquanto entes ²⁴⁸. Assim, propõe o estagirita, a ciência da essência é a mesma ciência que investiga a verdade ou não das opiniões comuns que estão na base de todas das ciências particulares e que são aplicadas a cada gênero de conhecimento apenas na medida de suas necessidades teóricas restritas, não sendo, portanto, pensadas enquanto tais.

Logo após esta condensada argumentação defendendo os direitos do filósofo diante dos físicos e dos matemáticos de ser o responsável pela discussão dos princípios primeiros, o estagirita passa imediatamente à enumeração das propriedades não *dos* princípios primeiros da demonstração, mas “do princípio mais firme de todos, acerca do qual é impossível estar enganado” (1005b 11-12: $\rho\mu\sigma\theta\epsilon\kappa\alpha\delta\iota\theta\upsilon\zeta\delta\iota\alpha\sigma\tau\alpha\iota$ $\alpha\lambda\lambda\prime$ $\theta\epsilon\tau\alpha\mu\eta\sigma\tau\alpha\iota$ $\alpha\theta\epsilon\delta\iota\theta\iota\sigma\tau\alpha\iota$ $\rho\mu\sigma\theta\epsilon\kappa\alpha\delta\iota\theta\upsilon\zeta\delta\iota\alpha\sigma\tau\alpha\iota$ $\alpha\lambda\lambda\prime$ $\theta\epsilon\tau\alpha\mu\eta\sigma\tau\alpha\iota$ $\alpha\theta\epsilon\delta\iota\theta\iota\sigma\tau\alpha\iota$). Além de sua verdade incontestada, tal princípio possui duas características definitórias necessárias: (1) é o mais conhecido ($\gamma\omicron\sigma\tau\alpha\iota\alpha\theta\epsilon\delta\iota\theta\iota\sigma\tau\alpha\iota$), uma vez que sobre ele é impossível estar enganado e “todas as vezes está-se errado acerca daquilo que não se conhece” (1005

b 13-14:

$\rho\mu\sigma\theta\epsilon\kappa\alpha\delta\iota\theta\upsilon\zeta\delta\iota\alpha\sigma\tau\alpha\iota$ $\gamma\omicron\sigma\tau\alpha\iota\alpha\theta\epsilon\delta\iota\theta\iota\sigma\tau\alpha\iota$ $\alpha\lambda\lambda\prime$ $\alpha\theta\epsilon\delta\iota\theta\iota\sigma\tau\alpha\iota$ $\gamma\omicron\sigma\tau\alpha\iota\alpha\theta\epsilon\delta\iota\theta\iota\sigma\tau\alpha\iota$ $\theta\epsilon\tau\alpha\mu\eta\sigma\tau\alpha\iota$ $\alpha\theta\epsilon\delta\iota\theta\iota\sigma\tau\alpha\iota$ $\alpha\lambda\lambda\prime$ $\alpha\theta\epsilon\delta\iota\theta\iota\sigma\tau\alpha\iota$); e, além disso, deve ser não-hipotético

²⁴⁸ Cf. Metafísica, IV, 3, 1005 a 19-1005 b 11.

($\text{de} \rightarrow \text{deve}$), “o qual, porém, <deve> necessariamente ser conhecido por aquele que pretenda vir a conhecer qualquer coisa” (1005 b 16-17: $\text{de} \rightarrow \text{deve}$). Sua posseção deve ser, portanto, anterior a qualquer outro conhecimento, pois qualquer conhecimento de qualquer coisa já deve estar sob a égide deste princípio fundamental.

Assim, logo após argumentar brevemente em favor da ciência do ser enquanto ser como responsável tanto pela investigação da essência ($\text{de} \rightarrow \text{deve}$), quanto pela investigação dos princípios primários, Aristóteles se põe a caminho de realizar esta tarefa. Segue-se então a postulação do princípio fundamental. Primeiramente em seu aspecto lógico-semântico, o qual, como corretamente observa Lukasiewicz, é também já ontológico, uma vez que o estagirita concebe um isomorfismo entre a estrutura da enunciação e a estrutura da realidade ²⁴⁹. A formulação diz:

“É impossível que o mesmo <predicado> subsista [$\text{de} \rightarrow \text{deve}$] e também não subsista simultaneamente [$\text{de} \rightarrow \text{deve}$] no mesmo <sujeito> segundo o mesmo <sentido> (e aquelas outras determinações que poderíamos acrescentar em vista das dificuldades lógicas).” ²⁵⁰

²⁴⁹ Cf. *Sur le principe de contradiction chez Aristote*, art. cit., pp. 14-15.

²⁵⁰ *Metafísica*, IV, 3, 1005 b 19-22: $\text{de} \rightarrow \text{deve}$ e $\text{de} \rightarrow \text{deve}$ não podem subsistir simultaneamente no mesmo sujeito segundo o mesmo sentido. Uma formulação alternativa, de caráter igualmente válido, tanto no sentido ontológico quanto lógico-semântico, é encontrada logo em seguida como argumento para corroborar a formulação noética do princípio (1005 b 26-27): “dado, efetivamente, que não é possível que os contrários subsistam simultaneamente no mesmo <sujeito> (determinemos também, com efeito, as habituais <determinações> a esta

Aqui é usado o verbo ‘◆◊□□●☉○∂☉❖■ℳ✕■’ para denotar a totalidade dos atos de pensamento ou estados mentais possíveis ²⁵². Além disso, Aristóteles reitera uma diferenciação que se encontra alhures (cf., *v. g.*, *Segundos analíticos*, I, 10), entre aquilo que se pode dizer e o que se pode pensar. Muitas coisas podem ser ditas, inclusive se pode negar o princípio primário, mas não é possível pensar (conceber) algo que seja contraditório. É isto efetivamente que o estagirita afirmará que fazem os que negam o princípio, unicamente porque podem fazê-lo nos enunciados.

A partir de Lukasiewicz, tornou-se comum chamar tal formulação de “formulação psicológica”, mas tal denominação não é correta, pois não se trata de alguma forma de psicologismo que invade o território do lógico ou do ontológico, tal como dá a entender Lukasiewicz, nem se trata de uma transgressão do caráter próprio ao princípio primário, uma vez que lei psicológicas não podem ter caráter *a priori*, enquanto o princípio deve tê-lo por definição; nem mesmo que esta formulação “psicológica” seria “provada” pela formulação lógica ²⁵³. Ao contrário,

■ℳ✕■.

²⁵² O verbo ‘◆◊□□●☉○∂☉❖■ℳ✕■’ é muito freqüente em Aristóteles, assim como sua forma substantivada ‘◆◊□□❖●ℳ✕✕’. No tratado *Da alma* (Livro III, caps. 3-5), ‘◆◊□□●☉○∂☉❖■ℳ✕■’ e ‘◆◊□□❖●ℳ✕✕’ podem significar não apenas o imaginar, o opinar, o senso prático e a compreensão, ou seja, aquelas atividades do espírito sujeitas ao erro, mas também o conhecer científico e a apreensão, os quais, por definição, não estão sujeitos ao erro. A sua multiplicidade de usos torna uma tradução adequada quase impossível, sendo muitas vezes, porém, traduzido por ‘crer’, ‘acreditar’, mas também, por vezes, como é o caso aqui, por ‘conceber’, além de ‘julgar’ e mesmo ‘pensar’. Para uma discussão sobre o sentido deste difícil termo, veja-se, de Françoise Caujolle-Zalawisky, “L’emploi d’◆◊□□❖●ℳ✕✕ dans le *De anima*, III, 3”, in *Corps et âme*, opus cit., pp. 349-364.

²⁵³ Cf. *Sur le principe de contradiction chez Aristote*, art. cit., pp. 15-17.

trata-se de uma garantia da universalidade e necessidade do princípio fundamental regular toda e qualquer relação entre pensamento, linguagem e realidade. Efetivamente, a dita “formulação psicológica”, não é nem “psicológica”, se por este termo se entende um conjunto de fenômenos empíricos contingentes, nem propriamente uma formulação que devesse ser “provada”, uma vez que esta mesma “formulação” é também usada para mostrar a inexorabilidade do princípio de verdade ²⁵⁴.

Apesar da importância destes esclarecimentos para o presente contexto, o que é mais importante agora é analisar o sentido geral da famosa defesa do princípio primário frente aos seus opositores, defesa realizada a partir do capítulo 4 até o final do Livro IV. Com efeito, o estagirita passa da postulação de uma ciência do ente uno enquanto ente uno e seus predicados subsistentes por si (caps.1-2) para a defesa da universalidade e necessidade do princípio fundamental por ele postulado. Isto indica que a fundação e posterior constituição desta ciência depende efetivamente do esclarecimento dos aspectos deste princípio e de sua defesa frente àqueles que pretendem negar sua validade irrestrita. Aristóteles postula, assim, a necessidade de um fundamento seguro a partir do qual a metafísica ou filosofia primeira possa se constituir como ciência das ciências, como ciência transcendental (primeira) do que é transcendental (ente uno enquanto ente

²⁵⁴ Para uma defesa da importância dos aspectos “psicológicos” e ontológicos na defesa do princípio primário, veja-se, de Thomas V. Upton, “Psychological and metaphysical dimensions of non-contradiction in Aristotle”, in *Review of Metaphysics*, vol. 36, nº 3, 1983, 591-606, onde são confrontadas e respondidas de modo convincente, a partir de vários contextos da obra de Aristóteles, várias críticas ao aspecto “psicológico” do princípio feitas na esteira de Lukasiewicz.

uno), o que também indica não só a necessidade de um fundamento seguro, mas também, senão sobretudo, a necessidade de uma *fundamentação* teórica irrecusável²⁵⁵.

Logo ao início do capítulo 4 o estagirita identifica os adversários do princípio primário. São aqueles que “afirmam que é possível o mesmo ser e não ser e que <é possível> conceber/pensar assim. E muitos dos que <investigaram> acerca da natureza se valeram deste discurso.”²⁵⁶ Com efeito, o capítulo 5 é dedicado a enumerar os fisiólogos que negaram (implícita e explicitamente) o princípio e as causas de terem adotado esta posição. Constitui mesmo uma espécie de contra-senso o fato de Aristóteles afirmar que o princípio por ele proposto e defendido tenha sido negado desde os primórdios do pensamento grego (no capítulo 5, até mesmo Homero é citado), uma vez que a tal princípio é atribuído o caráter de evidência, posto que anterior a e pressuposto de toda compreensão dos entes, sendo, portanto, o mais conhecido dos princípios. Isto mostra que o caráter de ser o mais conhecido não implica que seja também *reconhecido* como primário, o que

²⁵⁵ Esta necessidade de um fundamento transcendental, obtido através de uma fundamentação teórica constitutiva, passou a fazer parte de todo empreendimento metafísico posterior. Esta necessidade intrínseca de fundamento e de fundamentação pode ser vista em todos os projetos metafísicos, desde o final da Idade Média, com Tomás de Aquino e Scotus, tendo se tornado uma obsessão com Descartes até se tornar uma auto-contradição em Heidegger e em Wittgenstein. Estes comentários servem apenas para introduzir de modo adequado a investigação e relembrar a importância histórico-filosófica daquilo que aqui está em questão, não sendo porém algum tipo de sacralização mistificadora. Para uma instrutiva e interessante comparação entre a metafísica aristotélica e a metafísica cartesiana, veja-se, de Francis Wolff, “Le principe de la *Métaphysique* d’Aristote et le principe de la *métaphysique* de Descartes”, in *Revue Internationale de Philosophie*, n° 201, 1997, pp. 417-443.

²⁵⁶ *Metafísica*, IV, 4, 1005 b 35-1006 a 3:
εστιν ενδεχθησαν αμφοτεροτροπως ειναι τα αινετα
επιπεδον ομοιομετρητων ειναι τα αινετα
επιπεδον ομοιομετρητων ειναι τα αινετα
επιπεδον ομοιομετρητων ειναι τα αινετα

confirma também a interpretação antes proposta acerca do caráter epistemicamente posterior daquilo que é ontológica e ontoleticamente primário, a saber: a relação primária entre pensamento, linguagem e realidade. Pode-se ainda depreender deste fato histórico, reconhecido pelo próprio Aristóteles, tanto que o filósofo macedônio (de resto como todo grande filósofo) se concebe como estabelecendo de modo definitivo a verdade do princípio fundamental, quanto que, de acordo com isso, a tradição que o precedeu constituiria uma espécie de longa investigação indutiva que culminaria com a apreensão e “definição” da verdade originária do princípio de verdade por Aristóteles. Na introdução da segunda parte foi comentada a descrição do estagirita de uma tradição dos que asseveraram algo sobre a verdade e o ser-verdadeiro. É provável que esta descrição implicitamente contivesse esta “vontade de verdade” do filósofo macedônio, vontade que aqui aparece mais claramente. Entretanto, como se verá agora, sem estes adversários (tanto os que “erraram ou erram por ignorância” quanto os “mal-educados”), o princípio primário seria apenas uma proposição geral sobre a qual nada se poderia falar ²⁵⁷.

O capítulo 4 continua justamente comentando a falta de educação daqueles que pedem uma demonstração para todas as coisas que são e que são ditas. Segundo Aristóteles, uma tal exigência é “auto-contraditória”, pois tornaria impossível qualquer demonstração, dado que se cairia em um regresso ao infinito. Não muito

²⁵⁷ Para um quadro sinóptico e sistemático dos adversários e suas posições específicas, veja-se, de Barbara Cassin, “Parle, si tu es un homme”, in *La décision du sens, le livre Gamma de la Métaphysique d’Aristote*. Paris: Vrin, 1989, pp. 56-57.

demonstrar o princípio, pois isto seria contraditório com sua definição mesma. Aquilo que efetivamente propõe demonstrar é a falsidade necessária da negação do princípio, ou seja, demonstrar que a pretensão do adversário é não só falsa, mas necessariamente falsa. Se tal for feito, então a verdade do princípio estará indiretamente demonstrada, ou talvez melhor seria dizer que estará mostrada. Para tanto, basta que o adversário diga algo (◆)⌘ ●ℓ ❖γο ⚡☞).

Aqui é preciso esclarecer brevemente qual é a posição do adversário, ou seja, o que ele sustenta como verdadeiro, de modo a se poder saber o que precisamente deve ser mostrado como impossível. O princípio proposto por Aristóteles possui visivelmente o caráter universal e necessário. No caso específico, pode-se formalizar o princípio de não-contradição (enquanto a forma *standard* do princípio primário que é negado) do seguinte modo:

$$\Box (\Box x) (\Box F) (\Box t) \sim [((Fx (t)) \& (\sim Fx (t)))]^{260}$$

O que se pode ler como:

“Necessariamente, para toda entidade x , para todo predicado F , para todo tempo t , não é o caso que ((x seja F em t) e que (x não seja F em t))”.

as interpretações que foram consideradas na perspectiva desta investigação, aquela que mais fortemente a “influenciou” encontra-se no minucioso livro de Russell Dancy, *Sense and contradiction*. Dordrecht/ Boston: Reidel, 1975. Para uma breve recensão dos tipos de interpretação propostos atualmente, veja-se, de Barbara Cassin, “Parle, si tu es un homme”, opus cit., pp. 9-18.

²⁶⁰ Uma formulação muito parecida é sugerida no breve e excelente texto de Harold W. Noonan, “An argument of Aristotle on non-contradiction”, in *Analysis*, nº 37, 1976-77, pp. 163-169, esp. 164. Neste texto o autor mostra, de modo convincente, uma correlação entre a noção de ‘designador rígido’ desenvolvida por Kripke e o argumento aristotélico da unidade da significação, indicando como a consideração do ‘ser-homem’ como incompatível com o ‘ser-não-homem’ pode ser interpretada em termos de uma incompatibilidade entre designadores rígidos e não-rígidos.

O adversário nega a validade deste princípio. Mas a negação deste princípio tem duas formas possíveis. A primeira destas negações pode ser chamada de negação forte e pode ser simbolizada do seguinte modo:

$$\Box (\Box x) (\Box F) (\Box t) [((Fx (t)) \& (\sim Fx (t)))]$$

Esta forma lógica significa:

“Necessariamente, para toda entidade x , para todo predicado F , para todo tempo t , é o caso que ((x seja F em t) e que (x não seja F em t))”.

Esta formulação constitui, pelo contexto, aquela que Aristóteles toma como sendo a posição de seu adversário, ou seja, este adversário do princípio fundamental ²⁶¹ afirma que toda entidade possui a todo tempo predicados contrários.

Contudo, um outro tipo de negação da não-contradição é possível. Ela pode ser chamada de negação fraca e simbolizada deste modo:

$$\Box (\exists x) (\exists F) (\exists t') [((Fx (t')) \& (\sim Fx (t')))]$$

Esta fórmula pode ser lida como:

“É possível que exista ao menos uma entidade x , e que exista ao menos um predicado F , e exista um tempo t' , tal que é o caso que ((x seja F em t') e que (x não seja F em t'))”.

Formulação que, na realidade, significa o mesmo que:

$$\sim \Box (\Box x) (\Box F) (\Box t) \sim [((Fx (t)) \& (\sim Fx (t)))]$$

Ou seja: “Não necessariamente, para toda entidade x , para todo predicado F , para todo tempo t , não é o caso que ((x seja F em t) e que (x não seja F em t))”.

²⁶¹ Aristóteles não tem aqui especificamente nenhum personagem histórico em vista. Seu adversário é uma construção teórica e hipotética. Se alguém pode ser aproximado da posição que representa a negação forte é Heráclito ou seus discípulos e epígonos. Para uma minuciosa discussão acerca deste ponto, veja-se, de Russell Dancy, *Sense and contradiction*, opus cit., cap. 3.

Tomando o quadrado das modalidades e as relações de equivalência entre as modalidades, tais como elaborados pelo próprio Aristóteles em *Da interpretação*, caps. 12-13 ²⁶², o primeiro tipo de negação corresponde a uma relação de oposição ou contrariedade, o segundo tipo de negação constitui a contraditória do princípio de não-contradição. No caso de uma oposição de contrariedade, ambas as partes da oposição não podem ser verdadeiras, mas ambas podem ser falsas. No segundo caso, porém, uma e apenas uma das partes é falsa e a outra, evidentemente, verdadeira.

Retomando o caminho da argumentação, se a tese que deve ser refutada por demonstração é a negação forte do princípio de não-contradição, então um primeiro tipo de refutação da tese do oponente consiste em provar:

$$(1) \quad \Box (\exists x) (\exists F) (\exists t') \sim [((Fx(t')) \& (\sim Fx(t')))]$$

O que equivale a dizer:

“É possível que exista ao menos uma entidade x , e que exista ao menos um predicado F , e exista um tempo t' , tal que *não é o caso que* (x seja F em t') e que (x não seja F em t')”.

Apesar desta formulação ser suficiente para derrogar a força da pretensão de verdade da tese do oponente do princípio primário, esta ainda seria uma refutação fraca, uma vez que o possível tem um valor de verdade muito próximo do falso e a possibilidade de algo não ser o caso não necessariamente é incompatível com a

²⁶² Para uma elaboração deste quadrado das modalidades aristotélicas, segundo as mesmas relações lógico-semânticas do quadrado lógico, veja-se, de Martha e William Kneale, *O desenvolvimento da lógica*; trad. M. S. Lourenço. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1991, pp. 87-88. Para uma sucinta discussão sobre as equivalências modais e um quadro sinóptico das mesmas, veja-se, de Robert Blanché, *A história da lógica de Aristóteles a Russell*, opus cit., pp.68-73.

possibilidade de algo ser o caso (i. e., $[\sim \Box ((\Box \sim A) \leftrightarrow \sim (\Box A))]$). Com isso, deve-se considerar este tipo de refutação como ainda não suficientemente comprobatória da falsidade da tese do oponente.

A tese do adversário pode ser refutada também ao se demonstrar que:

$$(2) (\exists x) (\exists F) (\exists t') \sim [((Fx(t')) \& (\sim Fx(t')))]$$

Ou seja:

“Existe ao menos uma entidade x , e existe ao menos um predicado F , e existe ao menos um tempo t' , tal que *não é o caso que* ((x seja F em t') e que (x não seja F em t'))”.

Neste caso, tem-se já uma refutação convincente, pois se a tese do oponente é marcada tanto pela universalidade quanto pela necessidade, então, com a demonstração da efetividade de uma única instância que não segue a tese do oponente ela já estará refutada. No entanto, esta refutação pode ser considerada ainda como parcial, uma vez que o oponente pode refazer sua tese e argumentar mesmo assim que também PNC não está garantido e se mantém a possibilidade de instâncias contraditórias necessárias.

Uma terceira possibilidade de refutação é dada por:

$$(3) \Box (\exists x) (\exists F) (\exists t') \sim [((Fx(t')) \& (\sim Fx(t')))]$$

O que significa:

“Necessariamente existe ao menos uma entidade x , e existe ao menos um predicado F , e existe ao menos um tempo t' , tal que *não é o caso que* ((x seja F em t') e que (x não seja F em t'))”.

Neste caso, tem-se uma refutação forte da tese do oponente, posto que se ainda não se tem a universalidade, tem-se, contudo, a necessidade de que algo não possa ser e não ser tal ou tal em determinado momento.

Uma refutação ainda mais forte da tese do oponente é dada pela seguinte instâncias da não-contradição:

$$(4) (\exists x) (\exists F) (\Box t) \sim [((\Box Fx(t)) \& (\sim \Box Fx(t)))]$$

O que pode ser lido como:

“Existe ao menos uma entidade x , e existe ao menos um predicado F , para todo tempo t , tal que *não é o caso que* ((x necessariamente seja F em t) e que (x não necessariamente seja F em t))”.

Tal instância mais forte da não-contradição indica um tipo de necessidade *de re*, justamente aquilo que foi chamado de essencialismo aristotélico, e que constitui precisamente o objeto central da *Metafísica*, ou seja, as essências ($\Box \blacklozenge \epsilon \ast \heartsuit \clubsuit \spadesuit \heartsuit$) ou mais especificamente as formas essenciais enquanto conjunto de predicados que *identificam* algo de modo necessário. Se isto é assim, como parece ser, então a defesa da existência de essências constitui a refutação dos que negam o princípio de verdade, defesa realizada ao longo dos Livros centrais da *Metafísica* e esta ciência constitui, em seu todo, uma resposta (ou tentativa de resposta) ao ceticismo nascente que Aristóteles enfrenta explicitamente no Livro IV desta obra.

Apesar das limitações presentes em cada um dos casos acima, a demonstração de qualquer um deles torna a negação forte do princípio de não-contradição falsa, ou, nas palavras do estagirita, é demonstrada a impossibilidade daquilo que é

defendido pelo adversário, e estará mantida a verdade do princípio de não-contradição através de uma demonstração indireta.

Contudo, a refutação completa da tese que nega de modo forte a não-contradição, afirmando a necessidade universal da contradição, seria provar por demonstração justamente que:

$$(5) \Box (\Box x) (\Box F) (\Box t) [((Fx (t)) \& (\sim Fx (t)))]$$

Ou seja, a refutação completa do adversário da não-contradição teria de ser a demonstração de que *não pode existir nenhuma instância contraditória no mundo*, pois somente assim a universalidade e necessidade do princípio primário estariam preservadas diante de qualquer negação do princípio fundamental de verdade, seja ela forte ou fraca. No entanto, *tal demonstração é impossível*, pois ela seria claramente uma simples repetição tautológica sem nenhum poder de refutação daquele que nega (quer de forma forte, quer de forma fraca) a não-contradição como aspecto fundamental do princípio de verdade.

Na realidade, a demonstração da não-contradição necessária para toda e qualquer entidade possível em qualquer tempo dependeria da demonstração da identidade de todas as entidades possíveis, mas tal demonstração é igualmente impossível, uma vez que *a identidade de toda e cada coisa é uma pressuposição universal e necessária de toda demonstração*, pois antes de provar porque uma coisa é tal ou tal, é preciso saber que a coisa em questão é algo e que é algo distinto e indivisível

diante de todas as outras coisas ²⁶³. O que mostra que a não-contradição universal e necessária é equivalente, para Aristóteles, à identidade de toda e cada coisa. Mas isto se tornará mais claro na seqüência da investigação.

À luz destas elucidações gerais, pode-se retomar a análise dos passos da demonstração refutativa proposta por Aristóteles. O estagirita descreve o procedimento da demonstração refutativa (ou refutação demonstrativa) de modo sucinto como segue:

“Digo, porém, que demonstrar de modo refutativo é diferente de demonstrar, porque, de um lado, aquele que fizesse uma demonstração [de PNC] pareceria reivindicar o que está no princípio [cometeria uma petição de princípio], mas, de outro lado, se isto [a petição de princípio = petição de PNC] for responsabilidade do outro, então haverá refutação e não demonstração. Ora, o ponto de partida em relação a todos estes <argumentos> não é exigir que se diga que algo é ou não é (pois alguém poderia tomar isto como sendo reclamar o que provém do princípio), mas <exigir> que, ao menos, signifique algo para si mesmo e para outro, pois isto é necessário se se diz algo.” ²⁶⁴

Antes de continuar na interpretação do capítulo, é preciso ressaltar que nesta passagem se encontra o primeiro elemento textual para mostrar a equivalência entre PNC, PTE e PI. Com efeito, ao estabelecer a exigência básica para proceder a

²⁶³ Cf. *Metafísica*, Livro VII, cap. 17, 1041 a 16-20.

²⁶⁴ *Metafísica*, IV, 4, 1006 a 15-22:
*□ = ✎ μερ•μϋ&♦π&♦π✕ ερ□□μπ&π✕ π&πμπ✕ &π =
♦□ = ερ□□μπ&π✕ □♦π □□ ερ□□π
μπ&♦♦♦•π ○μπ = π&π μπ&ππ π&πμπ&π♦□ = μερ
ερππππππ πππππ μπ = ♦□♦♦ ♦□π♦♦♦♦♦ π&π♦♦♦♦♦ ππ♦♦♦♦♦
π✕ μπμπππππ ππ μπππ
&π = □♦ερ& ερ□□♦ππππππ ππππππ = μπ = ππππππ ππππππ
π ♦π = ♦ππππππ π♦ερ ♦□ = ερππππππ πππ μππππππ ππ πμ
♦πμπππππ πππ ππππππ ππππππ ππππππ ππππππ ππππππ
♦□ ○μπ = πππππ πππππ πππππ πππππ πππππ πππππ πππππ πππππ πππππ
ερππππππ πππππππ πππππ ππππππ ππππππ ππππππ ππππππ ππππππ ππππππ
πππππππ πππππ ππππππ πππππππ πππππππ πππππππ πππππππ πππππππ
♦□♦♦♦♦ πππππ ππππππππππππ πππππππ πμππππ πππ πππππ πππππ πππππ

refutação da tese do adversário, o estagirita diz que não se deve pedir que diga que *algo é ou não é*, pois isto seria cometer uma petição de princípio. Ora, dizer que algo é *ou não é* significa justamente o princípio do terceiro excluído, de modo que explicitamente o princípio de não-contradição, que é o tema de defesa, é tomado como equivalente à necessidade de afirmar ou negar um mesmo predicado de um mesmo sujeito. A mesma equivalência entre PNC e PTE é estabelecida em 1008 a 34- 1008 b 2. Este é um primeiro sinal da equivalência entre ambos os princípios. Juntamente com a ligação explícita de PTE com a definição de verdade (como já foi analisado), começa a se tornar mais clara a equivalência entre os “três” princípios enquanto formando um único princípio transcendental de verdade.

Aristóteles estabelece o sentido da demonstração por refutação em contraste com o conceito de refutação. Demonstrar por refutação é diferente de demonstrar, pois caso se quisesse demonstrar PNC, não se faria uma verdadeira demonstração, uma vez que se utilizaria o próprio princípio na sua demonstração, cometendo-se então uma petição de princípio, mais exatamente, *a* petição de princípio por excelência. No entanto, se o oponente é o responsável pela petição de princípio, então há uma refutação de sua tese inicial, ou seja, se é o adversário do princípio quem acaba por admitir alguma instância particular do princípio, então refuta-se a tese do adversário e “demonstra-se” aquilo que ele pretendia negar. A questão será como fazer com que o adversário se contradiga através daquilo que ele mesmo admite, o que significa também, no contexto específico da argumentação aristotélica, *fazer com que o adversário admita a auto-contradição da tese que nega a não-*

contradição afirmando a necessidade da contradição para todas as coisas, assim como a auto-contradição da exigência de uma demonstração do princípio primeiro. Isto é necessário porque a refutação deve ser feita a partir do que alguém admite como verdadeiro e que acaba por contradizer algo que sustentava anteriormente, procedimento ilustrado belamente em vários diálogos de Platão ²⁶⁵.

Para entender de modo preciso o que está em jogo na diferença entre demonstrar e demonstrar por refutação, é preciso analisar brevemente o que Aristóteles entende por refutação. A “definição” sumária de refutação é feita justamente em contraste com a definição de inferência silogística, da qual a demonstração é um caso especial, tanto quanto o é a refutação, como fica claro a partir do seguinte trecho:

“Pois, de um lado, o silogismo parte das <premissas> postuladas de modo a dizer algo, por necessidade, distinto das <premissas> estabelecidas e através das <premissas> estabelecidas; de outro lado, a refutação é o silogismo com contradição na conclusão.”²⁶⁶

Assim, a refutação é um caso específico do gênero das inferências em geral. A refutação é o silogismo que tem como conclusão uma contradição. Mas para

²⁶⁵ Infelizmente não foi possível, no âmbito deste trabalho, tratar o problema da contradição em Platão, tema que mereceria uma investigação à parte. Vale lembrar, porém, que Platão formula o princípio de não-contradição de modo muito parecido à formulação de Aristóteles em *República*, livro IV, 436 b-c, 436 e-437 a, 439b. Além disso, vários dos argumentos do *Teeteto*, usados na refutação da tese de Protágoras e do mobilismo de Heráclito, encontram-se também no Livro IV da *Metafísica*, sendo Platão textualmente mencionado quando o estagirita alude o argumento acerca dos prognósticos feitos por médicos e por leigos (1010 b 11-14).

²⁶⁶ *Refutações sofisticas*, cap. 1, 164 b 27-165 a 3:
 ☉☺ ○ℳ⊖■ ♫⊖⊖□ ◆◆●●□♫⊖○□⊖⊗ ℳ*er*& ◆⊗■◆⊖■ ℳ*er*◆⊗⊗ ◆ℳ□ℳ◆◆◆
 ◆■ ◆⊗◆◆ℳ
 ●ℳ◆♫♫⊗■ ℳ⊗◆ℳ□□■ ℳ*er*⊗ ⊖*er*■⊗◆♫⊗⊗⊗⊗◆◆◆ ◆⊗◆◆⊖◆ &ℳ⊗○ℳ◆◆◆
 ⊖⊗⊗⊖◆◆◆◆ &ℳ⊗○ℳ◆◆◆⊗ ℳ⊗●ℳ♫□⊗⊗ ⊖ℳ⊖ ◆◆●●□♫⊖○□⊖⊗ ○ℳ
 ◆⊗⊗ ⊖*er*◆◆⊗⊗⊗⊗⊗
 ◆ℳ◆⊗◆◆◆◆ ◆◆○□ℳ□⊗◆◆◆◆⊗◆◆◆◆. Para uma caracterização mais extensa do contraste entre refutação e silogismo, veja-se *Primeiros analíticos*, Livro II, cap. 20.

compreender o que isto significa, é preciso remeter a uma outra passagem onde se especifica as condições de uma verdadeira refutação, condições que distinguem uma refutação real de uma refutação aparente, ou seja, de uma refutação sofisticada.

As condições de verdade de uma refutação são as seguintes:

“Refutação, efetivamente, é a contradição de um único e mesmo <enunciado> - não <o enunciado> do nome, mas do estado ôntico <referido pelo enunciado>, e <quando> do nome, não do sinônimo, mas do mesmo <nome> - e <concluída> necessariamente a partir do admitido <pelo respondente> (não contando <na conclusão> com o que <está> no princípio [sc. nas premissas]), e segundo o mesmo <aspecto do que é enunciado>, em relação ao mesmo <estado ôntico>, do mesmo modo <que é significado> e no mesmo tempo <do que é enunciado>.”²⁶⁷

Esta definição dos critérios de verdade das refutações é bastante concisa e requer uma boa dose de suplementos para ser traduzida de modo inteligível. Se as suplementações estão corretas, então as condições para uma verdadeira refutação são as seguintes:

- (a)- refutar consiste em inferir uma conclusão que contradiz um dado enunciado;
- (b) - o que se refuta primariamente não é um enunciado que explicita o sentido de um nome, mas um enunciado sobre algo não-lingüístico; caso seja o

²⁶⁷ Refutações sofisticadas, cap. 5, 167 a 23-27:
O enunciado do nome, mas do estado ôntico <referido pelo enunciado>, e <quando> do nome, não do sinônimo, mas do mesmo <nome> - e <concluída> necessariamente a partir do admitido <pelo respondente> (não contando <na conclusão> com o que <está> no princípio [sc. nas premissas]), e segundo o mesmo <aspecto do que é enunciado>, em relação ao mesmo <estado ôntico>, do mesmo modo <que é significado> e no mesmo tempo <do que é enunciado>.”²⁶⁷

enunciado de um nome, então se deve refutar o enunciado que se refere ao nome mesmo em questão e não a um sinônimo do nome;

(c) - A inferência que conclui com um enunciado contraditório àquele que se pretende refutar deve seguir necessariamente do que é admitido por quem é o autor do enunciado a ser refutado;

(d) - Na inferência em que se realiza a refutação não pode acontecer uma petição de princípio, ou seja, a conclusão não pode estar entre as premissas;

(e) - A conclusão da inferência refutativa deve mostrar que todos os aspectos semânticos do enunciado refutado são contraditórios em relação àquilo a que se refere e não apenas em um ou alguns aspectos, ou seja, a conclusão que contradiz o enunciado a ser refutado nega sua verdade com respeito ao mesmo aspecto referido, em relação ao mesmo estado ôntico referido, do mesmo modo como é enunciado e no mesmo tempo em que é referido.

De posse das condições para que se obtenha uma refutação autêntica, sabendo, além disso, qual a asseveração a ser refutada, bem como quais as possíveis asseverações contraditórias capazes de refutá-la, é possível analisar a peculiaridade da demonstração refutativa.

Aristóteles explicitamente nega a possibilidade de uma autêntica demonstração do princípio fundamental de verdade. Aqueles que, porém, pedem demonstrações para tudo poderiam dizer que este princípio não é evidente e primário, mas apenas um postulado hipotético ou se um princípio primário de fato, enquanto não demonstrável seria incognoscível, posto que segundo estes “mal educados” o

conhecimento só seria obtido por demonstração, o que nega dois aspectos definitórios atribuídos pelo estagirita ao princípio primário ²⁶⁸. Além disso, há aqueles que negam o princípio primário e fazem desta negação sua tese. Se o princípio fundamental não pode ser senão um postulado hipotético, então não seria possível dizer com certeza que aqueles que negam o princípio de verdade estão enganados, uma vez que sempre reside a possibilidade do erro nas hipóteses, além do que, tal caráter hipotético negaria também a verdade necessária atribuída por definição ao princípio primário.

Assim, a pretensão aristotélica de ter explicitado o princípio fundamental de verdade está claramente ameaçada. O estagirita recorre então à possibilidade de uma demonstração refutativa. No entanto, tal demonstração refutativa não seria nem propriamente uma demonstração, nem propriamente uma refutação, posto que, conforme foi visto há pouco, uma das condições da refutação é não cometer uma petição de princípio. Além desta condição, a refutação proposta também não cumpre a condição de mostrar a contradição do que pretende refutar em todos os seus aspectos semânticos, uma vez que contrapõe à tese universal e necessária do adversário apenas instâncias particulares possíveis, contingentes e temporárias, ou no máximo (e mais raramente) instâncias particulares necessárias.

Para demonstrar o princípio primário, enquanto primário, dever-se-ia cometer uma petição de princípio, posto que se não fosse este o caso o princípio primário não seria primário, e deveria ser demonstrado por um outro princípio anterior,

²⁶⁸ Para esta caracterização dos defensores da *"panapodeixia"*, veja-se *Segundos analíticos*, Livro I, cap. 3, 72 b 12-14.

com o que se poderia então alegar uma regressão ao infinito. Não resta então ao estagirita outra possibilidade que a de *mostrar* a verdade do princípio fundamental senão incorrendo em petição de princípio e em tornando a “demonstração” circular.

A estratégia do mestre do Liceu aqui é justamente a de “demonstrar” o princípio de modo circular e admitir a petição de princípio justamente *enquanto se refuta, por meio deste princípio, aquele que nega este princípio*, sobretudo aquele que o nega de maneira forte, uma vez que assevera esta negação como uma tese afirmativa universal e necessária (1005 b 35). Deste modo, o estagirita coloca a responsabilidade da petição de princípio naquele que pede uma demonstração e ou que nega o princípio primário, uma vez que se admitisse a verdade necessária deste princípio não pediria uma demonstração, nem o negaria, pois entenderia (implícita ou explicitamente) que tal negação é necessariamente falsa ²⁶⁹.

A partir destes esclarecimentos a estrutura geral da demonstração refutativa pode ser pensada como tendo duas partes principais:

(1) – O adversário que nega de modo forte o princípio de não-contradição através da seguinte asseveração geral, a qual pretende que seja verdadeira:

$$(i) \quad \Box (\Box x) (\Box F) (\Box t) [((Fx (t)) \& (\sim Fx (t)))]$$

²⁶⁹ Aristóteles, porém, é um realista, e sabe que existem aqueles que negam o princípio primário unicamente por divertimento e prazer intelectual. Divide claramente os que negam o princípio entre os que o fazem por ignorância, e os que o fazem pelo simples prazer de falar, referindo-se, de modo quase direto, aos partidários das antilogias de Protágoras. Cf. cap. 5, 1009 a 16 ss.

(2) - Aquele que refuta a tese (i) mostrando que efetivamente as seguintes instâncias são admitidas pelo adversário de PNC como conclusões de inferências obtidas a partir do que ele aceita ao significar algo para si e para outro:

$$(1) \quad \Box (\exists x) (\exists F) (\exists t') \sim [((Fx (t')) \& (\sim Fx (t')))],$$

$$(2) \quad (\exists x) (\exists F) (\exists t') \sim [((Fx (t')) \& (\sim Fx (t')))],$$

$$(3) \quad \Box (\exists x) (\exists F) (\exists t') \sim [((Fx (t')) \& (\sim Fx (t')))]$$

$$(4) \quad (\exists x) (\exists F) (\Box t) \sim [((\Box Fx (t)) \& (\sim \Box Fx (t)))]$$

Se o oponente que defende (i) admitir ao menos uma destas instâncias como resultado de alguma inferência a partir daquilo que ele admite (significa para si e par outro), então aquele que procede a demonstração (circular) comete uma petição de princípio, contudo é o adversário do princípio fundamental que é o causador desta petição, pois ela não ocorreria se ele não negasse o princípio primário e ou pedisse que se o demonstrasse. Além de ser responsável pela petição de princípio de quem procura refutar sua tese e sua exigência de demonstrabilidade do princípio primário, no momento em que admite alguma instância particular do princípio, o adversário de PNC está ainda cometendo um tipo daquilo que nos *Tópicos* é chamado de “petição dos contrários”

demonstra, mas quem se submete à demonstração, pois ao arruinar o argumento, se submete ao argumento.”²⁷¹

Foi dito anteriormente que a petição de princípio realizada na demonstração refutativa é uma demonstração circular do princípio de verdade em função da refutação de sua negação. No contexto do Livro IV da *Metafísica*, Aristóteles não faz explicitamente esta identificação entre petição de princípio e demonstração circular. É preciso mostrar então que tal petição de princípio nesta complexa demonstração indica justamente uma demonstração circular.

De acordo com os *Primeiros analíticos*, II, 16, a petição de princípio em geral consiste em tomar o que é derivado e dependente como primário e independente, ou seja, tomar a conclusão que deveria ser provada como meio de provar a si mesma. Aristóteles dá um exemplo claro da forma lógica da petição de princípio:

$$[((B \rightarrow A) \& (C \rightarrow B)) \rightarrow (C \rightarrow A)]$$

Até este ponto nada de extraordinário acontece. Trata-se de uma inferência válida. No entanto, acrescenta o filósofo, “dado que fosse da natureza de ‘C’ ser provado através de ‘A’, segue-se então que, inferindo deste modo, ‘A’ mesmo foi provado através de si mesmo.”²⁷² A petição de princípio, portanto, é de natureza

²⁷¹ *Metafísica*, IV, 4, 1006 a 24-26:
[C]omo se mostra, a demonstração circular é aquela em que a conclusão é tomada como princípio. Isso ocorre quando se prova algo assumindo como princípio algo que é derivado da conclusão. Assim, se se prova A assumindo como princípio B, e B é derivado de A, então a demonstração é circular. Aristóteles discute isso no contexto da demonstração refutativa em *Metafísica* IV, 4.

²⁷² *Primeiros analíticos*, II, 16, 65 a 2-4:
[C]omo se mostra, a petição de princípio em geral consiste em tomar o que é derivado e dependente como primário e independente. Isso ocorre quando se prova algo assumindo como princípio algo que é derivado da conclusão. Assim, se se prova A assumindo como princípio B, e B é derivado de A, então a petição de princípio é circular. Aristóteles discute isso no contexto da demonstração refutativa em *Primeiros analíticos* II, 16.

semântica mais do que sintática. Ela constitui uma violação de um dos critérios gerais das demonstrações, a saber: aquilo que deve ser provado deve ser provado por premissas epistêmica e ontologicamente anteriores. Nesta inferência válida '(C → A)' significa, de fato, '(A → A)'. Tal é a forma da identidade simples. Mas com isso o que deveria ser provado é usado para provar. Algo similar acontece na demonstração refutativa. Nesta, usa-se o princípio primário para provar a si mesmo, quando se esperava que pudesse ser provado, se de fato provado, a partir de algo epistêmica e ontologicamente anterior, mas nada há, por definição, anterior a ele, com o que se prova o princípio pelo princípio.

A demonstração circular, por sua vez, é longamente tratada por Aristóteles nos capítulos 5-7 do Livro II, dos *Primeiros analíticos*. Basicamente consiste em se tomar a conclusão juntamente com uma das premissas invertida em sua predicação para provar a outra premissa restante. É um procedimento válido do ponto de vista sintático apenas na medida em que se mantenha nos limites dos critérios de validade gerais das inferências silogísticas. No entanto, há uma condição semântica para sua *verdade*: dois termos devem ser sinônimos ou poder ser substituídos um pelo outro, *salva veritate*, ou seja, a relação semântica entre eles deve constituir uma implicação biunívoca.

Nos *Segundos analíticos*, I, 3, Aristóteles se contrapõe àqueles que entendem o conhecimento como um processo de regressão causal infinito e puramente convencional e hipotético, posto que concebem como condição de todo conhecimento a demonstrabilidade (são justamente “os mal educados” antes

aludidos, que pedem uma demonstração do princípio primário), bem como se contrapõe àqueles que pensam o conhecimento *unicamente* como um processo de demonstração circular. A concepção do conhecimento demonstrativo como demonstração circular toma como princípio geral aplicável a qualquer demonstração justamente o princípio de identidade simples, ou seja, '(A → A)'. Aplicado às demonstrações, segundo Aristóteles, tal princípio constitui "um meio fácil para poder provar qualquer coisa" ²⁷³. O estagirita expõe a forma lógica das demonstrações circulares do seguinte modo:

Tomando-se o esquema geral da transitividade lógica das inferências em geral:

$$((x \rightarrow y) \& (y \rightarrow z)) \rightarrow (x \rightarrow z)$$

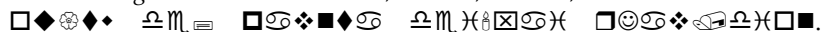
Aplicado às predicções recíprocas nas demonstrações circulares obtém-se:

$$((A \rightarrow B) \& (B \rightarrow A)) \rightarrow (A \rightarrow A)$$

Com o que se obtém a seguinte equivalência:

$$(A = x \text{ e } z)$$

Isto indica que a regra de transitividade das inferências em geral, quando instanciada nas demonstrações circulares aplicadas a termos que denotam efetivamente estados ônticos que são anteriores ou posteriores uns aos outros, incorre sempre em uma petição de princípio, pois torna o mesmo estado ôntico antecedente e conseqüente de si mesmo, ou seja, viola o princípio de não-contradição como condição geral de verdade para a relação de dependência entre

²⁷³ Segundos analíticos, I, 3, 72 b 34, 73 a 6:


princípio pode-se, então, partindo das coisas que são admitidas pelo adversário, mostrar que há instâncias no mundo que invalidam a pretensão de verdade da tese do oponente, posto que estas instâncias podem ser consideradas como equivalentes aos ou co-dependentes do princípio primário e geral de verdade na forma da não-contradição. Assim, apesar de ser uma petição de princípio, a demonstração refutativa do princípio primário na forma da não-contradição através de suas instâncias particulares constitui um uso válido e verdadeiro da demonstração circular.

Se é assim, então *o princípio de identidade simples tem de ser equivalente intensional e extensionalmente ao princípio primário na forma da não-contradição*, uma vez que na demonstração refutativa não é usado nada além do princípio primário e as premissas concedidas pelo opositor, para se obter, por inferência, instâncias particulares do princípio primário de verdade, *instâncias estas que devem também ser caracterizadas pela identidade, caso contrário haveria uma auto-contradição na inferência produzida na demonstração refutativa*.

Além disso, se a demonstração refutativa mostra o princípio universal e necessário ao contradizer a tese do adversário através de instâncias particulares deste princípio no pensamento, na linguagem e na realidade, então este tipo de demonstração é um *procedimento indutivo*. Com efeito, Aristóteles admite que as demonstrações circulares podem ser chamadas de 'demonstrações' somente se se estende o sentido do conceito de demonstração para além do conhecimento em sentido estrito (☞☺☐●♦♠✕), ou seja, conhecimento das causas de ser de algo

deduzidas por coisas epistêmica e ontologicamente anteriores ao que é conhecido. Esta extensão para além do conhecimento demonstrativo propriamente dito consiste em chamar de demonstrações aquelas inferências que partem do particular, que é mais conhecido e epistemicamente anterior para nós (□□□⇒× ≍☺○✕■), em direção aos universais, enquanto aquilo que é epistemicamente mais conhecido e ontologicamente e anterior *simpliciter* (☺☺□●♦♠×), ou seja, as inferências dialéticas que partem dos fenômenos, das percepções atuais e das opiniões geralmente aceitas, encaminhando-se na direção dos universais instanciados nos particulares, a partir dos quais são produzidas as demonstrações em sentido estrito ²⁷⁶.

Se esta caracterização da demonstração refutativa é correta, então ela consiste em persuadir aquele que nega o princípio primário e ou seu caráter primário por meio de inferências indutivas que tomam o que ele aceita como verdadeiro para mostrar que esta admissão particular pressupõe a universalidade e anterioridade absoluta do princípio primário. Assim, os capítulos 4-8 do Livro IV da *Metafísica* constituem um longo inventário de demonstrações refutativas que mostram indutivamente a validade universal e necessária do princípio primário a partir de instâncias particulares do mesmo no pensamento, na linguagem e na realidade. Tais demonstrações refutativas são intercaladas ou seguidas de reduções ao absurdo da tese do adversário, mostrando as conseqüências inaceitáveis advindas de sua tese. Tais reduções ao absurdo são, porém, dependentes das inferências que

²⁷⁶ *Segundos analíticos*, I, 3, 72 b 25-32.

mostram, a partir do que o adversário admite, instâncias particulares do princípio primário, pois, conforme o próprio Aristóteles, todas as reduções ao absurdo pressupõe provas diretas ou ostensivas, uma vez que são realizadas sempre tomando a forma contraditória da conclusão verdadeira de uma inferência, juntamente com uma das premissas desta inferência, deduzindo as conseqüências desta hipótese para confirmar a conclusão da inferência original ²⁷⁷.

Dado que as reduções ao absurdo pressupõem não apenas a verdade da não-contradição, mas também a do terceiro excluído, então se as demonstrações refutativas são intercaladas ou seguidas por reduções ao absurdo a partir das conclusões das inferências que mostram instâncias do princípio primário, então *o princípio do terceiro excluído tem de ser também equivalente extensional e intensionalmente aos princípios de não-contradição e de identidade usados nas demonstrações refutativas.*

Deste modo, na estrutura geral das demonstrações refutativas, há uma espécie de solidariedade ou cumplicidade entre os princípios de não-contradição, do terceiro excluído e de identidade, de tal modo que as instâncias do princípio de verdade obtidas nas inferências circulares devem respeitar simultaneamente as três partes do princípio de verdade.

Pode-se mostrar este caráter solidário entre os três princípios em relação a uma mesma instância do seguinte modo. Tomando-se a transitividade das inferências em geral, aplicada à forma das demonstrações circulares, tomando 'x' como uma

²⁷⁷ Cf. *Primeiros analíticos*, Livro II, cap.14.

entidade que instancia uma forma particular do princípio primário e simbolizando com 'Nx' " $\square \sim (Fx \ \& \ \sim Fx)$ ", com 'Tx' " $\square (Fx \ \square \ \sim Fx)$ " e com 'Ix' " $\square ((Fx \rightarrow Fx) \ \square (\sim Fx \rightarrow \sim Fx))$ " (seguindo vagamente a ordem geral da argumentação anterior):

$$(1) (\exists x) [((Nx \rightarrow Ix) \ \& \ (Ix \rightarrow Nx)) \rightarrow (Nx \rightarrow Nx)] \rightarrow [(Nx = Ix)]$$

$$(2) (\exists x) [((Tx \rightarrow Nx) \ \& \ (Nx \rightarrow Tx)) \rightarrow (Tx \rightarrow Tx)] \rightarrow [(Tx = Nx)]$$

$$(1 + 2) (3) (\exists x) [(Tx = Nx) \ \& \ (Nx = Ix)] \rightarrow [(Tx = Ix)]$$

Assim, mostrar em uma única instância que ela é não contraditória significa mostrar também que esta instância é caracterizada por alguma forma de identidade, assim como que esta identidade é preservada quer um predicado seja afirmado que seja negado deste algo.

A escolha aristotélica pela formulação da não-contradição para exprimir o princípio de verdade em seu todo provém de seu maior poder epistêmico em relação à formulação do terceiro excluído e da identidade, as quais possuem um caráter mais tautológico do que normativo e explicativo. No entanto, sem identidade não há *não-contradição* nem há terceiro *excluído*, assim como sem não-contradição não há identidade nem terceiro excluído, assim como sem este último os outros dois também não existem.

Para mostrar de forma concreta no texto de Aristóteles esta solidariedade entre os três princípios formando um único será suficiente analisar sucintamente uma das demonstrações refutativas realizada pelo filósofo.

É a primeira demonstração refutativa ²⁷⁸. Esta demonstração pode ser esquematicamente resumida nos seguintes passos, usando as siglas dos princípios que compõem o princípio de verdade em cada passo em que eles são usados:

(1) – Pede-se ao adversário do princípio que signifique algo uno para si e para outro (PI);

(2) – Este pedido vem na forma da pergunta dialética:

“É verdade ou não que x é H ?” (PTE);

(3) – O adversário responde (admite/significa) que x é H (PI);

(4) – O adversário admite que ‘ser-H’ significa o mesmo que ‘ser-B’ (PI);

(5) – Se ‘ser-H’ significa o mesmo que ‘ser-B’, então necessariamente se x é H, então x é B (PI);

(6) – Então, se necessariamente x é H, e ‘ser-H’ é igual a ‘ser-B’, então não é possível que x não seja B, pois ou x é H ou x não é H. (PI/PNC/PTE)

(7) – Então é falso que necessariamente *tudo* seja e não seja ao mesmo tempo, tal como afirma o adversário do princípio primário, e este se mantém válido.

Entre cada um destes passos, porém, Aristóteles intercala várias distinções e reduções ao absurdo de modo a garantir a verdade da demonstração refutativa como um todo. É no intuito de garantir esta demonstração que Aristóteles estabelece e distingue: (a) que uma designação significa já que algo é ou que não é

²⁷⁸ *Metafísica*, IV, 4, 1006 a 28-1007 b 18.

tal ou tal ²⁷⁹; (b) que mesmo para termos que designam inúmeros estados ônticos é possível distinguir cada um de seus sentidos e defini-los ²⁸⁰; (c) que significar uma coisa é distinto de significar de uma coisa ²⁸¹; (d) que a significação dos acidentes é distinta da significação da essência ²⁸². Se estas distinções não são aceitas, obtêm-se as seguintes conseqüências absurdas (paradoxais e contra-intuitivas): (1) um mesmo nome pode significar infinitos estados ônticos ²⁸³; (2) um mesmo estado ôntico pode infinitas vezes ser tal e infinitas vezes não ser tal ao mesmo tempo ²⁸⁴; (3) um estado ôntico é idêntico a todos os outros (“tudo é um”) ²⁸⁵.

Logo após esta demonstração refutativa o estagirita se põe a analisar mais detidamente as conseqüências da negação do princípio primário. A primeira delas é que nada possuirá identidade própria e poderá ser distinguido de todo o resto dos estados ônticos, o que significa a negação do princípio de identidade ²⁸⁶. A outra conseqüência, segundo Aristóteles, “que não é necessário negar ou afirmar” (1008 a 3-4:

□◆♦✠ □◆er& er■er❖y&zz zz✱ x7er❖■er✠ zz✱ er□□x7

²⁷⁹ *Metafísica*, IV, 4, 1006 a 28-34.
²⁸⁰ *Idem*, 1006 a 34-1006 b 5.
²⁸¹ *Idem*, 1006 b 13-28. Sobre este ponto veja-se o excelente texto de Lucas Angioni, “Princípio de não-contradição e semântica da predicação em Aristóteles”, in *Analytica*, vol. 4, nº 2, 1999, pp. 121-158.
²⁸² *Idem*, 1007 a 26-1007 b 16.
²⁸³ *Idem*, 1006 b 5-11.
²⁸⁴ *Idem*, 1007 a 14-25.
²⁸⁵ *Idem*, 1007 a 4-11.
²⁸⁶ *Idem*, 1007 b 18-1008 a 3.

☉❖■☉)(, ou seja, que o princípio do terceiro excluído não é universalmente válido ²⁸⁷.

Para concluir, pode-se então dizer que os princípios de não-contradição, de identidade e do terceiro excluído estão mutuamente implicados na demonstração refutativa proposta por Aristóteles e que as instâncias obtidas através destas demonstrações são instâncias que respeitam igualmente os três princípios e assim o princípio primário de verdade de todas as asseverações deve ser constituído pela bi-implicação necessária (modal) destes três princípios. A caracterização de cada um destes princípios de acordo com o ser-verdadeiro e o ser-falso em geral consiste pode ser expressa assim:

(1) - O princípio de não-contradição garante que nem todas as asseverações são verdadeiras;

(2) - O princípio do terceiro excluído garante que nem todas as asseverações são falsas;

(3) - O princípio de identidade garante que as asseverações verdadeiras são efetivamente verdadeiras e as asseverações falsas são efetivamente falsas.

A evidência destes significados ontoaléticos está na discussão realizada nos capítulos 7 e 8, por vezes pensados como deslocados da discussão central do Livro IV, onde são feitas demonstrações refutativas das teses de que todas as asseverações sejam verdadeiras ou de que todas as asseverações sejam falsas. Estes três princípios em sua unidade necessária formam um único princípio

²⁸⁷ Idem, 1008 a 3-1008 b1.

transcendental de verdade para todas as asseverações possíveis e, assim, para qualquer tipo de relação entre pensamento, linguagem e realidade. De acordo com ele, são estabelecidos critérios gerais de verdade noéticos, lógico-semânticos e ontológicos para todas as asseverações.

Com isso, mostra-se que a teoria aristotélica da verdade se baseia neste princípio universal e necessário (transcendental), de tal modo que ele constitui o significado focal que os sentidos de verdade e falsidade podem adquirir a partir das asseverações concretas. Este princípio organiza todas as relações de dependência ontoalética de produção de verdade para as asseverações, tanto no que tange à produção de verdade inter-categorial e intra-categorial, pois é um princípio que vale para o pensamento, para a linguagem e para a realidade, assim como para as possíveis inter-relações entre estes âmbitos do mundo em geral.

CONCLUSÃO GERAL

Esta investigação procurou mostrar como a questão geral sobre a relação entre pensamento, linguagem e realidade está presente, implícita ou explicitamente, em todas as teorias e teorizações da verdade e da falsidade. Além disso, procurou-se mostrar que o tema ou problema fundamental para uma teoria ou teorização da verdade é aquele acerca dos princípios e critérios de verdade, seja para estabelecê-los, seja para discuti-los, seja ainda para refutá-los. Neste problema estão pressupostos e implicados todos os demais problemas e questões que se possam levantar acerca da natureza e da função dos conceitos de verdade e falsidade.

O “exemplo exemplar” para mostrar esta presença e esta pressuposição foi a reconstrução da teoria aristotélica da verdade. Muito daquilo que o estagirita discute acerca destes conceitos não foi considerado aqui, mas mostrou-se em linhas gerais que suas teorizações dispersas acerca destes conceitos podem ser reunidas em um todo consistente e organizado.

Mostrou-se que efetivamente Aristóteles possui respostas próprias para todos os problemas fundamentais acerca da verdade e da falsidade expostos na primeira parte deste trabalho, que toma os usos que estes termos possuem linguagem comum como ponto de partida de suas análises lógico-semânticas sobre os portadores e os sentidos de verdade, constituindo assim uma teoria descritiva mais do que normativa destes conceitos, de modo análogo a como, na expressão de

Strawson, sua metafísica é descritiva e não normativa. Além disso, a definição de verdade e falsidade possui um caráter transcendental que só parcialmente é captado pela definição semântica da verdade proposta por Tarski, mas que é plenamente compatível tanto com esta definição, quanto com o realismo de aristotélico. Ademais, a resposta ao problema acerca dos produtores de verdade mostrou que Aristóteles defende uma teoria abrangente da produção de verdade, compatível com o princípio geral segundo o qual não há nenhum portador de verdade sem um produtor de verdade.

Viu-se também que o ser-verdadeiro e o ser-falso são meta-predicados transcendentais que se aplicam à relação entre pensamento, linguagem e realidade, que é instanciada na enunciação asseverativa. É comum classificar a teoria da verdade de Aristóteles como uma teoria da correspondência. Tal classificação é correta, mas de modo algum completa, uma vez que houve várias oportunidades de ver que Aristóteles aceita teses tanto da teoria da coerência, quanto da teoria pragmática, e mesmo das teorizações deflacionistas da verdade. Dentre estas teorizações e teorias, porém, viu-se que a coerência é um conceito constitutivo e necessário para toda possível correspondência entre pensamento, linguagem e realidade, podendo-se reformular a classificação de sua teoria como sendo uma teoria da *correspondência coerente*.

Além disso, mostrou-se como todos os sentidos que podem estar instanciados nestas entidades relacionais remetem sua verdade ou falsidade ao princípio transcendental de verdade, constituído pela bi-implicação dos princípios de não-

contradição, de identidade e do terceiro excluído. Cada um destes princípios constitui um critério geral de verdade para todas as asseverações possíveis e sua unidade constitui o princípio a partir do qual se pode caracterizar qualquer asseveração como tal. Isto é possível porque este princípio primeiro de verdade possui aspectos noéticos, lógico-semânticos e ontológicos. Sem este princípio, pode-se dizer que haveria uma anarquia ontológica entre as entidades que podem ser produtoras do valor de verdade das possíveis asseverações e nenhum critério para decidir sobre a verdade ou falsidade das mesmas.

A partir destes pontos, pode-se avaliar em que medida a teoria da verdade aristotélica é um episódio do passado, um documento morto nos arquivos da história da filosofia, ou, na verdade, constitui um marco e monumento que pode ainda hoje fazer pensar de modo original o problema da verdade e da falsidade, talvez para além das unilateralidades que caracterizam as atuais teorias e teorizações da verdade e da falsidade. De todo modo, a presente investigação constitui um testemunho modesto de como um filósofo antigo pode ainda hoje falar como um contemporâneo e um companheiro de caminho na investigação filosófica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFIAS

OBRAS DE ARISTÓTELES

Categorias et De interpretatione. (ed) I. Bywater. Oxford: Clarendon, 1974.

Analytica priora et posteriora. (ed.) David Ross. Oxford: Clarendon, 1964.

Topica et Sophistici elenchi. (ed.) David Ross. Oxford: Clarendon, 1974.

Physics. (ed.) W. D. Ross. Oxford: Clarendon. 1979 (1936)

De Caelo. (ed.) D. J. Allan. Oxford: Clarendon. 1973 (1936).

De generatione et corruptione. (ed.) David Ross. Oxford: Clarendon, 1974.

Metaphysics. (ed.) W. D. Ross. Oxford: Clarendon. Vol. I e II. 1970 (1924).

De anima. (ed.) David Ross. Oxford: Clarendon, 1974.

Ethica Nicomachea. (ed.) I. Bywater. Oxford. Clarendon. 1988 (1894)

TRADUÇÕES

Kategorien und Hermeneutik; trad. Hans Günter Zekl. Hamburgo: Felix Meiner, 1998,
(grego-alemão).

Catégories et De l'interprétation; trad. not. Jean Tricot. Paris: Vrin, 1989.

Categories and De interpretatione; trad. J. L. Ackrill. Oxford: Clarendon, 1963.

Categoriae et De interpretatione; trad. E. M. Edghill. Londres: Oxford UP, 1955.

Analytica priora; trad. A. J. Jenkinson. Londres: Oxford UP, 1955.

Les premières analytiques; trad. not. Jean Tricot. Paris: Vrin, 1992.

Gli analitici primi; trad., introd., com., not. Mario Mignucci. Napoli. Luigi Lofredo Editore. 1969.

Analytica posteriora; trad. G. R. G. Mure. Londres: Oxford UP, 1955.

- Topica et De sophisticis elenchis*; trad. W. A. Picckard-Cambridge. Londres: Oxford UP, 1955.
- La Physique*. Trad. A. Stevens. Paris: Vrin, 1999.
- Physics*; trad. R. P. Hardie & R. K. Gaye. Chicago: Britânica, 1952.
- On the heavens*; trad. J. L. Stocks. Chicago: Britânica, 1952.
- On generation and corruption*; trad. H. H. Joachim. Chicago: Britânica, 1952.
- Metafísica*; trad. Valentín G. Yebra. Madrid: Tecnos, 1982, (grego-latim-espanhol).
- Metaphysics*; trad. David Ross. Chicago: Britânica, 1952.
- On memory and reminiscence*; trad. J. I. Bare. Chicago: Britânica, 1952.
- On dreams*; trad. J. I. Bare. Chicago: Britânica, 1952.
- De Anima* (trechos); trad. Lucas Angioni, Textos Didáticos, nº 38, Campinas: UNICAMP, 1999 (grego-português).
- De l'âme*; trad. Richard Bodéüs. Paris: Flammarion, 1993.
- Ética a Nicômaco*; trad. Mário G. Kury. Brasília: UnB, 1999.
- Poética*; trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poética, 1993, (grego-português).

LIVROS E ARTIGOS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*; trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ALAN, D. Code. "Aristotle's investigation of basic logical principle: which science investigates the principle of non-contradiction?", in *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 16, nº 3, 1986, pp. 341-358.
- _____. "Aristotle's metaphysics as a science of principles", in *Revue Internationale de Philosophie*, 3/1997, nº 201, pp. 357-378.
- AMSCOMBE, G. E. M. "Aristotle and the sea battle", in *Mind*, vol. 65, nº 257, 1956, pp. 1-15.
- ANGELELLI, Ignacio. "En torno al cuadrado ontológico", in *Anuario Filosófico*, vol. 23, nº 1, 1985 pp. 23-32.
- ANGIONI, Lucas. "'Não ser dito de um subjacente', 'um isto' e 'separado': sobre o conceito de essência como subjacente e forma (Z-3)", in *Cadernos de História da Filosofia e da Ciência*, série 3, vol. 8, nº especial, pp. 69-126.
- _____. *Ontologia e predicação em Aristóteles*, col. textos didáticos. Campinas: IFCH, 2000.

- _____ "Princípio de não-contradição e semântica da predicação em Aristóteles", in *Analytica*, vol. 4, n° 2, 1999, pp. 121-158.
- AQUINO, Tomás de. *Comentário al libro de Aristóteles sobre La Interpretación*; trad. Mirko Skarica. Pamplona: EUNSA, 1999.
- _____. *Questões discutidas sobre a verdade*; trad. Luiz J. Baraúna. São Paulo: Abril, 1973.
- ARMSTRONG, David M. "Vérifacteurs pour des vérités modales", in *Revue de Métaphysique et morale*, n° 207, vol. 4, 2002, pp. 491-508.
- AUBENQUE, Pierre. "La pensée du simple dans la Métaphysique", in. *Études sur la Métaphysique d'Aristote*. (ed.) Pierre Aubenque. Paris. Librairie Vrin, 1979, pp.69-88.
- _____ "Sur la notion aristotélicienne d'aporie", in. *Aristote et les problème de méthode*; (org.) Suzanne mansion. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 1980, pp. 83-103.
- _____ *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: PUF, 1991.
- AUSTIN, John L. "Unfair to facts", in *Truth*; (eds.) Simon Blackburn & Keith Simmons. Oxford: Oxford UP, 2000, pp. 183-199.
- _____ "Truth", in *Truth*, ed. Simon Blackburn and Keith Simmons. Oxford: Oxford UP, 2000, pp. 149-161.
- AYDEDE, Murat. "The language of thought hypothesis", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/>>
- BAKER, John R. "Some remarks on Quine's arguments against modal logic", in *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 19, n° 4, 1978, pp. 663-673.
- BAYER, Greg. "Classification and explanation in aristotle's theory of definition", in *Joun. of Hist. Of Phil.*, vol. XXXVI, n° 4, 1998, pp. 487-505.
- BELL, David. "Thoughts", in *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 28, n° 1, 1987, pp. 36-50.
- BERTI, Enrico. "Reconsiderations sur l'intellection des "indivisibles" selon Aristote, De Anima, III 6", in *Corps et Ame sur le De Anima*, dir. Gilbert R. Dherbey e org. Cristina Viano, Paris: Vrin, 1996, pp. 391-404.
- _____ *Aristóteles no século XX*; trad.: Dion D. Macedo. São Paulo: Loyola, 1997.
- _____ *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*. Palermo: Epos, 1987.
- BLANCHÉ, Robert. *História da lógica de Aristóteles a Russell*; trad.: Antônio J. P. Ribeiro. Lisboa: edições 70, 1985, pp. 265-270.
- BOBZIEN, Susanne. "The development of *modus ponens* in antiquity", in *Phronesis*, vol. 47, 2003, pp. 359-394.
- BOCHENSKI, I. M. *Historia de la lógica formal*. Madri: Gredos, 1976.
- BOLTON, Robert. "Essentialism and semantic theory in Aristotle: *Posterior analytics*, II, 7-10", in *The Philosophical Review*, vol. 65, n° 4, 1976, pp. 514-544.
- _____ "Scepticisme et véracité de la perception dans le *De anima* et dans la *Métaphysique d'Aristote*", in *Corps et ame*, opus cit., pp. 306-311.

- _____ "Aristotle's conception of *Metaphysics* as science", in *Unity, identity and explanation*; (eds.) T. Scaltsas, D. Charles, M. L. Gill. Oxford: Clarendon, 1994, pp. 321-354.
- BRAIDA, Celso R. *A complexidade do nexa semântico*; tese de doutorado defendida na PUCRJ, 2001.
- _____ "A dúplice raiz da significatividade", in *Fenomenologia hoje II*; (orgs.) Ricardo T. de Souza & Nythamar F. de Oliveira. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, pp. 15-36.
- BRENTANO, Franz. *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*; trad. Pascal David. Paris: Vrin, 1992.
- BROADIE, Sarah. *Ethics with Aristotle*, Oxford: UP, 1991, pp.179-265.
- BYRNE, Patrick H. *Analysis and science in Aristotle*. Nova Iorque: SUNY UP, 1997.
- CANTO-SPERBER, Monique. "Le rôle de l'imagination dans la philosophie aristotélicienne de l'action", in *Corps et ame, sur lè De anima d'Aristote*; (ed.) Gilbert R. Dherbey & Cristina Viano. Paris: Vrin, 1996, pp. 441-462.
- CARNAP, Rudolf. *Meaning and necessity*. Chicago: Chicago UP, 1988 (1956).
- CASSIN, Bárbara. *Aristóteles e o lógos*; trad. Luiz P. Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999.
- CASTON, Victor. "Aristotle and the problem of intentionality", in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 58, nº 2, 1998, pp. 249-298.
- _____ "Aristotle on consciousness", in *Mind*, vol. 111, 2002, pp. 751-815.
- CASTORIADIS, Cornelius. "A descoberta da imaginação", in *Os destinos do totalitarismo e outros ensaios*; trad. Zilá Bernd & Elvino Funck. Porto Alegre: L&PM, 1985, pp. 67-100.
- CAUJOLLE-ZASLAWSKY, Françoise. "L'emploi d'◆☉□□❖●⚡☒☓☔ dans le De Anima, III, 3", in *Corps et Ame sur le De Anima*, dir. Gilbert R. Dherbey e org. Cristina Viano, Paris: Vrin, 1996, pp. 349-365.
- _____ "Les relatifs dans les *Categories*", in *Concepts et catégories dans la pensée antique*; (ed.) Pierre Aubenque. Paris: Vrin, 1980, pp. 167-195.
- CHARLTON, William. "Aristotle on identity", in *Unity, identity and explanation*; (eds.) T. Scaltsas, D. Charles, M. L. Gill. Oxford: Clarendon, 1994, pp. 41-53.
- _____ "Les relatifs dans lès *Categories*", in *Concepts et catégories dans la pensée antique*; (ed.) Pierre Aubenque. Paris: Vrin, 1980, pp. 167-195.
- COCCHIARELLA, B. Nino. "Conceptual realism as a theory of logical form", in *Revue Internationale de Philosophie, philosophie de la logique/ Philosophy of logic*. nº 200, 1997, pp. 175-199.
- COHEN, S. Marc. "Aristotle on the principle of non-contradiction", in *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 16, nº 3, 1986, pp. 359-370.
- COULOUBARITSIS, Lambros. "L'être et l'un chez Aristote", in *Revue de Philosophie Ancienne*, vol. 1, 1983, nº 1, pp. 49-98, nº 2, pp. 143-195.
- _____ "Y-a-t-il une intuition des principes chez Aristote", in *Revue Internationale de Philosophie*, 1980, pp. 440-471.

- CROSSON, Frederick J. "Formal logic and formal ontology in Husserl's phenomenology", in *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 3, n° 4, pp. 259-269.
- CURLEY, E. M. "The development of Lewis' theory of strict implication", in *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 16, n° 4, 1975, pp. 517-527.
- DA COSTA, Newton C. A. *Ensaio sobre os fundamentos da lógica*. São Paulo: Husitec, 2ª ed., 1994.
- DAHL, Norman O. "On substance being the same as its essence in *Methaphysics Z 6: the pale man argument*", in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 37, n° 1, 1999, pp. 1-27.
- _____ "Two kinds of essence in Aristotle: a pale man is not the same as his essence", in *Philosophical Review*, vol. 106, n° 2, 1997, 233-265.
- DANCY, Russell. *Sense and contradiction*. Dordrecht/Boston: Reidel. 1975.
- _____ "Aristotle and the priority of actuality", in *Reforging the great chain of being*. Dordrecht: Reidel, 1980, pp. 73-115.
- DAVIDSON, Donald. *De la verdad y de la interpretacion*; trad.: Guido Filippi. Barcelona: Gedisa, 1995.
- DELGADO, Pilar López de Santa María, *Introducción a Wittgenstein: sujeto, mente y conducta*. Barcelona: Herder, 1986, pp. 124-139.
- DOS SANTOS, Fausto. *A filosofia aristotélica da linguagem*. Chapecó: Argos, 2002.
- DUMMETT, Michael. *The seas of language*. Oxford: Clarendon, 1996.
- _____ "More about thoughts", in *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 30, n° 1, 1989, pp. 1-19.
- DUMOULIN, Bertrand. *Analyse génétique de la Métaphysique d'Aristote*. Montreal/Paris: Bellermin/Les Belles Lettres, 1986.
- ENGMANN, Joyce. "Imagination and truth in Aristotle", in *Journal of the History of Philosophy*, n° 14, 1976, pp. 259-265.
- FILIPPO, Joseph G. "The thinking of thinking in *Metaphysics, XII, 9*", in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 33, n° 4, 1995, pp. 543-562.
- FINE, Kit. "Aristotle on matter", in *Mind*, vol. 101, n° 401, 1992, pp. 35-57.
- _____ "Ontological dependence", in *Proceedings of Aristotelian Society*, vol. 45, n° 3, 1995, pp. 269-290.
- _____ "The question of realism", in *Philosophers' Imprint*, vol. 1, n° 1, 2001. <www.philosophersimprint.org/001001/>.
- FITCH, G. W. "In defense of aristotelian actualism", in *Philosophical Perspectives*, (ed.) James E. Tomberlin, vol. 10, 1996, pp. 53-71.
- FODOR, Jerry. *The language of thought*. Cambridge/Massachusetts: Harvard UP, 1975.
- FREDE, Dorothea. "The cognitive role of *phantasia* in Aristotle", in *Essays in Aristotle's De anima*; (eds.) Martha C. Nussbaum & Amélie O. Rorty. Oxford: Clarendon, 1996 (1992), pp. 279-295.
- FREELAND, Cynthia A. "Accidental causes and real explanations", in *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, vol. 1, n° 1, 1991, pp. 49-72.

- FREGE, Gottlob. *Investigações lógicas*; trad. e notas: Paulo Alcoforado. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, pp. 9-39.
- _____. *Lógica e filosofia da linguagem*; seleção e tradução: Paulo Alcoforado. São Paulo: Cultrix, 1978, pp. 61-86.
- FRÈRE, Jean. "Fonction représentative et représentation. ☞☞■◆☞☞⋈❖☞ et ☞☞❖■◆☞☞○☞ selon Aristote", in *Corps et Âme sur le De Anima*, dir. Gilbert R. Dherbey e org. Cristina Viano, Paris: Vrin, 1996, pp. 331-348.
- GAMBRA, José M. "La logica aristotélica de los predicables", in *Anuário Filosófico*, vol. 21, n° 2, 1988, pp. 89-118.
- GILL, Mary Louise. "Individuals and individuation in Aristotle", in *Unity, identity and explanation*; (eds.) T. Scaltsas, D. Charles, M. L. Gill. Oxford: Clarendon, 1994, pp. 55-71.
- GOURINAT, Jean-Baptiste. *La dialectique des stoïciens*. Paris: Vrin, 2000.
- GRANGER, Gilles G. *La théorie aristotélicienne de la science*. Paris: Aubier Montaigne, 1976.
- HAACK, Susan. *Filosofia das lógicas*; trad.: César A. Mortari & Luiz H. de Araújo Dutra. São Paulo: Unesp, 1998.
- HADOT, Pierre. "Sur divers sens du mot *pragma* dans la tradition philosophique grecque", in *Concepts et catégories dans la pensée antique*, (org.) Pierre Aubenque. Paris: Vrin, 1980, pp. 309-319.
- HALE, Bob. "Realism and its oppositions", in *A Companion to the Philosophy of Language*, (ed.) Bob Hale e Crispin Wright. Londres: Blackwell, 1997, pp. 271-308.
- HEATH, Thomas. *Mathematics in Aristotle*. Virginia: Thoemmes Press, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*; trad.: Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1989.
- HESTIR, Blake E. "A "conception" of truth in Plato's *Sophist*", in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 41, n° 1, 2003, pp. 1-24.
- HINTIKKA, Jaakko. "Aristotle and the "master argument" of Diodorus", in *American Philosophical Quarterly*, vol. 1, n° 2, 1964, pp. 101-114.
- _____. "Aristotle and the ambiguity of ambiguity", in *Inquiry*, vol. 2, 1959, pp. 137-151.
- _____. "Aristotle induction", in *Revue Internationale de Philosophie*, 1980, pp. 422-439.
- _____. "Aristotle on the realization of possibilities in time", in *Reforging the great chain of being*. Dordrecht: Reidel, 1980, pp. 57-82.
- _____. "The intentions of intentionality", in *The intentions of intentionality and other new models for modality*. Dordrecht/Boston: Reidel, 1975, pp. 192-222.
- _____. "The once and future sea fight: Aristotle's discussion of future contingents in *De interpretatione IX*", in *The Philosophical Review*, vol. 73, 1964, pp. 461-492.
- _____. "Time, truth, and knowledge in ancient greek philosophy", in *American Philosophical Quarterly*, vol. 4, n° 1, 1967, pp. 1-15.

- HORNSBY, Jennifer. "Truth: the identity theory", in *Proceedings of Aristotelian Society*, vol. XCVII, parte 1, 1997, pp. 1-24.
- HUGHES G. E. e M. J. Cresswell, *A new introduction to modal logic*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2001 (1996).
- HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas, sexta investigação*. Coleção Os Pensadores; trad. Zeljko e Andréa Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- IRWIN, Terence. *Aristotle's first principles*. Oxford: Clarendon, 1988.
- JAMES, William. "Pragmatism's conception of truth", in *Truth*, ed. Simon Blackburn and Keith Simmons. Oxford: Oxford UP, 2000, pp. 53-67.
- KAHN, Charles. *Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser*, (org.) Maura Iglesias. Rio de Janeiro: PUCRJ, 1997.
- _____. "Aristotle on thinking", in *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon, 1996, pp. 359-379.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian. 2ª ed. 1989.
- KELLER, Philipp. "A world of truthmakers?", in <http://www.unige.ch/lettres/philo/enseignants/philipp/research/>.
- KELLER, Philipp. "Truthmaker realism and the taste for desert landscapes", in <http://www.unige.ch/lettres/philo/enseignants/philipp/research/>.
- KIRKHAM, R. L. *Teorias da verdade, uma introdução crítica*; trad.: Alessandro Zir. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- KNEALE, Martha e William. *O desenvolvimento da lógica*; trad. M. S. Lourenço. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1991.
- KRIPKE, Saul. *Naming and necessity*. Cambridge/Massachusetts: Harvard UP, 1996 (1980).
- LESZL, Walter. "Unity and diversity of sciences: the methodology of the mathematical and of the physical sciences and the role of nominal definition", in *Revue Internationale de Philosophie*, 1980, pp. 384-421.
- LEWIS, David. *On the plurality of worlds*. Nova Iorque: Blackwell, 1986.
- LEWIS, Frank A. "Aristotle on the homonymy of being", in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 63, nº 1, 2004, pp. 1-36.
- LIBÉRA, Alain de. "La sémiotique d'Aristote", in *Structures élémentaires de la Signification*. (ed.) Frédéric Nef. Editions Complexe. Bruxelas, 1976, pp. 28-48.
- LOUX, Michael J. *Metaphysics: a contemporary introduction*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 1998.
- LOWE, Malcolm F. "Aristotle on kinds of thinking", in *Phronesis*, vol. 28, nº 1, 1983, pp. 17-31.
- LUKASIEWICZ, Jan. "Sur le principe de contradiction chez Aristote"; trad. Barbara Cassin e Michel Narcy, in *Rue Descartes*, 1991, pp. 9-32.
- _____. *La silogística de Aristóteles: desde el punto de vista de la lógica formal moderna*. Trad. Josefina Fernandes Robles. Madri: Tecnos, (1957) 1977.
- LLOYD, A. C. "Necessity and essence in the *Posterior analytics*", in *Aristotle science: the Posterior analytics*; (ed.) Enrico Berti. Padova: Antenore, 1981, pp. 157-171.

- MANSION, Suzanne. *Le jugement d'existence chez Aristote*. Louvain: Instituto Superior de Filosofia, 1976 (1946).
- MARCUS, Ruth Barcan. "Essentialism in modal logic"; in *Modalities, philosophical essays*. Nova Iorque/Oxford: Oxford UP, 1993, pp. 45-51.
- _____ "Modalities and intensional languages", in *Modalities, philosophical essays*. Nova Iorque/Oxford: Oxford UP, 1993, pp. 3-35.
- _____ "Quantification and ontology", in *Modalities, philosophical essays*. Nova Iorque/Oxford: Oxford UP, 1993, pp. 75-87.
- MARQUÉS, Alfonso Garcia. "Potencia, finalidad y posibilidad em *Metafísica*, IX, 3-4", in *Anuário Filosófico*, vol. 23, nº 2, 1990, pp. 147-159.
- MATES, Benson. *Stoic logic*. Berkeley: Califórnia UP, 1961.
- MATTHEN, Mohan. "Greek ontology and the 'is' of truth", in *Phronesis*, vol. 28, nº 2, 1983, pp. 126-127.
- MATTHEWS Gareth B. e COHEN Marc S. "The one and the many", in *The Review of Metaphysics*, vol. 21, nº 4, 1968, pp. 630-655.
- MIGNUCCI, Mário. "La noción de identidad en los Tópicos", in *Anuário Filosófico*, vol. 35, 2002, pp. 313-340.
- _____ "La teoria della quantificazione del predicato nell'antichità classica", in *Anuário Filosófico*, vol. 16, nº 1, 1983, pp. 11-42.
- _____ "Parts, quantification and aristotelian predication", in *The Monist*, vol. 83, nº 1, 2002, 3-21.
- _____ "Sur la "méthode" d'Aristote en logique", in *Revue Internationale de Philosophie*, 1980, pp. 359-383,
- _____ "Verité et pensée dans le *De Anima*", in *Corps et Ame sur le De Anima*, dir. Gilbert R. Dherbey e org. Cristina Viano, Paris: Vrin, 1996, pp. 405-422.
- MIRUS, Christopher V. "The Metaphysical roots of Aristotle's teleology", in *The Review of Metaphysics*, vol. 57, 2004, pp. 699-724.
- MOLNAR, G. "Truthmakers for negative truths", in *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 78, nº 1, pp. 72-86.
- MOREAU, Joseph. "Aristote et la vérité antéprédicative", in *Aristote et les problèmes de méthode*, (ed.) Susanne Mansion. Louvain: Instituto Superior de Filosofia, 1980 (1961), pp. 21-33.
- MORTARI, Cesar A. *Introdução à lógica*. São Paulo: UNESP, 2001.
- MOURELATOS, Alexander. *The route of Parmenides*. New Haven/Londres: Yale UP, 1970.
- MULLIGAN, Kevin, Peter Simons e Barry Smith. "Truth-makers", in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 44, 1984, pp. 287-321.
- NIETZSCHE, F. *Vontade de Potência*; trad. Mário D. F. Santos. São Paulo: Ediouro.
- NIEUWENBURG, Paul. "Aristotle and the appearances", in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 37, nº 4, 1999, pp. 551-573.
- NOLAN, Daniel. "Impossible worlds: a modest aproach", in *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 38, nº 4, 1997, pp. 535-572.

- NOONAN, Harold. "An argument of Aristotle on non-contradiction", in *Analysis*, nº 37, 1976-77, pp. 163-169.
- NUBIOLA, Jaime. *El compromiso esencialista de la lógica modal, estudio de Quine y Kripke*. Pamplona: EUNSA, 1984.
- NUSSBAUM, Martha. *De Motu Animalium*. Princeton: Princeton, 1985.
- OWEN, G. E. L. "Tithenai ta phainomena", in *Aristote et les problème de méthode*; (org.) Suzanne mansion. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 1980, pp. 83-103.
- PATZIG, Günther. *Die Aristotelische Syllogistik*. Göttingen: Vandenhöck & Ruprecht, 1969.
- PLANTINGA, Alvin. *The nature of necessity*. Oxford: Clarendon, 1982 (1974).
- PORCHAT, Oswaldo. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: Unesp, 2000.
- PRIEST, Graham. "Truth and contradiction", in *The Philosophical Quarterly*, vol. 50, nº 200, 2000, pp. 305-319.
- PUTNAM, Hilary. "The meaning of 'meaning'", in *Mind, language and reality*. Cambridge: Cambridge UP, 1995 (1975), pp. 215-271.
- QUINE, W. v. O. "Objetos proposicionais"; in col. *Os Pensadores*, trad.: Andréa M. A. de Campos Loparic,. São Paulo: Nova Cultural, 1989, pp. 135-147.
- _____ "Relatividade ontológica", in col. *Os Pensadores*; trad.: Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Nova Cultural, pp. 67-90.
- _____ *Philosophy of logic*. Cambridge: Harvard UP, 2ª edição, 1986.
- _____ "Three grades of modal involvement", in *The ways of paradox*, opus cit., pp. 158-176.
- RASPA, Venanzio. "Lukasiewicz on the principle of contradiction", in *Journal of Philosophical Research*, vol. 24, pp. 57-112.
- REEVE, C. D. C. *Practices of Reason*. Oxford: Clarendon, 1992.
- REYES, M. la Palme / MACNAMARA, J. / REYES, G. E. / ZOLFAGHARI, H. "Models for non-boolean negations in natural languages based on aspect analysis", in *What is negation?*, (eds.) D. M. Gabbay & H. Wansing. Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer, 1999, pp. 241-259.
- ROETTI, Jorge Alfredo. "Aristóteles y el principio de (no) contradicción: fundamentación teórica y práctica", in *Anuario Filosófico*, vol. 32, 1999, pp. 157-190.
- ROY, Tony. "Things and *de re* modality", in *Nous*, vol. 34, nº 1, 2000, pp. 56-84.
- _____ "Worlds and modality", in *The Philosophical Review*, vol. 102, nº 3, 1993, pp. 335-361.
- RUSSELL, Bertrand. "Ensaio filosóficos cap. 6 e 7", in *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural. trad. Pablo Ruben Maricondapp, 1974, 143-165.
- _____ "Lógica e conhecimento", in *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural. trad. Pablo Ruben Maricondapp, 1974, 09-141.
- _____ *Significado y verdad*; trad.: Marco A. Galmarini. Barcelona: Ariel, 1983, caps. 12-17 e 25.
- RYLE, Gilbert. *The concept of mind*. Harmondsworth: Penguin, 1980.

- SAINATI, Vittorio. *Storia dell'Organon Aristotelico*. Florença: Felice le Monnier, 1968.
- SARAH, Waterlow. *Passage and possibility*. Oxford: Clarendon, 1982.
- SCALTSAS, Theodore. "Substantial holism", in *Unity, identity and explanation*; (eds.) T. Scaltsas, D. Charles e M. L. Gill. Oxford: Clarendon, 1994, pp. 107-128.
- _____. *Substances and universals in Aristotle's Metaphysics*. Ítaca/Londres: Cornell UP, 1994.
- SCHOFIELD, Malcolm. "Aristotle on imagination", in *Essays in Aristotle's De anima*; (eds.) Martha C. Nussbaum & Amélie O. Rorty. Oxford: Clarendon, 1996 (1992), pp. 249-277.
- SCHWARTZ, T. "De re language, de re eliminability, and the essential limits of both", in *Journal of Philosophical Logic*, vol. 26, nº 4, 1997, pp. 521-544.
- SEARLE, John. *Intencionalidade*; trad. Julio Fischer & Tomás R. Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- SERINO, Gianni. "Para una interpretación unitaria de la doctrina de los Predicables", in *Anuario Filosófico*, vol. 35, 2002, pp. 183-219.
- SHALKOWSKI, Scott A. "The ontological ground of the alethic modality", in *The Philosophical Review*, vol. 103, nº 4, 1994, pp. 669-688.
- SIMONS, Peter. *Parts - a study in ontology*. Oxford: Clarendon, 2000 (1987).
- SIMPSON, Thomas Moro. *Linguagem, realidade e significado*; trad.: Paulo Alcoforado. São Paulo/Rio de Janeiro: USP/Francisco Alves, 1976.
- SMITH, Barry. & MULLIGAN, Kevin. "Framework for formal ontology", in *Topoi*, nº 2, 1983, pp. 73-85.
- SMITH, Barry. "An essay in formal ontology", in *Graser Philosophische Studien*, nº 6, 1978, pp. 39-62.
- _____. "Logic, form and matter", in *Proceedings of Aristotelian Society*, vol. supl. nº 55, 1981, pp. 47-63.
- _____. "Truthmaker realism", in *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 77, nº 3, 1999, pp. 274-291.
- SOAMES, Scott. *Understanding truth*. Nova Iorque: Oxford UP, 1999.
- SORABJI, Richard. "Aristotle on the role of intellect in virtue", in *Essays on Aristotle's Ethics*. (ed.) Amélie Oksenberg Rorty, University of California Press: Berkley/ Los Angeles/ Londrs (1980) 1984, pp. 201-219.
- _____. *Necessity, cause and blame*. Londres: Duckworth, 1980.
- STEIN, Ernildo. *Seminário sobre a verdade*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- STERN, Robert. "Coherence as a test for truth", in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 69, nº 2, 2004, pp. 296-326.
- STRAWSON, P. "Sobre o referir" & "Referência identificadora e valores-de-verdade", in col. *Os Pensadores*, trad.: Balthazar B. Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1989, respectivamente, pp. 151-170, 191-206.
- _____. "Truth", in *Truth*, ed. Simon Blackburn and Keith Simmons. Oxford: Oxford UP, 2000, pp. 162-182.

- _____ "O particular e o geral", in col. *Os Pensadores*; trad.: Balthazar B. Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1989, pp. 171-189.
- _____ "Significação e verdade", in col. *Os Pensadores*, trad.: Balthazar Barbosa Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1989, pp. 221-235.
- _____ *Introduction to logical theory*. Nova Iorque e Londres: Methuen (1952) 1960.
- SZAIFF, Jan. *Platons begriff der Wahrheit*. Friburgo, Munique: Karl Alber, 1998.
- TARSKI, Alfred. "The semantic conception of truth and the foundations of semantics", in *Truth*, ed. Simon Blackburn and Keith Simmons. Oxford: Oxford UP, 2000, pp. 115-143.
- TUGENDHAT, Ernst. In *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem*; coord. da trad. e ed.: Mário Fleig. Ijuí: UNIJUÍ, 1992.
- UPTON, Thomas V. "Psychological and Methaphysical dimensions of non-contradiction in Aristotle", in *Review of Metaphysics*, vol. 36, 1983, pp.591-606.
- _____ "Truth vs. necessary truth in aristotle's sciences", in *Review of Metaphysics*, vol. 57, 2004, pp.741-753.
- VAN AUBEL, Madeleine. "Accident, catégories et prédicables dans l'oeuvre d'Aristote", in *Revue Phiosophique de Louvain*, vol. 61, n° 4, 1963, pp. 361-401.
- VANDER LAAN, D. A. "The ontology of impossibles worlds" , in *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 38, pp. 597-620.
- VON WRIGHT, Georg H. "Demytifying propositions", in *Truth, knowledge and modality*, Vol. III, New York: Brasil Blackwell, 1984, pp. 14-25.
- _____ "Determinism and future truth", in *Truth, knowledge, and modality*, Vol. III, New York: Brasil Blackwell, 1984, pp. 1-13.
- _____ "Logical Modality", in *Truth, knowledge and modality*. Vol. III, New York: Brasil Blackwell, 1984, pp. 104-116.
- _____ "Omne quod est quando est necesse est esse", in *Truth, knowledge and modality*. Vol. III, New York: Brasil Blackwell, 1984, pp. 72-85.
- _____ "Truth and logic", in *Truth, knowledge and modality*. Vol. III, New York: Brasil Blackwell, 1984, pp. 26-41.
- _____ "Time, change, and contradiction", in *Philosophical Logic*. Vol. II, New York: Ithaca, 1984, pp. 115-131.
- VUILLEMIN, Jules. *Nécessité ou contingence*. Paris: Vrin, 1984.
- WALKER, Ralph C. S. "Theories of truth", in *A Companion to the Philosophy of Langage*, (ed.) Bob Hale e Crispin Wright. Londres:Blackwell, 1997, pp. 309-330.
- WHITE, Nicholas P. "Aristotle on sameness and oneness", in *Philosophical Review*, vol. 80, n° 2 pp. 177-197.
- _____ "The origins of Aristotle's essentialism", in *Review of Metaphysics*, vol. 26, 1972-73, pp. 57-85.
- WIGGINS, David. "Deliberation and practical reason", in *Essays on Aristotle's Ethics*. (ed.) Amélie Oksenberg Rorty, University of California Press: Berkley/ Los Angeles/ Londrs (1980) 1984, pp. 221-240.

- WILLIAMS, C. J. F. "Aristotle's theory of descriptions", in *The Philosophical Review*, vol. 94, n° 1, pp. 63-80.
- _____ *What is existence?*. Oxford: Clarendon, 2002 (1981).
- WOLFF, Francis. "Ciência aristotélica e matemática euclidiana", in *Analytica*, vol. 8, n° 1, 2004, pp. 43-88.
- _____ "Dois destinos possíveis da ontologia: a via categorial e a via física"; trad. Marco A. Zingano, in *Analytica*, vol. 1, n° 3, 1996, pp. 179-225.
- YOURGRAU, P. "Frege on truth and reference" in *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 21, n° 8, 1987, pp. 132-138.
- ZALTA, Edward. "A classically-based theory of impossible worlds", in *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 38, pp. 640-661.
- ZEMBATY, Jane S. "Aristotle on Lying", in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 31, n° 1, 1993, pp. 7-29, esp. 21-22.
- ZINGANO, Marco. "L'homonymie de l'être et le projet métaphysique d'Aristote", in *Revue Internationale de Philosophie*, n° 201, 1997, pp. 333-356.
- _____ *Razão e sensação em Aristóteles*. Porto Alegre: L&PM, 1998.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)