

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

**O PRINCÍPIO DE NÃO-CONTRADIÇÃO COMO CONDIÇÃO *SINE QUA NON*  
PARA EVITAR O COLAPSO DO DISCURSO SIGNIFICATIVO – UMA  
DEFESA DA LEITURA *SEMÂNTICA GERAL DE METAFÍSICA* Γ 4 1005b35-  
1007a8**

DÉBORA OLIVEIRA SILVA

Porto Alegre

2022

**O princípio de não-contradição como condição *sine qua non* para evitar o colapso do discurso significativo – uma defesa da leitura *semântica geral* de *Metafísica* Γ 4 1005b35-1007a8**

Débora Oliveira Silva

Orientador: Prof. Dr. Raphael Zillig

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do título de Mestra em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Porto Alegre

2022

# **UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL**

## **REITOR**

Carlos André Bulhões Mendes

## **VICE-REITORA**

Patricia Pranke

## **DIRETOR DO INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

Hélio Ricardo do Couto Alves

## **VICE-DIRETOR DO INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

Alex Niche Teixeira

### **CIP - Catalogação na Publicação**

Silva, Débora Oliveira

O princípio de não-contradição como condição sine qua non para evitar o colapso do discurso significativo - uma defesa da leitura semântica geral de Metafísica Γ 4 1005b35-1007a8 / Débora Oliveira Silva. -- 2022.

166 f.

Orientador: Raphael Zillig.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto Alegre, BR-RS, 2022.

1. Filosofia. 2. Filosofia Grega. 3. Aristóteles. 4. Metafísica. 5. Princípio de Não-Contradição. I. Zillig, Raphael, orient. II. Título.

Débora Oliveira Silva

O PRINCÍPIO DE NÃO-CONTRADIÇÃO COMO CONDIÇÃO *SINE QUA NON* PARA  
EVITAR O COLAPSO DO DISCURSO SIGNIFICATIVO – UMA DEFESA DA  
LEITURA *SEMÂNTICA GERAL DE METAFÍSICA* Γ 4 1005b35-1007a8

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do título de Mestra em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Porto Alegre, 10 de novembro de 2022

Resultado: Aprovada.

BANCA EXAMINADORA:

---

Manuel Berrón  
Facultad de Humanidades y Ciencias  
Universidad Nacional del Litoral (UNL)

---

Marina dos Santos  
Centro de Filosofia e Ciências Humanas  
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

---

Priscilla Tesch Spinelli  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

## **AGRADECIMENTOS**

A oportunidade de me dedicar à elaboração desta pesquisa foi, durante anos, um grande sonho. Devo a possibilidade de realizá-lo integralmente a uma série de pessoas e instituições, às quais eu não poderia deixar de agradecer antes de passar à exposição do trabalho propriamente dito.

Em primeiro lugar e principalmente, agradeço a Rosane e ao Marcelo Carôllo pelo suporte incondicional, ao qual eu devo muito mais que a realização do meu mestrado; ao Eduardo Guimarães, pela parceria, paciência e pelo amor, que me fizeram recobrar a confiança em mim mesma inclusive durante as maiores adversidades enfrentadas nesse período; a Carlota, minha companheirinha de vida, que tanto fez pela minha sanidade mental em tempos de pandemia e, sem dúvida, contribuiu muitíssimo para que a conclusão da jornada no mestrado fosse mais leve; a Letícia Cartell e a Luiza Burin, por me apoiarem com tanto empenho e dedicação em momentos particularmente difíceis; e ao meu orientador, Prof. Dr. Raphael Zillig, por todos esses anos de orientação tão disponível, compreensiva e enriquecedora, pessoal e profissionalmente. Poder trabalhar com o pesquisador cuja tese inspirou o desenvolvimento desse projeto foi, sem dúvida, uma honra e um privilégio.

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo financiamento quase integral da minha pesquisa, sem o qual eu não poderia tê-la desenvolvido.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL), pela confiança depositada no meu projeto e pela formação de excelência proporcionada a mim e às minhas e aos meus colegas, apesar do contexto tão adverso que enfrentamos nos últimos anos.

Por fim, mas certamente não menos importante, agradeço à Universidade Federal do Rio Grande do Sul que, enquanto instituição pública, gratuita e de excepcional qualidade, proporcionou-me a realização deste e de ainda tantos outros sonhos desde o primeiro dia da minha graduação; e espero que assim siga, sempre, para que mais – e mais e mais – pessoas possam ter a mesma oportunidade.

*Great is language – it is the mightiest of the sciences,  
It is the fulness and color and form and diversity of the earth, and  
of men and women, and of all qualities and processes,  
It is greater than wealth – it is greater than buildings  
or ships or religions or paintings or music.*

Walt Whitman, *Great Are The Myths*, Section 3

## RESUMO

Neste trabalho, apresentarei a defesa de uma leitura *semântica geral* da argumentação em defesa do princípio de não-contradição (PNC) apresentada por Aristóteles em *Metafísica* Γ 4 1005b35-1007a8. Trata-se de uma leitura que segue a tese geral proposta anteriormente por autores como Marco Zingano (2003) e Raphael Zillig (2007), segundo a qual o ponto central do filósofo seria mostrar que, para que *qualquer* discurso seja significativo, é preciso que as palavras tenham uma *delimitação* de significado. Neste sentido, ao menos no coração do seu argumento Aristóteles não estaria supondo teses próprias do seu *essencialismo* entre as condições de significação, como a leitura mais tradicional, que podemos chamar de *semântica essencialista*, propõe – na verdade, ele faz uso *apenas* de uma concepção geral a respeito da semântica, com o objetivo de mostrar que o PNC é necessário para o estabelecimento de qualquer critério de delimitação de sentido. Com efeito, acredito que o êxito de sua argumentação depende precisamente da sua capacidade de partir de teses tão básicas que poderiam (e *deveriam*) ser aceitas por qualquer pessoa que pretende se engajar em uma comunicação interpessoal significativa; e que, afinal, Aristóteles estaria ciente disso. A fim de defender esta leitura, procuro mostrar fundamentalmente três coisas: primeiro, que o cuidado que Aristóteles tem em especificar as peculiaridades envolvidas na argumentação – isto é, a indemonstrabilidade do PNC, o caráter do seu interlocutor, a tese afirmada por ele, seu propósito ao afirmá-la e a estratégia desenvolvida para refutá-lo – seria um indício textual claro de que uma leitura semântica geral do argumento não só parece ser mais condizente com a maneira como o filósofo pretendia que ele fosse lido, mas também seria mais apropriada para que ele pudesse cumprir adequadamente seu objetivo. Em segundo lugar, que uma análise da noção de *significar* (*ζεκείλεθαι*), tanto em seu sentido mais fundamental como nas acepções apresentadas por Aristóteles em diferentes obras, mostra que a discussão a respeito das condições mínimas para o discurso significativo não precisaria, até mesmo na própria teoria aristotélica, envolver uma referência direta às coisas do mundo e, conseqüentemente, a algum tipo de essencialismo. Feito isso, acredito ser possível comparar algumas propostas de ambas as leituras e, então, perceber em que medida a semântica geral seria mais adequada. Por fim, a partir de uma reconstrução, mostrar que tal argumentação pode, efetivamente, ser lida desta forma, sem que tenhamos de forçar a leitura defendida ao texto de Aristóteles.

**Palavras-chave:** *Aristóteles. Metafísica. Princípio de não-contradição. Refutação. Linguagem. Significação. Fundamento semântico básico*

## ABSTRACT

In this work, I will present a defense of a *general semantic* reading of the argument in defense of the principle of non-contradiction (PNC) presented by Aristotle in *Metaphysics* Γ 4 1005b35-1007a8. It is a reading that follows the general thesis previously proposed by scholars such as Marco Zingano (2003) and Raphael Zillig (2007), according to which the core of the argument is to show that, for *any* discourse to be meaningful, words must have a *delimitation* of meaning. In this respect, at least at the core of his argument Aristotle would not be supposing theses proper to his essentialism among the conditions of signification, as a more traditional reading, which we can call *essentialist semantics*, proposes – in fact, he uses only a general conception with the objective of showing that the PNC is necessary for the establishment of any criterion of meaning delimitation. Indeed, I believe that the success of the argument depends precisely on its capacity to start from theses so basic that they could (and *should*) be accepted by anyone who intends to engage in meaningful interpersonal communication; and that, after all, Aristotle was aware of this. In order to defend this reading, I will try to show fundamentally three things: first, that Aristotle's concern in specifying the peculiarities involved in the argument – that is, the indemonstrability of the PNC, the character of his interlocutor, the thesis affirmed by him, his purpose in affirming it and the strategy developed to refute it – is a clear textual evidence that a general semantic reading of the argument not only appears to be more consonant with the way the philosopher intended it to be read, but would also be more appropriate so that he could adequately fulfill his purpose. Second, that an analysis of the notion of *to signify* (*ζεκαίληλ*), both in its most fundamental sense and in the senses presented by Aristotle in different works, shows that the discussion about the minimum conditions for meaningful discourse, even according to the aristotelian theory itself, does not need involve a direct reference to the things of the world and, consequently, to some kind of essentialism. That done, I believe it is possible to compare some proposals from both readings and then understand to what extent the general semantic reading would be more adequate. Finally, with a reconstruction of his argument, that it can, in fact, be read in this way, without having to force that reading to Aristotle's text.

**Keywords:** *Aristotle. Metaphysics. Principle of non-contradiction. Refutation. Language. Meaning. Basic semantic fundament.*

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>2. AS PECULIARIDADES ENVOLVIDAS NA DEFESA DO PNC.....</b>	<b>22</b>
2.1. As peculiaridades do PNC.....	22
2.1.1. Algumas notas sobre a terminologia .....	22
2.1.2. Sobre as formulações do PNC.....	28
2.1.3. A relação do PNC com o conhecimento científico.....	33
2.1.4. Introdução ao tratamento do PNC na <i>Metafísica</i> .....	40
2.1.5. Sobre a firmeza do PNC .....	42
2.2. As peculiaridades de um possível opositor do PNC.....	50
2.3. As peculiaridades da <i>demonstração refutativa</i> de $\Gamma 4$ .....	59
2.4. A estrutura geral e o objetivo peculiar da defesa do PNC na <i>Metafísica</i> ....	68
<b>3. SOBRE OS PRESSUPOSTOS DE <math>\Gamma 4</math> 1005b35-1007a8: O ESTABELECIMENTO DE CONDIÇÕES SEMÂNTICAS MÍNIMAS .....</b>	<b>75</b>
3.1. Sobre a noção de <i>significação</i> .....	75
3.1.1. Como entendemos a significação? .....	75
3.1.2. Alguns precedentes da noção .....	78
3.1.3. A noção – ou melhor, <i>as noções</i> – de significação em Aristóteles .....	83
3.2. A interpretação tradicional: a leitura <i>semântica essencialista</i> .....	99
3.3. Os problemas da interpretação tradicional.....	109
3.4. Uma alternativa – a leitura <i>semântica geral</i> .....	118
<b>4. O PNC COMO CONDIÇÃO <i>SINE QUA NON</i> PARA EVITAR O COLAPSO DO DISCURSO SIGNIFICATIVO: UMA PROPOSTA DE RECONSTRUÇÃO DE <math>\Gamma 4</math> A PARTIR DA LEITURA SEMÂNTICA GERAL DE 1005b35-1007a8.....</b>	<b>136</b>
4.1. Refutação da possibilidade de afirmar a negação do PNC.....	138
4.1.1. Raciocínio sobre a significação dos nomes .....	138
4.1.2. Raciocínio sobre a significação das afirmações .....	143
4.1.3. O PNC como fundamento do discurso verdadeiro .....	147

4.1.4. Análise da tese originalmente defendida pelo interlocutor.....	148
4.2. Refutação da possibilidade de julgar supondo a negação do PNC e a conclusão da argumentação no capítulo .....	151
<b>5. CONCLUSÃO.....</b>	<b>154</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>161</b>

## 1. INTRODUÇÃO

*Do I contradict myself?  
Very well then I contradict myself,  
(I am large, I contain multitudes.)*<sup>1</sup>

Walt Whitman, *Song of Myself*, Section 51

Em *The Presocratic Philosophers* (1982, p. 60), em resposta aos versos do sublime poema de abertura de *Folhas de Relva* (1855) de Walt Whitman, Jonathan Barnes afirma taxativamente que “ninguém é grande o suficiente para tanto: contradição implica falsidade, simples assim”<sup>2</sup>. A frase de Barnes, que poderia enfurecer leitores entusiastas de poesia em uma primeira leitura, deve ser contextualizada: trata-se de uma consideração a respeito da possibilidade de alguém, *verdadeiramente*, não ver problema em lançar mão de ideias contraditórias em seu discurso e em compreender a si mesmo como um sujeito capaz de comportar contradições. Para além dos versos mencionados, a presença de uma concepção da contradição como algo não problemático e, inclusive, a ser celebrado, perpassa diversos poemas da obra-prima de Whitman, levando estudiosos de sua literatura a relacionar a sua *persona* poética a pensadores que são tidos como grandes defensores desta ideia; como é o caso de Heráclito (LOPES, p. 300). Com efeito, através de seu comentário a respeito dos versos de Whitman, Barnes pretende fazer uma analogia às teses defendidas por Heráclito que, em razão do caráter enigmático de seus escritos, foi considerado como obscuro e até mesmo defensor da contradição. Em especial, a íntima unidade que o filósofo atribui aos opostos e a sua defesa da predominância do movimento foram suficientes para que diversos autores o comprometessem com uma concepção do discurso e, de modo geral, do mundo, como repletos de contradições. De acordo com o testemunho de Plutarco,

Em rio não se pode entrar duas vezes no mesmo, segundo Heráclito, nem substância mortal tocar duas vezes na mesma condição; mas pela intensidade e rapidez da mudança dispersa e de novo reúne (ou melhor, nem mesmo de novo, nem depois, **mas ao mesmo tempo**) compõe-se e desiste, aproxima-se e afasta-se (*De E apud Delphos*, 18 p. 392B., meu negrito).<sup>3</sup>

Uma ideia semelhante pode ser extraída de fragmentos como o 49, no qual

---

<sup>1</sup> “Me contradigo? / Tudo bem, então.... me contradigo; / Sou vasto .... contenho multidões” na tradução para o português de Rodrigo Garcia Lopes (2019, p. 129).

<sup>2</sup> Esta tradução, bem como as demais dos textos originalmente consultados em língua inglesa, são de minha autoria para os propósitos desta dissertação.

<sup>3</sup> Tradução para o português de Souza (1978).

Heráclito diz que “nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos”,<sup>4</sup> e reforçada pelo testemunho de Sexto Empírico (*Esboços Pirrônicos*, I. 210) de acordo com o qual Heráclito defendia que “os opostos pertencem a uma mesma coisa”.<sup>5</sup> Ao tratar do pensamento do filósofo, Barnes esclarece (*Ibid.*) que ele nunca defende *explicitamente* a contradição, mas seus fragmentos são tão obscuros que, dependendo da maneira como sejam interpretados, podem ser entendidos como indícios de tal tese. Interessantemente, alguns autores entenderam essa obscuridade justamente como resultado do comprometimento com a defesa heraclitiana da predominância do movimento e da unidade dos opostos – no *Teeteto*, Platão explora a ideia de que Heráclito e seus seguidores “procuram com todo o empenho não deixar que haja nada seguro, nem no discurso, nem nas suas almas, convencidos [...] de que isto é estar parado” (180a-b).<sup>6</sup>

Uma posição análoga é atribuída a Protágoras e seus seguidores, sobretudo em razão das consequências que podem ser extraídas da ideia de que o homem seria a medida de todas as coisas (frag. 1). Afinal, se cada indivíduo é a medida da verdade, então se algo lhe parece verdade, deve ser considerado como tal, tão somente porque assim lhe parece; independentemente de que, inclusive, a outra pessoa lhe pareça justamente o contrário. Nessa suposição, seria possível dizer com verdade duas afirmações contraditórias simultaneamente e conceber que os objetos do mundo possuem propriedades contraditórias ao mesmo tempo. Essas consequências também são exploradas por Platão em alguns de seus diálogos: no *Eutidemo*, por exemplo, os irmãos Dionisodoro e Eutidemo, seguindo as teses de Protágoras,<sup>7</sup> apresentam argumentos inusitados (283e7-284e5; 285d4-287c2) que parecem culminar na possibilidade de duas pessoas afirmarem proposições contraditórias e estarem, ao mesmo tempo, corretas.

Seja como for, a curiosa crítica de Barnes à ideia contida nos versos de Whitman indica que, embora possa servir de inspiração para a formação de belas imagens poéticas, o comprometimento *sério* com a aceitação da contradição no discurso e como algo inerente às coisas do mundo é problemática; e, como podemos inferir a partir do artigo *The Principle of Non-Contradiction in Early Greek Philosophy* de Paul Thom

---

<sup>4</sup> Idem à nota 3.

<sup>5</sup> Idem à nota 3.

<sup>6</sup> Tradução de Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri (2015).

<sup>7</sup> Isto é, de acordo com Sócrates (286c2-3). Há, no entanto, autores que, como Gardella (2018), defendem que, na verdade, Protágoras nunca se comprometeu propriamente com a impossibilidade da contradição.

(1999), a recusa dessa possibilidade não era incomum até mesmo durante o período dos filósofos pré-socráticos,<sup>8</sup> de sorte que diferentes pensadores, de diversas formas, assumiram a negação da contradição como premissa primordial de suas argumentações. Em razão disso, tal como o poeta por Barnes, heraclitianos e protagóricos foram duramente criticados por assumirem esta postura por diversos autores, dentre os quais destacam-se o já mencionado Platão e, de modo ainda mais especial, Aristóteles.

Na *República*, em um debate a respeito das partes da alma, Platão rejeita o comprometimento com a contradição ao indicar que se trata de algo *evidente* (*δηϊνλ*) que o mesmo sujeito não pode sofrer, ser ou realizar efeitos contrários na mesma parte e relativamente à mesma coisa (436b12-14); a análise de alguns casos exemplares basta para que todos os participantes da discussão aceitem em tomar essa ideia como um ponto básico, a partir do qual o restante da discussão poderia ser desenvolvida (437<sup>a</sup>). Além de desferir uma série de críticas a posturas que levam à aceitação da contradição, Platão busca ainda compreender por que razão alguém poderia tê-la adotado e, a partir disso, delinear algumas formas de refutá-la. No *Crátilo*, em clara menção à filosofia heraclitiana, Platão diz, através de seu mestre, que

Os investigadores de como as coisas existem, de tanto perambular em torno do que é firme, acabam ficando tontos. Consequentemente, as coisas lhes parecem perambular num movimento total. Por causa disso, uma afecção interna a eles próprios não é, para eles, a causa dessa crença, mas antes o fato de as coisas serem assim mesmo por natureza. Nada é permanente nem estável, mas flui, é movido e está eternamente cheio de todo tipo de movimento e geração (411b5-c5).<sup>9</sup>

Sendo assim, a aceitação da contradição como inerente às coisas seria resultado de uma compreensão inadequada do mundo; em especial, de uma confusão resultante das diferentes percepções que podemos ter a respeito dos processos de mudança pelos quais as coisas sensíveis passam constantemente. No que se refere à aceitação da contradição no discurso, seria fácil refutar alguém que pretendesse defender uma espécie de “fluxo radical”; afinal, se tal pessoa pretende falar sobre o mundo, ainda que seja para defender a própria concepção radical do fluxo, terá de comprometer-se com *algum* tipo de estabilidade: a saber, a estabilidade semântica das palavras que usa. Em

---

<sup>8</sup> No artigo, Thom nota que certos pensadores defenderam princípios que tinham como uma de suas consequências principais a impossibilidade da contradição. Este seria, por exemplo, o caso de Parmênides (p. 153-154). Um importante princípio parmenídico consiste na recusa de que o não-ser, de algum modo, seja (vide B7.1; B8.46), cuja recusa, segundo Thom, culmina na aceitação de que o ser e o não ser são considerados, simultaneamente, como o mesmo e não o mesmo (B6.8-9); o que é tomado como claramente absurdo. Neste sentido, a tese referida de Parmênides impossibilitaria que tanto o ser quanto o não ser sejam aplicados a algo – afinal, o não ser não poderia ser atribuído a nada.

<sup>9</sup> Tradução para o português de Vieira (2014).

uma breve menção a este ponto no *Teeteto*, Platão explica através de Sócrates que:

Segundo o discurso destes sábios, não é necessário admitir “alguma coisa”, nem “de alguma coisa”, nem “de mim”, nem “isto”, nem “aquilo”, nem nenhum outro nome que mantenha alguma coisa fixa; **mas há que, segundo a natureza, falar das coisas como são feitas, destruídas e transformadas; de modo que, se alguém fixa algo através da palavra, quem faz isso é fácil de refutar** (157b3-8, meu negrito).<sup>10</sup>

É no pensamento de Aristóteles, no entanto, que a contradição ganha seu maior adversário até então: o que anteriormente era assumido ponto básico em diversas argumentações é estabelecido como *princípio*; e não como um princípio qualquer, mas como o primeiro princípio das provas científicas (*Metafísica* Γ 3 1005a21-25) e o mais firme (*βεβανηνάηε*) princípio das coisas que existem (1005b22-23). Este princípio – conhecido posteriormente como *princípio de não-contradição* (PNC) – é assim considerado por Aristóteles em virtude das características que, de acordo com ele, são-lhe peculiares (1005b11-18): em suma, por ser um princípio elementar do conhecimento, sem o qual não seríamos capazes sequer de discernir os objetos sobre os quais falamos ou pensamos. Considerando uma formulação aristotélica mais geral do princípio – a saber, que não é possível que um mesmo atributo pertença e, simultaneamente, não pertença ao mesmo sujeito sob o mesmo aspecto (1005b19-20) –, talvez pensássemos ser razoável considerá-lo como uma verdade primordial nesse sentido: afinal, como seria possível conceber ou falar sobre um objeto que, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, possui e não possui certa característica?

Seja como for, apesar de conferir à negação da contradição tal *status* especial, Aristóteles não ignora a possibilidade de que alguém pudesse colocá-lo em questão, comprometendo-se, de algum modo, com a sua negação; como vimos – e é notado pelo próprio autor –, uma postura como essa parece ter sido adotada por Heráclito e pelos seguidores de Protágoras (respectivamente, em Γ 3 1005b23-25, 7 1012<sup>a</sup>24-26 e K 6 1063b24-25<sup>11</sup> e em Γ 5 1009a6 e K 6, 1062b12-13, por exemplo). Com isso em mente, ao longo dos capítulos 4, 5 e 6 do livro Γ Aristóteles explora possíveis motivações para que alguém se dispusesse a defender a negação de um princípio aparentemente tão evidente como o PNC e desenvolve para cada uma série de argumentos; estes, tomados

<sup>10</sup> Tradução para o português de Boeri e Nogueira (2015). Uma ideia semelhante é explorada em 183a9-b5.

<sup>11</sup> Ainda que a autoria do livro K seja tema de disputa entre os comentadores de Aristóteles, não creio que as considerações feitas ali devam ser descartadas – como Berti (2011, pp. 129-131), acredito que muito provavelmente este livro tenha sido escrito por algum aluno de Aristóteles, de sorte que a sua proximidade com o filósofo – bem como das ideias expostas por ele em outros livros da *Metafísica*, sobre os quais não há dúvidas de que tenham sido escritos por Aristóteles – fazem com que as informações ali contidas possam ser consideradas como suficientemente confiáveis.

em conjunto, talvez possam ser compreendidos como a mais célebre defesa da não-contradição.

O primeiro (e mais discutido) argumento fornecido por Aristóteles neste contexto consiste na refutação da possibilidade de que alguém pretenda *verdadeiramente* afirmar a negação PNC, valendo-se, com tal objetivo, de uma estratégia semelhante àquela já delineada por Platão: a saber, mostrando que não seria possível dizer o que quer que seja com sentido sem conceder uma estabilidade mínima na significação daquilo que se diz; estabilidade esta que, como Aristóteles pretende deixar claro em seu argumento, não poderia ser alcançada caso não aceitássemos o PNC como um fundamento básico do discurso significativo em primeiro lugar. Ao final da discussão, o filósofo pretende que um sujeito que não via problemas em aceitar a contradição seja levado, tal qual o eu-lírico do poema de Whitman, à admissão de que perdeu o juízo e diz coisas sem sentido (WHITMAN, p. 85) e, com isso, ao abandono de sua tese original; ou, caso isso não aconteça, no mínimo pareça aos olhos de um leitor razoável como alguém com quem não vale a pena discutir. Afinal, ao abdicar daquele que seria o fundamento de uma das práticas mais básicas dos seres humanos, discutir com tal interlocutor seria tão produtivo quanto discutir com uma planta (*θηηῶ*, 1006<sup>a</sup>15), nas palavras de Aristóteles (ou uma folha de relva, para manter o paralelo com a poesia de Whitman).

No entanto, lograr essa admissão – ou mostrar a falta de razoabilidade da posição contrária – não é uma tarefa fácil; sobretudo por duas peculiaridades dessa argumentação: o caráter sumamente básico do PNC e o que, exatamente, motivaria um interlocutor a colocar até mesmo um princípio como este à prova. Em primeiro lugar, é crucial notar que, na medida em que se trata de um princípio estrutural do conhecimento, *prová-lo* seria impossível; pois não haveria algo ainda mais básico que ele a partir do qual ele pudesse ser provado (*Metafísica* Γ 4 1005b30-34) sem que, com isso, incorrêssemos em uma *petição de princípio*; isto é, ao menos de acordo com a forma como Aristóteles compreende os requerimentos para uma prova deste tipo (cf. *Segundos Analíticos* A 2). Esta questão não seria propriamente um problema, dado que o PNC seria, de acordo com o autor, *auto-evidente* (*Metafísica* Γ 4 1006a5-8; *Tópicos* I 1 100b18-21); de sorte que poderíamos inferir que talvez uma breve reflexão a respeito de nossas práticas mais corriqueiras bastaria para evidenciar que se trata, de fato, de um princípio elementar e que não parece haver necessidade de pedir por uma prova de qualquer tipo. Caso, no entanto, alguém ainda assim não se sentir satisfeito e demandar

algum argumento para a firmeza que Aristóteles lhe atribui, o filósofo sugere que tudo o que poderíamos fazer neste contexto é nos voltarmos para a figura do interlocutor, buscando entender o que o motiva a comprometer-se com a negação do PNC para que, então, possamos desenvolver uma argumentação adequada e *específica* para cada circunstância (*Metafísica* Γ 5 1009a16-17). Em Γ 4, Aristóteles supõe o caso no qual o opositor foi motivado a negar o PNC *em nome do argumento* (λόγῳ πρᾶξι); diante desta situação, poderíamos *demonstrar refutativamente* (ἀπνδειματι ἐτεγγηθῶ, 4 1006a11-12) que a sua tese é impossível concentrando-se nos termos e na linguagem que ele usa (5 1009a20-22). Utilizando esta estratégia, Aristóteles acredita que seu adversário será, então, compelido (*βίαια*, 1009<sup>a</sup>15), pela força do argumento, a abandonar a sua tese original, sob o risco de parecer um mero recalcitrante.

Embora Aristóteles pareça estar bastante seguro a respeito da eficácia de sua argumentação pelo modo como se expressa – já que ele julga que o seu argumento é tal que seu adversário ver-se-á *forçado* a aceitá-lo –, ela está longe de estar isenta de dificuldades. Trata-se de um raciocínio complexo e até mesmo um tanto obscuro, de modo que abre margem para diferentes interpretações de muitas de suas passagens; inclusive a respeito de seus pressupostos primordiais. Com relação a eles, é ponto pacífico entre os intérpretes que a estratégia do filósofo consiste fundamentalmente em pedir que o opositor diga algo que seja *significativo* tanto para si quanto para outrem (Γ 4 1006a21); e que, além disso, este seria o ponto central da argumentação. Pois, segundo Aristóteles, ainda que o interlocutor não o perceba, ao aceitar a delimitação de algo estará comprometendo-se igualmente com ao menos uma instância na qual o princípio deve valer: a saber, no âmbito do discurso significativo (cf. 1006a24-25). A partir daí, Aristóteles desenvolve seu raciocínio de modo a explicitar este íntimo vínculo entre o PNC e a significação do discurso para refutar, com isso, a posição de seu adversário; pois, na suposição da negação do princípio, ele sequer poderia engajar-se em uma discussão para afirmar a própria negação do PNC nem, na verdade, afirmar ou enunciar o que quer que seja de modo significativo. É consensual, portanto, que na base desta estratégia esteja a noção de *significação* e, mais precisamente, as condições básicas para que possamos dizer qualquer coisa com sentido. O modo como Aristóteles caracteriza essas condições e desenvolve a sequência do argumento, porém, permite pelo menos duas linhas de interpretação.

De acordo com uma interpretação mais tradicional,<sup>12</sup> Aristóteles estaria incluindo, dentre as condições para o discurso significativo, algumas teses importantes do seu essencialismo. Isto seria assim porque a noção de significação em questão na argumentação estaria diretamente atrelada à representação de algo existente: Aristóteles, com o objetivo de refutar a posição de acordo com a qual a negação do PNC poderia ser uma verdade a respeito dos seres, estaria preocupado em tratar das condições para que possamos falar *verdadeiramente* sobre a realidade, de modo a descrever como as coisas são em sentido mais estrito. Neste contexto, para ser significativo o discurso deveria ser uma espécie de espelho do mundo; ou melhor, da concepção *aristotélica* do mundo: as palavras, para serem significativas, devem indicar algo no mundo; e seus significados devem corresponder àquilo que cada objeto indicado mais verdadeiramente é. Em outras palavras, a ideia seria que, para que falemos adequadamente das coisas que existem, seria preciso enunciar a *definição* daquilo que é dito, lançando mão, portanto, da *essência* da coisa em questão. Assim, caso o opositor diga “ser humano” quando lhe é pedido para que diga algo significativo, o argumento de  $\Gamma$  4 pressuporia que ele comprometer-se-á com o significado preciso desta palavra, que seria a sua definição; e, para obtê-la, seria necessário recorrer à essência da coisa a qual o termo faz referência – isto é, neste caso, o próprio ser humano. Ao aceitar a negação do PNC, no entanto, ele estaria minando a possibilidade de que as coisas tenham essências e, por consequência, que os termos da linguagem que as simbolizam tenham definições estritas; de sorte que a possibilidade do discurso que é significativo neste sentido igualmente colapsaria. Esta interpretação tradicional, de acordo com a qual entre as condições para o discurso significativo estariam elementos fundamentais do essencialismo aristotélico, pode ser chamada de *semântica essencialista*.

Considerando que Aristóteles apresenta sua defesa do PNC na *Metafísica*, obra dedicada ao estudo das causas e princípios primeiros do ser (1 1003a21-26) – cujo sentido primário é a substância (2 1003b5-10) –, não seria estranho que o filósofo fizesse uso de algumas noções de seu essencialismo naquele contexto; com efeito, no capítulo anterior Aristóteles caracteriza o princípio como o mais firme de todas as *coisas*, de sorte que seria de se esperar que a refutação da negação do PNC deixasse

---

<sup>12</sup> Para mencionar alguns autores que adotam, com suas particularidades e diferenças (por vezes bastante significativas): Łukasiewicz (1910), Anscombe (1961), Lear (1980; 2007), Wedin (1982), Code (1986), Irwin (1988), Angioni (1999), Cresswell (2003) e, mais recentemente, Mié (2013). Algumas dessas leituras, bem como suas semelhanças e diferenças principais, serão apresentadas no tópico 3.2. deste trabalho.

evidente, de algum modo, que não seria razoável negar que se trata de um princípio básico acerca de como as coisas de fato são. Ademais, esta interpretação parece ser condizente com algumas considerações que Aristóteles faz a respeito da significação: em *Metafísica Z*, por exemplo, ele explica que a definição *estrita* ou *real* de um termo que designa uma substância (como é o caso de “ser humano”), corresponderia à essência desta (4 1030a6-7); e, neste sentido, cabe notar que algumas considerações que o filósofo faz ao longo do raciocínio em defesa do PNC parecem bastante estritas, de modo que poderiam indicar (ou talvez até mesmo não deixar espaço para uma leitura alternativa) que o filósofo teria em mente um aspecto específico da forma como compreende a significação – como é o caso a obscura distinção entre “ter um significado” (*ζεκαίληλ ἔλ*) e “significar sobre um[a coisa]” (*ζεκαίληλ θαζ' ἔλοο*, Γ 4 1006b15-16).<sup>13</sup> Seja como for, a interpretação semântica essencialista acarreta alguns problemas.

Em particular, seria de se questionar por que razão Aristóteles estaria fazendo uso de teses próprias nessa argumentação, uma vez que o interlocutor a ser refutado muito provavelmente não estaria disposto a aceitar qualquer concepção *particular* a respeito do mundo – afinal, seria um sujeito que julga razoável, ainda que em nome do argumento, comprometer-se com a tese de que seria possível afirmar que uma mesma coisa pode, simultaneamente e sob o mesmo aspecto, ter atributos contraditórios. Com efeito, a aparente veemência com a qual Aristóteles acredita que a aceitação da condição principal do argumento (isto é, simplesmente, concordar em dizer algo significativo), antes mesmo do seu desenvolvimento integral, já compromete o interlocutor com uma aplicação do PNC, parece ser uma evidência de que ele entende que seu raciocínio, ao menos no que se refere aos seus primeiros e primordiais passos, baseia-se em condições tão básicas a respeito da semântica que *ninguém* poderia negá-las sem causar com isso um verdadeiro colapso na linguagem. Na suposição de que o argumento supõe teses essencialistas, contudo, o interlocutor poderia evitar tal colapso e manter a sua posição a respeito do PNC ao mesmo tempo simplesmente negando o critério de significação empregado por Aristóteles. Sem contar que, caso o filósofo estivesse efetivamente lançando mão de um aspecto tão específico da sua concepção de significação neste contexto, seu argumento seria eficaz para mostrar *apenas* a

---

<sup>13</sup> Ao longo deste trabalho, esta será a tradução que usarei para tais expressões. É importante notar, no entanto, que não se trata de uma escolha de tradução sobre a qual não haja alguma divergência: muitos autores traduzem *ζεκαίληλ ἔλ* como “significar um” – como Ross (1995), por exemplo.

necessidade de assumirmos o PNC no caso de termos substanciais e seus significados; ou ainda, entendendo o raciocínio de maneira um pouco menos restritiva, no caso de termos referentes à alguma das categorias do ser. Isso seria um tanto estranho, já que Aristóteles afirma que a *única* condição para que seu argumento possa ser desenvolvido é que o seu interlocutor diga algo – o que quer que seja – significativo; e, neste sentido, vale notar que, lido desse modo, o raciocínio não cobriria sequer a totalidade dos termos que o filósofo julga significativos – pois ele próprio afirma que termos que não fazem referência a nenhum ser em particular (como “bode-cervo”, por exemplo) seriam significativos, embora não se apliquem a nada no mundo (*Segundos Analíticos* B 7 92b5-8; b28-32).

Com o intuito de evitar problemas deste gênero, alguns estudiosos propuseram uma linha alternativa de interpretação do argumento, segundo a qual o ponto central de Aristóteles seria mostrar que, para que o discurso seja significativo, seria preciso que as palavras tenham uma *delimitação* adequada de significado.<sup>14</sup> Sendo assim, o filósofo não estaria supondo teses próprias do seu essencialismo entre as condições de significação desde o princípio de sua argumentação, como defende a interpretação tradicional – na verdade, ele parte de uma concepção *geral* a respeito da semântica, entendendo a significação como uma delimitação do âmbito de aplicação de uma palavra que se mantém fundamentalmente nos limites da linguagem, sem comprometer-se necessariamente com algum tipo de ontologia em particular. Trocando em miúdos, o ponto do argumento seria mostrar que o discurso significativo em geral pressupõe a aceitação de que haja *algum* critério de significação, seja ele qual for, que permita uma adequada diferenciação e compreensão dos termos usados por todos os participantes de uma discussão. Para que isto seja possível, no entanto, seria necessário assumirmos o PNC como um fundamento básico do discurso; porque, na suposição de que o princípio fosse falso, seria impossível delimitar o significado das palavras que usamos: já que teríamos de assumir que cada uma possuiria (ou ao menos poderia possuir) um enunciado significativo contraditório. Isso minaria tanto a possibilidade de qualquer discussão interpessoal (incluindo a argumentação na qual o interlocutor pretende se engajar para defender a negação do PNC) quanto de um diálogo *consigo mesmo* – ou seja, qualquer pensamento a respeito do que quer que seja (*Metafísica* Γ 4 1006b10-11).

---

<sup>14</sup> Dentre os representantes desta leitura, podemos indicar Zingano (2003) e Zillig (2007). Ambas serão apresentadas no tópico 3.3. deste trabalho.

Diferentemente da leitura semântica essencialista, esta interpretação, que podemos chamar de *semântica geral*, parece permitir que o argumento seja concebido de modo a realmente não deixar escapatória para o interlocutor: caso ele se comprometa minimamente com o significado daquilo que diz, ver-se-á forçado a abandonar sua tese original e a aceitar ao menos uma importante aplicação do PNC logo de início. Porém, ela tampouco está livre de dificuldades. À guisa de exemplo, seria possível objetar que, se interpretado deste modo, o argumento teria um alcance bastante limitado: a saber, parece conseguir mostrar *apenas* que o PNC seria o fundamento do discurso significativo, em um contexto no qual este mesmo princípio é apresentado como um princípio do *ser*; isso sem contar que a sequência da exposição a respeito do PNC em  $\Gamma$  3 e 4 sugere que o interlocutor quer ser convencido de que se trata, de fato, do princípio mais firme de todos, tal como Aristóteles havia afirmado; de forma que seria de se questionar em que medida um argumento que apela para a significação do discurso poderia ser eficaz neste cenário. Ademais, poderia ser o caso que, apesar do que suas considerações a respeito de termos como “bode-cervo” sugerem, a concepção de Aristóteles a respeito da significação fosse tal que o autor considerasse que não há como desvinculá-la de *algum* tipo de essencialismo; ou, ao menos, que a maneira como o filósofo trata da significação em  $\Gamma$  4 em particular não deixasse espaço para uma concepção semântica menos estrita.

Nessas circunstâncias, parece difícil tomar algum partido. Afinal, além de terem ambas seu grau de razoabilidade, a escolha por alguma delas em particular culmina em uma compreensão consideravelmente distinta não apenas a respeito deste argumento, mas até mesmo do papel cumprido pela defesa deste princípio no projeto aristotélico metafísico como um todo. Mas, apesar dessa dificuldade, devemos seguir tentando esclarecer essa questão – pois, como nota Cohen (1984, p. 370), não poderemos compreender completamente as intenções de Aristóteles em sua defesa daquele que o filósofo julga ser o mais fundamental de todos os princípios da razão humana antes disso. Com isto em mente, nesta dissertação eu gostaria de propor uma defesa da leitura semântica geral do argumento apresentado em 1005b35-1008b2 que procura escapar das objeções mencionadas e, além disso, contribuir de algum modo para uma compreensão coerente do tratamento dado por Aristóteles ao PNC na *Metafísica* e do papel desempenhado por ele no estudo que o filósofo se empenha em propor nessa mesma obra. Acredito que essa seja a interpretação mais apropriada do raciocínio em questão fundamentalmente por ser mais condizente com o texto de Aristóteles; pois,

como notado anteriormente, o êxito dessa argumentação depende *precisamente* da sua capacidade de partir de teses tão básicas que poderiam (e *deveriam*) ser aceitas por qualquer pessoa que pretende se engajar na comunicação interpessoal significativa – e Aristóteles, ao expor sua confiança na força de sua argumentação, parece estar ciente disso.

Para fundamentar esta ideia, acredito que seja preciso percorrer algumas etapas específicas. Em primeiro lugar, analisar as peculiaridades envolvidas na argumentação de  $\Gamma$  4, com uma atenção especial àquelas que parecem ser mais importantes, de acordo com o próprio Aristóteles: a saber, as peculiaridades do próprio PNC e do interlocutor enfrentado naquele contexto. Com isso, procurarei mostrar que uma leitura semântica geral é mais condizente com o modo como Aristóteles pretendia que seu argumento fosse lido. Neste sentido, creio que seja importante tentar esclarecer em que medida uma tal leitura do argumento seria condizente com o contexto no qual ele se encontra – ou seja, no estudo da metafísica. Com este objetivo, procurarei mostrar que, para uma melhor compreensão do argumento de  $\Gamma$  4, é preciso tirar-lhe o peso de configurar-se como “a prova do princípio de não-contradição” e entendê-lo como parte integrante, fundamental e pressuposta pelas demais em defesa do princípio; que pode, portanto, muito bem se manter nos limites do discurso sem qualquer incursão no essencialismo aristotélico para o estabelecimento do seu ponto central. À esses pontos, dedicarei o primeiro capítulo (2) deste trabalho.

Feito isso, no capítulo seguinte (3) passarei à uma análise da noção de significação, crucial para a compreensão da defesa do PNC em  $\Gamma$  4. Começarei por algumas notas sobre como costumamos entender essa noção nos dias de hoje e como os pensadores que antecederam Aristóteles a compreendiam; em seguida, explorarei diferentes passagens de textos de Aristóteles para tentar sistematizar, na medida do possível, o modo como o filósofo compreendia tal noção. A partir dessa sistematização, procurarei indicar como as diferentes considerações que Aristóteles faz a respeito desta noção abrem margem, de fato, para as duas possibilidades de leitura de  $\Gamma$  4: a semântica essencialista e a semântica geral. Feito isso, acredito que estaremos aptos para avaliar mais minuciosamente as leituras propriamente ditas, observando seus pontos principais; assim, as seções subsequentes do capítulo serão dedicadas à análise da leitura semântica essencialista, de alguns dos problemas acarretados por ela e de como a leitura semântica geral emergiria como uma alternativa não só aparentemente, mas *efetivamente* mais

promissora; e isso seria assim não só pelas peculiaridades do argumento, mas pela forma como Aristóteles entende a significação.

Com as considerações desenvolvidas nos dois primeiros capítulos, a leitura aqui defendida terá sido fundamentalmente exposta. Para concluir este trabalho, dedicarei o capítulo final (4) a uma proposta de reconstrução linha-a-linha do argumento, com o intuito de mostrar como, afinal, a argumentação desenrolar-se-ia a partir de uma leitura semântica geral. Desta forma, pretendo mostrar que o argumento realmente “se deixa ler”, por assim dizer, a partir dessa leitura, sem que tenhamos de forçá-la ao texto de Aristóteles.

Ao final da minha exposição, espero que seja possível verificar, com algum grau de razoabilidade, que o ponto central da primeira argumentação em defesa do PNC na *Metafísica* fundamenta-se apenas nas condições mais básicas do discurso; tão básicas que até mesmo o peculiar interlocutor enfrentado naquele contexto ver-se-ia compelido a concordar com Aristóteles – ao menos na medida em que pretende engajar-se honestamente em uma discussão. E é precisamente por isso que podemos dizer que a refutação de Aristóteles é bem sucedida: pois o filósofo logra mostrar, partindo das próprias teses do interlocutor, que ele não poderia comprometer-se tão tranquilamente com a negação do PNC quanto o eu-lírico do poema de Whitman; na suposição da sua tese ser verdadeira, ele sequer poderia afirmá-la com sentido; mas, se ainda assim ele insistir em dizer “muito bem, então me contradigo”, isso só deixará claro ao leitor razoável o quão sem sentido é a sua posição.

## 2. AS PECULIARIDADES DA DEFESA ARISTOTÉLICA DO PNC NA *METAFÍSICA*

### 2.1. As peculiaridades do PNC

Ao começarmos uma investigação, convém partir dos aspectos que nos parecem mais familiares e simples de compreender, para, progressivamente, estarmos mais aptos a entender aquilo que nos parece mais complexo e menos familiar a respeito do objeto investigado; uma estratégia similar é sugerida, ainda que *en passant*, pelo próprio Aristóteles (cf. *Metafísica* Δ 1 1013a2-5). Com relação ao PNC, poderia ser promissor, lançando mão de um método análogo, principiar a exposição das suas peculiaridades por uma consideração da forma com que este princípio é comumente compreendido e do quanto ela se aproxima – ou não – da concepção propriamente *aristotélica* do princípio. Uma rápida pesquisa na *internet* nos permite encontrar artigos escolares que expressam essa visão mais ordinária: trata-se de um princípio básico da lógica, estabelecido por Aristóteles, cuja aplicação mais conhecida determina que duas afirmações contraditórias não podem ser simultaneamente verdadeiras, na medida em que seriam mutuamente excludentes.<sup>15</sup> Esta concepção indica de maneira acertada, ainda que simplificada, um aspecto importantíssimo do PNC: a saber, o papel desempenhado por ele nos raciocínios lógicos. Porém, careceria de uma robusta complementação no contexto da filosofia de Aristóteles: pois, de acordo com o autor, o PNC expressaria uma verdade básica também – e mais fundamentalmente – a respeito de tudo aquilo que *existe* (e do que *poderia* existir), além de ser um fundamento *semântico* e *doxástico*. Sendo assim, uma adequada apreensão do modo como Aristóteles concebe o PNC dependeria de uma análise de como essas aplicações aparecem na obra do filósofo e de como elas poderiam estar relacionadas; ademais, dependeria igualmente da consideração das características peculiares que o autor lhe atribui, que fariam com que este não fosse um princípio *qualquer*, e até mesmo da sua própria nomenclatura; ou seja, da análise do que o autor entendida por "princípio" e "contradição".

#### 2.1.1. Algumas notas sobre a terminologia

Começemos por este último ponto. É importante assinalar, em primeiro lugar,

---

<sup>15</sup> Ver, por exemplo: MACIEL, W. *Princípio da Não Contradição*. InfoEscola. Disponível em: <<https://www.infoescola.com/filosofia/principio-da-nao-contradicao/>>. Acesso em: 09 de agosto de 2022.

que não foi o próprio Aristóteles quem cunhou o nome "princípio de não-contradição" – este passou a ser assim conhecido a partir dos escritos de seus comentadores. Na verdade, o filósofo nunca dá um *título* para este princípio, referindo-se a ele sempre através de uma de suas formulações, sobre as quais falaremos mais adiante. De todo modo, a forma como Aristóteles concebe um *princípio* e o que se configura como uma *contradição* indicam a razão pela qual foi assim denominado posteriormente e já nos ajudam a entender em que consistiria, fundamentalmente, o PNC. *ἀξρῆ*, termo grego que geralmente é traduzido para o português como "princípio", podia ser usado em mais de um sentido; seja na própria língua grega<sup>16</sup> ou no vocabulário filosófico próprio de Aristóteles.<sup>17</sup> Ao considerar o rechaço da contradição como uma *ἀξρῆ*, o filósofo tem em mente um sentido técnico em especial do termo,<sup>18</sup> utilizado por ele para designar algo a partir do qual uma coisa vem a ser conhecida que não pode, ele mesmo, ser provado cientificamente nem, por consequência, ser objeto de conhecimento científico; e isso seria assim em razão das condições que Aristóteles afirma que devem ser satisfeitas para que algo possa ser provado e conhecido cientificamente. A indemonstrabilidade dos princípios aristotélicos é um ponto importante para a compreensão do quão peculiar seria o PNC, bem como qualquer tentativa de defendê-lo por meio de um argumento; de sorte que voltaremos a abordá-la mais adiante. Por ora, para nos encaminharmos para a conclusão dessas breves notas terminológicas, passemos ao exame da concepção aristotélica da *contradição*.

A contradição (*ἀληθιαζῆνο*) é caracterizada por Aristóteles como um tipo de oposição que não admite um intermediário, diferentemente da contrariedade (*Metafísica* I 4 1055<sup>a</sup>38-b3; *Segundos Analíticos* A 2 72a12-14); e, mais precisamente, como uma afirmação e uma negação que se opõem ao afirmar e negar uma mesma coisa de uma mesma coisa – não homonimamente, e sempre considerando outras especificações que nos permitam afastar possíveis embaraços sofisticos (*Da Interpretação* 6 17<sup>a</sup>33-38). Começemos observando a consideração final: em primeiro lugar, ao dizer que uma afirmação e uma negação não formam uma contradição quando afirmam e negam uma mesma coisa de uma mesma coisa *homonimamente*, Aristóteles busca, com isso, rejeitar um par contraditório que se valha do duplo sentido de um termo ambíguo. A título de

<sup>16</sup> Poderia dar a ideia de origem, fundamento, extremidade ou ainda estar relacionado a algum tipo de comando (império, Estado, governo, etc.).

<sup>17</sup> Cf. *Metafísica* Δ 1.

<sup>18</sup> Seja como for, não quero dizer, com isso, que o PNC desempenhe um papel importante *apenas* no âmbito epistemológico: como veremos, Aristóteles fundamentalmente o entende como um princípio ontológico.

curiosidade, vale mencionar que o filósofo fala de *homônimos* (ὁκώ-λκνο) em sentido comum e em sentido técnico: o sentido comum corresponde aquele que vemos nas aulas de português, de acordo com o qual são homônimas as palavras que, embora sejam escritas e pronunciadas da mesma forma, têm significados distintos; como é o caso de "manga", que pode significar tanto uma parte de uma peça de roupa quanto uma fruta. Já o sentido técnico considera não palavras, mas *coisas* como homônimas: a fruta e a parte de uma peça de roupa, que recebem um mesmo nome que, no entanto, significa algo diverso em cada caso, seriam *elas mesmas* homônimas. Na maior parte das vezes em que Aristóteles emprega o termo, ele o faz em sentido técnico, tendo como plano de fundo a busca por retratar como as coisas efetivamente *são*; como quando apresenta aquelas que ele julga serem as categorias fundamentais do ser (*Categorias* 1a1-6). O sentido mais comum, por sua vez, é usado pelo filósofo em outros contextos, como quando está tratando de alguma estratégia argumentativa (*Tópicos* VI 2 139b19; *Refutações Sofísticas* 4 165b33; 17 175b28-176a17; *Retórica* III 2 1405a1). Seja como for, ao mencionar a homonímia em sua caracterização da contradição no *Da Interpretação*, o filósofo quer dizer simplesmente o seguinte: um par composto por uma afirmação e uma negação que afirmam e negam uma mesma coisa de um termo ambíguo não constitui uma contradição; pois não seria contraditório afirmar, simultaneamente, que "manga é uma fruta" e "manga não é uma fruta", já que a palavra possui, além deste, outro sentido. Nesse caso, uma contradição só seria formada se especificássemos que tanto na afirmação quanto na negação estamos tomando o termo "manga" no *mesmíssimo* sentido.

Aristóteles relaciona o fenômeno da homonímia a "outros embaraços sofísticos" por considerar, como era comum em seu tempo, que uma estratégia corriqueira dos argumentos sofísticos consistia em se valer da multiplicidade de sentidos de um termo para envolver seu interlocutor em uma dificuldade e, com isso, vencer a discussão (cf. *Refutações Sofísticas* 4). Vários exemplos do uso deste tipo de estratégia são explorados nos diálogos de Platão, como forma de deixar claro ao leitor as teses e os métodos esdrúxulos utilizados pelos sofistas para vencer a discussão a qualquer custo, sem que houvesse uma preocupação honesta com a verdade a respeito do assunto debatido.<sup>19</sup> Ao mencioná-la na passagem supracitada do *Da Interpretação*, Aristóteles provavelmente tem em mente uma situação na qual um sujeito, utilizando uma estratégia análoga,

---

<sup>19</sup> Ver, por exemplo, *Eutidemo* (especialmente 275d-282d).

acuse-nos de cair em contradição por aceitarmos, simultaneamente, que manga tanto é quanto não é uma fruta (na medida em que possui, além deste, outro sentido), por exemplo. Neste contexto, poderíamos lançar mão de uma *especificação* (notando que "manga" é uma palavra que possui pelo menos dois sentidos distintos), reforçando em que consistiria, precisamente, uma contradição e escapando, assim, da acusação.

Para que possamos entender melhor a caracterização aristotélica da contradição, cabe também observarmos como funcionam as afirmações e as negações, de modo geral, para Aristóteles. Tanto a afirmação quanto a negação seriam enunciados *declarativos* (*ιόγγο ἀπνθαληηθδο*), isto é, discursos através dos quais se tem a pretensão de enunciar algo que é verdadeiro ou falso (4 17a8-9). Por um lado, a afirmação (*ἀπόθαζηο*) seria a declaração de que duas coisas estariam *combinadas*, na medida em que uma é atribuída à outra (como em “o armário é branco”), formando assim uma *unidade*; um estado de coisas. Já a negação (*θαηάθαζηο*) seria a declaração de que alguma coisa está fora da relação com outra; de modo que, ao enunciá-la, estaríamos declarando duas coisas como *separadas* (como em “o armário não é branco”; cf. 5 17a25-27; WHITAKER, 2007, pp. 80-81). Seria possível enunciar uma afirmação e uma negação que, respectivamente, afirmam e negam “uma mesma coisa de uma mesma coisa” com *sentido*, considerando que compreendemos cada termo do par contraditório (como "armário" e "branco") significa, mas não com *verdade* (*Da Interpretação* 5 17<sup>a</sup>28-29); ao menos simultaneamente e sob o mesmo aspecto (cf. 12 21b12-19; 22a1; *Metafísica* Γ 3 1005b19-20). Essas especificações são de suma importância para a compreensão do que seria uma contradição: pois, embora Aristóteles admita que "um armário é branco" e "um armário não é branco" formem um par contraditório (*Da Interpretação* 7 17b29-37), concede que tanto "ser branco" quanto "não ser branco" poderiam ser predicados simultaneamente ao sujeito "um armário"; no entanto, como nota Dancy (1975, pp. 75-76), ao concedê-lo Aristóteles faz referência ao mesmo sujeito *gramatical*, e não ao mesmo sujeito *de fato* – pois o *mesmo* armário não poderia comportar os predicados contraditórios, mas o sujeito gramatical "um armário", por outro lado, poderia; uma vez que um armário pode ter tanto a cor branca quanto qualquer outra.

Em suma, embora seja possível entender o significado tanto de “o armário é branco” quanto de “o armário não é branco”, não poderíamos dizer com verdade “o armário ao qual me refiro é branco e, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, não é branco” – afinal, isto resultaria em uma *contradição*. Aristóteles explica a relação

problemática entre a contradição e a verdade de modo mais desenvolvido em *Metafísica* Γ 4 1007b18-1008<sup>a</sup>7, de sorte que voltaremos a tratar desta questão no momento oportuno.<sup>20</sup> Para concluirmos o exame da contradição em Aristóteles, vejamos uma especificidade sobre como o filósofo concebe o par de contraditórios.

Em mais de uma ocasião, Aristóteles especifica que a contraditória de uma afirmação do tipo "x é y" não seria "x é não y", mas sim "x não é y" (*Primeiros Analíticos* A 46 51b5-9; *Da Interpretação* 12 21a38-b3). Ao fazer esse esclarecimento, o filósofo parece enfatizar a ideia de que a contradição é formada por uma afirmação e uma negação que, respectivamente, afirmam e negam *uma coisa de uma mesma coisa*; ou seja, enquanto a sua primeira parte (a afirmação) combina um sujeito e um predicado entendendo que este é atribuído àquele, a segunda (a negação) os separa, indicando apenas que *tal* predicado não é atribuído a *tal* sujeito. É isto que Aristóteles entende que uma negação como "o armário não é branco" faz: indica que o objeto referido (o armário) não possui a cor branca, mas alguma outra cor. Ao enunciarmos "o armário é não branco", contudo, estamos indicando que o armário pode ser qualquer coisa que não seja o branco; qualquer *mesmo*: um ser humano, uma nota musical, o número três, etc. (cf. 21b3-5). Em resumo, o ponto parece ser que a oposição entre "ser branco" e "ser não-branco" (*ἡὸ εἶλαη κῆ ιεπθόλ*) divide as coisas do mundo entre aquelas que possuem a cor branca e tudo aquilo que não possui esta cor – incluindo o que não possui cor *em absoluto*, como o número três e uma nota musical, por exemplo; já a oposição entre "ser branco" e "não ser branco" (*ἡὸ κῆ εἶλαη ιεπθόλ*)<sup>21</sup> separa meramente os objetos que possuem a cor branca daqueles que possuem outra cor, de sorte que parece formar um par contraditório que se conforma de modo mais apropriado à definição aristotélica de contradição.

É de se notar, porém, que ambas as possibilidades se conformam à condição de formar uma oposição que não admite um intermediário, diferentemente do caso dos pares de contrários; pois, por um lado, um par de contrários como "branco" e "preto" funcionaria como uma espécie de escala, cujo centro representaria seu ponto intermediário: "cinza". A mesma lógica não parece fazer sentido quando pensamos em pares de contraditórios – pois qual poderia ser o intermediário entre "ser branco" e "não ser branco" (ou "ser não-branco")? Para tanto, deveria ser possível encontrar um

<sup>20</sup> Ver o tópico 4.3. deste trabalho.

<sup>21</sup> A diferença, que parece bastante sutil na escrita, entre esta expressão em grego e aquela enunciada algumas linhas acima, pode ser encontrada em *Da Interpretação* 12 21b1-2.

intermediário entre o branco e todas as outras cores ou entre o branco e tudo aquilo que não possui a propriedade de ser branco; o que é absurdo. Embora essa consideração a respeito dos pares de contraditórios possa parecer de certa forma uma mera *tecnicidade*, acredito que, para os efeitos do tema central deste trabalho, valha a pena mencioná-la; já que em *Metafísica* Γ 4, contexto no qual Aristóteles explora de maneira mais desenvolvida as consequências problemáticas que se seguem da aceitação da contradição, o filósofo não parece estar considerando como pares de contraditórios apenas pares do tipo "ser branco" e "não ser branco", por exemplo – com efeito, ele lança mão de negações ao estilo "ser não-y", além de abordar as consequências absurdas de dizer algo como "x é y e, simultaneamente e sobre o mesmo aspecto, não-y" (cf. 1006b19-1007a3). Talvez seja possível pensar que uma concepção da contradição em sentido *amplo* abarcaria os dois tipos de negação, enquanto uma concepção mais *estrita* e técnica de Aristóteles consideraria somente uma delas como parte genuína de um par de contraditórios; e, sendo assim, em *Metafísica* Γ 4 Aristóteles estaria tratando da contradição em seu sentido mais largo, e não estrito. Seja como for, o próprio Aristóteles nunca faz essa distinção, de sorte que esta proposta se mantém no âmbito da conjectura.

A partir deste exame terminológico, é possível perceber que, no que se refere ao PNC, até mesmo aquela que parece a perspectiva mais básica de investigação faz com que nos deparemos com algumas dificuldades; sobretudo com relação ao modo bastante específico como Aristóteles entende as noções envolvidas na terminologia do princípio, que sempre parecem demandar maiores explicações e que, eventualmente, podem variar de acordo com o contexto. É certo que esse tipo de complexidade é enfrentado por todo estudante de Aristóteles, independentemente do tema investigado; mas, ainda assim, acredito que valha a pena mencioná-la, por um lado, como mostra das dificuldades encontradas ao nos aprofundarmos na investigação deste princípio aristotélico em particular e, por outro, como forma de frisar a importância de analisar com atenção as peculiaridades envolvidas no tratamento dado pelo filósofo ao PNC para uma adequada compreensão da defesa que ele lhe dedica em *Metafísica* Γ 4.

À parte isso, essas breves considerações iniciais sobre a maneira como Aristóteles entende a contradição e em que sentido o filósofo concebe a sua negação como um princípio nos permitem pensar no PNC da seguinte forma: a ideia de que a contradição (isto é, uma oposição formada por uma afirmação e uma negação que, respectivamente, afirmam e negam que uma propriedade seja atribuída a uma mesma

coisa ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto) seria impossível cumpriria um papel epistêmico especial, na medida em que nos permitiria conhecer outras coisa; em outras palavras, seria uma verdade a respeito de qualquer objeto de conhecimento a impossibilidade de que ele tenha qualquer uma de suas propriedades (digamos, por exemplo, a brancura) e, simultaneamente, não a tenha. Apesar disso, essa ideia, ela mesma, não poderia ser provada cientificamente nem, portanto, conhecida em sentido estrito. Esta concepção não se distancia substancialmente da compreensão mais ordinária do princípio, observada no início desse capítulo; mas, ainda que tenha nos permitido avançar na compreensão propriamente aristotélica do PNC, para que possamos apreendê-la de forma suficientemente robusta precisamos complementá-la ainda mais.

### 2.1.2. Sobre as formulações do PNC

Tendo visto como podemos entender o princípio aristotélico a partir das noções envolvidas na denominação que lhe foi atribuída posteriormente, passemos agora à consideração do modo como o próprio Aristóteles o formula e o compreende. A formulação mais completa desse princípio é oferecida na *Metafísica* (Γ 3 1005b19-20), onde o filósofo o apresenta como o princípio segundo o qual “o mesmo atributo não pode, ao mesmo tempo, pertencer e não pertencer ao mesmo sujeito com relação à mesma coisa”. Embora não seja propriamente cristalina, esta formulação, retirada da tradução para o português de Leonel Vallandro (1969),<sup>22</sup> corresponde ao modo como a passagem foi tradicionalmente traduzida, que é bem menos intrincado que aquilo que Aristóteles nos diz no grego original – “*ἡὸ γὰρ αὐτὸ ἅκα ὑπάξρηλ ηε θαὶ κῆ ὑπάξρηλ ἀδύλαηνλ ἡῶ αὐτῶ θαὶ θαῆα ἡὸ αὐτό*”, que, em uma tradução livre e literal, seria algo como “pois é impossível o mesmo simultaneamente pertencer e não pertencer ao mesmo segundo o mesmo”.<sup>23</sup> Seja como for, o modo como Aristóteles caracteriza a contradição e os exemplos explorados por ele de pares de contraditórios nos permitem complementá-la, entendendo que o filósofo está se referindo à impossibilidade de um

<sup>22</sup> Salvo algumas exceções, todas as citações da *Metafísica* de Aristóteles apresentadas neste trabalho partem desta tradução. Em alguns casos, ao transcrever certas passagens, faço pequenas alterações na tradução de Vallandro – sempre que isto ocorre, há uma nota de rodapé indicativa.

<sup>23</sup> Embora possa parecer curioso que uma difícil passagem como essa seja a apresentação mais desenvolvida do PNC, em outros contextos o filósofo o menciona de forma ainda mais elíptica – em *Metafísica* B 2 996b28-30, por exemplo, o filósofo refere-se a ele como o princípio de acordo com o qual “*ἀδύλαηνλ ἅκα εἶλαη θαὶ κῆ εἶλαη*” que, em tradução livre, seria simplesmente “[é] impossível ser e conjuntamente não ser”.

mesmo *atributo* pertencer e não pertencer ao mesmo *sujeito*. Ademais, considerando uma das especificações que Aristóteles oferece para a contradição – isto é, de a afirmação do par de contraditórios ser *sob o mesmo aspecto*, como vimos –, seria possível inferir que, com "segundo o mesmo" (*θαηὰ ηὸ αὐτό*), o filósofo esteja referindo-se a ela. Assim compreendido, o PNC parece bastante razoável; sobretudo em função das suas especificações: pois Aristóteles não estaria negando que um sujeito possa, em *um* momento, ter um atributo e, em *outro*, não mais tê-lo; nem que possa ter *sob um* aspecto um atributo e, *sob outro*, não tê-lo. Sendo assim, nada impediria que Sócrates tivesse a pele pálida pela manhã e, pela tarde, depois de uma longa exposição ao sol, já não a tivesse mais desse modo; tampouco que Sócrates fosse vermelho com relação à pele do rosto, por estar envergonhado pela presença repentina de Alcibíades em meio ao *Banquete* (cf. 212c-213d), e ao mesmo tempo não fosse vermelho com relação ao restante da pele do corpo. O que o princípio impede é que um atributo seja e, ao mesmo tempo, não seja atribuído a um mesmo sujeito, sob o mesmo aspecto; no exemplo explorado, não seria possível, então, que Sócrates fosse branco e, ao mesmo tempo, não fosse branco com relação à pele do rosto.

Após expor a caracterização do PNC, Aristóteles ainda complementa: “e demos por feitas, para garantir-nos contra as objeções dos dialéticos, quaisquer outras ressalvas que seja necessário” (1005b20-22). Mas por que ele diz isso? Há, novamente, uma questão de tradução aqui: no grego original, Aristóteles fala das ressalvas que podem ser feitas para que possamos afastar *ἡὰ ἰνγηθὰο δπζρεξείαο*, expressão que pode ser traduzida, talvez de modo mais apropriado,<sup>24</sup> como "as dificuldades lógicas"<sup>25</sup> ou ainda "as dificuldades referentes às palavras"<sup>26</sup>. Sendo assim, o filósofo não parece ter em mente o contexto da dialética *robusta*, que segue uma série de condições especificadas por ele em *Tópicos* VIII; de qualquer forma, para compreendermos o complemento que Aristóteles oferece para a sua caracterização do PNC, talvez pudesse ser útil pensarmos em uma discussão dialética em sentido bastante *amplo*, na qual há alguém que propõe algo e outra pessoa que, através de perguntas de esclarecimento, busca analisar a proposta verificando possíveis inconsistências entre as diferentes teses com as quais o seu interlocutor se compromete ao longo do debate (cf. *Retórica* 1354a1-5; *Da*

<sup>24</sup> Na medida em que Aristóteles dispunha de um termo específico para referir-se a dialética: *δηαιθηθηθή*.

<sup>25</sup> Como propuseram Tugendhat e Wolf (TUGENDHAT, E.; WOLF, U.. *Propedêutica Lógico-Semântica*. 2a Ed. Petrópolis, Editora Vozes, 2005.).

<sup>26</sup> Algo semelhante é proposto por Santos: "objeções meramente verbais" (SANTOS, L. H. L. Aristóteles e a Lógica da Contingência: Uma interpretação tradicional do argumento da batalha naval. In: *Journal of Ancient Philosophy*. Vol. 15, Issue 1, 2021, p. 72).

*Interpretação* XI 20b22-23); podemos chamar o primeiro de "respondedor" e o segundo de "perguntador". O respondedor, então, poderia começar defendendo que não é possível que Sócrates seja branco e, ao mesmo tempo, não seja branco com relação à pele do rosto. Nesse caso, o seguinte diálogo poderia se seguir:

**Perguntador:** mas não é possível que uma pessoa tenha *partes do rosto* de tons diferentes? Considere, por exemplo, o caso de manchas ou sinais na pele.

**Respondedor:** sim, é possível.

**Perguntador:** nesse caso, Sócrates poderia ser e não ser branco com relação à pele do rosto ao mesmo tempo, não?

**Respondedor:** sim.

**Perguntador:** então, a sua tese inicial está equivocada.

Quando Aristóteles diz que podemos inserir quantas especificações forem necessárias para que não sejamos objetados por *ἡὰο ινγηθαο δπζρεζείαο*, é provável que esteja pensando em casos desse tipo, nos quais o interlocutor da discussão tenta achar brechas na nossa tese original (neste caso, uma aplicação do PNC); analogamente à complementação que Aristóteles oferece para a caracterização da contradição no *Da Interpretação*. Nesse sentido, como réplica à acusação do perguntador, o respondedor poderia dizer simplesmente que não é possível que em um *mesmíssimo* ponto do rosto Sócrates seja e não seja branco.

Considerando a caracterização de Γ 3 e o exemplo explorado, o PNC pode ser entendido fundamentalmente como um *princípio ontológico*, isto é, seria um princípio *nas coisas que existem* (*ἐλ ηνῖο νῶζηλ*, K 5 1061b35) que expressa uma verdade a respeito do *ser* – de tudo aquilo que efetivamente existe e de tudo que poderia existir. No entanto, como dito anteriormente, Aristóteles o concebe igualmente como um princípio da lógica (e da ciência de modo geral), e também do discurso significativo e das nossas opiniões e julgamentos. Isso fica evidente quando observamos as três formulações diferentes que Aristóteles oferece para o PNC em diferentes momentos do seu tratamento deste princípio na *Metafísica*:

(I) **Ontológica** (3 1005b19-20): trata-se da formulação que acabamos de analisar. Essa aplicação diz respeito ao modo como as coisas *são*, de sorte que seria impossível que um atributo e seu contrário fossem simultaneamente atribuídos a um mesmo sujeito sob

o mesmo aspecto (como no exemplo analisado da brancura de Sócrates).

(II) **Lógica/semântica** (6 1011b13-14): “declarações contraditórias não podem ser simultaneamente verdadeiras” (*βεβαηνηάηε δόμα παζῶλ ηὸ κῆ εἶλαη ἀιεζέιο ἄκα ηὰο ἀληθεηκέλαο θάζεηο*). Esta formulação diz respeito ao modo como fazemos afirmações, de modo que seria impossível afirmar com verdade duas proposições contraditórias.

(III) **Psicológica/doxástica**<sup>27</sup> (3 1005b23-24): “ninguém pode crer que a mesma coisa seja e não seja” (*ἀδπλαηλ γὰζ ὀληηλνῶλ ηαὐὸλ ὕπαλακβάλεηλ εἶλαη θαὶ κῆ εἶλαη*). Esta formulação diz respeito ao funcionamento das nossas crenças, opiniões e/ou julgamentos, de sorte que seria impossível ter duas crenças contraditórias ao mesmo tempo.

O entendimento do PNC como tendo formulações distintas (“lógica”, “ontológica” e “psicológica”) é herdado de Łukasiewicz, autor de um dos mais conhecidos artigos a respeito do PNC: *Sobre a lei da contradição em Aristóteles* (1910). Grande parte dos autores adota tal interpretação, às vezes denominando-as de formas diferentes – Gottlieb (1994), por exemplo, fala em formulações “doxástica” e “semântica” ao invés de “lógica” e “psicológica”. De todo modo, não há um consenso absoluto entre os estudiosos de Aristóteles a respeito de como devemos entender essas diferentes formulações (se é que devemos entendê-las como formulações diferentes propriamente). Łukasiewicz, no artigo mencionado, tece uma série de críticas ao tratamento dado por Aristóteles ao PNC na *Metafísica*; uma delas versa justamente sobre as diferentes formulações do princípio: de acordo com o autor, elas não teriam o mesmo significado e, embora Aristóteles procure estabelecer uma equivalência entre as três, não seria completamente bem sucedido (Ibid., cf. pp. 4-5). Outros autores, no entanto, não entendem que haja uma discrepância entre elas: Hudry (2013) defende que haveria uma única formulação do PNC – a ontológica –, mas ela pode ser entendida e analisada sob aspectos diferentes. Há, além disso, uma controvérsia sobre a eficácia dos argumentos apresentados em defesa do PNC em Γ 4 e 5 em rechaçar a negação do princípio em cada um dos âmbitos de suas formulações, já que as três são mencionadas neste contexto. Do lado interpretativo mais *catastrófico*, podemos mencionar novamente Łukasiewicz: para ele, os raciocínios apresentados em Γ 4 em particular não seriam suficientes para estabelecer nenhuma das formulações; especialmente a

<sup>27</sup> Em referência ao termo grego *δόμα*, que pode ser entendido, em sentido geral, como crença ou opinião.

psicológica (Ibid., pp. 4-7, pp. 10-13). De modo geral, entretanto, os intérpretes costumam ser um pouco mais generosos, entendendo que os argumentos de Aristóteles, a despeito de seus pontos criticáveis, lograriam ao menos evidenciar aspectos importantes das aplicações lógica e ontológica do princípio.<sup>28</sup>

A dificuldade de entender como, precisamente, o próprio Aristóteles compreendia o alcance do PNC é, portanto, inegável; principalmente pelo fato de que não encontramos em nenhuma de suas obras uma explicação a este respeito, que relacione com clareza os distintos âmbitos de aplicação que o filósofo atribui ao princípio. Tudo o que temos de mais promissor neste sentido são, justamente, as diferentes considerações feitas sobre o PNC ao longo de *Metafísica* Γ 3-6, dado que se trata do contexto no qual Aristóteles aborda o princípio de forma mais detida. Uma interpretação adequada sobre a relação entre as três formulações depende ao menos, então, de uma análise desses capítulos; de sorte que fazer uma proposta a este respeito antes de apresentar uma análise deste tipo parece, no mínimo, precipitado. Seja como for, gostaria de deixar já registrada a minha sugestão, em linhas gerais, a ser retomada mais adiante: em uma leitura semelhante à de Hudry, acredito que não devemos entender que Aristóteles apresente três versões *distintas* do PNC – o modo como filósofo o estabelece na *Metafísica* parece deixar claro que se trata, em sentido mais fundamental, de um princípio ontológico. A menção do PNC relacionado ora a crenças, ora a afirmações nesse contexto pode ser entendida como indicando meramente, de modo didático, o amplo alcance desse princípio; e isto seria assim porque ele captura a verdade ontológica mais fundamental, que seria o que explica, em última análise, aspectos importantes a respeito do funcionamento das nossas afirmações e crenças.

Para além das três formulações, na *Metafísica* Aristóteles ainda lança mão de outras expressões para referir-se ao PNC: no seu contexto de apresentação, o filósofo analisa se caberia à sabedoria<sup>29</sup> o estudo dos “axiomas” (Γ 3 1005a19-21) ou “primeiros princípios da demonstração” (1005b7). Aristóteles assim o considera em virtude da função peculiar que o princípio cumpre no desenvolvimento das demonstrações científicas, que são os raciocínios através das quais as ciências de modo geral provam teses sobre seus objetos de investigação. Considerando que esta função, por sua vez, acarreta uma peculiaridade importante no que se refere a uma argumentação que tenha a

<sup>28</sup> É o caso de leituras como as de Angioni (1999), Irwin (1977; 1988), Lear (1980; 2007) e Code (1986), entre outros.

<sup>29</sup> Seguirei a tradução de Ross (1928), entendendo “sabedoria” como a ciência buscada por Aristóteles na *Metafísica*.

pretensão de defendê-lo, façamos uma breve passagem pelos *Analíticos* de Aristóteles para compreendermos a relação especial que o PNC mantém com o conhecimento científico.

### 2.1.3. A relação do PNC com o conhecimento científico

Aristóteles acredita que o conhecimento científico ou estrito de algo só é alcançado quando nós conhecemos a sua causa; ou seja, quando reconhecemos a razão pela qual a coisa em questão é *assim* e não poderia ser de outro modo (*Segundos Analíticos* A 2 71b9-12). Sendo assim, o conhecimento de um fenômeno como o eclipse, por exemplo, só é adquirido quando se apreende aquilo que, em sentido mais estrito, o causa; a condição que, quando satisfeita, tem como consequência necessária a ocorrência do eclipse – que seria, de acordo com Aristóteles, a interposição da Terra entre o Sol e a Lua (B 12 95a13-15). Este tipo de conhecimento, por sua vez, seria obtido unicamente através de um raciocínio científico bastante rigoroso, que o filósofo chama de *demonstração* (*ἀπόδειξις*, A 2 70b17-19). Tal rigor se deve especialmente aos requisitos que precisam ser atendidos para que suas premissas sejam apropriadas para o que se quer provar (71b22-23).

Dado que não poderíamos conhecer realmente algo que não é o caso, Aristóteles estabelece que as premissas devem ser, em primeiro lugar, *verdadeiras* (71b25-26). Além disso, elas precisam ser *primeiras* e *indemonstráveis* – ao menos no âmbito da ciência em questão. Isto é assim para evitar um regresso ao infinito na cadeia de demonstrações – caso contrário, seria necessário demonstrá-las para conhecê-las (71b26-28), bem como demonstrar as premissas a partir das quais elas seriam extraídas, e assim sucessivamente *ad infinitum*; o que seria um problema, já que Aristóteles defende que, caso as cadeias demonstrativas tendessem ao infinito, não teríamos nenhuma base segura a partir da qual as demonstrações pudessem ser desenvolvidas, de sorte que, em sentido estrito, não haveria demonstração para coisa alguma. Neste sentido, as premissas são consideradas por Aristóteles como os *princípios* da demonstração (72a5-7), na medida em que são *proposições imediatas*, isto é, não há um *termo médio*, segundo a terminologia de Aristóteles,<sup>30</sup> de um silogismo que as explique,

---

<sup>30</sup> Para entendermos este ponto, devemos ter em mente como Aristóteles concebe um silogismo - isto é, um argumento no qual, dadas determinadas premissas, extrai-se necessariamente uma conclusão (*Primeiros Analíticos* A 1 24b1). Este tipo de raciocínio é composto por pelo menos duas premissas (sendo a primeira a *premissa maior*, que contém o *termo maior* e o *termo médio*, e a segunda a *premissa menor*, que contém o *termo menor* e o *termo médio*) e uma conclusão, na qual o termo médio está

de modo que elas mesmas não podem ser provadas por demonstração (10 76a32). Sendo princípios, as premissas serão também mais conhecidas e anteriores *por natureza*<sup>31</sup> (2 71b29-33; 71b33-72a5), ou seja, serão universais, mais fundamentais do ponto de vista causal que proposições sobre instâncias particulares; e elas serão mais conhecidas e anteriores também *em relação à conclusão*, dado que, além disso, fornecem a sua explicação.

Essas considerações a respeito das demonstrações científicas já nos permitem ter uma ideia mais clara a respeito de como Aristóteles concebe um princípio no contexto científico: seria a base a partir da qual as demonstrações são desenvolvidas, permitindo que as explicações a respeito dos objetos de cada ciência sejam conhecidas, sem que possa ser, ele mesmo, demonstrado (para evitar um regresso ao infinito na cadeia de demonstrações). Aristóteles ainda fornece uma razão adicional que nos permite identificar por que os princípios não poderiam ser demonstrados: se isto fosse possível, os princípios desses princípios seriam “princípios de tudo”, e ao compreendê-los teríamos uma compreensão de todas as coisas (*Segundos Analíticos A 9 76a16-18*); o que, intuitivamente, parece absurdo. O máximo que poderíamos fazer seria elaborar um silogismo válido, no qual a conclusão indicaria que dado princípio é o caso; de sorte que poderíamos dizer que haveria uma espécie de *prova lógica* dos princípios. Tal silogismo, no entanto, não seria capaz de demonstrá-lo (na medida em que as premissas não fornecem a sua causa nem satisfazem as demais condições expostas nos *Segundos Analíticos A 2*) nem de fundamentar o seu caráter de princípio (cf. *Segundos Analíticos A 13*). Para além disso, ainda há algumas especificações importantes a serem feitas sobre os princípios; pois é preciso que as ciências utilizem ainda, em suas demonstrações, princípios *adequados* para os seus objetos de investigação.

De modo geral, as ciências assumiriam e utilizariam, diz Aristóteles, dois tipos de princípios: os *próprios* e os *comuns*. Seriam próprios os princípios que se aplicam unicamente a uma determinada ciência, dado que expressam algo sobre o tipo ou gênero da coisa investigada em específico (*A 9 76a28-30*). Assim, um princípio próprio poderia ser, por exemplo, a definição do objeto investigado: o aritmético pode definir a unidade como “o indivisível pela quantidade” e assumir essa definição como princípio em suas

---

ausente. Desta forma, em um silogismo do tipo “todo A é B, todo B é C, então todo A é C”, B corresponde ao termo médio, A ao termo maior e C ao termo menor. Dentre os termos que compõem um silogismo, o termo médio possui especial importância – pois, segundo Aristóteles, é ele que fundamenta a conclusão, visto que fornece a sua causa (cf. 74b26-32; II 2 90a8).

<sup>31</sup> Em contraste com aquilo que será mais conhecido *para nós*, ou seja, os itens particulares, mais próximos à percepção (71b33-72a5).

demonstrações, buscando através deste e de outros princípios, extrair verdades a respeito da unidade. Os princípios comuns, por outro lado, expressam algo que é aplicável a diferentes tipos de coisa, de sorte que pode ser compartilhado por diferentes ciências; de todo modo, Aristóteles explica que eles seriam comuns *por analogia* (76a38-39), já que só serão úteis na medida em que forem especificados para a ciência em questão. O exemplo clássico deste tipo de princípio é aquele segundo o qual “subtraindo-se iguais de iguais, restam iguais”, que seria compartilhado por diferentes ciências matemáticas; cada uma, é claro, adaptando-o de acordo com o seu próprio objeto: assim, a aritmética o utilizará entendendo-o como o princípio de que “subtraindo-se *números* iguais de *números* iguais, restam *números* iguais”. Ao não pertencerem a um gênero de coisa em específico, os princípios comuns podem ser chamados de *trans-genéricos*, como sugere Dancy (1975, p. 2). Esta característica representa ainda mais uma razão pela qual este tipo de princípio não pode ser demonstrado – como todo princípio, é, por definição, algo que não pode ser provado; mas, além disso, os princípios comuns não se mantêm dentro de um gênero, enquanto as demonstrações devem partir de princípios apropriados para o tipo de coisa que se pretende demonstrar.

Para além dos princípios comuns a mais de uma ciência, existem ainda aqueles de caráter especial, que são assumidos por *todas* as ciências: o PNC e o princípio do terceiro excluído<sup>32</sup> (PTE). Aristóteles refere-se em algumas ocasiões – como em *Metafísica* Γ 3, como vimos – a estes princípios como *axiomas*, que são, de acordo com o autor, princípios indemonstráveis e necessários para que se conheça o que quer que seja (A 2 72a14-18).<sup>33</sup> Curiosamente, Aristóteles afirma que estes princípios não costumam ser assumidos como *premissa* nas demonstrações das ciências (11 77a10-12). As exceções se dariam, no caso do PNC, quando a própria conclusão é provada desta forma (A 11 77a10-12) – ou seja, quando a conclusão for uma instância do princípio (LEAR, 1980. p. 101) – e, no caso do PTE, quando se tratar de um argumento por redução ao impossível (77a23-25; BARNES, 1975, p. 75). No entanto, Aristóteles não explica precisamente como tais princípios seriam, então, assumidos pelos cientistas nas demais circunstâncias. Seja como for, creio que podemos entendê-los simplesmente como verdades tão básicas que devem ser assumidas de algum modo para que seja

<sup>32</sup> Isto é, o princípio segundo o qual não pode haver um intermediário entre contraditórios – a respeito de um sujeito, devemos *ou* afirmar *ou* negar um dado predicado (*Metafísica* Γ 7 1011b23-24).

<sup>33</sup> Como explica Code (1986, p. 344), o axioma dos iguais, embora não seja comum a todas as ciências, seria igualmente considerado como tal por Aristóteles; trata-se, neste sentido, de um caso de exceção.

possível conhecer alguma coisa. Se, por exemplo, pensarmos em uma demonstração aristotélica, que seria um argumento que parte de princípios estabelecidos para extrair conclusões necessárias, seria impossível concebê-la sem assumir o PNC; pois a negação desse princípio não permite que nada seja minimamente estabelecido, delimitado ou definido (cf. DANCY, 1975, p. 9). Assim, esses princípios seriam pressupostos por *qualquer* ato de demonstrar, ainda que não se configurem como uma de suas premissas. Por esta razão, são considerados por Aristóteles não só como axiomas, mas também como os primeiros princípios da demonstração; e, neste sentido, seriam indemonstráveis por uma razão ainda mais forte que os demais.

Com isso, podemos ter uma ideia do *status* especial do PNC, crucial para o entendimento do tipo de defesa envolvido em  $\Gamma$  4: como um princípio da demonstração, permite que a causa das suas conclusões sejam conhecidas sem que ele mesmo possa ser conhecido através de uma demonstração; como princípio de *toda* demonstração, pressuposto por *todas* as ciências, deve ser, então, considerado mais conhecido e mais primitivo *por natureza* que os demais e necessário para qualquer empreendimento epistêmico. Este *status*, no entanto, é compartilhado com o PTE, de sorte que ainda precisamos avaliar quais seriam as características peculiares que Aristóteles atribui ao PNC que fariam com que este seja o primeiro e mais firme princípio de todos, tal como o filósofo afirma em  $\Gamma$  3. Antes de passarmos a isso, no entanto, cabe nos atermos aos *Analíticos* para analisar uma última questão importante: se o conhecimento científico só pode ser obtido através das demonstrações que, por sua vez, partem de princípios mais conhecidos que aquilo que pretendemos demonstrar, como poderíamos conhecer os princípios?

Examinando algumas objeções que poderiam ser feitas ao modo como concebe a aquisição de conhecimento científico, Aristóteles explica que podemos ter outro tipo de conhecimento (cf. A 3 72b18) – pois, como vimos, devemos conhecer os princípios da demonstração que, por sua vez, não poderiam ser objeto de conhecimento demonstrativo. Como se daria este *conhecimento indemonstrável*, referente a crença em uma proposição imediata (33 88b30-37), permanece uma incógnita. Contudo, certos indícios textuais indicam caminhos possíveis de resposta. De acordo com um deles, as definições dos princípios das demonstrações se tornariam mais conhecidas<sup>34</sup> através de

---

<sup>34</sup> “Mais conhecidas”, neste contexto, *para nós* (A 2 72a1-4).

um *princípio do entendimento* (3 72b23-25) – a *compreensão* (*λνῶ*,<sup>35</sup> B 19 100b9-12; cf. *Ética Nicomaqueia* VI 11 1143a25-b5; *Ética Eudêmia* V 6 1141a6-8) – que seria, de acordo com Aristóteles, certa disposição que teria início nos dados obtidos a partir da percepção (*Segundos Analíticos* B 19 100a3-9):

[...] da percepção vem a memória, como a chamamos, e da memória (quando algo ocorre com frequência em conexão ao mesmo tipo de coisa) vem a experiência; pois as memórias que são muitas em número formam uma única experiência. E da experiência, ou de todos os universais que foram apreendidos pela alma (aquele à parte dos muitos, i. e. o que quer que seja um e o mesmo em todos esses casos), vem um princípio de uma habilidade ou do entendimento – de uma habilidade se lida com como as coisas sucedem, do entendimento se lida com como as coisas são.<sup>36</sup>

Assim, a compreensão, através do processo peculiar descrito na passagem, seria, de modo análogo à demonstração, capaz de possibilitar a apreensão de conexões universais,<sup>37</sup> a partir da qual o conhecimento dos princípios se seguiria. No caso do PNC em particular, poderíamos conhecê-lo “ao ver, Aristóteles diria, que um sujeito particular B não pode tanto ter quanto não ter o atributo A, que um sujeito particular D não pode tanto ter quanto não ter o atributo C, e assim por diante, até a verdade da proposição geral correspondente aparecer para nós” (ROSS, 1957, p. 49). Em outras palavras, chegaríamos aos princípios por meio de uma indução, que é aqui entendida como um processo que parte daquilo que é menos geral (um caso particular) para o que é mais geral (a constatação de diversos casos particulares, que levam à apreensão de uma conexão universal entre eles). Esta indução, porém, não fornece uma *prova* dos princípios – apenas contempla um processo mental do qual o conhecimento destes se segue (ROSS, *Ibid.*).

As passagens nas quais Aristóteles fala sobre a compreensão dos princípios e o processo por meio do qual ela seria adquirida são bastante obscuras, abrindo margem para mais perguntas que respostas. Com efeito, nem mesmo é claro sobre qual tipo de princípio o filósofo estaria falando aqui: *todos* os princípios (próprios, comuns e até mesmo os mais especiais, como o PNC e o PTE) seriam compreendidos desse modo ou alguns deles em específico? Pellegrin, em sua breve nota a respeito daquilo que Aristóteles entende por “princípios” (2010, pp. 51-52), afirma que o capítulo trata

<sup>35</sup> Seguindo a tradução de Barnes (1993) de *λνῶ* por *compreensão*, e não *intuição*, como o termo é tradicionalmente traduzido. Sobre isto, ver a explicação do autor (*Ibid.*, pp. 267-270).

<sup>36</sup> Minha tradução para o português a partir da tradução para o inglês de Barnes (1993).

<sup>37</sup> Não há consenso sobre se Aristóteles estaria falando neste contexto de conceitos universais ou de conexões universais; aqui, sigo a interpretação de McKirahan (1992, p. 246-247), segundo a qual ao observarmos ocorrências frequentes de uma determinada conexão, poderíamos adquirir um conhecimento universal e causal desta conexão (p. 240).

somente dos princípios próprios; já Ross (1957, p. 675) e Code (1986, p. 343) entendem que Aristóteles, neste contexto, trata não só destes, mas também princípios comuns e, dentre estes, aqueles de *status* especial, como o PNC e o PTE. Acredito que a falta de especificação neste contexto não nos permite afirmar que Aristóteles teria, ali, apenas um tipo de princípio em mente. Com relação aos próprios em particular, Aristóteles chega a comentar brevemente que seriam obtidos pelos investigadores de cada ciência a partir da experiência com os fenômenos peculiares a cada escopo de investigação (*Primeiros Analíticos A 32 46a16-22*); o que reforça a tese de *Segundos Analíticos B 19* de que a apreensão dos princípios se daria fundamentalmente por meio da experiência, especificando o âmbito apropriado para a aquisição dos próprios.

Já outras passagens sugerem que a dialética cumpriria algum papel no processo de apreensão dos princípios – em *Tópicos I 2 101a37-b4*, Aristóteles aponta que, de algum modo, os argumentos dialéticos forneceria o caminho que conduz a eles. Como observado anteriormente, a dialética pode ser compreendida, grosso modo, como um método através do qual seria possível analisar se há alguma inconsistência em um conjunto de teses apresentado por um interlocutor. Aristóteles a concebe, mais precisamente, como um método crítico de investigação que parte “de opiniões geralmente aceitas, sobre qualquer problema que nos seja proposto, e [que permite que]<sup>38</sup> sejamos também capazes, quando replicamos a um argumento, de evitar inconsistências” (*Tópicos I 1 100a18-20*); diferentemente das ciências particulares, a dialética não procederia a partir de demonstrações nem lidaria com nenhum gênero de coisa em particular: ela partiria da realização de determinadas perguntas a respeito de qualquer assunto (*Segundos Analíticos A 11 77a29-35*). Assim caracterizada, parece ser promissora para tratar dos princípios: enquanto método crítico, poderia analisar o conteúdo expresso por eles, mostrando como colocá-los em questão e como avaliar as propostas de resposta (MCKIRAHAN, 1992, pp. 262-263). Isso não quer dizer, porém, que a dialética deva ser entendida como o processo de *descoberta* dos princípios – como nota Smith (2003, pp. 52-54), a própria passagem de *Tópicos I 2 101a37-b4* pode ser entendida como indicando meramente que a dialética permitiria discutir sobre os princípios a partir de opiniões reputáveis. Com base em textos como *Tópicos I 1 100b18-21*, talvez pudéssemos pensar ainda que a descoberta dos princípios seja fundamentalmente *intuitiva*; ao menos com relação a princípios tão básicos como o

---

<sup>38</sup> Meu complemento, com o objetivo de tornar a citação mais clara. A citação parte da tradução para o português de Vallandro e Bornheim (1978), com algumas alterações.

PNC e o PTE. Neste sentido, eles seriam naturalmente conhecidos por eles mesmos por serem auto-evidentes e auto-explicativos, não sendo necessário razões externas que os justifiquem;<sup>39</sup> ou, ao menos, uma breve reflexão a respeito das nossas experiências no mundo já seria suficiente para constatar a sua verdade.

Como conclusão, podemos perceber que, ainda que os textos de Aristóteles forneçam indícios de como poderia ser a apreensão dos princípios em geral e, em particular, de um princípio especial como o PNC, não há uma explicação clara e unívoca para esta questão: diferentes passagens levaram comentadores a compreenderem métodos diferentes de compreensão dos princípios. Seja como for, essas considerações apontam algumas coisas importantes: em primeiro lugar, parecem deixar claro que não seria possível provar o PNC a partir de uma demonstração em sentido estrito nem, conseqüentemente, conhecer cientificamente a causa da sua verdade. Mas isto não seria propriamente um problema, na medida em que o PNC seria auto-evidente e, portanto, dispensaria a necessidade de uma verificação rigorosa. De todo modo, a consideração da repetição de certos dados da experiência talvez pudesse nos permitir atestar a verdade expressa por ele, garantindo uma espécie de conhecimento indemonstrável deste princípio. Caso desejemos analisá-lo de algum modo, a dialética parece fornecer um caminho promissor.

Agora, do fato de que não podem ser demonstrados nem conhecidos em sentido estrito, e de que o seu conhecimento seja resultado de um processo que Aristóteles não torna suficientemente claro, não se segue que princípios como o PNC não pudessem ser investigados, de alguma maneira, por uma ciência. Com efeito, o filósofo afirma que eles seriam objeto de estudo da sabedoria; que seria, inclusive, a mais elevada das ciências. Analisar de que maneira poderíamos conhecer os princípios lança luz sobre o tipo de expectativa que podemos ter com relação ao modo como o PNC será investigado pela sabedoria e que papel as defesas apresentadas por Aristóteles neste contexto – especialmente em  $\Gamma$  4, que é o nosso foco neste trabalho – cumpririam nesta investigação. Para introduzir o tratamento do PNC pela sabedoria, vejamos em primeiro lugar a razão pela qual compete a ela o estudo deste tipo de princípio.

---

<sup>39</sup> Enrico Berti, por exemplo, defende esta ideia (1998, pp. 93-94), apontando que o conhecimento de um princípio como o PNC deveria ser *imediato*; o que não implica, no entanto, que este conhecimento não possa ser aprimorado de alguma forma: através do método dialético, poderíamos estabelecer, por exemplo, se este tipo de princípio seria verdadeiro ou não, adquirindo, assim, um conhecimento *mediato* do princípio.

### 2.1.4. Introdução ao tratamento do PNC na *Metafísica*

Para entender esta questão, precisamos ter em mente em que consiste a sabedoria: na *Metafísica*, Aristóteles a introduz como uma disciplina maximamente universal (A 2 982<sup>a</sup>23), que permitiria ao seu estudioso o alcance do conhecimento mais elevado ao investigar certos princípios e causas: os primeiros de todas as coisas que existem (981b26-27), em razão dos quais elas vêm a ser conhecidas (982b2-4). A universalidade da sabedoria diz respeito à perspectiva sob a qual os seres serão investigados: tão somente *enquanto seres* (Γ 1 1003a21-22). Sendo assim, a sabedoria se diferencia das ditas “ciências particulares” na medida em que estas se ocupam de *recortes* ou *perspectivas* do ser: a biologia, por exemplo, estuda o ser *enquanto ser vivo*; a antropologia, o ser *enquanto ser humano*, e assim por diante. A sabedoria, de sua parte, estuda o ser a partir de uma perspectiva universal – *enquanto ser* – e, além disso, aquilo que as coisas que existem, enquanto coisas que existem, possuem por natureza.

No entanto, é preciso ir além dessa caracterização: porque, segundo Aristóteles, o ser não é um gênero, dado que não se comporta como tal (B 3 998b23-27, K 1 1059b31-34). Em outras palavras, o ser não é como o gênero “animal”; pois, embora não exista um “animal em si” (existe ou bem um cachorro, um cavalo, um ser humano, etc.), o conceito de animal possui um conteúdo que independe das espécies e suas instâncias. O mesmo não acontece com o ser, que não tem conteúdo à parte das categorias. Nesta medida, ser é sempre ser *algo*: ou bem uma substância, ou de uma quantidade, ou de uma qualidade, etc. Sendo assim, se o ser não é nada em si, uma proposta de um estudo do “ser enquanto ser” parece *vazia*; ademais, tal estudo parece ser impossibilitado pela própria concepção aristotélica de ciência: pois o que faz com que uma ciência seja *única*, para o filósofo, seria o fato de tratar de um *único* gênero de coisas (*Segundos Analíticos* I 28 87a38). Mas a sabedoria se salva deste problema: Aristóteles explica que o ser, embora seja dito de muitos modos (cada qual correspondendo a uma categoria), possui um *sentido focal*: a substância. Isso seria assim porque todos os seres são considerados como tais em razão de alguma relação com a substância: ou são substâncias, ou afecções de substâncias e assim por diante (Γ 2 1005b5-10). Dessa forma, a sabedoria pode ser entendida como o estudo da substância, suas causas e seus princípios primeiros e o que se lhe atribui em virtude de sua natureza. Ao ocupar-se da substância, a sabedoria buscaria apreender os primeiríssimos princípios de todas as coisas que existem.

Tendo estabelecido a substância como seu objeto central de estudo, Aristóteles esclarece se caberia à sabedoria apenas a investigação dos primeiros princípios da substância ou também dos axiomas (3 1005a19-20). Ao fazê-lo, o filósofo retoma uma dificuldade explorada anteriormente na *Metafísica* (B 2 995b6-10): se é o caso que somente uma única ciência estudaria este tipo de princípio – a saber, "as crenças (*δόμαιο*) comuns em que todos os homens baseiam suas provas: por exemplo, que todas as coisas devem ser afirmadas ou negadas [PTE], que uma coisa não pode ao mesmo tempo ser e não ser [PNC]"<sup>40</sup> (996b28-30) – e, em caso afirmativo, se esta ciência seria aquela que se ocupa dos primeiros princípios da substância (ou seja, a sabedoria). A análise do problema no livro B é *aporética*, ou seja, nela, Aristóteles explora os pontos fortes das diferentes possibilidades de resposta sem optar por nenhuma em particular (cf. CODE, 1984, pp. 2-3). Em resumo, as duas ponderações mais importantes seriam as seguintes: por um lado, não parece razoável supor que apenas uma ciência trate dos primeiros princípios, dado que, como vimos, eles seriam assumidos por todas as ciências. Sendo assim, parece que não compete mais ao sábio que aos demais cientistas o tratamento de tais princípios (996b34-997a2). Por outro, se compete a uma única ciência, mas não àquela que se ocupa da substância, haveria uma dificuldade em estabelecer qual delas seria a mais fundamental (997a11-12). Afinal, em razão da natureza da sabedoria, *ela* deveria ser a mais fundamental, já que seria a mais universal e trataria dos princípios e causas mais elevados; no entanto, a ciência que se ocupa dos primeiros princípios das demonstrações deveria ser, também, primeira, em virtude de seu objeto: porque tais princípios são os mais universais. Então, se não é papel do filósofo, a quem compete investigar o que é verdadeiro e o que é falso sobre eles (997a14-15)?

A resposta, como adiantamos, é fornecida por Aristóteles em Γ 3 (1005a19-b5). Neste contexto, ele explica que cabe ao filósofo (isto é, ao investigador da sabedoria) o estudo dos primeiros princípios da demonstração por duas razões, conectadas entre si e relacionadas às duas ponderações apresentadas ao longo do desenvolvimento da aporia do livro B: dado que esses seriam os primeiros princípios de todos, devem ser estudados pela ciência mais fundamental – a sabedoria. Ademais, na medida em que são princípios que fogem do escopo de investigação do cientista particular, eles não poderiam ser investigados pelas ciências particulares: o geômetra, por exemplo, só usa o PNC para as finalidades da sua ciência – para desenvolver suas demonstrações de modo geral (já que

---

<sup>40</sup> Tradução de Vallandro (1969) com complementos entre colchetes incluídos por mim.

o PNC é suposto por qualquer ato de demonstrar) e, eventualmente, como uma premissa de uma demonstração, aplicando-o ao seu objeto de estudo: as magnitudes. Tais princípios fogem ao escopo das ciências particulares por serem verdades a respeito de *todos os gêneros de coisa*, compartilhados por todos os seres tão somente enquanto coisas existentes; sendo assim, não poderia caber a outro estudo que não a sabedoria a sua investigação. Falta, no entanto, o esclarecimento sobre em que consistiria, afinal, tal investigação.

Aristóteles não explica explicitamente esta questão neste trecho ou em qualquer outro do seu tratamento do PNC na *Metafísica*. Contudo, poderíamos tomar a passagem analisada de B 2 (997a14-15) como sugerindo que este estudo teria a ver com a investigação a respeito de *verdades* sobre esses princípios; seja como for, para que possamos formular uma interpretação adequada a este respeito, teremos, antes, que analisar as considerações remanescentes de  $\Gamma$  3 bem como a estrutura das defesas apresentadas para o PNC em  $\Gamma$  4 e 5 e as conclusões finais expostas pelo filósofo em  $\Gamma$  6.<sup>41</sup> Por ora, voltemo-nos para o fechamento de  $\Gamma$  3: para além de investigar os primeiros princípios da demonstração, Aristóteles explica que o filósofo deve ser capaz, como qualquer cientista, de estabelecer o princípio mais firme de sua ciência; e na medida em que a sabedoria é a ciência do ser enquanto ser, o princípio mais firme deste estudo será, conseqüentemente, o princípio mais firme (*βεβαηνηάηε*) de todas as coisas que existem (1005b5-11). Este princípio seria, de acordo com Aristóteles, o PNC. Neste ponto, podemos retomar a questão a respeito de qual seria a razão pela qual o PNC se destacaria como mais especial até mesmo que o PTE, igualmente considerado como um princípio primeiro: conforme nos diz  $\Gamma$  3, seria em virtude de certas características que são peculiares ao PNC.

### 2.1.5. Sobre a firmeza do PNC

O princípio mais firme de todos é aquele sobre o qual não há engano possível; tal princípio deve, ao mesmo tempo, ser o mais bem conhecido (pois todos os homens podem errar a respeito das coisas que não conhecem), e não ser hipotético. Efetivamente, um princípio que deve ser conhecido por todo aquele que compreende qualquer coisa existente não é uma hipótese; e aquilo que cada um deve saber para conhecer qualquer coisa, ele já o deve levar consigo quando se dedica a um estudo especial. [1005b11-18]

Assim, o PNC seria o princípio mais firme de todas as coisas porque: (1) *é impossível enganar-se a seu respeito*, na medida em que ele é necessário para que se

---

<sup>41</sup> Ver o ponto 2.4. deste trabalho.

conheça qualquer coisa. Quem conhece o que quer que seja, portanto, conhece em um sentido ainda mais fundamental o princípio; afinal, sem ele não seríamos capazes sequer de discernir os nossos objetos de conhecimento. Isto faria com que o PNC seja (2) o princípio *mais conhecido* de todos, já que seria possível enganar-se sobre aquilo que não se conhece e o princípio em questão é tal que não é possível equivocar-se a seu respeito. Sendo necessário, o PNC seria, por consequência, (3) *não-hipotético*: de acordo com Aristóteles, uma hipótese seria algo que poderia ser provado, mas é assumido sem prova (*Segundos Analíticos A 10 76b23-34*); se o PNC é um pressuposto para conhecer o que quer que seja, então não há nada mais básico que ele (que não o assuma) a partir do qual ele possa ser provado, de modo que ele não se comporta tão como uma hipótese. Em suma, a firmeza do PNC parece intimamente vinculada ao fato de que, para Aristóteles, ele seria o princípio mais fundamental do nosso conhecimento: sem ele, não poderíamos entender o que quer que seja.

Pensando um pouco sobre esta última afirmação, poderíamos inferir que esse princípio não seria apenas necessário para que possamos desenvolver demonstrações científicas e, a partir delas, conhecer algo em sentido mais estrito: na verdade, *qualquer apreensão* que tenhamos sobre qualquer coisa parece depender do PNC. Sendo assim, não somente o cientista assume o PNC em suas investigações, mas qualquer pessoa que tenha uma compreensão mínima do que quer que seja está assumindo esse princípio, ainda que não o perceba. Consideremos, a título de exemplo, uma pessoa que tenha uma crença ou opinião qualquer a respeito de um objeto; digamos, que água com limão faz bem à saúde. É possível que isso de fato não passe de uma crença (ou seja, que essa pessoa não seja uma nutricionista, que possui realmente conhecimento sobre este tipo de assunto, e tampouco saiba a razão pela qual a mistura de água com limão faria bem à saúde); ainda assim, se esta pessoa tem essa crença, ela já está assumindo o PNC: pois ela tem alguma compreensão do que seja “água”, “limão” e “fazer bem à saúde” e, ademais, ela não crê, simultaneamente, que essa mesma mistura não faça bem à saúde. Ao menos Aristóteles defende que esse não poderia ser o caso:

Efetivamente, [1] ninguém pode crer que a mesma coisa seja e não seja, como pensam alguns que Heráclito tenha afirmado. Pois [2] não é forçoso que um homem acredite naquilo que diz; e, [3] se impossível é que atributos contrários pertençam simultaneamente ao mesmo sujeito (feitas, também a esta premissa, as necessárias restrições), e se a opinião que contradiz uma outra lhe é contrária, manifestamente um mesmo homem não pode acreditar, na mesma ocasião, que a mesma coisa é e não é; porquanto ele se ele se enganasse a tal respeito teria duas opiniões contrárias ao mesmo tempo. [1005b23-32]

Analiseemos a passagem por partes. [1] Em primeiro lugar, Aristóteles afirma que não seria possível que um mesmo sujeito tenha, ao mesmo tempo, crenças contraditórias; e que este seria assim até mesmo no caso de Heráclito, pensador ao qual muitos autores atribuíram um comprometimento com a possibilidade da contradição, como vimos ainda na introdução neste trabalho. Neste sentido, [2] na suposição de que Heráclito afirmasse tranquilamente acreditar, por exemplo, que é possível tanto *estar* dentro de um rio quanto, ao mesmo tempo, *não estar*, Aristóteles acredita que seria como se Heráclito estivesse falando “da boca para fora”: ou seja, (i) pode ser que ele tenha afirmado que mantém ambas as crenças ao mesmo tempo quando, na verdade, acredita realmente em apenas uma delas, (ii) simplesmente ter se expressado de maneira ambígua ou ainda (iii) ter adotado tal postura sem se dar conta das consequências inaceitáveis provenientes desta posição (K 5 1062a31-5). Em outras palavras, o ponto de Aristóteles parece ser que o PNC é tal que, além de ser necessariamente o caso por si mesmo, deve ser necessariamente assumido como tal. Só que nada impede, é claro, que, no discurso, um sujeito diga, tal qual o eu-lírico do poema de Whitman, não ver problema em contradizer-se – a questão é que os nossos processos mentais seriam tais que *sempre* estariam de acordo com o PNC; e esta seria a razão pela qual não podemos conceber um círculo-quadrado nem acreditar, com algum grau de razoabilidade e conscientemente, que algo do gênero possa existir (cf. *Segundos Analíticos* A 10 76b24; UPTON, 1983, pp. 592-598). Esta aplicação do PNC, que é expressa pela formulação *psicológica* ou *doxástica* do princípio, foi duramente criticada por alguns intérpretes;<sup>42</sup> em especial, por não parecer considerar adequadamente toda complexidade do processo de formação das crenças. Apesar de estar de acordo com a ideia de que uma explicação mais bem desenvolvida fosse necessária, acredito, como Upton (1983), Wolter (1978, pp. 634-635) e Lear (1980, p. 99), que Aristóteles procura, neste momento, mostrar que embora possamos ter crenças contraditórias em momentos diferentes de nossas vidas, não podemos tê-las simultaneamente – ao menos de modo consciente. Pois, neste caso, tenderíamos a vê-lo como problema e, após alguma reflexão, optaríamos por um dos lados da contradição em particular. Se um sujeito, nesta mesma situação, ainda afirmar sinceramente que matém crenças contraditórias, isso só indicaria o quão confuso ele estaria com relação às suas próprias crenças e ao funcionamento dos pensamentos de modo geral. Isto é, ele não estaria se dando conta de que muitas de suas crenças *seguem*

---

<sup>42</sup> Como por Łukasiewicz, como vimos, e por Gottlieb (2019).

o PNC, considerando que ele tem pensamentos de qualquer tipo, engaja-se na discussão com outras pessoas e faz julgamentos a respeito daquilo que é melhor ou pior no âmbito da ação; e, além disso, conhece uma série de coisas (em sentido mais ou menos estrito). Todas estas atividades tão básicas da vida humana pressupõem o PNC, ainda que nós não o percebamos – nas palavras de Lear (2007, p. 256), “uma pessoa revela sua crença no PNC não tanto por aquilo que diz mas pelo fato de que diz alguma coisa”.<sup>43</sup>

Aristóteles fecha a passagem com o seguinte raciocínio: [3] se, de fato, é impossível que propriedades contraditórias sejam atribuídas a um mesmo sujeito, sob o mesmo aspecto e ao mesmo tempo, então seria igualmente impossível ter opiniões contraditórias simultaneamente; pois as crenças podem ser compreendidas como atributos de um sujeito e, de acordo com o PNC, não seria possível atribuir propriedades contraditórias ao mesmo tempo a um mesmo sujeito. Esse argumento é bastante estranho e, de modo geral, não há um consenso entre os intérpretes a respeito do que precisamente está em jogo aqui. Em qualquer caso, alguns pontos são dignos de nota: em primeiro lugar, o argumento parte do próprio PNC para estabelecer que esse seria o princípio mais firme de todos. E Aristóteles estava consciente disso: nas suas próprias palavras, esse raciocínio provaria, por meio do próprio princípio (Γ 4 1006<sup>a</sup>4), que não seria possível acreditar na sua negação e, conseqüentemente, que o PNC seria o princípio mais firme de todos;<sup>44</sup> alguns estudiosos<sup>45</sup> entendem que essa seria uma forma de mostrar que o PNC seria ele mesmo o porquê da sua *indubitabilidade*.

Assim, esse raciocínio parece ter como objetivo arrematar as razões pelas quais o PNC seria o princípio mais firme de todos mostrando em que medida não seria possível se enganar a seu respeito: a saber, dado que não é possível acreditar na sua negação. Para isso, Aristóteles explora uma consequência do PNC tal qual formulado algumas linhas antes: ela se segue se, de fato, o princípio for verdadeiro. Parece, então, que falta mostrar, de algum modo, por que razão esse princípio deve, necessariamente, ser assumido como verdadeiro. Essa reflexão está intimamente vinculada ao modo como Aristóteles defende o PNC nos capítulos subsequentes (Γ 4 e 5); trataremos sobre isso mais tarde. Por ora, voltemos ao texto: Aristóteles conclui o capítulo explicando que, dado o papel desempenhado pelo PNC na apreensão dos objetos, que faz com que

<sup>43</sup> Tradução para o português feita por mim a partir do texto originalmente em inglês.

<sup>44</sup> No entanto, ele não precisa ser entendido como um argumento que comete uma petição de princípio: pois não pretende provar o *próprio* princípio, mas justificar uma de suas características. Dancy (1975, p. 4), defende que o ponto preciso deste raciocínio é apenas mostrar que *se* o princípio é verdadeiro, não seria possível para alguém acreditar que é falso; e, portanto, tal argumento não seria circular.

<sup>45</sup> Cohen (1986, p. 362) e Wedin (2004, p. 261), por exemplo.

seja impossível negá-lo, ele é considerado como o primeiríssimo dos princípios: “eis por que todos os que empreendem uma demonstração reduzem a este princípio como axioma primeiro, pois ele é o ponto de partida natural e todos os demais axiomas” (1005b32-34).

Não é suficientemente claro em que medida as considerações feitas a respeito da firmeza do PNC poderiam estabelecê-lo como ponto de partida dos demais axiomas – nem o que significaria estabelecê-lo enquanto tal.<sup>46</sup> Uma maneira não problemática de entendê-lo, defendida por Wedin (2004, pp. 261-262), é pensar que os demais princípios herdaram sua firmeza do PNC que, por sua vez, seria o único princípio que estabelece a própria firmeza. Nesse sentido, seria como se o PNC explicasse a firmeza dos demais princípios, de modo que poderia ser considerado como ponto de partida destes; até mesmo do PTE. Isso não quer dizer, no entanto, que o PTE não seja estudado pela sabedoria: como um dos primeiros princípios do ser, deve ser igualmente analisado. De fato, Aristóteles dedica um capítulo à defesa desse princípio (Γ 7).<sup>47</sup> O ponto é simplesmente que, em razão de suas peculiaridades, o filósofo acredita que o PNC seria o princípio mais firme de todos os demais e de todas as coisas.

Tendo considerado algumas peculiaridades importantes do PNC, façamos uma breve pausa na análise da sequência do texto de *Metafísica* Γ para retomar a questão sobre as formulações do PNC e qual seria a relação entre os distintos âmbitos de aplicação indicados por cada uma delas. Como eu havia sugerido anteriormente, o modo como Aristóteles o estabelece na *Metafísica* – e que agora tivemos a oportunidade de verificar de modo mais detido – parece deixar claro que o PNC seria, primordialmente, um princípio ontológico. A partir disso, podemos inferir que a impossibilidade de comportar atributos contraditórios (simultaneamente e sob o mesmo aspecto) seria uma verdade básica das coisas do mundo; sejam elas coisas que já existiram, mas não existem mais (como Sócrates), coisas que efetivamente *existem* (como eu mesma e a minha gata, que me observa enquanto eu escrevo este trabalho) ou até mesmo coisas que, embora não existam agora, *poderiam*, ao menos em princípio, existir (como os

---

<sup>46</sup> Łukasiewicz, no artigo já mencionado, defende que o PNC não seria necessário para todo e qualquer silogismo, de sorte que não poderia ser considerado o primeiro princípio da demonstração (p. 16); Kirwan (1971, p. 90) explica que o argumento que procura estabelecer que não seria possível acreditar na negação do PNC só poderia mostrar que nenhum argumento questiona o PNC, mas não que todo argumento depende do PNC.

<sup>47</sup> Vale notar que, em seu raciocínio em defesa deste princípio em Γ 7, Aristóteles parece pressupor a discussão precedente ao partir da definição da verdade e da falsidade (1011b25), de modo que a defesa do PNC em Γ 4 poderia ser entendida como base para a defesa do princípio do terceiro excluído em Γ 7 (o que, por sua vez, contribuiria para a ideia de que o PNC seria ainda mais fundamental que o PTE).

filhos que eu posso vir a ter ou não; e nada impede que pensemos também nos seres de espécies ainda não comprovadamente existentes – como um *bode-cervo* ou um ser alienígena). O *status* especial que o PNC possui com relação ao ser parece estar intimamente vinculado à inteligibilidade que o princípio lhe confere – não seria possível compreender o que quer que seja, em sentido mais ou menos estrito, na suposição de que o princípio seja falso. Para entender em que medida esta seria uma verdade básica do ser – e qual seria o vínculo que ela manteria com os demais âmbitos de aplicação que Aristóteles atribui ao PNC – é preciso dar um passo além do texto, tentando raciocinar *aristotelicamente*.

Aristóteles acredita que há uma harmonia entre a realidade e os mecanismos através dos quais nós, os seres humanos, podemos compreendê-la. Esta ideia talvez possa ser resumida pelo princípio aristotélico de que a natureza não faz nada em vão (cf. *De Anima* I 12 434a30–32; *Física* II 5 196b20-21) – em outras palavras, isto quer dizer que o nosso pensamento (incluindo aí tanto as reflexões cotidianas mais básicas quanto os raciocínios mais teóricos, técnicos e científicos), o modo como nos comunicamos, fazemos julgamentos e formulamos nossas crenças funciona do modo como funciona para que a realidade seja adequadamente compreendida (LEAR, 2007, p. 3, pp. 7-8); ainda que alcançar um entendimento mais substancial neste sentido não seja uma tarefa fácil (*Metafísica* α 1 993a30-b14).<sup>48</sup> Assim, se o PNC é a condição mínima de inteligibilidade do que quer que seja, poderíamos pensar que isto é assim porque a impossibilidade de comportar atributos contraditórios seria um fundamento básico do que quer que exista e possa vir a existir. Este é, inclusive, o passo que eu acredito que Aristóteles esperava que seu leitor pudesse dar ao final das argumentações em defesa do princípio em *Metafísica* Γ; retomarei este ponto nas considerações finais da reconstrução que proponho para Γ 4.<sup>49</sup> Por ora, gostaria de concluir a minha sugestão a respeito da relação entre as formulações do PNC notando que seria possível inferir, a partir do que foi exposto, que estas estariam intimamente interligadas, e que a formulação ontológica do princípio teria *prioridade explicativa* com relação às demais: o fato de que o PNC é o primeiro princípio do ser faz com que ele seja o fundamento mais básico do pensamento, do discurso, das crenças e dos julgamentos para Aristóteles. A íntima relação entre as formulações pode ser evidenciada pelo fato de que Aristóteles

<sup>48</sup> Interessantemente, poderíamos até pensar que o alcance do PNC se estende *para além* do ser, no sentido de que se aplica também aos produtos da técnica (como as máquinas e os utensílios); até porque, de acordo com o filósofo, a arte imita a natureza (*Física* II 8 199a15-19).

<sup>49</sup> Isto é, na seção 4.5. deste trabalho.

relaciona a própria firmeza peculiar do PNC ao papel desempenhado por ele em seus três âmbitos de aplicação, que são *todos* explorados pelos argumentos em defesa do PNC em Γ 4-5. Agora, *como* eles são explorados neste argumento é uma questão à parte, que depende das limitações impostas pelo tipo específico de argumento que, de acordo com Aristóteles, seria possível oferecer para este princípio. Uma das principais limitações se deve à indemonstrabilidade do PNC, como pudemos atestar; agora, passemos à outra.

Ao longo da apresentação do PNC como o princípio mais firme de todos em Γ 3, percebemos algo importante: a menção a Heráclito como alguém que, supostamente, teria se comprometido de algum modo com a negação do PNC, indica que, embora Aristóteles confira a este princípio um *status* muito especial, aparentemente há quem não o tenha reconhecido como primeiro e mais firme princípio de todas as coisas. Aristóteles nota esse ponto nas primeiras linhas de Γ 4:

[1] Há, como dissemos, aqueles que afirmam (*θαζή*) a possibilidade de a mesma coisa ser e não ser a um [só] tempo, e que é possível julgar (*ὀπνιακβάλεηλ*) dessa forma (*νόηω*). [2] E, entre outros, muitos físicos usam essa linguagem. [3] Mas, quanto a nós, acabamos de estabelecer que é a qualquer coisa impossível ser e não ser simultaneamente, mostrando, por meio disso (*δηά ηνύηηπ*), que este é o mais indiscutível de todos os princípios.<sup>50</sup> [1005b35-1006<sup>a</sup>5]

Novamente, analisemos o trecho por partes. Em primeiro lugar, [1] Aristóteles sintetiza a posição de um possível adversário do PNC: o comprometimento com a afirmação da possibilidade de uma mesma coisa “ser e não ser a um [só] tempo” (isto é, de forma resumida, a afirmação da possibilidade da negação do PNC) e de fazer julgamentos supondo a negação do princípio. Em seguida, [2] o filósofo nota que muitos “físicos” (*νί θπζήθννί*) disseram coisas semelhantes, fazendo referência a alguns de seus predecessores que se dedicaram ao estudo da natureza (*θύζήηο*);<sup>51</sup> como Heráclito, por exemplo (cf. BONITZ, 1955, p. 835). É de se notar que Aristóteles não atribui a posição explorada em [1] a ninguém em particular: ao mencionar os físicos, Aristóteles pode ter uma série de pensadores em mente e teses defendidas por eles que, de algum modo, parecem tê-los comprometido com a aceitação da contradição como parte da natureza. Pensando neles, Aristóteles desenvolve uma série de argumentos em

<sup>50</sup> Fiz algumas alterações na tradução de Vallandro (1969) prezando por uma ideia mais próxima do grego original (entre parênteses).

<sup>51</sup> Mais precisamente, Aristóteles entendia que o estudo da natureza abarcava disciplinas que, atualmente, são consideradas como independentes da física: como a meteorologia, a mineralogia, a botânica, a zoologia, a biologia, a psicologia e a antropologia (cf. ECHANDÍA, 1995, P. 24).

Γ 5, como veremos em breve. Voltando à passagem: finalmente, [3] em menção ao argumento apresentado ao final de Γ 3, Aristóteles afirma ter mostrado, por meio do próprio PNC, que este seria o mais firme de todos os princípios; e que, portanto, não seria possível se enganar a respeito dele de tal sorte a negá-lo de alguma forma, como na posição enunciada em [1].

Seja como for, ainda que Aristóteles pareça estar bastante seguro do sucesso do seu argumento em Γ 3 – e até mesmo na suposição de que o argumento esteja, de fato, correto –, alguém poderia realmente *pensar* que acredita na negação do PNC. Em outras palavras, alguém poderia não se sentir satisfeito com a maneira como o filósofo desenvolve seu raciocínio e, por conseguinte, não estar suficientemente (ou em absoluto) convencido do *status* especial que Aristóteles lhe atribui naquele contexto. Nesse caso, não seria possível provar este *status* de outra forma? Vejamos o que Aristóteles nos diz em seguida:

Alguns, na verdade, exigem que também ele [o PNC] seja demonstrado, mas isso provém da sua ignorância; pois, ao não saber de que coisas se deve requerer prova e de quais não se deve, revela falta de instrução. Efetivamente, é impossível dar demonstração de tudo (teríamos, então, uma série regressiva infinita, e nenhuma prova poderia haver); mas, se há coisas de que não se deve exigir prova, nenhuma mais evidente do que esta poderiam eles apontar. [1006<sup>a</sup>5-11]

Por não se sentir satisfeito com o argumento de Aristóteles em Γ 3, alguém poderia, então, demandar que o filósofo lhe oferecesse uma demonstração deste princípio.<sup>52</sup> Porém, como vimos no nosso percurso pelos *Analíticos*, as demonstrações são argumentos que devem seguir requerimentos bastante estritos, de sorte que não seria possível desenvolver raciocínios desse tipo para todas as coisas. Em especial, não poderíamos demonstrar cientificamente os princípios, na medida em que, por definição, seriam proposições indemonstráveis através das quais nós conheceríamos as explicações mais fundamentais a respeito dos objetos das ciências. Aristóteles enfatiza a necessidade de que os princípios sejam indemonstráveis para que não tenhamos um regresso ao infinito na cadeia das demonstrações, que culminaria na impossibilidade de estabelecermos as bases seguras a partir das quais as demonstrações poderiam ser desenvolvidas e, conseqüentemente, todo o nosso conhecimento científico pudesse ser obtido.

No caso do PNC em particular, a razão pela qual não poderíamos demonstrá-lo é

---

<sup>52</sup> Alexandre de Afrodísias (271, 25) apresenta uma interpretação semelhante, entendendo que, em IV 4, Aristóteles tem em mente garantir a firmeza do PNC frente a possibilidade de negá-lo no discurso.

ainda mais forte: pois ele não é um princípio próprio, necessário para as demonstrações de uma ciência em particular, nem um princípio comum ordinário, que participaria das investigações de um conjunto de ciências – ele seria o primeiríssimo dentre todos os princípios da demonstração, pressuposto, de algum modo, por qualquer ato de demonstrar. Sendo assim, embora cumpra um papel muito importante para as demonstrações científicas, ele mesmo não poderia ser provado sem que inevitavelmente incorrêssemos em uma *petição de princípio* (1006a16-17). Dessa forma, só seria possível pedir por uma demonstração de um princípio e, em particular, do PNC, por “falta de instrução”; ou seja, caso a pessoa desconheça o funcionamento das demonstrações científicas e o papel desempenhado pelos princípios neste tipo de raciocínio.

Mas, nesse caso, Aristóteles tem de enfrentar um problema: por um lado, a sua própria doutrina da ciência impede a possibilidade de provar o PNC em sentido estrito; por outro, o filósofo é consciente de que alguns pensadores parecem ter se comprometido com ideias que levariam à negação da verdade expressa pelo PNC. Será, então, que não poderíamos de *nenhuma* maneira mostrar a um opositor do PNC que se trata, efetivamente, do princípio mais firme de todos? A resposta de Aristóteles será negativa: é possível demonstrar refutativamente (*ἀπνδειμασι ἐπιγενηθῶ*) a um adversário que a sua posição está equivocada (1006a11-12). Em K 5 (1062a2-3), Aristóteles reafirma esta ideia, dizendo que haveria não uma prova *em sentido pleno* (*ἀπιῶ*) do princípio, mas uma prova *πρὸς ἑὸν ἄνδρα*; isto é, contra *esta* pessoa que o nega em particular. A uma primeira vista, pode parecer que, ao afirmar que haveria uma prova contra o interlocutor, Aristóteles estaria sugerindo que a defesa do seu primeiríssimo princípio pudesse se dar através de um argumento *ad hominem*, que o próprio filósofo tende a ver como falacioso (*Refutações Sofísticas* 20 177b31-14). No entanto, este não seria o caso: como explica Dancy ao tratar da estratégia argumentativa de Γ 4 (1975, p. 14-21), tal raciocínio seria considerado “contra *este*” ou “*ad hominem*” tão somente na medida em que se dirige contra uma inconsistência nas crenças de um interlocutor em particular. Sendo assim, para uma melhor compreensão do argumento devemos entender contra qual tipo de interlocutor se dirige, qual seria precisamente a tese defendida por ele e como Aristóteles pretende refutá-la.

## 2.2. As peculiaridades de um possível opositor do PNC

Começemos pela análise do interlocutor. Aristóteles ressalta a sua importância

para o desenvolvimento de uma defesa do PNC nos seguintes termos:

Não se deve, no entanto, usar com todos os adversários o mesmo método de discussão, pois alguns demandam persuasão (*πειζυῖν*) e, outros, compulsão (*βία*). É fácil curar a ignorância dos que foram levados a essa posição por dificuldades de raciocínio, pois no caso desses não é o [seu] argumento [tal qual é] expresso, mas o modo de pensar que devemos enfrentar. Mas quanto aos que discutem em nome do argumento (*λόγῳ πάξην*), só podem ser curados pela refutação do argumento [tal qual é expresso] na linguagem e nas palavras.<sup>53</sup> [Γ 5 1009<sup>a</sup>16-22]

Dada a indemonstrabilidade do PNC, caso nos deparemos com alguém que pretende afirmar a negação do princípio, devemos analisar este sujeito, compreendendo suas motivações para, então, delinear a estratégia argumentativa que usaremos para defender o PNC. Na *Metafísica*, os cenários nos quais alguém poderia negar o PNC explorados são os seguintes: alguém poderia, por exemplo, dispor-se a negar o PNC *em nome do argumento*; ou seja, ele não o faria por *acreditar* na negação do princípio – até porque, em sentido estrito, *ninguém* poderia acreditar nisso – ou em virtude de algum problema de raciocínio: ele simplesmente pretende opor-se ao PNC *no discurso*. Assim, devemos argumentar contra a sua tese, não contra o seu pensamento. Porém, de acordo com Aristóteles, esta não seria uma tarefa fácil: seria preciso *compeli-lo*, por meio do argumento, a reconhecer um problema na sua tese. Para logarmos esse reconhecimento por parte do adversário, devemos desenvolver um argumento de modo tal que o interlocutor veja-se *forçado* a abandonar a sua posição original; o que, aparentemente, só seria possível se refutássemos a sua tese nos termos em que ele a expõe. Alternativamente, poderíamos pensar em um sujeito que, em virtude de alguma confusão profunda sobre o modo como as coisas são, infere a necessidade de aceitarmos, em alguma medida, a contradição. Nesse caso, seria mais fácil defender o PNC; pois a verdade deste princípio não seria difícil de ser compreendida (1011a15). Bastaria *persuadi-lo* de que o seu comprometimento com a negação do PNC é fruto, de fato, de uma má compreensão a respeito da realidade; expondo, com este objetivo, o erro em seu raciocínio ao esclarecer as questões envolvidas na sua confusão. Contra o primeiro, Aristóteles desenvolve uma série de argumentos em Γ 4; já o segundo tipo de opositor é enfrentado pelo autor em Γ 5.<sup>54</sup>

Antes de analisarmos o caráter de cada opositor do PNC em maior detalhe, vale

<sup>53</sup> Idem à nota 49. Além disso, nesta passagem insiro ainda alguns complementos entre colchetes para que as ideias fiquem mais claras.

<sup>54</sup> Acredito que o modo como Aristóteles desenvolve suas argumentações em Γ 4 e Γ 5 já seja um indicativo claro de que cada capítulo é dedicado a cada um em específico; seja como for, isso é sugerido também em Γ 6 (1011<sup>a</sup>9-16).

frisar algo que já havia sido dito na seção anterior: ainda que o filósofo mencione Heráclito, Protágoras e seus seguidores como figuras históricas cujas teses pareciam culminar em uma aceitação da contradição, ao estabelecer os dois tipos de opositores do PNC Aristóteles não tem nenhum personagem histórico *específico* em mente; na verdade, é provável que cada um tenha sido pensado a partir de diferentes pensadores e das ideias afirmadas por eles que os envolveram com a recusa do PNC.<sup>55</sup> Neste sentido, Aristóteles, de maneira análoga a Platão,<sup>56</sup> tentaria compreender o que poderia, de modo geral, tê-los levado a se comprometerem com esse tipo de coisa para, então, desenvolver argumentos que pudessem mostrar em que consiste o erro em cada caso. Seja como for, alguns intérpretes de Aristóteles tendem a entender que cada posição teria sido construída a partir de certos *grupos* de pensadores em particular: ao supor um interlocutor que aceita a contradição em virtude de uma confusão, Aristóteles estaria pensando sobretudo na figura dos *físicos*; já ao supor um indivíduo que compromete-se com a negação do PNC no discurso, estaria pensando nos *sofistas* (DANCY, 1975, capítulo III; HUDRY, 2013, p. 67).

É bem provável que Aristóteles tenha, com efeito, se inspirado na figura dos físicos ao supor o caso no qual alguém terminaria por aceitar a contradição como consequência de uma compreensão inadequada da natureza das coisas; especialmente pelo fato de que o filósofo os menciona textualmente, atribuindo-lhes teses semelhantes a negação do PNC e, em IV 5, explorando em que consistiriam os erros de alguns deles em particular (cf. 1009a22-b35). O mesmo não pode ser dito, porém, sobre a correspondência entre a figura do sofista e o outro tipo de opositor do PNC, cuja oposição ao princípio se dá meramente no discurso. É certo que podemos encontrar com relativa facilidade na literatura a atribuição de ideias bastante esdrúxulas a algum sofista – aí incluído o comprometimento com a contradição. Como notado na introdução, os diálogos de Platão nos fornecem bons exemplos disso: no *Eutidemo*, o personagem de mesmo nome e seu irmão Dionisodoro, renomados sofistas, são retratados como mestres na arte da *erística*, caracterizada por Sócrates como a habilidade de armar-se de palavras capazes de refutar quaisquer argumentos, sejam eles verdadeiros ou falsos (272a-b). Esta habilidade é utilizada pelos irmãos ao longo de todo o debate com o objetivo de levar seus interlocutores à contradição, usando dos argumentos mais estranhos com esse objetivo; incluindo a defesa da tese segundo a qual se um dado

---

<sup>55</sup> Uma interpretação semelhante é defendida, por exemplo, por Dancy (1975, capítulo III).

<sup>56</sup> Ver a página 10 da introdução deste trabalho.

sujeito é pai de alguém, então deve ser pai de *todos* (os homens e os demais animais), dado que o que é não pode não ser em nenhuma medida (297d-298d). Em certo momento do diálogo, a impossibilidade de que o não ser, em alguma medida, seja, termina por comprometê-los até mesmo com a impossibilidade da contestação ou refutação (285d4-287c2); e, poderíamos inferir, também com a tese de que o PNC não seria sequer *aplicável*, já que neste caso, em uma situação na qual um indivíduo contradiz outro, ambos estariam falando sobre coisas distintas e, assim, os dois estariam corretos nas descrições que fazem e não haveria propriamente uma contradição a ser proibida por um princípio tal como o PNC (cf. DANCY, 1975, p. 71). O que não os impede, no entanto, de demandar que Sócrates *refute* suas opiniões enunciadas posteriormente (286e1).

Em suma, a figura do sofista é representada comumente desta forma – a saber, como um erístico, capaz de responder às perguntas de uma discussão afirmando "nem uma coisa nem outra e tanto uma coisa quanto outra", visando deixar os adversários desorientados e impotentes (cf. *Eutidemo* 299d). É este tipo de representação que alguns autores têm em mente ao relacionarem o interlocutor de  $\Gamma$  4 com o sofista: neste sentido, Lear chega a afirmar que o interlocutor seria a tal ponto recalcitrante que Aristóteles voltaria seus argumentos em  $\Gamma$  4 não para a tentativa de refutá-lo, mas para apenas aos seus leitores ou para “os bancos de trás da Academia” (1980, p. 113). Afinal, a prova refutativa oferecida ao interlocutor levá-lo-ia a necessariamente ter de admitir que cometeu um erro ao negar o princípio (1008a28-33); o que não seria propriamente um problema para o opositor, na medida em que ele poderia simples e alegremente concordar que o que diz é falso, mas também, simultaneamente, verdadeiro – pois se imagina que esta deveria ser sua postura ao negar o PNC. Assim, o raciocínio de Aristóteles teria o propósito de mostrar para nós, seus leitores, que até mesmo quem diz ser possível negar o princípio na verdade não só aceita o PNC, como também faz uso dele no discurso e na vida prática (2007, p. 252).<sup>57</sup>

Aristóteles até sugere que uma razão pela qual alguém poderia terminar por se comprometer com a negação do PNC em uma discussão seja o contato com argumentos erísticos e uma dificuldade para saber como se desenredar das concepções absurdas ali defendidas; ou, como vimos, acreditar que seja possível oferecer razões, demonstrações,

---

<sup>57</sup> Code (1986, p. 356) e Kirwan (1993, p. 90) defendem interpretações semelhantes; este último diz ainda que parte do objetivo de Aristóteles poderia ter sido fazer com que seus alunos comparassem e avaliassem cada um dos argumentos presentes no capítulo em questão.

provas e argumentos irresistíveis para qualquer tese (Γ 7 1012a17-23). De todo modo, o interlocutor, ele mesmo, não precisa ser entendido como um *erístico*; e, na verdade, acredito que temos boas razões para efetivamente não o entendermos assim. Sobretudo considerando o que nos diz Aristóteles: em primeiro lugar, o filósofo o caracteriza simplesmente como alguém que, em nome do argumento, nega o PNC. Considerando a sequência do texto desde a apresentação do PNC em Γ 3 até o ponto de Γ 4 onde Aristóteles afirma ser possível mostrar ao seu opositor que sua tese está errada, poderíamos inferir que o interlocutor seria, mais precisamente, alguém não satisfeito com o argumento apresentado para a firmeza do princípio em Γ 3, que demandaria outro tipo de prova para o PNC. Não sendo possível demonstrá-lo em sentido estrito, como insiste Aristóteles, o interlocutor, então, dispõe-se a assumir a negação do PNC para que o filósofo mostre como seria possível refutá-lo e evidencie a firmeza particular que ele lhe atribui.<sup>58</sup> Uma compreensão adequada do caráter do interlocutor depende, sem dúvida, de um exame a respeito do que Aristóteles entende por "defender uma tese em nome do argumento"; antes de passarmos a ela, porém, gostaria de notar outra evidência textual que parece ser contrária à ideia de que o filósofo assumiria, desde o primeiro momento, que seu interlocutor se portaria como um *erístico*: a saber, o fato de que ele acredita ser possível, ao menos em princípio, fazer com que ele reconheça em que consiste o problema em defender a negação do PNC nos termos em que ele o faz; mesmo que tal reconhecimento se dê por força do argumento (cf. 5 1009<sup>a</sup>16-22). O sofista *erístico*, por sua vez, poderia comportar-se tal qual os irmãos Dionisodoro e Eutidemo e assumir as teses mais controversas apenas para não ser encurralado pela força do argumento.

Parece mais *interessante*, aliás, pensarmos que Aristóteles desenvolve sua estratégia argumentativa partindo da possibilidade de que seu interlocutor seja alguém honestamente disposto a abandonar a sua tese original ao perceber nela algum problema incontornável. Pois, assim, o esforço que o filósofo tem de fazer para garantir a força necessária para refutar seu opositor tem de ser bem mais considerável que no caso de que ele estivesse dirigindo o seu raciocínio diretamente para seus alunos e leitores, já familiarizados com a suas teses e suficientemente convencidos da firmeza do PNC. De fato, o cuidado que Aristóteles tem ao delinear as especificidades que devem ser estritamente seguidas pela sua refutação em Γ 4 indicam, como acredito, que ele não

---

<sup>58</sup> Dancy (1975, p. 74) apresenta uma tese análoga.

pressupõe que seu leitor seja partidário da filosofia aristotélica nem pede que ele lhe conceda muito; apenas algumas condições sumamente básicas, como veremos mais adiante.

Por ora, passemos à reflexão sobre a expressão "em nome do argumento" (*ιὸ γυντ ράζηλ*). Centrando nossa atenção na própria expressão, podemos pensar em dois possíveis usos: (1) alguém pode defender uma ideia *em nome do argumento* quando não está realmente comprometido com ela, assumindo-a em uma argumentação para analisar as consequências que poderiam ser extraídas dela; mas poderíamos pensar também em um caso no qual (2) um sujeito defende certa tese *em nome do argumento* na medida em que ele o faz pelo mero gosto de discutir, pelo prazer de defender uma ideia apenas para começar uma discussão. Ambos os usos poderiam ser extraídos da própria expressão no grego: "ράζηλ" seguido de algum termo no genitivo tem o sentido de "pelo prazer de...", "pelo gosto de..." ou de "em nome de...", "em prol de...", "em razão de...". Nesse caso, o termo em genitivo que o acompanha é "ιὸ γυντ", que, nesse contexto, pode ser traduzido como "discurso" ou "argumento". Por isso, na passagem de Γ 5, alguns tradutores – como Vallandro (1969) – optam por traduzir a expressão como "pelo gosto de discutir", diferentemente da proposta de tradução "em nome do argumento".<sup>59</sup>

Seja como for, ao utilizá-la Aristóteles sempre parece ter em mente o primeiro sentido, marcando um contraste com a defesa *real* de alguma ideia; ou seja, querendo indicar que ele – ou alguém outro – a está assumindo apenas para dar sequência ao argumento, observando quais consequências poderiam se seguir a partir disso, e não porque assim pensa realmente (cf. *Ética Nicomaqueia* 6 12 1144<sup>a</sup>33; *Política* 3 9 1280b8; *Tópicos* 8 9 160b22; *Segundos Analíticos A* 6 74b18-21; *Refutações Sofísticas* 29 181a31-35). Em um contexto em específico, Aristóteles usa uma expressão distinta, mas análoga (*ιὸ γυντ ἔλεθα*), para indicar uma tese que, embora seja claramente falsa, ainda assim foi defendida por alguns dos pensadores que o precederam (como Heráclito, Melisso e Parmênides); neste sentido, Aristóteles diz ainda que tentar refutar esse tipo de tese seria como tentar refutar uma argumentação *erística*, entendendo-a, neste contexto, como um raciocínio que parte de premissas falsas e absurdas (*Física I* 1 185a5-11). Apesar do adendo, o filósofo oferece uma argumentação refutativa para uma tese deste tipo – a saber, a tese parmenídica de que o ser seria *um* (versos 8, 1-6) –, mostrando que a linguagem sobre o ser supõe a multiplicidade das coisas; de modo que

<sup>59</sup> Que seria o equivalente da tradução para o inglês de Ross (1975), por exemplo: "for the sake of the argument".

não seria possível falar sobre o ser – como os eleatas pretendiam fazer – supondo sua unicidade (I 3); estratégia esta que, curiosamente, é bastante semelhante à de  $\Gamma$  4, como veremos. Por ora, basta notar que estes indícios textuais parecem apontar, portanto, que provavelmente o filósofo entendia o interlocutor de  $\Gamma$  4 dessa forma: alguém que defende a negação do PNC sem necessariamente estar comprometido com esta tese, com o intuito de discutir sobre ela.

Mais precisamente, como acredito, seria um indivíduo que ao ser apresentado ao princípio e ao *status* especial que Aristóteles lhe confere em  $\Gamma$  3, não fica muito convencido, e diz a ele: “digamos, em nome do argumento, que eu afirmo a negação do PNC. Se não é possível prová-lo, como tu dizes, então como tu poderias me mostrar que eu estou errado?”.<sup>60</sup> Neste sentido, não sabemos de antemão se ele vai participar da argumentação de modo adequado, de sorte a estar disposto a seguir as regras gerais de uma argumentação e, se for o caso, assumir um erro na sua tese original, ou se ao longo da discussão vai se mostrar como alguém que pretende vencer o argumento a todo custo e, portanto, querará levar a defesa da negação do PNC até às últimas consequências, tal qual um erístico. Seria de se pensar, contudo, que uma pessoa que pretende entrar em uma discussão para defender uma tese, ainda que não esteja propriamente comprometida com ela, deve se portar, ao longo da argumentação, de modo condizente com a tese original (*Tópicos* VIII 5 159b28-33; *Metafísica* IV 6 1011b1-15; DANCY, 1975, p. 17). Em outras palavras, se o interlocutor está disposto a negar o PNC, parece que a cada passo do argumento ele poderia muito bem dizer “sim, eu acho que isto é assim; mas, ao mesmo tempo, que isso não é assim”; de sorte que parece que o debate seria infrutífero. Por outro lado, seria de se esperar que, em sua honestidade filosófica, o interlocutor abandonasse a sua tese original ao perceber o grave problema que ela envolve – de acordo com Aristóteles, até mesmo Heráclito poderia fazê-lo; acabou adotando teses que o envolviam com a contradição muito provavelmente por não compreender as dificuldades atreladas a ela (*Metafísica* K 5 1062a33-35).

Em qualquer caso, o opositor ainda seria alguém disposto a entrar em uma discussão para defender a negação do PNC – e esse simples fato faz, segundo Aristóteles, com que seja possível refutá-lo: pois, embora defenda uma tese que, como veremos, impossibilitaria qualquer argumentação, o interlocutor compromete-se em *argumentar* para defender a sua tese. No caso de mostrar-se um recalcitrante ao ser

---

<sup>60</sup> Dancy (1975, p. 74) defende uma tese semelhante.

confrontado com as evidências levantadas por Aristóteles de que está incorrendo em um erro, talvez pudéssemos pensar como Sócrates n'*O Sofista* e inferir que “não refutaremos a língua, mas a mente não passará sem refutação”<sup>61</sup> (154d5-6). Ou seja, em seu íntimo, ao menos, pode vir a reconhecer o seu erro. Seja como for, ao menos ficará claro para os demais (isto é, para quem acompanha a argumentação, seja este aristotélico ou não) o quão problemática é a sua posição, bem como algumas fortes razões pelas quais poderíamos, de fato, considerar o PNC como o mais firme de todos os princípios.<sup>62</sup> Torná-lo claro, porém, não é uma tarefa fácil: pois o raciocínio tem de ser capaz de forçar o interlocutor a reconhecer um problema na sua tese inicial e, assim – se for ele honesto, ao menos –, fazê-lo admitir que não é possível afirmar a negação do PNC. Para consegui-lo, diz Aristóteles, devemos refutar a sua tese nos termos em que ele a expõe. Mas *em que termos* o interlocutor expõe a sua tese?

De maneira geral, os intérpretes de Aristóteles costumam entender a posição do interlocutor e a tese específica defendida por ele de diferentes formas; o que culmina em distintas compreensões a respeito do objetivo da refutação desenvolvida pelo filósofo em  $\Gamma$  4. Como nota Dancy (1975, p. 59), a uma primeira vista parece que a sua posição seria bastante genérica, consistindo na negação da impossibilidade de que dois atributos contraditórios quaisquer sejam atribuídos a um mesmo sujeito, simultaneamente e sob o mesmo aspecto; de fato, alguns estudiosos entendem a posição do interlocutor deste modo (cf. ROSS, 1975; WEDIN, 1982, p. 249). A associação que Aristóteles faz entre o interlocutor de  $\Gamma$  4 e a figura de Heráclito, porém, poderiam sugerir que tal posição seria consideravelmente mais *catastrófica* – a saber, a possibilidade de que *todos* os atributos, simultaneamente e sob o mesmo aspecto, sejam atribuídos a *todos* os sujeitos (DANCY, 1975, pp. 60-61; BALTZLY, 1999, pp. 188-189). No entanto, acredito que, ao avaliarmos a letra do texto de Aristóteles no que diz respeito à posição do seu interlocutor, novamente nos deparamos com um caso no qual não parece ser adequado defender uma tese interpretativa demasiado forte; o que podemos afirmar com maior segurança neste sentido é que, de acordo com o filósofo, tal posição envolveria (1) a

<sup>61</sup> Tradução para o português de Henrique Murachco Juvino Maia R. e José Trindade Santos (2011).

<sup>62</sup> Talvez possa ser interessante traçar uma distinção entre *aquele que lê* a argumentação em sua totalidade (que, presumivelmente, seria alguém razoável, como um aluno que está sendo apresentado à ciência que Aristóteles busca estabelecer na *Metafísica*, acompanhando os passos que permitiriam, de acordo com o filósofo, o seu estabelecimento) e o *interlocutor* de cada argumento (que é diferente em cada caso e é suposto por Aristóteles para delinear as estratégias necessárias para defender o PNC em diferentes cenários plausíveis. No caso do interlocutor de  $\Gamma$  4 em particular, serve ainda para mostrar a força do argumento e o quão sem sentido seria adotar uma tal postura que, ademais, impossibilitaria o estabelecimento da ciência e as discussões mais específicas apresentadas nos livros centrais).

afirmação da possibilidade de que uma mesma coisa possa ser e não ser ao mesmo tempo e (2) que é efetivamente possível julgar dessa forma (cf. 1005b35-36).<sup>63</sup> É importante notar, neste sentido, que ao defender a possibilidade de que uma mesma coisa seja e não seja nestes termos, o interlocutor não está necessariamente afirmando que algum sujeito, *de fato*, comporta propriedades contraditórias ao mesmo tempo: ele está simplesmente defendendo que seria *possível* que isso acontecesse. E isto é tudo que podemos afirmar sobre a tese defendida pelo interlocutor; pelo menos se centrarmos nossa atenção, como venho sugerido até então, naquilo que Aristóteles efetivamente diz.

Creio que há duas boas razões para entendermos que esta – ou seja, a possibilidade de *afirmar* a negação do princípio e de *julgar* supondo que a sua negação seja o caso – seria realmente a tese que Aristóteles supõe que seria defendida pelo seu interlocutor e contra a qual o filósofo argumenta ao longo de  $\Gamma$  4. A primeira delas diz respeito à própria sequência argumentativa do capítulo: primeiramente, o filósofo desenvolve argumentos a respeito do discurso significativo, que se dividem em raciocínios sobre a significação dos nomes (1006a28-1007a20) e a significação das afirmações (1007a20-b18). Com isso, Aristóteles mostraria a impossibilidade de dizer qualquer coisa – até mesmo uma única palavra – na suposição de que o PNC fosse falso; de maneira que, de acordo com sua própria posição, o interlocutor não poderia *afirmar* o que quer que seja.<sup>64</sup> Por fim, faz uma breve exposição sobre a possibilidade de, no âmbito prático, quando julgamos que é melhor ou pior agir de determinado modo, supormos a negação do PNC (1008b2-1009a5); e o interlocutor, ainda que pretenda defender o contrário, muito provavelmente lança mão do PNC, ainda que não o perceba, ao fazer julgamentos deste tipo. Considerando a necessidade de refutar a tese do interlocutor *precisamente* nos termos em que ele a expõe, a sequência argumentativa seria uma evidência textual bastante relevante para verificarmos qual seria, afinal, a tese refutada naquele contexto. Em segundo lugar, é interessante notar que em dado momento da exposição de  $\Gamma$  4 Aristóteles procura examinar o grau de generalização da posição de seu adversário, com o objetivo de evidenciar que, em qualquer caso, seria equivocada. Trata-se de uma argumentação bastante sucinta e obscura, o que dificulta muito o estabelecimento de sua eficácia; seja como for, ela ao menos sugere que, para desenvolver sua refutação, Aristóteles supõe que, ao enunciar sua tese, o interlocutor

<sup>63</sup>Nem todos os intérpretes entendem, porém, que a posição do interlocutor envolva dois pontos propriamente distintos: Wedin (1982, p. 249), por exemplo, parece conceber (2) como uma mera ênfase de (1).

<sup>64</sup>Whitaker (2007, p. 198) parece entender esta parte da argumentação de modo semelhante.

não deixa claro qual seria o alcance da sua negação do PNC. Assim, na primeira parte de seu raciocínio, Aristóteles volta-se para o primeiro ponto que parece claro em sua tese – a possibilidade de *afirmar* a negação do PNC –, mostrando um caso no qual o interlocutor aceita, ainda que inconscientemente, o princípio; o que sugere que a sua tese ao menos não poderia ser tão forte a ponto de comprometê-lo com a ideia de que o PNC não valeria em *nenhuma* instância. Com isto em mente, Aristóteles passaria ao exame de qual seria, então, o tipo de negação que o interlocutor pretende fazer do princípio.

Em suma, a indemonstrabilidade do PNC e o seu caráter auto-evidente fazem com que uma tentativa de defendê-lo contra um possível adversário tenha de ser delineada de acordo com o seu caráter e, mais especificamente, as razões pelas quais ele teria sido levado a comprometer-se com a negação de um princípio tão básico como este; por esta razão, uma defesa do PNC pode ser considerada como "*πρὸς ἡλόδε*" isto é, voltada contra *esta* pessoa em particular, refutando-a ao evidenciar uma inconsistência em suas teses. Em Γ 4, Aristóteles supõe a figura de um interlocutor que, não satisfeito com o argumento fornecido em Γ 3 nem com a ideia de que seria impossível provar o PNC, estaria disposto a negar o PNC em nome do argumento para que, ao menos, o filósofo pudesse mostrar a ele qual seria o problema deste tipo de posição. Neste caso, a estratégia argumentativa em defesa do princípio consistiria em refutar a posição do interlocutor – assumida por Aristóteles, presumivelmente, como a ideia de que seria possível afirmar a possibilidade de um par de predicados contraditórios serem, simultaneamente e sob o mesmo aspecto, atribuídos a um mesmo sujeito e também julgar supondo que este poderia ser o caso – nos termos em que ele a apresenta. O sucesso de tal refutação está condicionado à sua capacidade de ser contundente o suficiente para *compelir* o interlocutor ao reconhecimento de certas consequências insustentáveis que se seguiriam da sua tese original e ao subsequente abandono desta. Para garantir que seu argumento tenha a força necessária, uma série de cuidados devem ser considerados; e tais cuidados fazem com que a refutação apresentada em Γ 4 seja de tipo *especial*.

### **2.3. As peculiaridades da *demonstração refutativa* de Γ 4**

Em Γ 4, logo após afirmar a impossibilidade de demonstrar cientificamente o PNC em razão do papel fundamental desempenhado por ele nas demonstrações científicas, Aristóteles explica o tipo de argumento que poderia ser oferecido ao

opositor.

Podemos, sem embargo, demonstrar refutativamente (*ἀπνδεδίμασι εἰεγθηθηθῶο*) sobre isto (*ηνύηνπ*) que é impossível, contanto que o nosso adversário afirme alguma coisa (*ιέγηηηη*); e, se ele nada disser, é absurdo querer dar razão de nosso modo de pensar a quem não dá razão de nada, por não ter nenhuma. Pois um tal homem, desse ponto de vista, não seria mais que um vegetal.<sup>65</sup> [1006<sup>a</sup>11-15]

Aristóteles explica, aqui, que será possível demonstrar que *isto* – ou seja, a tese do opositor – é impossível de modo *refutativo*; desde que o interlocutor satisfaça uma condição sumamente básica: a saber, dizer *alguma coisa*. Já havíamos visto, com efeito, que neste capítulo o filósofo pretende refutar a posição do seu adversário; mas *como* Aristóteles pretende refutá-la? Em que consiste uma *demonstração refutativa* e em que medida ela difere de uma demonstração científica, permitindo que seja possível argumentar em favor do princípio deste modo?

Começamos analisando como Aristóteles compreende a refutação (*εἰεγρηο*): em mais de um contexto, o filósofo a caracteriza como um raciocínio dialético que conduz à contraditória da conclusão prévia (*Dos Argumentos Sofísticos* 1 165a2-3; *Primeiros Analíticos* B 20 66b11). Em outras palavras, este seria um argumento cujo objetivo é concluir algo que seja o oposto daquilo que o oponente desejava afirmar em primeiro lugar, mostrando, para isso, uma discrepância entre suas crenças. Para que entendamos em que consiste este tipo de raciocínio de forma mais precisa, novamente uma ilustração a partir dos diálogos de Platão vem a calhar: em muitos deles, podemos perceber que a estratégia argumentativa de Sócrates consiste em fazer com que o seu oponente perceba uma inconsistência em suas crenças, ou seja, que outras teses com as quais ele se comprometeu ao longo da discussão contradizem aquela mesmíssima tese que ele havia afirmado em primeiro lugar. Assim, ele seria constrangido a abandonar alguma das teses defendidas durante o argumento; caso ele se recuse, ainda assim, a admitir um erro em seu raciocínio, ao menos ficaria claro para aqueles que estavam escutando a discussão – ou para o leitor do diálogo – que se trata efetivamente de uma posição problemática. Podemos, então, pensar em duas posturas adotadas pelos interlocutores frente aos resultados da estratégia de Sócrates a partir de dois diálogos em específico: ao longo do *Eutífron*, o personagem homônimo percebe, através dos apontamentos de Sócrates, erros em seu raciocínio, de sorte que vai abandonando ideias que se mostraram problemáticas e tentando defender outras que sejam consistentes com as demais. Algo distinto acontece no supracitado *Eutidemo*: em um dado momento do

---

<sup>65</sup> Idem à nota 49.

diálogo, como vimos, Sócrates acusa Dionisodoro de fazer algo que não condiz com aquilo que este pretendia afirmar em primeiro lugar (286d7-e3) – a saber, pedir que Sócrates o refute (286e1), quando havia defendido anteriormente que não haveria algo como a contradição ou refutação (285d8-9); contudo, Dionisodoro se nega a abandonar qualquer posição.

Neste ponto, talvez seja interessante abriremos um parênteses para considerar o uso da refutação, que é um tipo de argumento dialético, como método de defesa daquele que seria o primeiríssimo princípio aristotélico. Além de tal estratégia parecer estar em conformidade com a ideia já mencionada anteriormente de que a dialética forneceria, de algum modo, um caminho para os primeiros princípios, é interessante notar que não é incomum encontrarmos em Aristóteles “saídas dialéticas” para defender princípios que, segundo o filósofo, seriam tão básicos que não poderiam ser demonstrados cientificamente. Isso acontece, por exemplo, como nota Angioni (2009, p. 349), em *Física* II 8, onde Aristóteles pretende defender a *teleologia natural* – um princípio fundamental da natureza. Angioni explica que “em defesa da teleologia, podemos esperar apenas argumentos dialéticos, que justifiquem a crença na teleologia por um conjunto de evidências ou opiniões aceitas, como se dá neste capítulo” (Ibid.). Em casos desse gênero, Aristóteles busca justificar a crença em algum princípio partindo de opiniões comumente admitidas (até mesmo pelo próprio interlocutor, ainda que ele mesmo não o perceba) e/ou evidências ordinárias, disponíveis empiricamente até mesmo ao homem comum (cf. *Retórica* 1395b31-1396<sup>a</sup>3). A diferença do argumento dialético em defesa do PNC com relação aos demais está no quão contundente deve ser esse conjunto de evidências para que o interlocutor simplesmente não possa negá-las, em razão do seu caráter particular.

Mas voltemos à análise da refutação. De modo bastante geral, poderíamos, então, entendê-la como um argumento que, através de um método de perguntas e respostas, procurará estabelecer como conclusão o oposto da tese originalmente defendida por um dos participantes da discussão. Nesse sentido, o perguntador deve formular suas questões de tal modo a tentar garantir que as respostas do respondedor lhe forneçam as premissas que implicam a negação da tese original do respondedor. Para isso, as perguntas não poderiam ser facilmente objetáveis: têm que parecer aceitáveis considerando a posição do opositor. No caso de  $\Gamma$  4 em particular, se o opositor afirma que é possível que “uma mesma coisa seja e não seja”, a demonstração refutativa consistirá fundamentalmente em mostrar que, em razão de outras teses com as quais o

ele estaria comprometido, seria, na verdade, impossível afirmar tal coisa.

É preciso, no entanto, notar algumas especificidades desta refutação: embora possa haver algum paralelo com as refutações socráticas, em  $\Gamma$  4, Aristóteles, diferentemente de Sócrates, não espera que seu adversário esteja necessariamente comprometido com as teses que defende ao longo do debate – ou seja, ele não precisa *acreditar* realmente naquilo que afirma – nem tem como objetivo chegar à *verdade* do PNC, que é o tema central do debate: como pudemos observar, o que Aristóteles almeja é mostrar a impossibilidade da defesa da posição do interlocutor. Ademais, a ideia de apresentar uma refutação para um sujeito disposto a negar o PNC pode parecer um tanto estranha e, inclusive, ineficaz; afinal, em uma refutação comum, busca-se fundamentalmente mostrar ao interlocutor que sua tese original o envolve em uma contradição. O opositor enfrentado em  $\Gamma$  4, por outro lado, muito provavelmente não veria um problema nisso – pois ele poderia muito bem responder “é claro! E o ponto é justamente que não há problema nisso!”. Este é, na verdade, um aspecto inusitado deste tipo de posição: ao demandar que Aristóteles lhe ofereça um argumento para mostrar por que a negação do PNC estaria equivocada, o interlocutor pede justamente para que o filósofo lhe contradiga; nesse sentido, o próprio Aristóteles nota que o interlocutor pede o impossível, pois é auto-contraditório (6 1011<sup>a</sup>15-17). Ao invés, portanto, de simplesmente acusar seu adversário de comprometer-se com uma contradição, Aristóteles deve conduzir a refutação de modo tal que o opositor se sinta compelido a abandonar a sua tese original, isto é, deve mostrar que esta tese faz ruir algo que ele – o opositor – não poderia abrir mão. Mas *do quê* o interlocutor não poderia abrir mão e que o forçaria a abandonar a tese original?

Como vimos, o interlocutor de  $\Gamma$  4, ao afirmar a negação do PNC em nome do argumento, estaria assentindo em participar de uma discussão para tentar defender essa ideia, demandando que Aristóteles lhe mostre o contrário. Pois bem: o simples fato de que o opositor *se engaja em uma discussão* para defender uma tese – ainda que esta tese seja a negação do PNC – já o comprometeria com a aceitação deste princípio, ainda que ele não o perceba. Isto seria assim porque, ao aceitar debater com Aristóteles, o opositor deverá se comprometer a seguir minimamente as regras gerais de uma boa argumentação. Neste sentido, mesmo que não se trate de uma demonstração que segue requerimentos rigorosos, o tipo de argumentação fornecido no capítulo em questão demanda que haja um mútuo acordo entre os participantes em relação a determinadas condições: no mínimo, o comprometimento em (1) dizer alguma coisa – porque tentar

discutir com alguém que não diz nada é tão inútil como discutir com uma planta (1006a11-15); e, mais especificamente, (2) o comprometimento com o sentido dos termos usados na discussão, de forma que o que está sendo dito esteja claro e seja significativo não só para aquele que fala, mas para seu interlocutor também (1006a21);<sup>66</sup> de sorte que cada palavra da discussão seja inteligível e sirva para tornar algo claro (K 5 1062a13-14). Com efeito, esta parece ser uma condição básica para toda argumentação e até mesmo para qualquer conversação cotidiana: que sentido teria entrarmos em uma discussão sem que estejamos comprometidos com o sentido daquilo que dizemos, de modo que aquele com quem estamos debatendo possa nos entender (cf. 1062a11-13)?

Aristóteles irá argumentar ao longo de  $\Gamma$  4 que a negação do PNC levaria a um colapso na linguagem, de tal modo que *qualquer* discurso significativo seria impossível; até mesmo o debate do qual seu adversário aceita participar para negar o PNC. Por esta razão, o opositor será ele mesmo o responsável pela própria queda: em primeiro lugar, ele pretende engajar-se em uma argumentação, mas defende uma tese que tornaria qualquer argumentação impossível (1006a25-26); ademais, compromete-se com a possibilidade de *afirmar* a negação do PNC, sem se dar conta, no entanto, de que não seria possível dizer qualquer coisa com sentido na suposição de sua tese ser verdadeira – quem dirá afirmar algo de modo significativo. Em resumo, a despeito de que o adversário pretenda originalmente negar o princípio, através da demonstração refutativa Aristóteles mostraria que, ao tentar fazê-lo em uma argumentação, usando o discurso para tanto, o opositor estará inevitavelmente admitindo algo que é idêntico ao princípio, ainda que não o pareça (K 5 1062a5-9): isto é, assumindo o PNC como fundamento do discurso; fazendo, assim, com que seu argumento padeça “daquele velho problema de tombar ele próprio durante o processo de nocautear os outros”.<sup>67</sup> Esta seria, diz Aristóteles, a *única* maneira de refutar de maneira efetiva o seu interlocutor (K 5 1062a9-10). Com isso, ficaria claro que sem assumir o PNC estaríamos reduzidos ao silêncio das *folhas de relva* ou à mera possibilidade de fazer barulhos com a boca, isto é, de emitir sons que não teriam sentido algum.

Podemos retomar, neste ponto, a importância vital de que a refutação da tese do

---

<sup>66</sup> Vale notar que caso o interlocutor diga algo incompreensível (como uma espécie de onomatopéia), tampouco será diferente de um vegetal (no sentido de ser tão inútil discutir com alguém que procede deste modo quanto tentar debater com uma planta) (cf. WHITAKER, 2007, p. 189).

<sup>67</sup> São as palavras usadas por Sócrates para referir-se aos problemas na argumentação de Dionisodoro e Eutidemo na defesa da impossibilidade da refutação no *Eutidemo* de Platão (288a3-5).

interlocutor de Γ 4 se atenha aos *termos* nos quais ele apresenta sua tese original. Pois, ainda que o fato de estar comprometido com uma postura contraditória, por si mesmo, não lhe pareça um problema, a sua pretensão de defender (a) *em nome do argumento* (b) a possibilidade de *afirmar* a negação do PNC mostra-se insustentável, já que ele não pode abrir mão do discurso e da argumentação se quiser, afinal, afirmar alguma tese em uma discussão, de sorte que seria, então, “compelido” pelo argumento a reconhecer um erro na sua tese original.<sup>68</sup> Se, contudo, o adversário ainda assim se aferrar a ela, negando-se a conceder as consequências inaceitáveis que se seguem a partir dela, isso dirá mais sobre o caráter recalcitrante do próprio interlocutor que sobre uma falha na argumentação de Aristóteles.

A ideia de que o adversário seria ele mesmo responsável por aquilo que culminará na conclusão da tese oposta àquela que ele pretendia inicialmente defender nos permite observar uma peculiaridade importante do tipo de demonstração que Aristóteles pretende oferecer em Γ 4, que a distingue da demonstração científica e, além disso, permite que o PNC seja defendido deste modo:

Ora, eu distingo demonstrar refutativamente (*ἐιςθηθηθῶ ἀπνδείμῳ*) de demonstrar (*ἀπνδείμῳ*) [propriamente], porque em uma demonstração seria possível pensar que se está cometendo uma petição de princípio; mas, se outra pessoa for responsável pela suposição, teremos uma refutação (*ἔειργνο*), não uma demonstração (*ἀπόδειμηο*). [1006<sup>a</sup>15-18]

A ideia é, portanto, que a demonstração “sem mais” seria um raciocínio que, entre outras coisas, deve partir de premissas mais básicas que a conclusão que a expliquem de maneira mais fundamental. Neste sentido, o PNC seria um princípio necessário para que possamos conhecer o que quer que seja, de modo que não haveria nenhuma verdade ainda mais básica que ele a partir da qual pudesse ser demonstrado; e, considerando que o PNC seria o primeiríssimo princípio, se Aristóteles tentasse demonstrá-lo incorreria inevitavelmente em uma petição de princípio. Uma demonstração refutativa, por outro lado, parte não de princípios, mas da tese de algum interlocutor; o qual, neste caso, seria o responsável pela suposição que levará à conclusão desejada por Aristóteles. Trocando em miúdos, Aristóteles não cometeria, aqui, uma petição de princípio porque não é ele quem assume aquilo que pretende

<sup>68</sup> Poderia ser interessante pensar em uma razão adicional, ainda que lateral, para que o interlocutor se sinta compelido a abandonar sua tese original ao ser confrontado com o fato de que ela acarretaria a impossibilidade do discurso: na Grécia Antiga, a vida em sociedade era pautada na comunicação oral e na tradição transmitida oralmente (BEKKUM, W. HOUBEN, J. SLUTER, I. VERSTEEGH, K., 1997, p. 155). Ao fazer parte de uma sociedade fundamentalmente *oral*, o ônus de abandonar o discurso significativo era especialmente grande.

concluir – na verdade, quem o faz é o interlocutor. Isto é assim porque a refutação parte das coisas que são ditas e assumidas por quem pretende negar o PNC, não por quem pretende refutar tal negação.

Se, no entanto, o PNC é um princípio tão básico do conhecimento humano que seria assumido por todo e qualquer ato de demonstrar, como pudemos observar há algumas seções, teríamos que inferir que a própria demonstração refutativa pressupõe o PNC de alguma maneira. Algumas características da refutação parecem reforçar essa inferência: em primeiro lugar, o fato de que o aspecto principal deste tipo de raciocínio consiste em assumir a contradição como um erro de raciocínio que, ao ser evidenciado, concluiria a refutação da tese originalmente proposta por um dos debatedores. Ademais, uma refutação, para que possa ser desenvolvida, precisa partir de um ponto definido, além de demandar que o interlocutor que cumpre o papel do respondedor se comprometa a fazer algumas concessões ao perguntador ao longo da discussão (*Primeiros Analíticos* B 20 66b9-11; *Tópicos* VIII 3 158a31-34); no caso da refutação de  $\Gamma$  4, o respondedor deve conceder a possibilidade de haver o tipo de definição necessário para que seja possível dizer algo significativo (*Metafísica*  $\Gamma$  7 1012<sup>a</sup>17-23; 8 1012b5-7). Antes de configurar-se como um problema, contudo, a razão pela qual o PNC estaria sendo assumido até mesmo em uma discussão que busca colocá-lo à prova é *justamente* o que Aristóteles está querendo mostrar ao seu adversário; em outras palavras, o ponto da refutação será, caso seja bem sucedida, evidenciar como tal princípio permeia o discurso e o pensamento, de modo que seria inevitável recorrer ao próprio PNC em qualquer argumento em sua defesa (LEAR, 2007, p. 253).

O íntimo vínculo entre o PNC e o discurso já começa a ser explorado na condição elementar do raciocínio a ser concedida pelo interlocutor: a saber, dizer algo com sentido. Na sequência do texto, após traçar a distinção entre a demonstração refutativa e a demonstração sem mais, Aristóteles explica em que medida simplesmente ao aceitá-la o interlocutor já estaria comprometido com uma aplicação do PNC:

[1] O ponto de partida de todos os argumentos dessa espécie não é demandar que nosso adversário diga que alguma coisa é ou não é (o que poderia talvez ser tomado por uma petição de princípio), mas que diga algo que tenha significação tanto para ele próprio como para um outro; pois isso é necessário, se realmente ele quer dizer algo. [2] Se nada quer dizer, um tal homem não será capaz de raciocínio, quer consigo mesmo, quer com um outro. Mas, uma vez admitido isto, a demonstração se torna possível, pois nesse caso haverá a delimitação de algo (*ἡ ἔζηση ὡς ἐζέκλυ*). O responsável pela prova, no entanto, não é aquele que demonstra, mas aquele que responde; pois embora negue a razão, ele a escuta. E, em qualquer caso, quem admite isso já admitiu que há algo de verdadeiro fora de qualquer demonstração [de modo que nem tudo será “assim” e “não

assim”].<sup>69</sup> [1006<sup>a</sup>18-28]

Analisemos a passagem por partes. Em [1], acredito que Aristóteles nota outra peculiaridade da refutação de  $\Gamma$  4: se, via de regra, os argumentos dialéticos partem da aceitação, por parte do interlocutor, de alguma *afirmação* (cf. *Da Interpretação* XI 20b26-29), o mesmo tipo de ponto de partida não será empregado aqui; visto que não poderíamos pedir que o opositor diga de início que “algo é” ou “algo não é”, pois, nesse caso, ele poderia retrucar que na própria ideia de que algo “seja assim” ou “não seja assim” parece estar suposto já o PNC. Precisamos, na verdade, partir de algo mais básico – algo *mínimo*, mais especificamente: que o opositor se comprometa a dizer alguma coisa – o que quer que seja – que tenha sentido tanto para si quanto para outrem; isto é, que aceite que o sentido das palavras que ele disser seja entendido não só por ele, mas também pelo seu interlocutor na discussão. Pois isso é necessário, afinal de contas, para que uma discussão seja possível. Frente a isso, Aristóteles nota em [2] que o interlocutor pode escolher entre se manter em silêncio ou dizer alguma coisa. Se não quiser dizer nada, será inútil tentar argumentar com ele; agora, caso escolha dizer alguma coisa significativa, o filósofo afirma que a demonstração já estará fundamentalmente dada: porque o adversário já estará assumindo o PNC, ainda que não o perceba. Isto seria assim porque, para que um discurso qualquer seja significativo para diferentes interlocutores, é preciso haver uma *definição* de significado que permita uma compreensão, ainda que geral, daquilo que é dito; permitindo, assim, que os falantes tenham uma espécie de “território comum” do qual possam partir em sua discussão.<sup>70</sup> Esta definição, porém, não pode ser alcançada na suposição da negação do PNC: porque a definição vem da necessidade de que as palavras tenham uma *delimitação* apropriada de significado – e o enunciado significativo do qual a palavra é um símbolo seria sua definição ( $\Gamma$  7 1012a1-3). No entanto, caso o PNC fosse falso, ao dizermos uma palavra, por exemplo, sempre teríamos que assumir que ela tem um significado e também o seu contraditório; de sorte que nunca seria possível delimitar adequadamente o que o interlocutor quer dizer com os termos que enuncia. Então, para qualquer discurso significativo seria preciso assumir o PNC. Por fim, na passagem Aristóteles nota ainda algo interessante: embora o interlocutor seja alguém que gostaria inicialmente que lhe oferecessem uma demonstração do PNC, acreditando que poderia muito bem haver

<sup>69</sup> Idem à nota 49.

<sup>70</sup> É isto que eu entendo que Aristóteles quer dizer com “argumentar pela definição” (cf.  $\Gamma$  8 1012b5–7): tomar como ponto de partida que aquilo que for dito pelo interlocutor – o que quer que seja – tem um significado; uma *definição*, neste sentido.

demonstrações para qualquer coisa, ao comprometer-se com o sentido daquilo que diz estaria aceitando algo sem demandar prova para isso – a saber, que o discurso deve ser significativo no sentido acordado.

Para concluir as considerações a respeito das especificidades da demonstração refutativa de  $\Gamma$  4, cabe notar que não é precisamente claro *como* Aristóteles entende que se dariam os primeiros passos do raciocínio nem, na verdade, como (e se) devemos compreender o restante da argumentação no formato de perguntas e respostas, nas quais o interlocutor aceita ou nega alguma proposta do perguntador, como em uma argumentação dialética mais robusta (cf. *Tópicos* VIII 2 158a16-17). Com efeito, alguns autores exploraram possibilidades diferentes de interpretação nesse sentido.<sup>71</sup> Gostaria de sugerir, considerando o que Aristóteles nos diz na passagem analisada e o argumento que ele desenvolve em sequência, que compreendamos o ponto de partida da discussão da seguinte forma: primeiro, Aristóteles perguntaria algo como “tu te comprometes a dizer algo com sentido para mim e para ti?”. Se o interlocutor quiser debater, vai ter que responder afirmativamente; caso se negue a aceitá-la, nenhuma argumentação seria possível e ele não pode ser considerado, em sentido estrito, um *opositor* do PNC. Em seguida, Aristóteles questionaria o seguinte: “tu poderias, então, dizer alguma coisa – o que quer que desejares – que seja significativa nesse sentido?”; a partir disso, suponhamos que o interlocutor enuncie o que quer que seja. Aristóteles diria, então, algo como: “pois bem: ao concordar em dizer alguma coisa (de tua escolha) com sentido tu já te comprometes com o PNC, ainda que não o percebas. Porque para dizer o que quer que seja de modo significativo para diferentes interlocutores é preciso fazê-lo; isto é, é preciso conceber que aquilo que se diz tem uma delimitação mínima de sentido. E, na sequência da argumentação, nós vamos ver em que medida as condições mínimas para o discurso significativo assumem esse princípio, começando com o significado de uma palavra (cf. *Metafísica*  $\Gamma$  4 1006a28-31)”.

---

<sup>71</sup> Kirwan nota (1993, pp. 91-92) que há uma dificuldade em compreender como exatamente se daria o debate: Aristóteles espera que o interlocutor diga uma palavra qualquer, uma palavra em resposta a alguma pergunta (como “Cálias é um homem?”) ou entende que ao pronunciar qualquer palavra o interlocutor já estará comprometido com uma proposição como “a palavra “homem” tem um significado”? Alexandre de Afrodísias, por sua vez, parece entender que a pergunta inicial seria algo do tipo “quando tu falas, significas algo, para ti mesmo e para outrem, através das palavras que dizes e dos nomes que aplicas às coisas?” (274,2-5).

#### 2.4. A estrutura geral e o objetivo peculiar da defesa do PNC na *Metafísica*

A demonstração refutativa oferecida ao interlocutor que defende uma negação do PNC em nome do argumento em  $\Gamma$  4 é conhecida comumente como "*a prova do princípio de não-contradição*". No entanto, o percurso que fizemos até aqui nos permite identificar um problema nesta denominação: em sentido estrito, a teoria científica de Aristóteles impede a possibilidade de que um tal princípio seja *provado*, de sorte que não poderíamos pretender conhecer *a causa* do PNC – até porque, como explica Code, não haveria por que para *o porquê* (1986, p. 342) – nem, conseqüentemente, obter um conhecimento científico deste. Afinal, não seria razoável exigir a causa de todas as coisas; e em especial dos princípios. Ao tratar deles, Aristóteles acredita que bastaria mostrar *o fato* ( $\eta\delta\ \delta\eta\eta$ ; *Ética Nicomaqueia* I 7 1098b2); o que parece remeter à ideia de que os princípios – e, em particular, aqueles que são maximamente comuns, tais como o PNC e o PTE – seriam *auto-evidentes*, de modo que poderiam ser reconhecidos como verdades básicas de maneira *imediate* (isto é, sem a necessidade de recorrer a algum meio para tanto). Seja como for, caso alguém demande algum tipo de argumentação em prol do PNC nos termos em que o adversário de  $\Gamma$  4 o faz, Aristóteles explica que seria possível oferecer-lhe uma demonstração *refutativa* do princípio que, diferentemente da demonstração *sem mais*, não proporcionaria o *conhecimento* do princípio nem argumentaria pela sua *verdade* – já que isto não poderia ser proporcionado por *nenhum* argumento; mas poderia evidenciar as razões pelas quais o interlocutor não poderia sustentar sua negação do PNC nos termos em que ele o faz, permitindo, com isso, um entendimento do porquê de sua tese original estar errada (WHITAKER, 2007, p. 188). Sendo assim, antes de configurar-se como "*a prova do princípio de não-contradição*", o raciocínio de  $\Gamma$  4 parece estar mais para "*como mostrar a alguém que pretende negar o PNC da forma como o interlocutor de  $\Gamma$  4 o faz que ele está errado*".

Se uma delimitação deste gênero parece demasiado *limitante*, talvez possa ser útil calibrarmos nossas expectativas com relação ao alcance dos argumentos de  $\Gamma$  4 conforme o tipo de expectativas que seria razoável ter sobre o que raciocínios dialéticos – que parecem proporcionar, para Aristóteles, o único meio de argumentar em defesa de princípios como o PNC (cf. *Refutações Sofísticas* 9 170a37-38) – seriam capazes de mostrar sobre seus objetos de debate. Com certa frequência, Aristóteles parece procurar fazer justamente uma espécie de "*controle de expectativas*" ao tratar de coisas que não

poderiam ser demonstradas; o que fica claro tanto pelo modo como se expressa<sup>72</sup> quanto ao afirmar reiteradas vezes que devemos demandar tanta clareza em uma discussão quanto o objeto discutido permitir – pois, explica o filósofo, seria tolo "aceitar um raciocínio meramente provável de um matemático e demandar de um retórico uma prova demonstrativa"<sup>73</sup> (*Ética Nicomaqueia* I 3 1094b11-27). Quanto à dialética, Aristóteles é bastante enfático ao dizer, em mais de uma ocasião, que este método não prova *nada* – apenas fornece uma maior clareza sobre os tópicos discutidos (cf. *Refutações Sofísticas* 11 172a11-14) – nem trata da *natureza* das coisas (*νό ηί έζηηη*; *Da Interpretação* XI 20b26-27)<sup>74</sup>. No entanto, como vimos, pode ser bastante útil para debater sobre princípios tais como o PNC, dado que seria um método crítico que permitiria refutar uma posição que é contrária a algo que o filósofo reconhece como verdade fundamental (*Metafísica* Γ 2 1004b25); nesta medida, poderia *contribuir* para a escolha ou rechaço de uma proposição, bem como, de alguma maneira, na busca pela verdade e pelo conhecimento (*Tópicos* I 11 104b1-3) – ao apontar e afastar teses inconsistentes sobre os assuntos debatidos, por exemplo. Em qualquer caso, como pudemos observar, não seria capaz de, ela mesma, *fornecer* conhecimento sobre tais assuntos.

Seja como for, há quem diga que, apesar dos indícios textuais contrários, Aristóteles estaria *realmente provando* o PNC em Γ 4; esta é a tese defendida por Irwin no artigo *Aristotle's Discovery of Metaphysics* (1977). O autor entende que, na *Metafísica*, Aristóteles estaria “flexibiliando”, por assim dizer, suas concepções apresentadas nos *Analíticos*, de modo que o conhecimento científico passaria a abarcar também conclusões de silogismos dialéticos. Irwin nota que aquilo que impede, para Aristóteles, que este tipo de argumento possa fornecer conhecimento científico é o fato

---

<sup>72</sup> Isto ficará mais claro quando retomarmos, mais a frente, a ideia de que, em Γ 4, o interlocutor poderia ser refutado apenas por *compulsão*, enquanto o opositor enfrentado em Γ 5 poderia ser simplesmente *persuadido* de que sua tese estaria equivocada. No entanto, podemos pensar em outros contextos, como em um trecho de *Partes dos Animais* (I 5 645<sup>a</sup>4), no qual o filósofo nota que pôde tratar do mundo celeste "tanto quanto nossas conjecturas poderiam tratar".

<sup>73</sup> Minha tradução para o português a partir da versão em inglês de Ross presente em Barnes (1991).

<sup>74</sup> A ideia aqui é que caberia ao cientista tratar da natureza de cada tipo de coisa; já o dialético parte das definições do seu interlocutor (cf. 20b26-29). É claro que, se o interlocutor tiver a pretensão de falar sobre a natureza das coisas, o dialético irá examinar sua posição; mas sua intenção será avaliar se se trata de uma ideia consistente com as demais ideias do interlocutor, e não uma reflexão sobre a coisa em si. Para entender este ponto, podemos pensar no seguinte exemplo: se o interlocutor pretende falar sobre a natureza do homem, o papel do dialético não será analisar o que a natureza do homem é em si, mas o que poderia ser inferido a respeito da natureza do homem a partir do que o interlocutor diz. Nesse sentido, o dialético poderia apontar, digamos, que a concepção do interlocutor a respeito da natureza do homem não satisfaz as condições que ele mesmo havia estipulado para que um certo enunciado corresponda à natureza de algo.

de que suas conclusões dizem respeito a crenças, dado que se trata fundamentalmente de um método de avaliação de crenças e teses de um interlocutor. Se fosse possível fundamentar *melhor* um silogismo dialético, porém, ele poderia fornecer conhecimento científico analogamente a uma demonstração – e é isto que Aristóteles estaria mostrando na *Metafísica*, segundo Irwin: a possibilidade de um silogismo dialético fornecer conhecimento científico, caso a sua conclusão seja derivada de premissas verdadeiras e *adequadamente necessárias* – o que, para Irwin, seriam premissas que não poderiam ser racionalmente negadas pelo interlocutor (p. 218). Assim, Aristóteles estaria, em  $\Gamma 4$ , *provando*, em um novo sentido, o PNC como conclusão de um silogismo dialético de tipo especial, que parte de premissas que não poderiam ser racionalmente negadas a respeito das condições para o discurso significativo e para as ações de modo geral.<sup>75</sup>

Conceder que um autor tenha mudado a sua concepção com o passar do tempo não é, em si mesmo, algo ruim; no entanto, esta não me parece a melhor alternativa para este caso em particular, pois teríamos que deixar de lado pontos fundamentais da sistematização da ciência feita por Aristóteles nos *Analíticos* que, além de constituir uma parte importantíssima da sua filosofia, não parece ter sido abandonada pelo filósofo na *Metafísica*; como indicam, por exemplo as passagens nas quais ele afirma que não haveria prova ou demonstração em sentido estrito para o PNC (cf. K 5 1062a2-5). Esta compreensão a respeito do alcance do raciocínio de  $\Gamma 4$  também é contradita pelo modo como o próprio Aristóteles se refere às suas pretensões neste contexto: tudo o que o filósofo diz é que seus argumentos seriam suficientes contra interlocutores desse tipo (1062a30-31), permitindo, assim, que nos livremos de uma estranha tese que nos impediria de delimitar qualquer coisa no nosso pensamento e discurso ( $\Gamma 4$  1009a4-5; K 5 1062b9-11). Isto sugere que, embora não possamos obter, a partir deles, algo tão contundente como uma prova do PNC, poderíamos ao menos constatar certas características fundamentais do princípio, que poderiam fornecer uma mostra de sua firmeza peculiar. Sendo assim, ao refutar a tese de seu opositor em  $\Gamma 4$ , Aristóteles poderia mostrar *verdades* sobre o PNC<sup>76</sup> – o que condiz com a passagem de B 2, na qual Aristóteles indica que o estudo dos axiomas pela sabedoria teria a ver com a investigação de verdades sobre esses princípios (997a14-15).

---

<sup>75</sup> Uma tese semelhante é defendida por Berti (1998).

<sup>76</sup> Uma proposta análoga, contrária a de Irwin, é defendida por Code (1986).

É imprescindível ressaltar, entretanto, que embora o foco deste trabalho seja a *primeira* grande argumentação de  $\Gamma$  4, voltada para as condições de significação do discurso, ela não é a *única*: como vimos, a tese original do interlocutor pode ser dividida em pelo menos duas teses mais específicas: a saber, que (1) seria possível *afirmar* a negação do PNC e também (2) *julgar* supondo que esta negação seja efetivamente o caso. Sendo assim, depois de mostrar em que medida o PNC estaria atrelado ao discurso significativo, de sorte que não seria possível abrir mão deste princípio sem, com isso, destruirmos a possibilidade de afirmar qualquer coisa com sentido, Aristóteles tentaria ainda deixar claro que o modo como os indivíduos fazem julgamentos nas suas vidas práticas a respeito de qual é o melhor ou o pior curso de ação seria uma forte evidência de que nós assumimos, ordinariamente, o PNC nesse âmbito – e o interlocutor, embora pretenda defender o contrário, como qualquer indivíduo que aja de maneira minimamente razoável, provavelmente considera o princípio em alguma medida em sua vida cotidiana (cf.  $\Gamma$  4 1008b14-25). Estas considerações, *em conjunto*, evidenciam o papel fundamental do PNC nas práticas humanas mais básicas, como o discurso interpessoal significativo, o pensamento e a formulação de julgamentos que nos impulsionam a agir de diferentes formas no âmbito prático; e, neste sentido, contribuem muitíssimo para tornar clara a sua firmeza peculiar. Ressalto a importância da segunda parte da argumentação de  $\Gamma$  4 porque, na maior parte das vezes, ela permanece um tanto esquecida pelos estudiosos, que tendem a entender a primeira parte como A defesa aristotélica do PNC. Ao considerá-lo deste modo, no entanto, colocamos sobre ela expectativas que ela não é capaz de cumprir – e que Aristóteles sequer pretendia que cumprisse.

Outro ponto que deve ser destacado é que tampouco  $\Gamma$  4, com as suas duas grandes argumentações, contém *todas* as verdades que poderiam ser evidenciadas a respeito do PNC através de argumentações refutativas: não devemos esquecer que, para além deste capítulo, Aristóteles dedica ainda o seguinte à refutação de um opositor do princípio, de caráter distinto. Uma reconstrução detida de  $\Gamma$  5 está além dos meus propósitos neste trabalho, mas acredito que seja interessante notar, ao menos, alguns pontos principais que estariam em jogo naquele contexto. Nele, Aristóteles enfrenta um interlocutor que, a partir da observação do mundo sensível, ficou profundamente confuso, a ponto de não conseguir conceber a natureza sem ter de aceitar a contradição em alguma medida; diagnóstico que é similar àquele dado por Sócrates no Crátilo: os investigadores da natureza, "de tanto perambular em torno do que é firme, acabam

ficando tontos"<sup>77</sup> (411b5-c5). Para enfrentá-lo, como vimos, o filósofo acredita que devemos persuadi-lo de que ele, de fato, se confundiu, e que há outra maneira de compreender a realidade. Assim, em sua argumentação, Aristóteles explica que, embora ao observar os processos de mudança e as diferentes percepções que os sujeitos eventualmente têm sobre os mesmos objetos as coisas possam nos parecer contraditórias, não devemos nos contentar com aquilo que percebemos; devemos ir *além* e tentar entender as estruturas mais elementares desses processos e das próprias coisas que existem – e assumir que existem, de fato, estruturas objetivamente básicas, que independem do modo como nós as percebamos; pois só assim garantiremos a sua inteligibilidade (cf. 1009a30-37; 1009b31-37). Até porque, caso contrário, parece que o conhecimento dos objetos do mundo seria impossível; pois, como nota Sócrates no supracitado *Crátilo*, ao nos aproximar do objeto que desejamos conhecer, ele se tornaria um outro diferente (440a-b).

Neste sentido, em primeiro lugar é importante entendermos a mudança realmente como um *processo*: as coisas do mundo sensível possuem certas potencialidades, que podem ser atualizadas uma por vez a partir de um processo de mudança. Sendo assim, podem comportar uma série de características contrárias entre si *em potência*, mas só podem atualizá-las uma de cada vez: não sendo, portanto, simultaneamente *assim* e *não-assim* (1009b34-35; cf. *Da Interpretação* XII 21b12-19). Ademais, embora possa parecer que uma mesma coisa é *assim* e *não-assim* ao mesmo tempo em razão das mudanças às quais está submetida ou às diferentes sensações que sujeitos podem ter sobre ela, é importante entender que (1) uma coisa não está mudando sob *todos* os aspectos o tempo todo: em sentido estrito, as substâncias têm uma natureza definida que não muda durante os processos de mudança nas suas propriedades acidentais, de modo que há sempre algo de verdadeiro que pode ser dito a seu respeito mesmo enquanto passa por tais processos (cf. 1010a15-25); e isso só muda, ou seja, deixa de ser verdadeiro, quando a coisa fenece. (2) Em qualquer caso, (i) há seres – como os seres do mundo supralunar<sup>78</sup> – que não passam por processos de geração ou corrupção, de modo que nunca deixam de ser aquilo que são, e também (ii) um tipo especial de ser que não passa por qualquer processo de mudança (1010a33-35). Sendo assim, temos mais uma razão para dizer que nem tudo está mudando sob todos os aspectos o tempo todo e que, portanto, há sempre algo de verdadeiro que pode ser dito a

<sup>77</sup> Tradução para o português de Vieira (2011).

<sup>78</sup> Como os corpos celestes, por exemplo (cf. *Metafísica* Λ 6-10).

respeito das coisas que existem. Por fim, (3) diferentes sujeitos podem, de fato, ter percepções contraditórias entre si a respeito dos mesmos objetos, mas isso acontece não em razão da natureza da coisa percebida: isso ocorre em razão de uma disposição dos próprios sujeitos – um pode estar em melhores condições de percebê-la que o outro, por exemplo (1010b1-26). Portanto, as coisas, nelas mesmas, não seriam contraditórias.

Ainda que, ao utilizar de uma estratégia tal como relatada, Aristóteles acredite que seja mais fácil persuadir o interlocutor de  $\Gamma$  5 (com relação à dificuldade de refutar a tese do adversário de  $\Gamma$  4), o filósofo parece reconhecer que seu raciocínio neste capítulo tem uma força mais limitada; isto, ao menos, parece ser evidenciado pela forma como ele se expressa em diferentes trechos – dizendo, por exemplo, que a saída seria pedir para que eles acreditem que há uma substância que não sofre qualquer tipo de movimento, por exemplo (5 1009a36); ou ainda que devemos tentar mostrar a eles e convencê-los de que há algo cuja natureza não está sujeita ao movimento (1010a34-35). A própria ideia de que poderíamos *persuadir* o interlocutor a abandonar a sua tese sugere que, mesmo que o argumento não o *force* a fazê-lo, as ideias ali apresentadas seriam suficientes para que ele, considerando-as razoáveis, voluntariamente o faça. A compulsão a qual o opositor de  $\Gamma$  4 está submetido, por outro lado, remete a algo que ele irá fazer *forçosamente*, ainda que não queira (cf. *Ética Eudêmia* II 8 1224b11-14); ou seja, abandonar a sua tese original em razão da força do raciocínio apresentado, que não lhe fornece outra alternativa.<sup>79</sup> Ao esforçar-se por notar os limites, o alcance e a força de cada uma de suas grandes argumentações, Aristóteles me parece deixar claro em seu texto que cada capítulo teria seu objetivo específico e seria suficientemente desenvolvido para lográ-lo. Sendo assim, se a argumentação de  $\Gamma$  4 ou a defesa do PNC em  $\Gamma$  5 nos parecem limitadas de algum modo, é possível que as nossas expectativas com relação ao que elas podem nos oferecer estejam altas demais.

A defesa do PNC só parece ser concluída *mesmo* em  $\Gamma$  6, onde Aristóteles afirma que isto (referindo-se, provavelmente, a toda a argumentação contida em  $\Gamma$  4-5) seria *suficiente* para mostrar (1) a firmeza do PNC, (2) quais consequências se seguiriam caso assumíssemos a sua negação e (3) quais seriam as motivações para alguém se comprometer a negá-lo (1011b13-23). Sendo assim, ao refutar a tese dos dois adversários explorados, Aristóteles não deixa de estar evidenciando certas

---

<sup>79</sup> O contraste entre o que é feito por compulsão e por persuasão fica bastante claro em obras da ética e da política de Aristóteles: em *Ética Eudêmia* II 8 1224a14-15, Aristóteles relaciona força/o que é forçoso à necessidade, enquanto a persuasão é atrelada ao que é voluntário; algo semelhante aparece em *Política* V 4 1304b7-18: a persuasão é ligada aos acordos políticos, enquanto a compulsão é atrelada à revolução.

características fundamentais do PNC, intimamente atreladas à razão pela qual o filósofo acredita que ele deve ser considerado como o princípio mais firme de todos: pois ele permeia o discurso, o pensamento, a inteligibilidade mínima das coisas do mundo e o modo como tendemos a agir em situações básicas no âmbito prático. E esta seria, se o raciocínio aqui apresentado estiver correto, a conclusão da estrutura do tratamento do PNC na *Metafísica*, que inicia com a sua apresentação e caracterização como o princípio mais firme de todas as coisas e é, então, seguida por duas grandes argumentações, nas quais Aristóteles busca refutar dois interlocutores que, por diferentes motivos, não estariam plenamente convencidos do *status* especial que o filósofo lhe confere; argumentações estas que lograriam ainda evidenciar razões bastante robustas para que, em sentido estrito, não possamos *realmente* nos enganar a respeito deste princípio (cf. K 5 1061b35), de sorte que ele poderia (e deveria) ser considerado, de fato, o mais firme de todos.

Acredito que seja fundamental darmos esta espécie de "passo para trás", observando toda a estrutura da abordagem aristotélica do PNC na *Metafísica* para, então, podermos ter alguma ideia de qual seria o papel desempenhado pela argumentação apresentada em  $\Gamma$  4 neste contexto. Quando damos este passo, percebemos que o raciocínio contido no capítulo não constitui a defesa do PNC, mas configura-se como parte integrante – e essencial – de uma grande defesa deste princípio, que procura evidenciá-lo como um fundamento primordial das nossas práticas mais básicas. Seja como for, Aristóteles só conseguirá fazer com que o seu argumento cumpra *adequadamente* esse papel se for bem sucedido em seu objetivo mais específico: a saber, refutar a tese do seu interlocutor. Já pudemos ver que o filósofo delineia uma série de cuidados que devem ser tomados no desenvolvimento da argumentação, sobretudo em razão do caráter especial do PNC e das motivações do interlocutor enfrentado em  $\Gamma$  4 em específico. Mas, na medida em que toda a argumentação baseia-se na aceitação, por parte do adversário, de condições semânticas básicas, é de suma importância que compreendamos o que estaria sendo *incluído* em tais condições; passaremos a isso no próximo capítulo.

### 3. SOBRE OS PRESSUPOSTOS DE $\Gamma$ 4 1005b35-1007a8: O ESTABELECIMENTO DE CONDIÇÕES SEMÂNTICAS BÁSICAS

No final do último capítulo, pudemos observar que a estratégia de Aristóteles para defender o PNC contra um opositor que pretenda negá-lo em nome do argumento em  $\Gamma$  4 consiste em começar pedindo-lhe que diga algo que seja *significativo* tanto para si quanto para outra pessoa. Ao aceitá-la, o filósofo acredita que o adversário já estaria assumindo o PNC – pois estaria aceitando algo *delimitado* e, assim, uma instância na qual o princípio deve valer. No que se segue da primeira parte da argumentação, Aristóteles procura mostrar que o PNC seria um fundamento indispensável do discurso significativo, explorando, com este objetivo, a relação entre palavras e seus significados (1006<sup>a</sup>28-1007<sup>a</sup>9) e, posteriormente, a maneira como as predicções funcionam (1007<sup>a</sup>20-b18). Na base desta estratégia está, portanto, a noção de *significação* e, mais precisamente, as condições básicas para que possamos delimitar adequadamente o significado dos termos que usamos e, com isso, dizer qualquer coisa com sentido para diferentes interlocutores. Notamos, no entanto, que há mais de uma forma de compreender o que Aristóteles estaria incluindo nessas condições, levando em conta, por exemplo, certas considerações que o filósofo faz a respeito da significação em mais de uma obra e as distintas possibilidades de tradução e interpretação de alguns pontos-chave dos argumentos de  $\Gamma$  4 que versam sobre a linguagem. O percurso realizado até aqui nos permite pensar, com um bom grau de razoabilidade, que, considerando que o objetivo do filósofo é desenvolver um argumento tal que *force* seu opositor a abandonar a sua tese original, tais condições deveriam conter aspectos *sumamente* primordiais da significação, que representem o mínimo que uma pessoa que pretenda dizer algo significativo deve aceitar para lográ-lo. Seja como for, para que possamos compreender *quais* poderiam ser os requisitos que Aristóteles teria em mente aqui, é fundamental que examinemos como o autor concebe a noção de *significação*.

#### 3.1. Sobre a noção de *significação*

##### 3.1.1. Como entendemos a *significação*?

O estudo da noção de significação, apesar de rico, consiste em uma tarefa árdua; principalmente considerando “a amplitude e a complexidade inerentes aos fenômenos relativos ao significado” e a “pluralidade e diversidade das diretrizes teóricas e

metodológicas propostas para o tratamento do significado” ao longo da história da semântica (MARQUES, 1990, pp. 7-8). Seja como for, há algumas concepções a respeito da relação entre as palavras e seus significados, bem como das funções mais básicas que a linguagem pretende cumprir, sobre as quais há certo consenso entre os estudiosos da área contemporaneamente, de sorte que podem ser úteis para que possamos ter uma ideia a respeito de uma compreensão mais atual da noção. Por exemplo, a ideia de que há um importante vínculo entre o discurso significativo e “as representações mentais que parecem ser partilhadas pelos usuários das línguas naturais” (POTTIER, 1992, p. 11) e que, em razão disso, tais representações devem estar no centro das atenções em uma investigação da semântica. Neste sentido, seria possível dizer que o significado de um termo seria algo que remete à representação mental que (1) sucede à enunciação de um termo e (2) que é provocada, após a sua enunciação, em seu interlocutor (cf. BLOOMFIELD, 1961, p. 140; HENRIQUES, 2018, p. 9). Esta representação mental, por sua vez, remete ao seu referente; isto é, ao “componente do mundo real ou imaginário que é passível de argumentação, descrição ou relato por meio das palavras” (HENRIQUES, *Ibid.*, p. 45).

O que fixa dada relação entre *palavra-significado* é o estabelecimento de uma convenção, que se dá conforme a necessidade (*Ibid.*, p. 11 e p. 33); à guisa de exemplo, podemos pensar na necessidade que emerge a cada invenção de novos objetos, como observa Henriques (*Ibid.*, p. 11): caso inventássemos neste momento um aparelho capaz de transformar gelo em chocolate, deparar-nos-íamos com a necessidade de nomeá-lo; neste contexto, criaríamos arbitrariamente uma palavra para simbolizá-lo e, então, convencionaríamos o seu significado (que poderia ser simplesmente “aparelho capaz de transformar gelo em chocolate”). Na medida em que convencionamos esta relação entre *palavra-significado*, damos aos falantes da nossa língua os símbolos através dos quais poderemos comunicar de modo eficaz nossos pensamentos a respeito deste objeto inovador a outras pessoas – permitindo, assim, que a linguagem siga cumprindo sua função essencial de transmitir informações e mediar a relação entre os sujeitos, suas experiências no mundo e as representações mentais suscitadas por elas nos indivíduos (cf. BENVENISTE, 1989, p. 229; HENRIQUES, *Ibid.*, p. 7).

Essa lógica não vale apenas para criações *concretas*, mas também *imaginárias* – na Grécia Antiga, à época da criação dos mitos, deu-se o nome de “sereia” (ζεηζῆλη) a um ser fictício que seria, em parte, humano e, em parte, peixe. A relação convencional entre a palavra “sereia” e seu significado permanece no imaginário popular até os dias

de hoje, de sorte que, ao escutá-la, pensamos no ser mitológico que, com seu canto, atrai marujos para o mar. De forma análoga, ao longo da história da literatura diversas criaturas (fantásticas ou não) foram criadas a partir das experiências no mundo vividas pelos autores. Talvez uma das ilustrações mais interessantes neste sentido sejam os monstros de H. P. Lovecraft: em seus contos, o autor apresentava aos leitores seres imaginários assustadores; como é o caso da personagem Dagon, líder dos "Profundos" (*Deep ones*), que seria um conjunto de seres inteligentes e horrendos que habitam o mais profundo dos oceanos. Ela é descrita pelo autor como uma divindade cuja aparência seria uma mistura de feições humanas e traços de peixes; como a presença de escamas (LOVECRAFT, 2021, p. 162). Para concebê-la, Lovecraft inspirou-se fundamentalmente no deus filisteu de mesmo nome, que representava a fertilidade e a pesca (Ibid., p. 163); mas talvez tenha pensado também em certas características das próprias sereias e até mesmo em cenas de seus pesadelos (cf. DINIZ, 2020, p. 5). Casos como as criações de Lovecraft mostram um aspecto interessante da significação: ao lermos o conto *Dagon*, somos apresentados a uma divindade homônima, cujo significado corresponde à sua descrição. Ainda que "Dagon" não seja uma palavra que faz parte da linguagem ordinária, nem haja uma definição sua em algum dicionário da língua portuguesa, somos capazes de associar corretamente palavra e significado (embora tal descrição não seja *meticulosamente* precisa), a cada menção ao nome da personagem na história. Algo similar acontecerá caso, depois de ler o conto, eu resolver contá-lo a um amigo, que nunca teve contato com a obra de Lovecraft antes: começarei explicando o que significa "Dagon" e, a partir daí, meu amigo terá ao menos *alguma* ideia de como seria esta criatura, e poderá imaginá-la enfrentando as mais diversas situações ao longo da minha narração.

Acredito que seja possível dizer que estas concepções a respeito da significação, embora sejam em sua maior parte extraídas de textos acadêmicos, não são muito distintas da forma como corriqueiramente se compreende a noção: há uma relação entre a formulação de uma ideia em pensamento e a sua expressão, através de símbolos linguísticos, pela fala. Buscamos, através dela, expressar ideias com o objetivo de comunicar e debater pensamentos que emergem a partir da nossa experiência no mundo com as outras pessoas; o que é possível na medida em que supomos que todos os falantes estão cientes da relação convencionada entre as palavras da nossa língua e seus significados, de maneira que podem compreender, de uma maneira semelhante ao modo como nós compreendemos, o que tais significados buscam expressar. Mas, afinal, o que

tudo isso tem a ver com Aristóteles? Interessantemente, o fato de que algumas destas considerações mais contemporâneas assemelham-se à maneira como o filósofo compreendia a significação; ao menos em seus aspectos mais gerais. É certo que o filósofo não apresentou uma teoria *robusta* da semântica nem dedicou uma obra inteiramente ao estudo da linguagem em geral; no entanto, em vários trechos de distintas obras conseguimos extrair importantes teses a respeito das palavras, seus usos e seus significados, bem como da linguagem e suas funções. Digo que estas teses são importantes não só na medida em que nos permitem perceber como o filósofo entendia a atribuição de significados, mas também por serem consideradas por estudiosos da semântica até os dias de hoje como contribuições substanciais para a área (cf. BEKKUM, W. HOUBEN, J. SLUTER, I. VERSTEEGH, K, 1997, p. 199).

Antes de finalmente passarmos para a análise do tratamento dado por Aristóteles à significação, porém, creio que possa ser útil fazermos uma breve consideração a respeito de como os predecessores e contemporâneos do filósofo entendiam essa noção. Com isso, poderemos notar quais seriam as novidades e particularidades trazidas por Aristóteles para a compreensão da significação, além de ter uma ideia a respeito de quais seriam as compreensões concorrentes, que poderiam, eventualmente, corresponder àquela assumida pelo interlocutor de Γ 4. Isto é importante porque, se Aristóteles afirma que a refutação de seu adversário se daria caso ele se comprometa apenas a dizer *qualquer coisa com sentido*, então seria de se esperar que o argumento fosse eficaz independentemente do critério de significação adotado pelo opositor do PNC – desde que, é claro, fosse minimamente adequado, de sorte a permitir que a linguagem cumpra suas funções essenciais.

### 3.1.2. Alguns precedentes da noção

Para começarmos, algumas notas sobre terminologia podem, mais uma vez, vir a calhar, auxiliando-nos a compreender como a significação era ordinariamente concebida na Grécia Antiga: como nota Zillig (2007, p. 110), se analisarmos a etimologia de um termo grego básico referente à linguagem – o verbo *λέγω*, comumente traduzido como "falar" ou "dizer" –, podemos perceber que, em sua origem, tinha o sentido de "colher" ou "escolher"; palavras estas que, em português, sugerem a separação de uma coisa (ou um conjunto de coisas) de outra. Outros termos, como *δεινῶν* e *ζεκαίληλ*, frequentemente usados para referir-se à atribuição de significados, podem ser traduzidos como, respectivamente, "tornar claro" e "significar", "indicar" ou ainda "dar um sinal"

(BEKKUM, W. HOUBEN, J. SLUTER, I. VERSTEEGH, K, 1997, p. 151). Este uso já aparece em Heráclito – como podemos observar no Fragmento 93 –<sup>80</sup> e, novamente, parece indicar a separação de algo, no sentido de destacá-lo, com relação às demais coisas. Algo semelhante é indicado até mesmo por um termo mais específico, utilizado, no mais das vezes, para indicar o ato de *definir* algo: *ὀρίζω*, que tinha um sentido original de "fazer uma delimitação" ou "marcar uma separação através de uma fronteira" (ZILLIG, 2007, p. 111). Essas considerações terminológicas apontam, como acredito, o íntimo vínculo entre o ato de significar e permitir a distinção de um termo de outro, além de associá-lo à possibilidade de tornar algo mais claro; tais relações, por sua vez, são associadas posteriormente a funções primordiais da linguagem por pensadores como Platão e o próprio Aristóteles, como veremos.

Agora, se em Aristóteles não encontramos uma obra na qual o filósofo sistematiza uma teoria da significação propriamente dita, tampouco o encontramos em seus predecessores: via de regra, desde os primórdios da literatura grega (cerca de 800 a.C.) pensadores e escritores estavam mais preocupados em examinar a relação entre a linguagem, o pensamento e o mundo; mais especificamente, em que medida a linguagem forneceria um meio adequado de apreender e compreender a realidade ao nosso redor (BEKKUM, W. HOUBEN, J. SLUTER, I. VERSTEEGH, K, 1997, pp. 149-150). Isto, é claro, não quer dizer que nenhum predecessor de Aristóteles tenha apresentado importantes reflexões semânticas – apenas indica que tais reflexões muitas vezes vinham atreladas a outras, as quais geralmente recebiam maior importância; em um primeiro momento, àquelas que diziam respeito à natureza – Heráclito, por exemplo, conclui pela convencionalidade da atribuição dos nomes às coisas ao tratar da íntima unidade dos opostos na natureza (cf. Fr. 67; BEKKUM, W. HOUBEN, J. SLUTER, I. VERSTEEGH, K, 1997, p. 168) – e, posteriormente (já ao final do século V a. C.), aos efeitos produzidos nas palavras pelos ouvintes e à conexão entre as coisas do mundo e os seus nomes (Ibid., p. 177). Sobre os efeitos das palavras, talvez o melhor exemplo seja a proposta de Górgias: segundo ele, haveria uma *incomensurabilidade* entre os objetos do mundo e a linguagem, de sorte que não seria possível representar, por exemplo, uma cor por meio das palavras (Fr. B 3a). Sendo assim, à linguagem restaria a função de produzir no ouvinte o efeito de uma droga: nas palavras de Górgias, "os

---

<sup>80</sup> "o senhor, de quem é o oráculo em Delfos, não diz nem oculta, mas *significa* (*ζεκάλειν*)" (baseado na tradução para o português de Souza (1978), com algumas alterações feitas por mim).

encantamentos inspirados pelas palavras transmitem prazer e afastam a dor”<sup>81</sup> (*Elogio de Helena*, 10). Já no que tange à conexão entre as coisas e seus nomes, uma das principais questões – se não a principal questão – consistia em estabelecer se tal conexão seria *natural* ou meramente *convencional* (BEKKUM, W. HOUBEN, J. SLUTER, I. VERSTEEGH, K, 1997, p. 178). Esta controvérsia é muito bem ilustrada pelo *Crátilo* de Platão, cujos pontos centrais cabe observarmos mais detidamente.

No diálogo, Sócrates conversa com Hermógenes e Crátilo a respeito da correção dos nomes – que correspondem, de acordo com Barney (1997, p. 143, nota 1), a substantivos comuns, nomes próprios e, em alguns casos, adjetivos, verbos no infinitivo e no particípio. Ou seja, o ponto do diálogo é examinar se há (e, em caso afirmativo, qual seria) um critério para verificarmos se um nome é corretamente atribuído a algo ou alguém. Em particular, duas teses a este respeito são debatidas: o *convencionalismo*, defendido por Hermógenes, e o *naturalismo*, defendido por Crátilo. Cada tese é apresentada, aqui, em uma versão consideravelmente *radical*: conforme o naturalismo de Crátilo, existiria uma correção dos nomes *inerente* à natureza de cada ser (383a-b), de maneira que *todos* os nomes seriam corretos, dado que partiriam da natureza da coisa nomeada. Já o convencionalismo de Hermógenes prega que não haveria *nenhuma* correção para um nome além de uma convenção confirmada: “na minha opinião”, diz a personagem, “se alguém coloca um nome numa coisa, este está correto. Depois disso, se for mudado para um outro, ninguém mais chamar pelo primeiro, o novo não vai ser menos correto do que o anterior. [...] *Nenhum nome é inerente à natureza de nada*, ele apenas segue as normas e hábitos de quem o habilitou ao chamar”<sup>82</sup> (384c-e).<sup>83</sup> Ao longo do diálogo, Sócrates mostra os problemas de ambas as concepções e, ao final, parece propor que uma concepção *mista* seria mais promissora que qualquer uma em separado.

Contra Hermógenes, Sócrates aponta que a sua posição culmina em uma concepção relativista radical a respeito da correção dos nomes, que tem como consequência a impossibilidade de estabelecer *uma* correção adequada para a sua

<sup>81</sup> Trecho traduzido para o português por mim a partir da tradução para o espanhol de Bellido (2002).

<sup>82</sup> Tradução de Vieira (2011) com meu destaque em itálico.

<sup>83</sup> Barney nota que, de modo geral, a concepção a respeito dos nomes de Hermógenes é do tipo “qualquer coisa serve” (2007, p. 145); no entanto, não precisa ser entendida desse modo. De fato, a autora defende que o convencionalismo de Hermógenes pode ser entendido como minimamente razoável, estabelecendo algo semelhante a um convencionalismo moderno: Hermógenes distingue dois tipos de ação (384c10-d9) – primeiro, o estabelecimento de um nome por convenção de certo objeto; depois, a prática de chamar tal objeto pelo nome convencionalizado (p. 149).

atribuição (385e-386a); de modo que seria como se cada falante pudesse ter um dialeto próprio. Tal consequência seria bastante problemática, na medida em que impediria a linguagem de cumprir uma de suas funções essenciais: a saber, comunicar algo a alguém. Para que a linguagem possa, efetivamente, cumprir essa função, seria preciso haver um critério de correção que permita o estabelecimento adequado dos nomes, passível de ser compreendido, aceito e utilizado por todos os falantes de uma mesma língua. Ademais, Sócrates critica a posição de Hermógenes ao apontar que nem *todas* as opiniões seriam relevantes para verificar a correção de alguma coisa: como no caso das demais ações, o falante deve falar de acordo com a própria natureza do falar, e não simplesmente conforme for a sua opinião (387c); pois cada ação teria um modo apropriado de realização. Neste sentido, os nomes usados pelos falantes deveriam estar de acordo com os nomes estabelecidos pelo “normatizador”, que seria, de acordo com Sócrates, quem teria a técnica da atribuição dos nomes. O nome seria entendido, então, como um *instrumento* deste profissional, que tem como função informar (*δηδάσθηνκέλ*) algo aos outros e distinguir (*δηαθξίλνκελ*) as coisas como elas são (388b10). Ao utilizá-lo, o normatizador deve explicitar uma natureza inerente ao nome através das sílabas e dos sons – ou seja, não deve atribuir um nome arbitrariamente, mas deve fazê-lo olhando para a coisa que pretende nomear (389d).

Dito isso, Sócrates nota que a correção dos nomes tende a ser relacionada à capacidade de um termo em evidenciar, em alguma medida, como cada coisa nomeada é (*νῖα δεινῶλ νῖνλ ἔθαζήολ ἐζήη ηῶλ ὄληωλ*, 422d); com efeito, o nome é definido, no diálogo, como "a evidenciação da coisa" (*ηὸ εἴλαη ηὸ ὄλνκα δήιωκα ηνῦ πξάγκαηνο*, 433d). Neste sentido, outra importante função da linguagem parece ser proporcionar um território comum, a partir do qual os falantes possam conversar sobre as coisas do mundo; em razão disso, a linguagem seria relacionada por Sócrates à *mimese*: "se não tivéssemos voz nem língua, mas quiséssemos evidenciar as coisas aos outros, não nos proporíamos, assim como os mudos de agora, a sinalizar com as mãos, a cabeça e o resto do corpo?"<sup>84</sup> (422e). Seja como for, a representação que o nome faz da coisa nomeada não seria *total* – pois é preciso, segundo Sócrates, haver uma clara distinção entre a coisa *real* e a sua representação (432b).

Contra Crátilo, por sua vez, Sócrates tentará mostrar que tomar um naturalismo radical como critério de correção dos nomes seria um equívoco, pois, neste caso, só

---

<sup>84</sup> Tradução de Vieira (2011).

poderiam existir nomes verdadeiros; mas podemos perceber com facilidade, na verdade, que podem existir nomes falsos (isto é, atribuídos erroneamente). Crátilo, no entanto, nega a possibilidade de haver algo como um “nome falso”; porque, para ele, seria impossível, de modo mais geral, *dizer* algo falso (429c). Sendo assim, todos os nomes seriam corretos. Sócrates rechaça esta ideia, explicando que, se o nome de fato é uma espécie de imitação da coisa, seria como uma representação feita em uma pintura, por exemplo; e, enquanto tal, poderia muito bem ser uma representação adequada ou não: seria adequada quando representa um homem com uma imagem de um homem e inadequada ao representar um homem com a imagem de um cavalo (430d). Ao fazê-lo, Sócrates parece reconhecer uma função referencial do nome: neste sentido, seria falso atribuir um nome (uma representação) a algo que não lhe corresponde. Por “correspondência”, Sócrates quer dizer “ter igualdade com as coisas” representadas (433c). Esta ideia não valeria apenas para o nome, mas também para os outros elementos do discurso: os verbos e as afirmações (431c).

Apesar das diversas críticas desferidas às posições em debate, ao final do diálogo Sócrates nota, em cada uma, alguns pontos promissores: por um lado, parece haver *certo* convencionalismo na correção dos nomes: seria por convenção que os nomes imitam as coisas através de um determinado conjunto de letras, dado que poderia muito bem ser outro conjunto. Por outro, seria preciso também admitir *certo* naturalismo: pois haveria uma natureza estável das coisas; e, sendo assim, ao conceber um nome, seria preciso imitá-las adequadamente (434e-435c). Ainda que não sejam decisivas, tais considerações são o mais próximo que podemos chegar, através da discussão exposta no *Crátilo*, de como Platão poderia conceber a correção dos nomes.

Para finalizar, podemos constatar no *Sofista* outras considerações a respeito da linguagem, que parecem indicar como Platão entendia alguns de seus elementos basilares. Em dado momento do diálogo, a discussão sobre a possibilidade (ou impossibilidade) do enunciado falso leva os interlocutores a uma análise mais geral, a respeito de como os enunciados seriam formados. Esta análise começa pelas unidades mínimas do enunciado – a saber, o nome e o verbo (261a). Neste contexto, o nome (*ὄλνκα*) é caracterizado como um “signo da voz posto naqueles mesmos que praticam as ações”<sup>85</sup>; enquanto o verbo (*ῥήκα*) seria aquilo que se mostra na ação (Ibid.). A combinação de um nome e um verbo formaria um enunciado afirmativo (262b-c), que,

---

<sup>85</sup> Os trechos extraídos deste diálogo aqui apresentados partem da tradução para o português de Maia e Santos (2011).

tal como cada uma das suas partes, cumpriria a função de tornar algo mais claro (262d). Estabelecido isso, a discussão passa a considerar os enunciados verdadeiros e falsos (263a): em ambos os casos, dizem respeito a algo; o que difere o enunciado verdadeiro do falso é a correspondência com a realidade – ou seja, o enunciado falso não seria equivalente a não dizer nada nem seria impronunciável: tratar-se-ia apenas de uma combinação inadequada de nomes e verbos. Estes verbos e nomes, por sua vez, fariam referência a coisas que efetivamente são o caso: o voar existe, bem como Teeteto; mas dizer que “Teeteto voa” é algo incorreto (263d). Do fato de que seja incorreto não se segue, porém, que o enunciado "Teeteto voa" não seja *significativo*: assim como podemos dizê-lo, seria igualmente possível concebê-lo; pois pensamento e discurso seriam o mesmo: mais precisamente, "o pensamento é o diálogo da alma consigo mesma e o discurso o fluxo a partir da alma que se dá com som" (263e).

### 3.1.3. A noção – ou melhor, *as noções* – de significação em Aristóteles

Ainda que não fosse pautado pelo estudo *independente* da linguagem e, em particular, da significação, esta breve passagem pelos predecessores de Aristóteles nos permite verificar que do contexto grego de sua época emergia um ambiente rico de discussão sobre esses temas. Aristóteles não ignora as concepções a respeito da linguagem herdadas dos pensadores que o antecederam e, em alguma medida, ainda presentes no imaginário (filosófico e popular) do seu tempo. Com efeito, considera-as ao formular as suas próprias reflexões sobre o discurso, sua semântica, suas funções e seus usos, sua relação com o pensamento e com o mundo: há algo do caráter poderoso das palavras que, como notava Górgias, eram capazes de produzir nos ouvintes fortes sentimentos, nas considerações que Aristóteles faz sobre o convencimento por meio do discurso (cf. *Retórica* I 1356a1-18; *Poética* XIX 1456<sup>a</sup>36-b1); da convencionalidade defendida por Hermógenes no *Crátilo* no modo como Aristóteles compreende a significação do discurso (*Da Interpretação* 4 16b35-17a2), e também algo do naturalismo de Crátilo defendido no mesmo diálogo, quando Aristóteles trata de como seria a definição adequada (ou estrita) das coisas que existem (*Metafísica* Z 4 1030a6-7). E há também uma preocupação em examinar os enunciados do discurso, análoga à do estrangeiro do *Sofista*, analisando cada uma das partes que lhe compõem e a conexão que eles mantêm com a verdade, a falsidade, o pensamento e os ítems da realidade (em diversos capítulos do *Da Interpretação*).

Como já observado, tais reflexões não são expostas em uma única obra inteiramente dedicada à linguagem – pois Aristóteles não desenvolveu uma obra deste gênero –, mas em várias; o que ressalta, ao meu ver, a importância conferida pelo filósofo a este tema: pois a linguagem estaria intimamente atrelada à maneira como nós apreendemos a realidade, almejando não só transmitir a outrem tal apreensão com clareza, como permitir uma sistematização desta apreensão por meio do diálogo *consigo mesmo* – ou seja, através das reflexões e dos pensamentos. Ademais, na medida em que a linguagem estaria vinculada com a nossa compreensão da realidade, certos aspectos do seu funcionamento poderiam ser considerados ao menos como indícios relevantes de certos aspectos da realidade; dado que, com vimos, Aristóteles acredita piamente que a realidade é tal que pode ser adequadamente compreendida através dos nossos mecanismos internos de conhecimento. Seja como for, uma novidade trazida ao estudo da semântica pelo filósofo consiste justamente em uma separação entre o "ser *significativo*" e o "ser *verdadeiro*", que permite uma análise da significação que se mantém fundamentalmente no nível linguístico, em grande medida independente de qualquer ontologia (cf. BEKKUM, W. HOUBEN, J. SLUTER, I. VERSTEEGH, K, 1997, p. 150; DANCY, 1975, p. 82). Digo *em grande medida* porque, para Aristóteles, a significação parece sempre manter uma relação – que, por sua vez seria *sempre* mediada pelo pensamento, nunca *imediata* – com a experiência do sujeito no mundo; ainda que – e creio que seja importante destacá-lo – tal experiência seja substancialmente *alterada* pelo pensamento: como, por exemplo, na criação de personagens literários fictícios, tais como o Dagon de Lovecraft. O caráter mais estrito da concepção aristotélica de significação diz respeito, por outro lado, ao âmbito do que é verdadeiro e, mais precisamente, a como podemos compreender as definições *reais* dos objetos do mundo – neste contexto, em sentido estrito o significado de um termo substancial corresponderá a essência do ser ao qual tal termo faz referência. Assim, se, por exemplo, a essência do ser humano for ser um animal racional, a definição real do termo "ser humano" será, condizentemente, "ser um animal racional". Essas considerações, diferentemente de outras, que podemos chamar de "gerais" e dizem respeito à análise da significação no nível da linguagem, dependem de uma ontologia; mais precisamente, do essencialismo aristotélico.

Feitas tais considerações introdutórias, passemos a um exame mais pormenorizado de como Aristóteles compreende a significação, observando, em primeiro lugar, quais seriam as considerações que, neste trabalho, estamos chamando de

*gerais*. Elas aparecem, na maior parte das vezes, em obras do *Organon* aristotélico<sup>86</sup> e, de maneira ainda mais especial, no *Da Interpretação*, onde o filósofo examina as diferentes partes do discurso – começando pelas mais simples (como nomes de verbos), progredindo até as mais complexas (como as afirmações e as negações). O exame de cada uma dessas partes atém-se aos limites da linguagem, como acredito, ao expor uma reflexão de como a linguagem *comunica*, que poderia fornecer um instrumental útil para os estudos da proposição e da argumentação lógica de modo geral, mas também para as discussões orais que eram comuns no tempo de Aristóteles (cf. KASABOVA; MARINOV, 2016, p. 241). Neste contexto, Aristóteles diz que o discurso (*lóγος*) seria um som articulado e significativo composto por várias partes que, por sua vez, seriam igualmente significativas (4 16b26-27). Dentre essas partes, a unidade significativa mínima do discurso seria um nome (*ὄλνκα*), isto é, uma palavra qualquer; como "cadeira".<sup>87</sup> Por definição, um nome seria um som composto significativo, cujas partes (isto é, suas sílabas e letras) não seriam, por si, significativas (*Da Interpretação* 2 16<sup>a</sup>19-21; *Poética* 20 1457<sup>a</sup>11-13).<sup>88</sup> Os verbos (*ρήκαηα*), por sua vez, seriam nomes de tipo especial: atrelam-se a um sujeito em uma afirmação, agregando-lhe algo; de sorte que corresponderiam sempre a um predicado (*Da Interpretação* 3 16b6-7).<sup>89</sup> Neste contexto, poderíamos pensar no verbo "cair": ao atrelar-se ao nome "cadeira" em uma predicação, indica, além de algo que acontece à cadeira, o *tempo* em que isto lhe acontece; assim, "a cadeira caiu" indica que a cadeira, por alguma razão, acabou caindo,

<sup>86</sup> ὄργανον significa "instrumento", "ferramenta"; neste sentido, o *Organon* representa um conjunto de obras que poderiam ser consideradas em alguma medida *instrumentais* de Aristóteles, dedicadas a temas como a lógica, a argumentação e, em boa medida, a certas características e funções do discurso. As *Categorias*, o *Da Interpretação*, os *Primeiros* e *Segundos Analíticos*, os *Tópicos* e as *Refutações Sofísticas* são as obras que compõem este conjunto.

<sup>87</sup> Em sentido mais preciso, Aristóteles pretende analisar aqui as estruturas mais básicas de uma proposição que, de acordo com o filósofo, seria um discurso no qual algo (um predicado) é dito de algo (um sujeito). Ao dizer que o discurso é composto por várias partes, Aristóteles tem em mente, portanto, fundamentalmente as partes de uma proposição, que é constituída no mínimo por um sujeito e um predicado que lhe é atribuído. Sendo assim, neste contexto, um nome indicaria uma palavra qualquer que pudesse ocupar uma dessas posições linguísticas. No entanto, as considerações bastante gerais que Aristóteles faz aqui a respeito da significação dos nomes poderiam ser efetivamente aplicadas a *qualquer* palavra; exceto termos como o verbo "ser", como veremos.

<sup>88</sup> Haveria ainda os nomes *indefinidos*, como "não cadeira" (2 16<sup>a</sup>29-32). Acredito que Aristóteles queira indicar com isso que "não cadeira" não se configura como um nome comum, que possui uma expressão significativa a qual se refere, mas como um nome indeterminado que pode se aplicar a qualquer coisa que não seja uma cadeira.

<sup>89</sup> Existiriam ainda os verbos *indefinidos*, que são verbos "tomados em si", por assim dizer – sem atrelar-se a algum sujeito. Essas expressões têm algum significado, mas não podem ser consideradas como *verbos* propriamente (16b10-15). Creio que a ideia aqui seja a de que um verbo que não vem acompanhado de um sujeito pode estar fazendo referência a qualquer coisa e, por isso, é indefinido. Neste sentido, "corre" na frase "Sócrates corre" é um verbo; mas, quando considerado sozinho, "corre" é apenas um verbo indefinido.

em algum momento do passado, ao chão. É importante notar que, para Aristóteles, os nomes, em si mesmos, não são verdadeiros nem falsos (16<sup>a</sup>13-15): são simplesmente *significativos*. Neste sentido, sempre significam algo, mesmo que não correspondam a nada na realidade. Isto é assim porque, de acordo com o filósofo, seria possível convencionar um significado para uma palavra como “bode-cervo”, ainda que não exista no mundo uma coisa desse tipo (16<sup>a</sup>15-18) nem seja possível, portanto, saber o que essa coisa seria; afinal, ela não existe (*Segundos Analíticos* B 7 92b5-8). Algo semelhante acontece no caso do exame do conceito de *vazio*: é possível atribuir-lhe um significado (como "um lugar onde não há nada"), a despeito de que não exista algo como "o vazio" (cf. *Física* 213b30). A forma como Aristóteles lida com termos deste gênero indicam que a significação, para o filósofo, não demanda uma referência a alguma compreensão específica a respeito de como a realidade seja – ao menos em sua acepção mais geral. Esta referência só passa a ser necessária quando estamos averiguando a respeito da verdade ou falsidade de um discurso; que, para Aristóteles, se dá por *correspondência* (cf. *Da Interpretação* 9 19<sup>a</sup>33; *Metafísica* Γ 7 1011b26-27). Neste sentido, o discurso só passa a ter valor de verdade quando unimos um nome a um verbo (*Da Interpretação* 3 16b2-5); ou seja, quando formulamos uma *declaração afirmativa* (como "a cadeira caiu" ou "o homem corre") ou *negativa* (como "não é o caso que a cadeira tenha caído" ou "o homem não está correndo").

Tanto o discurso como as partes lhe compõem são significativos – ou seja, significam *algo* (ζεκαίλεη ηη) – por *convenção* (θαηὰ ζπλζήθει), e não como ferramenta (2 16<sup>a</sup>19-21; 4 16b35-17a2). Ao fazer tal afirmação, Aristóteles provavelmente tem em mente o contexto de discussão do *Crátilo* que, como vimos, buscava estabelecer se a correção dos nomes se daria por convenção ou por natureza. Neste sentido, ao defender que a significação se daria conforme a convenção, Aristóteles não só nega a ideia apresentada por Sócrates de que nomes seriam instrumentos, como também quer dizer que um nome, em si mesmo, não significa nada; de modo que não haveria algo como um “nome natural”. Na verdade, um nome passa a possuir o significado que a ele se atrela por convenção; o que ocorre quando ele se torna símbolo de algum referente. Aristóteles não explica em muitos detalhes como ele entende o processo de atribuição de um significado por convenção, mas certamente não tinha em mente algo tão radical como a posição de Hermógenes no diálogo de Platão, de acordo com a qual qualquer indivíduo estaria apto a criar a sua própria linguagem ao atribuir diferentes significados às palavras. Ao afirmar a convenção como critério de significação, Aristóteles parece

indicar, através disso, uma aceitação, por parte de diferentes falantes, do significado estipulado para dada palavra; ou seja, que a partir de uma frequência considerável de uso e/ou do consenso bem estabelecido entre os falantes de uma mesma língua, os significados dos termos seriam convencionados. Sendo assim, podemos pensar que “cadeira” é um termo que passou a ser significativo quando foi convencionado como indicativo, no discurso, de uma “peça de mobília composta de um assento individual e de um encosto, com ou sem braços”.

Devemos destacar ainda a relação do nome com um símbolo como um ponto interessante da significação aristotélica: para Aristóteles, até mesmo o som inarticulado dos demais animais significaria algo – isto é, no sentido de *indicar* alguma coisa; como quando um gato mia indicando, com isto, que está com fome ou sede (cf. *Política* 1253a7). Contudo, um som inarticulado significaria de forma distinta dos nomes: pois os nomes são significativos como *símbolos* (ζύμβωια) de algo (cf. 2 16<sup>a</sup>26-29). Mas *o que* as palavras simbolizam? Aristóteles o explica em um dos trechos de abertura do *Da Interpretação*, considerado por alguns autores como o texto mais influente da história da semântica (cf. KRETZMANN, 1974, p. 3):

Há os sons pronunciados que são os símbolos das afecções na alma, e as coisas que se escrevem que são os símbolos dos sons pronunciados. E, para comparar, nem a escrita é a mesma para todos, nem os sons pronunciados são os mesmos, embora sejam as afecções da alma - das quais esses são os sinais primeiros – idênticas para todos, e também são idênticos os objetos de que essas afecções são imagens.<sup>90</sup> (*Da Interpretação* I 16a3-8)

Enquanto Platão parece entender, no *Crátilo*, a linguagem como uma imitação ou cópia da realidade, Aristóteles acredita que haveria algo mediando a relação entre o discurso e a realidade: o pensamento. Sendo assim, o discurso seria a simbolização de um pensamento que é formulado pelo sujeito a partir das afecções que o contato com as coisas do mundo produzem em sua alma. Tais afecções seriam *impressões* (ὀκνηώματα) das coisas; e, neste sentido, a alma se comportaria tal como uma cera, que recebe a impressão do formato de um anel (*De Anima* II 12 424a18). Essas impressões mentais podem ser entendidas como pensamentos ordinários (I 1 403a7-110), mas também como frutos da imaginação e da memória (KRETZMANN, 1974 p. 9). As coisas do mundo, bem como os mecanismos internos através dos quais as suas impressões afetam a nossa alma e as próprias impressões, seriam fundamentalmente as *mesmas*; já as palavras que usamos para simbolizá-las (em sua grafia e pronúncia), podem variar; de

<sup>90</sup> Tradução para o português de José Veríssimo Teixeira da Mata (2013).

acordo, por exemplo, com a região o idioma dos falantes. Para que possamos entender melhor esse ponto, pensemos no seguinte exemplo: vamos supor que duas pessoas diferentes, uma argentina e outra brasileira, estão, neste momento, observando um anel; o anel observado pela brasileira é de diamantes, enquanto o anel observado pela argentina é de ouro, sem ornamentos. A partir da observação, é criada uma impressão mental de cada anel na alma de cada pessoa: a brasileira imagina um anel de diamantes, enquanto a argentina imagina um anel de ouro sem ornamentos. Apesar das diferenças específicas, tanto a brasileira quanto a argentina estão, através de um processo idêntico, imaginando *essencialmente* uma mesma coisa: a saber, um pequeno aro, feito de material precioso, guarnecido (ou não) de enfeites, que se costuma usar em um dos dedos como adorno. Seja como for, se pedirmos agora para que cada uma escreva e, em seguida, diga o nome do objeto imaginado, tanto a grafia quanto a pronúncia da palavra será distinta: a argentina escreverá e dirá "anillo", enquanto a brasileira escreverá e dirá "anel".

Sendo assim, o significado das palavras estaria atrelado, para Aristóteles, a pensamentos sobre a estrutura formal dos objetos do mundo e também a criações mentais a partir da imaginação (cf. *De Anima* II 9 420b30-33; MODRAK, 2001, p. 21). Neste sentido, a experiência no mundo seria fundamental para a formação dos pensamentos; mas isso não quer dizer, no entanto, que nos limitamos a pensar sobre coisas concretas. Conseqüentemente, as palavras do discurso, que são primariamente símbolos de pensamentos, podem fazer referência a objetos reais *ou não*. As criações artísticas nos fornecem bons exemplos disso: na *Poética*, Aristóteles diz que, essencialmente, a tragédia consiste em uma “imitação” da vida de modo geral (6 1450<sup>a</sup>15). Assim, podemos pensar que o poeta inspira-se na sua experiência no mundo e cria, a partir dela, personagens e ações imaginárias, mas sempre verossímeis e desenvolvidas do modo mais preciso possível, como se o próprio poeta estivesse presenciando, como expectador, as ações criadas por ele (17 1455<sup>a</sup>22-24). Interessantemente, uma postura semelhante é defendida por Lovecraft, sobre o qual falamos anteriormente: como nota Braga (2014, p. 8), o autor acredita que os enredos literários não devem ser incompatíveis com a realidade nem, de alguma forma, contradizê-la – antes, devem servir-lhe de complemento.

Há certa passagem bastante conhecida, porém, que parece, ao menos, sugerir uma relação *direta* entre as palavras e as coisas do mundo. Nas *Refutações Sofísticas*, Aristóteles nos diz que seria "impossível introduzir numa discussão as próprias coisas

discutidas", de sorte que, "em lugar delas usamos os seus nomes como símbolos"<sup>91</sup> (I 165a6-8). A partir disso, poderíamos inferir que as palavras poderiam ser símbolos não dos pensamentos, mas das próprias coisas. No entanto, é necessário ter *cautela* ao ler esta passagem, observando tanto o que Aristóteles nos diz *antes* quanto o que afirma *depois*: este trecho é apresentado em um contexto no qual o filósofo trata de refutações que alcançam seu objeto de maneira ilusória, não *efetiva*; sendo um caso clássico aquele no qual o refutador se vale de certas propriedades das palavras, *como se* elas se comportassem de modo idêntico às coisas – o que, de acordo com Aristóteles *não acontece*:

[...] supomos que as consequências que decorrem dos nomes também decorram das próprias coisas, assim como aqueles que fazem cálculos supõem o mesmo em relação às pedrinhas que usam para esse fim. **Mas os dois casos (nomes e coisas) não são semelhantes**, pois os nomes são finitos, como também o é a soma total das fórmulas, enquanto as coisas são infinitas em número. É inevitável, portanto, que a mesma fórmula e um nome só tenham diferentes significados. E assim, exatamente como ao contar aqueles que não têm suficiente habilidade em manusear as suas pedrinhas são logrados pelos espertos, também na argumentação os que não estão familiarizados com o poder significativo dos nomes são vítimas de falsos raciocínios tanto quando discutem eles próprios como quando ouvem outros raciocinar.<sup>92</sup> (165a8-18, meu negrito.)

Aristóteles tem em mente aqui muito provavelmente o caso da ambiguidade das palavras que, como vimos, era comumente utilizado como artifício argumentativo pelos sofistas. Neste sentido, ainda que um mesmo nome possa ter diferentes significados (como a palavra "manga"), isso não quer dizer que as coisas do mundo que recebem este nome sejam, elas mesmas ambíguas; afinal, as palavras e as coisas funcionam, por assim dizer, de modo distinto. Ao afirmar que as palavras são símbolos das coisas, portanto, Aristóteles quer dizer que uma determinada palavra pode ser usada para nomear ou simbolizar algo no mundo; o que é bastante útil, na medida em que, quando pretendemos falar sobre como as coisas são, não podemos trazer para a discussão as próprias coisas. De qualquer forma, em sentido *estrito*, as palavras seriam símbolos das afecções da alma que, por sua vez, seriam *impressões* das coisas.

Em suma, podemos sistematizar o que sabemos até agora sobre como Aristóteles entende a atribuição de significados de modo geral da seguinte forma:

(I) A experiência no mundo provoca uma afecção na alma do sujeito. Tal experiência pode consistir no contato com algum objeto concreto (como um ser humano ou um peixe), na combinação entre diferentes objetos concretos (peixe + ser humano = sereia)

<sup>91</sup> Tradução de Vallandro e Bornheim (1978).

<sup>92</sup> Idem à nota 91.

ou ainda na abstração a partir dos objetos concretos (como a formulação do conceito de "vazio");

(II) Para simbolizar a afecção que a experiência no mundo lhes provoca, os sujeitos convencionam um conjunto de sons para batizá-la;

(III) Para simbolizar na escrita o conjunto de sons utilizados para batizar as afecções, os sujeitos convencionam um conjunto de letras;

(IV) Tanto o discurso falado quanto o discurso escrito, na medida em que são símbolos de pensamentos, serão significativos; agora, só serão verdadeiros caso correspondam a um estado de coisas na realidade (cf. *Da Interpretação* 2 16b19-22).

Ainda que Aristóteles não explique claramente o que quer dizer com "significar algo" ao definir o nome como a unidade mais básica do discurso que *significa algo*, é possível inferir, a partir do que observamos, que uma palavra será significativa se, por meio de uma convenção, tornar-se o símbolo de algum pensamento (cf. 14 23<sup>a</sup>32-35; 24b1-2). Neste sentido, embora se assemelhe em alguns aspectos à concepção contemporânea comum, a concepção aristotélica de significação acarreta algumas consequências que, aos olhos de hoje, podem parecer um tanto estranhas: termos meramente sintáticos (como "ou", por exemplo), na medida em que não simbolizam um pensamento, não são considerados pelo filósofo como significativos (cf. *Poética* 1456b37-1457a10; MODRAK, 2001, p. 22). Talvez isso pareça menos estranho ao considerarmos o vínculo que Aristóteles estabelece entre a significação e a sua capacidade de transmitir informações a outros sujeitos com clareza, que seria uma função fundamental da linguagem (cf. *Retórica* III 2 1404b1-9; *De Anima* III 13 435b25); vínculo este que poderia ser inferido a partir das acepções originais de certos termos relevantes (como *δεινῶλ* e *ζεκαίληλ*, conforme observamos anteriormente), de sorte que possivelmente não parecesse tão inusitado, por outro lado, para um sujeito grego de sua época: ao dizer certo enunciado significativo, um falante expressa seu pensamento; e, se o faz com clareza, o ouvinte o compreende (cf. *Da Interpretação* 3 16b19-22).<sup>93</sup> Agora, caso ele enuncie simplesmente algo como "ou", não haverá propriamente um *conteúdo* de pensamento sendo simbolizado no discurso nem

<sup>93</sup> Neste sentido, vale notar que se, por um lado, o discurso literário pode lançar mão de diversos artifícios de linguagem (como o uso de metáforas, ornamentos, neologismos e estrangeirismos), por razões estéticas, de modo mais livre (*Poética* 21 1457b2-5; b37-38), o discurso ordinário deve se abster em fazê-lo em demasia, em prol da clareza necessária para que o diálogo entre distintas pessoas seja viável.

esclarecido por ele – e, por esta razão, não estaria enunciando algo propriamente significativo com isso.<sup>94</sup>

Estas funções primordiais do discurso fornecem, deste modo, um *norte* para pensarmos em critérios de significação; não somente para distinguirmos termos que podem ser considerados como significativos ou não, mas também para estabelecermos quais são as condições mínimas que um significado deve atender para permitir que o discurso cumpra tais funções. Neste sentido, para além das demais características que Aristóteles lhe atribui, um nome, de acordo com o filósofo, preferencialmente marca uma *distinção* (*Retórica* III 13 1414b16-17) – o que remonta, novamente, ao sentido original de termos relevantes para a reflexão sobre a significação. Isso quer dizer, como acredito, que um nome deve ser de tal modo convencionalizado que o seu significado, além de (1) simbolizar um pensamento (2) de maneira clara o suficiente, para que outros possam compreender ao *que*, afinal, a palavra se refere, deve (3) permitir uma adequada distinção entre as instâncias que podem ser agrupadas e consideradas como instâncias do termo em questão, de acordo com a delimitação marcada pelo seu significado. Em outras palavras, o ponto seria que as palavras surgem fundamentalmente da necessidade de nomear algo que não possui ainda um nome convencionalizado em uma determinada língua; de sorte que o seu significado indicaria em que medida certa instância cai sob o nome em questão e não a outro já existente. Esta prática permite que tenhamos uma noção ainda mais especializada a respeito dos objetos do discurso – um exemplo disso são as palavras que surgem para denominar objetos de certo tipo: a poltrona da minha sala pode ser chamada de "um *tipo* de cadeira", mas não cai *exatamente* sob o termo "cadeira": é uma cadeira de braços, larga e estofada.

Essas considerações mais gerais indicam, portanto, que as palavras são significativas na medida em que expressam algo, isto é, possuem alguma delimitação de sentido que lhe é atribuída por convenção. A partir disso, podemos inferir que devemos ter *algum* critério de significação ao convencionalizarmos a relação entre uma palavra e seu significado, de sorte que a delimitação de sentido seja suficientemente adequada para que a linguagem possa cumprir funções primordiais, como comunicar algo passível de ser compreendido por outros falantes; no entanto, essas considerações não estabelecem

---

<sup>94</sup> Acredito que poderíamos pensar que ao enunciarmos "ou" ao menos estamos expressando claramente a ideia de alternância entre uma coisa e outra – o que poderia ser perfeitamente captado por um ouvinte. Talvez Aristóteles até concedesse que, em um sentido bastante largo, um termo como este tenha um significado, na medida em que corresponde a certo enunciado significativo (como "conjunção coordenada que serve para ligar palavras ou orações indicando uma alternância entre elas"). Seja como for, o filósofo nunca afirma explicitamente algo do gênero.

qual critério de significação devemos adotar em particular. A necessidade de haver algum critério de significação é uma condição básica para qualquer discurso significativo e, portanto, qualquer teoria da significação deve admiti-la. Em outros contextos, porém, Aristóteles defende teses mais *específicas* a respeito da linguagem, nas quais o filósofo parece estar pressupondo um critério específico de significação. Esse tipo de consideração envolve a concepção propriamente aristotélica a respeito de como as coisas são, na medida em que, nestas ocasiões, Aristóteles está preocupado em indicar qual seria, de acordo com ele, o modo *correto* de falar sobre a realidade.

Para fazermos uma transição entre as considerações mais gerais da concepção aristotélica de significação para aquelas que são mais específicas, cabe analisarmos como o filósofo entende a *definição* (*ὄψηζκὸν*). Em primeiro lugar, é interessante notar que, para Aristóteles, há uma diferença entre *significado* e o que pode ser considerado como uma *definição* em sentido estrito: o significado permitiria compreender o enunciado significativo que uma palavra pretende expressar; agora, a definição, por outro lado, permitiria compreender o que a coisa a qual um determinado termo faz referência mais fundamentalmente é. Neste sentido, haveria termos para os quais existiria um significado, mas não uma definição – como o caso já comentado anteriormente do "bode-cervo" (cf. *Segundos Analíticos* B 7 92b5-8; 92b28-32). Em outras palavras, qualquer coisa que possui um nome possui um enunciado significativo, mas não necessariamente uma definição estrita (*Metafísica* Z 4 1030a14-17).

Assim, a definição é compreendida como o correlato linguístico da essência (1030a6-7), que corresponde *ao que é ser algo* em virtude de sua natureza (*ἡὸ ἡί ἡ̃λ εἶλαν*; 1029b14-15). Ou seja, trata-se do enunciado (*λόγος*) que, além de expressar o significado de um termo, indica o que a coisa referida pelo termo é. É preciso notar, porém, que este seria o ponto *mais restritivo* da significação aristotélica: pois, em sentido estrito, apenas o ser *primário* – ou seja, aquilo que não implica a predicação de outro elemento (cf. 1030<sup>a</sup>9-11) – possuiria essência e, portanto, *apenas* as substâncias, que seriam primárias no sentido referido, teriam definição (1030<sup>a</sup>22-23; 1030b4-6; 5 1031<sup>a</sup>1, 1031a10-14). Deste modo, supondo que "animal racional" fosse a essência do ser humano, seria igualmente a definição do termo "ser humano", isto é, a expressão, na linguagem, de sua essência. Agora, ainda que haja divergências interpretativas a este respeito, é importante notar que o texto de Aristóteles fornece boas evidências de que, em sentido *mais* estrito, na verdade nem mesmo *toda* substância teria definição: tão somente a substância *primeira*, identificada por Aristóteles como a forma (7 1032b1-2).

Sendo assim, em certo sentido, não haveria definição para uma substância concreta, como Sócrates; mas, em certo sentido, haveria (11 1037a25-27): não haveria definição da coisa tomada em conjunto com a sua matéria, pois esta é indefinida (1037a27; cf. 15 1039b27-29). Entretanto, a substância concreta poderia "tomar emprestado", por assim dizer, a definição da sua forma – que, no caso do ser humano, corresponderia à definição da sua alma (10 1035b14-18; 11 1037a28-29).

Itens das demais categorias (isto é, o que quer que não seja uma substância, mas um acidente) teriam, em sentido mais frouxo, uma essência, pois seria possível identificar aquilo que eles são de maneira mais fundamental (4 1030a21-23; 1030a28-30); ainda que, para tanto, seja necessário a adição de um determinante – de modo geral, o sujeito ao qual se atribuem (5 1031<sup>a</sup>2-3). Logo, teriam uma definição em sentido igualmente mais frouxo. Seja como for, não usamos o termo "definição" de maneira ambígua ou no mesmo sentido neste caso: mas em referência (como uma analogia) ao uso primário (4 1030a34-b1). Este último ponto sugere que Aristóteles admite que "definição" possa ter diferentes sentidos; ao menos um sentido *estritíssimo* e um sentido um pouco mais largo. A concepção da definição como tendo pelo menos esses dois sentidos é explicitada nos *Analíticos* (*Segundos Analíticos* B 10):

(1) **Definição nominal (93b29-32):** enunciado (*λόγος*) que expressa o significado – entendido em sentido *ordinário* – de uma palavra (como, por exemplo, o significado de "triângulo").

(2) **Definição real (93b38-94<sup>a</sup>5):** enunciado que indica o que a coisa é ao expressara sua causa. Neste sentido, a definição real de "trovão" seria "o barulho do fogo que se extingue nas nuvens".<sup>95</sup>

Sendo assim, podemos perceber que, embora para Aristóteles o termo "definição" tenha uma acepção bastante técnica e específica, a mesma palavra é usada também em um outro sentido, bastante próximo daquele de acordo com o qual a utilizamos usualmente – a saber, de corresponder ao significado linguístico de uma palavra qualquer. Vale observar que, para além desses diferentes tipos de definição caracterizados nos *Analíticos*, em outros contextos Aristóteles fala ainda de outros usos menos restritivos do termo: em *Metafísica* Θ 6 (1048<sup>a</sup>35-37), aparece um caso bastante

<sup>95</sup> Neste contexto, Aristóteles fala ainda da definição que diz o que é um princípio (94<sup>a</sup>9-10) – ou seja, o enunciado que expressa o que um termo imediato é; neste caso, não possui qualquer relação com a demonstração, pois os princípios são indemonstráveis.

interessante de uma definição *por contraste*. Ao tratar do ato, Aristóteles diz que o seu significado “pode ser visto nos casos particulares por indução (*ἐπαγωγή*)”,<sup>96</sup> vindo como uma mesma relação se mantém em todos os casos. Depois de introduzir este tipo peculiar de definição, Aristóteles explica que “não devemos buscar por uma definição (*ὄζειν*) de todas as coisas” mas nos contentarmos, em casos como este, em compreender a analogia envolvida.

Mesmo que o sentido técnico de definição seja mais *especial*, na medida em que permite conhecer a coisa definida, a definição nominal teria igualmente sua relevância; pois, por um lado, é dela que os cientistas partem quando ainda não têm conhecimento suficiente sobre a natureza de algum objeto (cf. DEGNAN, 1999, p. 263) e, por outro, pode fornecer o ponto de partida para discussões dialéticas, que poderão analisar, subsequentemente, se trata-se de uma definição minimamente adequada ou não (cf. *Tópicos* V 2 130b11-22). Seja como for, devemos ter em mente, além disso, que uma definição nominal não é indicativo de uma definição estabelecida de modo *qualquer*, sem algum critério: assim como ao convencionarmos o significado de uma palavra temos de fazê-lo de forma tal que a linguagem possa cumprir suas funções, o estabelecimento de uma definição deve satisfazer certas condições. Neste sentido, Aristóteles diz que toda definição deve permitir a formação de uma unidade: a definição nominal pode formar uma unidade por continuidade, por exemplo (de maneira semelhante à *Ilíada*, que forma uma unidade pela continuidade da sequência de eventos narrados e certos capítulos contidos) – embora esta não seja a *única* maneira através da qual uma definição deste tipo pode formar uma unidade (BARNES, 1993, p. 223); já uma definição real forma uma unidade ao atribuir algo ao sujeito, referido pela palavra, de modo não acidental (93b35-37). Esta unidade, formada pela definição real e seu referente, seria, por assim dizer, *absoluta*: pois a definição expressa *precisamente* o que o referente é; ou seja, a sua essência. A necessidade de formar unidades de algum tipo também seria uma condição a ser satisfeita por um critério de significação, conforme sugerem algumas passagens da própria argumentação em defesa do PNC em *Metafísica* Γ 4; esta questão, inclusive, constitui um dos pontos fundamentais para a disputa interpretativa a respeito de o que Aristóteles estaria pressupondo a respeito da significação na primeira parte de seu raciocínio na capítulo. Trataremos sobre ela em maior detalhe em breve.

---

<sup>96</sup> A tradução contida neste e no próximo trecho entre aspas é de minha autoria, partindo da tradução para o inglês de Ross (1975).

Até agora, nos ocupamos de aspectos mais elementares da linguagem, como o nome, o verbo, o significado e a definição. Agora, veremos como um nome e um verbo poderiam ser *combinados*, formando uma *predicação*.<sup>97</sup> Aristóteles concedia que uma predicação pudesse ser analisada em um nível meramente linguístico, analogamente ao tipo de análise que costumamos fazer nos dias de hoje; isto é, verificando as relações entre os elementos que a constituem de acordo com certas regras de sintaxe. No entanto, a *função* propriamente dita de uma predicação seria, para o filósofo, informar um estado de coisas que poderia verdadeiramente ser constatado na realidade (cf. *Da Interpretação* 4 17a8-9); estado de coisas este que *independe* do enunciado linguístico que o toma por assunto (ANGIONI, 2009, p. 20). Uma predicação constitui-se por dois termos – um sujeito, que indica o assunto sobre o qual se pretende falar, e um predicado, que indica o que se dizer sobre tal assunto –, que são unidos por uma cópula (Ibid., p. 18); como no caso de "o armário é branco": "armário" corresponde ao sujeito, "branco" ao predicado e "é" à cópula. Fundamentalmente, este tipo de enunciado aponta diferentes tipos de *composição* entre sujeitos e predicados (Ibid., p. 23): como vimos no primeiro capítulo, uma afirmação, para Aristóteles, representava uma *combinação* (*ζύλιξεζήο*) entre o sujeito e o predicado, enquanto a negação indicava uma *separação* (*δηαίξεζήο*) entre eles. Neste sentido, em uma predicação afirmativa o sujeito e o predicado compõem uma unidade, um estado de coisas que poderia ser atestado na realidade; já a negativa comporia, por assim dizer, duas unidades, indicando que o sujeito e o predicado, na realidade, encontram-se separados (Ibid. p. 21).

Considerando que o objetivo fundamental de uma predicação seria reportar algum fato, a teoria da predicação aristotélica envolve, para além do domínio lógico-linguístico, o domínio *ontológico*; pois, para que possamos verificar se a combinação entre sujeito e predicado proposta deve ser admitida ou rejeitada, precisamos ter alguma ideia sobre a natureza das coisas, que nos permita identificá-las corretamente (Ibid., p. 20). Nesta medida, de maneira análoga à sua concepção mais estrita da significação, o modo como Aristóteles avalia uma predicação está intimamente atrelado ao seu *essencialismo* – isto é, à tese aristotélica fundamental de acordo com a qual os seres poderiam ser classificados como *substâncias* (o que existe em sentido primordial: existe *por si*, sem depender de qualquer outra coisa para tanto) ou *acidentes* (o que não existe

---

<sup>97</sup> Como explica Angioni (2009, p. 17), Aristóteles lançava mão de mais de um termo para referir-se à predicação; como *θαηεννζία* (*Primeiros Analíticos* A 20 82a22) ou *άπόθαλζήο* (*Da Interpretação* 5 17a20).

por si, mas em outra coisa). Todos os seres – e, em sentido mais estrito, apenas as substâncias, como podemos observar – possuiriam certas propriedades que determinam aquilo que significa, de modo mais fundamental, ser uma coisa de tal tipo; em outras palavras, todos os seres possuiriam *essências*. Com esta visão de mundo como plano de fundo, Aristóteles considera que, para analisarmos adequadamente uma predicação, devemos, antes de mais nada, identificarmos o seu *sujeito*, que seria, paradigmaticamente, uma substância (Ibid. 26).

Para entender este ponto, pensemos em um exemplo bastante simples, a partir da predicação "Dylan é músico". Aqui, temos um discurso *significativo*: nós entendemos o que a frase em geral quer dizer, bem como cada um dos termos (e o papel desempenhado por eles) que a compõem. No entanto, ela só será verdadeira caso Dylan for, de fato, músico; se não for, será falsa. Agora, se um determinado sujeito não identifica, previamente, quem é Dylan, não será capaz de verificar se a predicação afirmativa "Dylan é músico" reporta corretamente um fato do mundo ou não – neste caso, o máximo que ele pode fazer é uma análise linguística, que o permite entender que tipo de propriedade está sendo atribuída ao sujeito. Com efeito, o sujeito desta predicação pode referir-se ao grande músico norte-americano Bob Dylan – caso no qual a predicação estaria correta; no entanto, pode também referir-se ao escritor Dylan Thomas ou até mesmo ao cachorro do presidente argentino Alberto Fernández, cujo nome calha de ser Dylan. Nesses dois últimos casos, a predicação seria falsa. Em suma, o ponto é que, para que possamos verificar a veracidade do fato declarado por uma predicação, devemos identificar, em primeiro lugar, o sujeito a respeito do qual tal fato se refere (Ibid., 27). Neste sentido, a substância emergiria como o sujeito paradigmático de predicções na medida em que seria possível olhar para o mundo e identificá-la *independentemente* do predicado acidental que se lhe atribui (Ibid., p. 26); seguindo o exemplo proposto, eu posso identificar o Bob Dylan antes de saber se ele calha de ser músico ou não. Depois de identificá-lo, a partir de uma breve pesquisa ao seu respeito, posso vir a descobrir que a predicação "Dylan é músico", na medida em que se refere a *este* sujeito, que se chama Bob Dylan e calha de ser músico, é verdadeira. O mesmo procedimento não pode ser feito caso queiramos atestar a verdade de uma predicação na qual o sujeito é um acidente; afinal, como eu poderia verificar se "o branco é peludo" se trata de uma predicação verdadeira, dado que o branco não seria identificável por si? Ou seja, na medida em que não há nada no mundo que seja simplesmente "o branco" (existe um *cachorro* branco, uma *flor* branca, etc.)? Isso só será possível se eu identificar o

*sujeito* que é branco: se eu estiver falando de um urso polar, por exemplo, a predicação será verdadeira. Sendo assim, é como se o acidente não fosse *propriamente* o sujeito da predicação, mas sim a substância na qual ele existe.

A relação entre substâncias e acidentes leva Aristóteles a estabelecer dois tipos de predicação (cf. *Segundos Analíticos A 22*): um tipo no qual o fato complexo resultante da combinação proposta pela predicação é *heterogêneo/extrínseco/acidental*; ou seja, no qual o predicado acrescenta algo ao sujeito que não faz parte da sua definição ou essência. Um exemplo deste tipo de predicação poderia ser justamente aquele que vínhamos utilizando: a saber, "Dylan é músico" – supondo que Dylan seja um ser humano, e que a sua essência está, enquanto tal, intimamente relacionada ao fato de ser um animal racional, nesta predicação nós estamos atribuindo ao sujeito uma característica que extrapola a sua essência. Além deste, há ainda outro tipo de predicação – que pode ser chamada de *intrínseca, homogênea* ou *essencial* –, no qual o predicado indica uma propriedade que faz parte da natureza do sujeito. Neste caso, podemos tomar como exemplo a predicação "Dylan é um animal", na medida em que a animalidade faz parte daquilo que o sujeito – Dylan – mais fundamentalmente é.

Em resumo, como sistematiza Angioni (2009, p. 32), a teoria aristotélica da predicação pressupõe três coisas: (1) a existência de itens primitivos, passíveis de serem identificados independentemente das propriedades que uma predicação acidental lhe atribui, (2) a existência de um tipo especial de predicação que informa um conjunto de características essenciais que, por sua vez, permite a identificação minimamente adequada do objeto primitivo enquanto tal; por fim, (3) a possibilidade de atribuir outras propriedades, não essenciais, aos sujeitos. A partir dessas considerações e da observação de algumas especificidades do tratamento técnico que Aristóteles dá às definições, podemos ter uma boa noção do aspecto mais restritivo do modo como o filósofo compreende certos aspectos da linguagem e, em especial, a significação. Para finalizarmos nosso exame sobre tal aspecto, cabe notarmos ainda um uso particular que Aristóteles faz de certos termos, que diferem de suas acepções mais ordinárias. Ainda nas primeiras páginas do primeiro capítulo, vimos que Aristóteles atribui um sentido técnico à homonímia, entendendo-a como uma propriedade não de palavras, mas de *coisas*. Neste contexto, duas coisas seriam homônimas quando compartilham o mesmo nome, mas não a mesma essência (*Categorias 1 1a2*). Similarmente, *sinônimos* (*ζπλώλπκνο*) corresponderiam, em sentido aristotélico técnico, a classificações de coisas: são sinônimas as coisas que possuem o mesmo nome e a mesma essência; como

o homem e o boi seriam sinônimos no que se refere à sua animalidade – pois o que é ser animal em ambos os casos é o mesmo (1a7-8). Vale notar, de qualquer forma, os sinônimos são utilizados por Aristóteles em suas acepções mais ordinárias, assim como vimos ser o caso dos homônimos (cf. *Tópicos* I 15 107b17-20).

A partir da observação do contexto no qual Aristóteles expressa suas visões mais específicas a respeito da linguagem e da significação, fica claro que o seu objetivo principal seria expor qual seria, segundo ele, a forma adequada para que possamos falar sobre as coisas que existem *verdadeiramente*. Ainda que não concordemos com a concepção ontológica de Aristóteles, podemos entender por que razão ela estaria sendo suposta como critério de significação nessas circunstâncias, diferentemente dos momentos nos quais o filósofo trata da significação de forma mais geral: se eu quero saber o que é necessário para que uma palavra qualquer seja significativa, não é necessário olhar para a realidade – basta verificar, por exemplo, se ela pode servir como símbolo para algo passível de ser compreendido por diferentes pessoas. Agora, se eu desejo saber qual é a maneira mais adequada de falar sobre as coisas do mundo, para transmitir, por meio do discurso, verdades sobre elas, terei de me voltar para o mundo e observar como seriam, afinal, essas coisas; e, neste contexto, faz sentido que um filósofo essencialista defenda que o significado *estrito* – ou seja, a definição real – de um termo que se refere a algum tipo de ser tenha de expressar aquilo que o ser em questão mais fundamentalmente é.

Com isso, concluímos nosso itinerário pelas noções aristotélicas de significação; podemos, então, retomar a discussão a respeito da defesa do PNC em  $\Gamma$  4, notando algo elementar: considerando que Aristóteles explora a semântica a partir de duas perspectivas distintas, haveria, ao menos em princípio, duas possibilidades de leitura da primeira parte da argumentação do capítulo (cf. 1006a29-1007a8), na qual está em jogo o que seria necessário dizer algo de forma *significativa*. Pois, neste contexto, Aristóteles poderia lançar mão da ideia de que, para falarmos *verdadeiramente* sobre o mundo, haveria *um* critério de significação mais adequado que, por sua vez, dependeria da aceitação do PNC; ou, alternativamente, poderia partir apenas da necessidade de que haja *algum* critério de significação para que seja possível dizer algo significativo para si e para outrem, explorando, com este objetivo, como as condições mínimas para estabelecer *qualquer* critério dependeriam do PNC. A primeira chave de leitura, que podemos chamar de "semântica *essencialista*", foi tradicionalmente defendida pelos estudiosos ao longo da história da filosofia; já a segunda, que pode ser denominada

"semântica *geral*", passou a ser defendida por alguns autores mais recentemente, em resposta a um prolífico debate iniciado a partir da segunda metade do século passado entre defensores da leitura semântica essencialista a respeito do quão restritivo seria o escopo da noção de significação empregada por Aristóteles na primeira parte da argumentação de  $\Gamma$  4. Como acredito – e já havia mencionado ainda na introdução deste trabalho –, esta última interpretação seria *mais promissora* que a semântica essencialista, sobretudo considerando as peculiaridades (cuidadosamente delineadas por Aristóteles) envolvidas nesta argumentação. Para que este ponto possa ficar claro, no entanto, precisamos primeiro analisar a interpretação semântica essencialista mais detidamente. Passemos, então, a esta análise.

### **3.2. A interpretação tradicional: a leitura *semântica essencialista* da argumentação**

Desde os comentários mais clássicos de *Metafísica*  $\Gamma$  4, como o de Alexandre de Afrodísias (276.3-7), costuma-se entender que, ao tratar do discurso significativo nos primeiros passos da argumentação do capítulo, Aristóteles estaria estabelecendo um vínculo íntimo entre o significado de um termo e a essência da coisa a qual ele faz referência. Isto seria assim, de acordo com alguns autores, em virtude do fato de que a letra do texto seria tal que não deixaria margem para outra possibilidade (compreensível, ao menos) de interpretação (cf. ANSCOMBE, 1961, pp. 40-42); outros, embora não enfatizem a impossibilidade de que o argumento pudesse ser lido de maneira distinta, parecem entender que, para além do modo como o filósofo se expressa neste capítulo, a caracterização do PNC como um princípio fundamental do *ser*, bem como o contexto *metafísico* no qual tal caracterização é exposta, seriam suficientes para que possamos concluir pelo vínculo entre a significação e o essencialismo aristotélico desde a primeira parte do raciocínio de  $\Gamma$  4 (cf. LEAR, 1980; 2007; CODE, 1986; MIÉ, 2013).

Voltemo-nos, então, à letra do texto, para que possamos conferir como a uma leitura semântica essencialista tende a compreendê-la. Supondo que o seu adversário aceita a condição inicial de dizer qualquer coisa que *signifique algo* (*ἡ καὶ λέγει ἡ*) tanto para si quanto para outrem (1006a21), Aristóteles passa, então, a examinar em que medida até mesmo a unidade significativa mais básica do discurso – isto é, um nome –, para que seja, de fato, *significativa*, dependeria da aceitação do PNC. E ele o faz nos seguintes termos:

Primeiro, portanto, ao menos isto será obviamente verdadeiro, que a palavra terá um significado definido, ou "ser [isto]" ou "não ser [isto]" (*ὅση ζεκαίλη ηὸ ὄλνκα ηὸ εἶλαη ἢ κῆ εἶλαη ηνδί*), de modo que nem tudo será "assim e não assim". Novamente, se "ser humano" *tem um significado* (*ζεκαίλη εἶλ*), seja este (*ἐζῆω ηνῶην*) "animal bípede"; quero dizer, com "ter um significado", isso: se "ser humano" significa *isto*, então se algo é "ser humano", *isto* será o que significa "ser um ser humano" para ele (*εἰ ηνῶη' ἐζῆηλ ἄλλζζωπνο, ἄλ ἢ ηη ἄλλζζωπνο, ηνῶη' ἐζῆηη ηὸ ἄλλζζώπω εἶλαη*). (Não faz diferença, inclusive, se alguém apontar que uma palavra tem diversos significados, caso eles sejam limitados em número; pois, para cada definição, podemos assinalar uma palavra diferente. [...] Se, no entanto, eles não forem limitados, mas fosse possível dizer que uma palavra tem um número infinito de significados, obviamente o raciocínio seria impossível; pois **não ter um significado é não ter significado algum**, e se as palavras não têm significado o nosso raciocínio interpessoal, assim como o individual, será aniquilado; pois será impossível pensar em qualquer coisa se nós não pensarmos em uma coisa; mas, se isto é possível, um nome poderá ser assinalado para esta coisa.) Digamos, então, como fizemos no início, que um nome significa algo (*ζεκαίλη ηη*) e tem um significado (*ζεκαίλη εἶλ*); é impossível, então, que "ser um ser humano" deva significar precisamente "não ser um ser humano", se "ser humano" significa não só *sobre algo* (*θαζ'έλοο*), mas *tem um significado* (pois nós não identificamos "ter um significado" e "significar sobre algo", na medida em que nesta suposição até mesmo "musical" e "branco" e "ser humano" teriam o mesmo significado, assim como tudo seria um por sinonímia.<sup>98</sup> (1006a29-b18, meus destaques em negrito e itálico.)

Nesta longa passagem, o ponto de Aristóteles parece ser explicitar o que está por trás da aceitação de que aquilo que é dito *significa alguma coisa* para diferentes interlocutores, que comprometeria seu adversário com uma instância do PNC: a aceitação tácita de que uma palavra que significa algo tem *um significado*, de sorte que não poderia comportar dois significados contraditórios. Assim, seguindo o exemplo fornecido, uma palavra como "ser humano" tem *um significado*; digamos que ele seja "animal bípede". "Ter um significado" (*ζεκαίλη εἶλ*) relaciona-se, aqui, ao tipo de unidade que deve ser garantida para que aquilo que é dito possa de fato significar algo. Como essa cláusula deve ser entendida precisamente é, como veremos, precisamente um dos maiores pontos de controvérsia entre os autores que propõem distintas argumentações do capítulo.

Dito isso, o filósofo antecipa uma objeção: e quanto ao caso das palavras ambíguas, com relação às quais seria possível, diferentemente do que afirma Aristóteles, atribuir-lhes significados contraditórios (dado que poderíamos dizer, com certo grau de razoabilidade, que o termo "manga", por exemplo teria e, ao mesmo tempo, não teria o significado referente a ser uma parte de uma peça de roupa, dado que a palavra possui, além deste, outro sentido)? Em resposta, Aristóteles explica que a ambiguidade dos termos não mina o estabelecimento das unidades de significado necessárias para que um termo seja considerado como propriamente significativo; isto é, desde que as palavras tenham um número *finito* sentidos – porque, assim, será possível

<sup>98</sup> Minha tradução para o português a partir da versão em inglês de Ross (1975), com algumas alterações.

caracterizar e distinguir cada um.<sup>99</sup> Se as palavras tivessem, por outro lado, *infinitos* sentidos, a discussão seria impossível: pois, segundo Aristóteles, não ter uma unidade de significado delimitada é não ter significado algum e, como havia sido dito antes, ter algum significado é condição necessária para o discurso. Além disso, seria impossível *pensar* sobre algo indefinido: quando pensamos, pensamos em algo *determinado* e, sendo determinado, podemos dar um nome para isto. Desta forma, a delimitação de significado seria fundamental também para o nosso pensamento: para que seja possível conceber um objeto de pensamento, ele deve ser determinado e, assim, passível de ser nomeado. Por conseguinte, Aristóteles conclui o trecho afirmando que seria *impossível* que o significado de um termo correspondesse precisamente à sua negação – ao menos caso a palavra em questão não signifique apenas *algo sobre* uma coisa (*ζεκαίληη θαζ'έλλο*), mas também tenha *um* significado (*ζεκαίληη έλ*).

É de suma importância compreender a distinção que Aristóteles está querendo marcar aqui; pois ela seria necessária para manter as unidades de significação adequadas, responsáveis por evitar o colapso no discurso que poderia ser causado por uma sinonímia generalizada. Contudo, conseguir compreendê-la não é algo simples, considerando que o texto de Aristóteles é um tanto obscuro e, portanto, não esclarece, de forma suficiente, em que consistiria "ter um significado" de um lado e, de outro, "significar sobre algo"; nem mesmo se, neste contexto, o filósofo se atém aos limites da linguagem, tratando das palavras, seu significado e suas instâncias linguísticas, ou se procura estabelecer aqui uma conexão mais robusta entre os termos da linguagem, as coisas do mundo por eles nomeadas e a natureza destas coisas. Seja como for, é notável, ao menos, que a maneira como o filósofo caracteriza a condição de "ter um significado" parece sugerir um vínculo bastante forte entre um termo e seu significado, de sorte que é possível entender por que razão grande parte dos autores a interpretou como uma referência à concepção mais restritiva de Aristóteles a respeito da linguagem: a saber, aquela que identifica a definição de um termo *categorial* (ou seja, um termo que se refere a alguma das categorias aristotélicas) à essência da coisa no mundo denotada por ele. Outros elementos da passagem também poderiam indicar que tal concepção estaria sendo assumida neste contexto; como o uso no exemplo de um termo substancial ("ser humano"), que seria particularmente especial na concepção aristotélica de significação:

<sup>99</sup> Isto talvez seja mais claramente explicado em K 5 1062a13-16: "sendo assim, cada palavra [dita em uma discussão] deve ser inteligível e esclarecer algo; não muitas coisas, mas apenas uma. E se a palavra significa mais de uma coisa, deve ser esclarecido a qual destes significados a palavra está sendo aplicada" (minha tradução para o português, a partir da versão em inglês de Ross [1975], com algumas alterações).

o seu significado real não seria um enunciado significativo qualquer, meramente estabelecido por convenção – corresponderia a uma definição em sentido mais estrito, i.e., à definição que expressa a essência do tipo de ser em questão. Considerando a maneira especial a partir da qual Aristóteles trata os termos substanciais, ao lançar mão de um termo como "ser humano" em seu argumento o filósofo poderia estar, com isso, especificando o seu escopo, voltando-o *apenas* para os termos substanciais (ou, em uma leitura menos restritiva, apenas para termos que se refiram a alguma das categorias do ser). Além disso, há ainda a menção à sinonímia que, como pudemos observar anteriormente, em sentido aristotélico técnico seria uma propriedade *dos seres*.

Existe, porém, uma divergência entre os intérpretes desta leitura mais tradicional a respeito do quão restritiva seria, de fato, a condição de "ter um significado". A partir da segunda metade do século passado, surgiu com bastante força a ideia de que esta cláusula restringiria o escopo do argumento aos termos *substanciais* e suas definições *reais*; e isto seria assim porque a unidade significativa que Aristóteles busca estabelecer por meio deste requerimento só poderia ser satisfeita pela transposição linguística das substâncias e suas essências.<sup>100</sup> Se a definição real de um termo substancial expressa aquilo que a substância a qual ela faz referência é, em sentido mais fundamental, por natureza, então a unidade formada entre um termo substancial e sua definição real seria fortíssimo: pois ambos significam *um mesmo tipo de coisa*. Em virtude disso, alguns intérpretes concluíram que, no exemplo fornecido por Aristóteles, o enunciado “animal bípede” não deveria ser entendido meramente ao significado linguístico de “ser humano”, mas ao que define um homem *enquanto tal* (cf. LEAR, 2007, p. 259). Sendo assim, o que é expresso pela definição real corresponderia àquilo que cada instância concreta de determinado tipo de substância é em sentido mais fundamental – que seria o que permite, aliás, que cada uma delas seja considerada como *instância* propriamente dita deste tipo de substância. Em outras palavras, se Sócrates for uma instância concreta de "ser humano", então aquilo que faz com que Sócrates *seja um ser humano* corresponderá à definição real do termo – ou seja, o fato de ele *ser um animal bípede*. Neste contexto, se “ser humano” *tem um significado*, isto quer dizer que ele forma, com a sua definição real, uma unidade genuína: pois a sua definição expressa *precisamente* o que é ser aquele tipo de coisa que é denotado pelo termo "ser humano".

---

<sup>100</sup> Alguns adotantes deste tipo de leitura são Anscombe (1961), Lear (1980; 2007), Code (1986, especialmente p. 146), Furth (1986, especialmente p. 376), Gottlieb (1992, especialmente pp. 192-195), Cresswell (2003) e, mais recentemente, Mié (2013).

Agora, se o significado de um termo substancial e o próprio termo formam uma unidade genuína pelas razões exploradas no parágrafo anterior, o mesmo não ocorre no caso de um termo acidental e seu enunciado significativo, de acordo com os defensores de uma leitura semântica essencialista mais restritiva. Ainda que, como vimos, Aristóteles conceda que ítems das demais categorias tenham essências em sentido *largo*, um termo acidental e a sua definição não formariam uma unidade *genuína*. Por um lado, como explica Dancy (1975, p. 108), qualidades como a brancura, por exemplo, existem em distintos *graus*, de modo que o branco não poderia ter *um* significado no mesmo sentido que uma substância. Ademais, há ainda a questão da equivocidade deste tipo de termo (cf. 1031b22-28): pois quando tomamos um termo acidental como um sujeito em uma predicação, não é claro se o predicado se refere à característica enquanto tal (à brancura), à característica de algo particular (*este* branco) ou à substância a qual a propriedade pertence (*esta coisa* que calha de ser branca) (cf. Degnan, 1999, p. 248). Algo análogo aconteceria com termos *transcategoriais*, isto é, com as palavras que se aplicam a diferentes categorias, como o "bom" e o "belo", por exemplo. Por outro lado, o requisito de "ter um significado", interpretado de maneira bastante restritiva, parece pode ser satisfeito somente por palavras que se aplicam *inequivocamente* a uma categoria.

Assim compreendida, a condição de "ter um significado" garantiria o tipo de predicação que seria necessário para a definição real dos termos substanciais e, conseqüentemente, para a identificação precisa dos sujeitos paradigmáticos da predicação aristotélica – a saber, a predicação *essencial*, na qual se atribui a uma substância parte de sua (ou a sua própria) essência. Neste sentido, conforme este tipo de leitura semântica essencialista, a distinção feita por Aristóteles entre “ter um significado” e “significar sobre alguma coisa” corresponderia, respectivamente, a indicar aquilo que a substância denotada pela palavra é em virtude de sua própria natureza, em contraste com meramente ser predicável a uma substância (ANSCOMBE, 1961, pp. 40-42; GOTTLIEB, 1992, p. 195; CRESSWELL, 2003, pp. 167-169; LEAR, 2007, p. 258; MIÉ, 2013, p. 147); assim, a expressão linguística da essência não seria meramente algo significativo sobre um sujeito – seria aquilo que ele *precisamente* é. Ao fazer essa distinção, Aristóteles estaria notando que embora um predicado possa ser, de modo significativo e verdadeiro, atribuído a um sujeito, isto não significa que ele possa funcionar como a definição do termo que faz referência a este sujeito: pois um predicado qualquer não satisfaz a condição de formar, com o termo, uma unidade

significativa robusta, de modo que tanto o termo como a sua definição significam a mesma coisa (isto é, têm *um* significado). Esta condição só pode ser atendida por um tipo especial de predicado, que não só indica algo significativo sobre o sujeito, mas informa precisamente o que o sujeito é; e, ao fazê-lo, apresenta-nos uma caracterização estritamente peculiar do sujeito, que nos permite identificá-lo como tal e, além disso, distingui-lo com precisão dos demais. Caso, no entanto, qualquer predicado pudesse satisfazer esta condição, a consequência seria uma sinonímia – no sentido técnico de Aristóteles – generalizada.

Para entendermos melhor como estes pontos poderiam ser entendidos a partir de uma leitura essencialista deste tipo, reflitamos um pouco sobre os termos fornecidos pelo exemplo de Aristóteles (cf. 1006b15-18): podemos dizer que tanto o predicado "musical" quanto o predicado "branco" *significam algo sobre* o termo "ser humano", na medida em que as coisas no mundo às quais o termo faz referência – a saber, os próprios seres humanos – podem calhar de ter as propriedades indicadas pelos predicados; ou seja, a capacidade de produzir músicas ou de ter a cor da pele branca. Digamos, agora, que o fato de indicar algo significativo sobre um termo nos parece um critério de significação adequado, de sorte que supomos que "branco" poderia ser entendido como a definição real do ser humano, ou seja, representar aquilo que ele mais fundamentalmente é, na medida em que indica algo significativo sobre o ser humano. De acordo com a interpretação do texto de Aristóteles que estamos examinando, para que um enunciado possa funcionar como o significado de um termo, deve formar com ele uma unidade significativa robusta, de sorte que todas as instâncias do termo seriam igualmente instâncias do conteúdo informado pelo enunciado; e vice-versa. O que quer dizer que, no nosso exemplo, todos os seres humanos teriam de ser brancos, bem como todas as coisas brancas deveriam ser seres humanos. Neste caso, teríamos um grave problema: porque, considerando que há outros objetos no mundo que calham de ser brancos, como certas plantas e animais, teríamos que aceitar de tais plantas e animais, por serem brancas, seriam instâncias de seres humanos – o que, além de ser absurdo, faria com que diferentes tipos de seres tivessem de ser considerados como *uma mesma coisa*, dado que todos compartilhariam a mesma natureza fundamental.

Esta interpretação semântica essencialista mais restritiva da primeira argumentação apresentada em da passagem de *Metafísica* Γ 4 remonta à famosa leitura de Lukasiewicz, na qual o autor afirma que Aristóteles, neste momento, pretende forçar seu oponente, de maneira injustificada, a aceitar o contexto semântico no qual uma

palavra significa algo unitário em sua essência (2005, pp. 10-21); seja como for, a parte *crítica* da interpretação de Łukasiewicz não é retomada por todos os autores que contribuíram, com suas propostas de leitura semântica essencialista mais restritiva, para o debate mais contemporâneo sobre  $\Gamma$  4: parte deles considera que Aristóteles não estaria ali *impondo* seu essencialismo, mas *defendendo-o* – ou seja, mostrando que seria necessário aceitarmos a existência de essências que nos permitam identificar com a maior precisão possível os diferentes tipos de seres, distinguindo-os entre si, garantindo, assim, a possibilidade de falarmos adequadamente sobre eles (cf. ANGIONI, 1999, p. 122). Isto, por sua vez, seria uma escolha argumentativa razoável, dado o contexto no qual a defesa do PNC se insere (cf. LEAR, 2007, pp. 263-265; MIÉ, 2013, p. 149). Como explica Cresswell (2003, p. 169), considerando que o PNC pode ser entendido como um princípio que garante que os seres tenham, por natureza, uma essência, a argumentação de  $\Gamma$  4 mostraria que, independentemente do que seja a essência de determinada coisa existente, tal essência corresponderia a algo que esta coisa não poderia *não ser*; ao menos sem deixar de ser, a partir disso, a *mesma* coisa – isto é, sem perder, com isso, aquilo que lhe garante identidade.

No entanto, haveria mais de uma razão pela qual restringir o escopo da primeira parte da argumentação de  $\Gamma$  4 aos termos substanciais e seus predicados essenciais não seria muito apropriado; sobretudo considerando o próprio escopo do PNC, que seria, de acordo com Aristóteles, o princípio mais básico de *todos* os seres. Sendo assim, seria de se esperar que, se nesta parte de seu raciocínio o filósofo está, de fato, apontando um vínculo íntimo entre certos termos e os objetos do mundo aos quais eles se referem, neste momento Aristóteles tratasse dos termos que denotam *qualquer* tipo de ser, ao qual o PNC invariavelmente se aplicaria. Considerando uma interpretação semântica essencialista mais estrita como demasiado limitada, alguns autores se esforçaram em defender que a cláusula de "ter um significado", fundamental para que algo seja dito com sentido neste contexto, não se limitaria apenas aos termos substanciais e suas definições reais: na verdade, a primeira parte do argumento garantiria a significação dos termos referentes ao menos a qualquer uma das categorias.<sup>101</sup>

Neste sentido, se o texto de Aristóteles em *Metafísica*  $\Gamma$  4 parece demasiado obscuro, podemos examinar outras considerações feitas pelo filósofo sobre a significação para, então, compará-las; o que nos permitiria ter uma ideia mais clara

---

<sup>101</sup> Alguns dos intérpretes que defenderam este tipo de tese: Wedin (1982, p. 89) e Irwin (1988, 182-183).

sobre como devemos, afinal, entender a condição de "ter um significado". Contra uma compreensão mais forte desta condição, Michael L. Ross dedica todo um artigo à defesa de que a noção de "ter um significado" em Aristóteles não poderia restringir a significação aos termos substanciais: em *Aristotle on 'Signifying One' at Metaphysics IV 4* (1995, p. 377), Ross relembra que, segundo Aristóteles, satisfazer o requisito de "ter um significado" seria *necessário* para dizer o que quer que seja com sentido (cf. 1006b7); sendo assim, se o argumento em defesa do PNC sugerisse que somente os termos substanciais poderiam *ter um significado*, aquelas palavras que não se referem a substâncias seriam reduzidas a contra-sensos. Isto, no entanto, é claramente negado por Aristóteles, já que ele afirma textualmente que termos que não correspondem a uma substância ainda assim significam *algo* (cf. *Metafísica* Γ 8 1012b8; ROSS, 1995, p. 387). Neste sentido, outros autores apontam que Aristóteles concede que termos acidentais em específico seriam significativos em mais de uma passagem: como nota Whitaker (2007, p. 191), na própria *Metafísica* Aristóteles concebe o "branco" como *significativo* (Γ 4 1007a3). A partir deste tipo de consideração, podemos inferir que os termos acidentais também teriam *um* significado, satisfazendo, assim, a condição explicitada em Γ 4, ainda que não formem unidades significativas tão estritas quanto os termos substanciais e suas definições reais; pois o ponto da cláusula, se compreendida desta maneira, seria que o significado corresponde a ser ou não ser algo definido por uma essência; seja isto uma substância (que possui uma essência em sentido estrito) ou um acidente (que possui uma essência apenas em sentido largo).

Assim, uma instância qualquer de um termo (substancial ou acidental) será considerada como tal na medida em que a definição deste termo indicaria o que é ser o tipo de coisa que a instância é em sentido mais fundamental (WHITAKER, 2007, p. 193). Diferentemente do que propõe uma leitura semântica essencialista mais restritiva, a equivocidade envolvida em um termo acidental não impediria que um termo deste tipo pudesse ter *um* significado neste sentido – e isto é afirmado pelo próprio Aristóteles, logo depois de distinguir "ter um significado" de "significar sobre algo": de maneira geral, as palavras ambíguas poderiam ter unidades de significado igualmente adequadas, desde que o número de sentidos nos quais elas possam ser empregadas seja finito (cf. 1006a34-b-5; ROSS, 1995, p. 389). Com relação à distinção entre "significar sobre um" e "ter um significado", uma interpretação semântica essencialista mais fraca a compreenderia de modo fundamentalmente semelhante a uma leitura semântica essencialista mais forte: pois, em qualquer caso, o ponto seria que somente predicções

essenciais poderiam funcionar como significado dos termos categoriais, enquanto as predicções acidentais, embora possam ser atreladas a esses termos no discurso, não poderiam ser consideradas como o significado propriamente dito de algum deles.

Apesar da diferença expressiva entre as duas leituras no que se refere ao escopo de aplicação da noção de significação empregada em *Metafísica*  $\Gamma$  4 – para além, é claro, das especificidades envolvidas em cada proposta em particular –, de modo geral as interpretações de cunho essencialista tendem a entender o argumento de Aristóteles como apontando a importância (e, na verdade, a *necessidade*) de assumirmos a existência de essências para que possamos falar adequadamente sobre os seres; e, dado que não seria possível haver qualquer essência na hipótese de o PNC ser falso, a negação deste princípio teria como consequência a impossibilidade de pudéssemos ter qualquer pretensão de falar com verdade sobre o mundo. Sendo assim, se quisermos garantir este tipo de discurso, devemos aceitar o PNC; e, como o interlocutor de  $\Gamma$  4 seria alguém que deseja, com sua recusa do PNC, enunciar uma tese que diz respeito ao modo como as coisas são (ou, ao menos, poderiam ser), não poderia fazer algo do gênero sem assumir, em primeiro lugar, o PNC. Portanto, uma interpretação semântica essencialista de  $\Gamma$  4 (seja ela mais ou menos estrita) compreende, em linhas muito gerais, que o ponto do argumento de Aristóteles seria evidenciar que o discurso e a realidade estariam tão atrelados que não seria possível falar sobre as coisas do mundo sem assumirmos o PNC em primeiro lugar. Para lograr este objetivo, o filósofo poderia seguir, resumidamente, a seguinte linha de raciocínio:<sup>102</sup> sabemos que não poderíamos demandar que o interlocutor se comprometa com alguma afirmação a respeito de algo do mundo em particular logo de início, pois a ideia de que “algo é o caso” ou “algo não é o caso” já parece pressupor o PNC (cf. 1006a18-21). Contudo, se o adversário afirma que seria possível que um mesmo sujeito tenha atributos contraditórios ao mesmo tempo, os termos nos quais ele expõe a sua tese são tais que seria de se esperar que ele se comprometa, em alguma medida, com algumas noções básicas a respeito de uma afirmação, como sujeito, predicado e a relação que eles mantêm em uma predicção; em especial, com uma noção de *sujeito* que permita identificá-lo, afinal, como uma mesma

---

<sup>102</sup> O que farei a seguir é propor uma leitura *ao modo* de uma interpretação de cunho essencialista de  $\Gamma$  4, tentando sistematizar como a sequência do raciocínio poderia ser entendida de acordo com uma leitura deste tipo. É preciso destacar, neste sentido, que nem todos os intérpretes que defendem uma leitura semântica essencialista do argumento entendem a sequência do raciocínio de Aristóteles da forma que será explorada a seguir; no entanto, algo semelhante parece estar presente em boa parte das propostas consultadas para este trabalho nas quais seus autores pretendem expor reconstruções mais completas do argumento (e não centrar-se em certos aspectos em específico, como a noção de “ter um significado”, por exemplo).

coisa à qual se atribuem propriedades contraditórias ao mesmo tempo. Sendo assim, Aristóteles exploraria essas noções em seu argumento para mostrar em que medida a prática de fazer afirmações e predicções, fundamental para que possamos falar sobre o mundo (que é até mesmo utilizada pelo próprio opositor para sustentar a sua negação do PNC), envolveria um critério de significação *específico* que, por sua vez, dependeria da verdade desse princípio.

Com isso em mente, Aristóteles poderia, então, assumir que o opositor, em resposta ao pedido de dizer algo com sentido, enunciasse um sujeito de predicção.<sup>103</sup> Um indicativo disso poderia ser, de acordo com uma interpretação deste tipo, o fato de Aristóteles começar com a análise da palavra “ser humano”, que pode ser entendida como um termo substancial e, enquanto tal, um sujeito paradigmático de predicções. Assim, a argumentação partiria do ponto mais básico de uma predicção: a saber, a delimitação do sujeito sobre o qual se deseja fazer uma afirmação. Neste sentido, aquilo que o sujeito significa, em sentido mais estrito, não seria meramente um enunciado linguístico convencionalizado de qualquer maneira, mas a expressão precisa da essência do ser sobre o qual desejamos falar, como vimos. Neste sentido, a primeira parte do argumento consistiria em mostrar que um termo que se refere a um ser e seu significado estariam atrelados de modo muito estrito, de sorte que esse tipo de termo não poderia comportar significados contraditórios. Para mostrar este ponto, Aristóteles exploraria, então, o exemplo do termo substancial “ser humano”, supondo que seu significado seja “animal bípede”. Nesse caso, o significado estrito corresponderá ao correlato linguístico da essência do ser humano, de modo que o termo e o seu significado significam *uma só coisa* (ou seja, satisfazem o requisito de ter um significado): porque o significado não diz algo distinto da natureza da substância a qual o termo faz referência – ele diz precisamente o que é ser aquele tipo de coisa. Portanto, se algo pode ser considerado como uma instância de ser humano, então deve ser um animal bípede; do mesmo modo, se algo pode ser considerado um animal bípede, então necessariamente será um ser

---

<sup>103</sup> Tanto defensores de uma interpretação semântica essencialista mais estrita quanto aqueles que propuseram uma leitura semântica essencialista mais branda do argumento já assumiram esse ponto. Representando a leitura mais estrita, podemos mencionar, em especial, Lear (2007, pp. 256-258). Cresswell (2003, p. 172) e Mié (2013, p. 158-159) não afirmam *explicitamente* que Aristóteles estaria tratando de um termo que represente algum sujeito, mas entendem que seria um termo que se refere a algum tipo de coisa no mundo (em particular, a uma substância), ao qual pudessem, supostamente, ser atribuídas propriedades essenciais ou acidentais; em qualquer caso, de acordo com uma interpretação deste gênero, Aristóteles teria em mente especificamente o sujeito paradigmático das predicções – a saber, a substância. Como representante da leitura menos estrita, podemos pensar em Irwin (1988, pp. 181-182).

humano. E essa relação entre a palavra e seu significado seria *necessária*, ou seja, não poderia ser de outro modo: pois ela representa a relação entre uma substância e sua essência, entre um ser de certo tipo e aquilo que ele é sem sentido mais fundamental. A suposição de que a natureza do ser comportasse a contradição, por outro lado, destruiria a possibilidade de que as substâncias pudessem ser coisas definidas, precisamente do modo como elas são, através de suas essências.

Na medida em que a substância é entendida por Aristóteles como o ser em sentido primeiro, do qual os demais dependem, a possibilidade da contradição culminaria em uma espécie de colapso ontológico que, por sua vez, teria consequências para o discurso: a saber, a impossibilidade de estabelecer a definição adequada de um sujeito de predicções. Para falarmos sobre o mundo, seria imprescindível que essa definição fosse garantida: porque, assim, poderemos distinguir os diferentes sujeitos entre si e diferenciá-los adequadamente daquelas coisas que podem eventualmente ser atribuídas ou não a eles e, conseqüentemente, manter a salvo toda a nossa prática predicativa. Portanto, entendendo a primeira parte da argumentação de Aristóteles em  $\Gamma$  4 ao modo de uma interpretação semântica essencialista, assume-se que Aristóteles lançaria mão, aqui, de uma concepção *específica* de significação: a saber, aquela que inclui elementos do seu essencialismo (e, em especial, a relação íntima entre os seres e suas essências). Isto poderia ser assim, por exemplo, porque o filósofo se valeria do fato de que seu adversário, ao afirmar uma tese em uma discussão, estaria comprometido com as noções mais básicas de uma afirmação, assumindo, então, que, no mínimo, tal interlocutor estaria disposto a enunciar um termo que representasse um sujeito, supostamente capaz de comportar predicados contraditórios. Nesse sentido, conforme a teoria da predicção de Aristóteles, essas noções básicas envolvidas em uma predicção, para que possam ser adequadamente definidas, dependeriam da aceitação da existência de essências que, por sua vez, dependeria da verdade do PNC. Sem ele, a concepção de essência colapsaria e, como consequência, não poderíamos estabelecer a definição adequada do sujeito; com isso, toda a prática de fazer predicções cairia também por terra.

### **3.3. Os problemas da interpretação tradicional**

Levando em conta o contexto no qual o PNC é apresentado e, subsequentemente, defendido, em princípio não seria de se estranhar caso Aristóteles estivesse, de fato, fazendo uso dos aspectos mais restritivos da sua noção de significação, na medida em

que eles estariam intimamente vinculados ao modo como o filósofo acredita que a natureza das coisas que existem deve ser entendida (e *dita*, caso estejamos considerando aquilo que é necessário para que possamos falar *verdadeiramente* sobre a realidade). Afinal, este tratamento do PNC é explorado em meio ao estabelecimento do estudo da sabedoria, disciplina que seria dedicada ao estudo das causas e princípios primeiros dos seres; e, neste sentido, o princípio é caracterizado como o primeiro e mais firme de todos. Sendo assim, parece razoável (se não imprescindível) que a refutação da negação do PNC pudesse evidenciar, de alguma maneira, que se trata *realmente* do princípio mais firme *das coisas* que existem, ainda que partindo de reflexões sobre os fundamentos do discurso. Ademais, como pudemos perceber, algumas considerações que o filósofo faz em  $\Gamma$  4 parecem consideravelmente estritas, de sorte que talvez não deixem espaço para uma leitura alternativa a respeito da noção de significação que Aristóteles estaria fazendo uso ali, especialmente na primeira parte do raciocínio. De todo modo, acredito que uma leitura de cunho essencialista desta argumentação acarreta mais desvantagens que vantagens; tanto para a compreensão geral do argumento e do papel desempenhado por ele no tratamento do PNC neste contexto como um todo, quanto para a eficácia do raciocínio, sobre a qual Aristóteles parece estar fortemente confiante. O problema central de assumirmos uma leitura semântica essencialista do argumento, como creio, seria o fato de que ela condiciona o sucesso da refutação de Aristóteles à aceitação, por parte de seu adversário, de uma concepção semântica *demasiado* específica. Neste sentido, há dois tipos de considerações, que mantêm relação entre si, e que, quando analisados, indicam que esta leitura não parece muito apropriada: um deles diz respeito às peculiaridades envolvidas na argumentação (e, em especial, àquelas que concernem ao opositor ali enfrentado), enquanto o outro se refere à forma como Aristóteles entende a noção de significação em geral e o que certas passagens de  $\Gamma$  4 indicariam a respeito do modo como esta significação estaria sendo ali empregada. Começemos pelo exame do primeiro tipo de consideração.

Meus esforços ao longo do primeiro capítulo deste trabalho tiveram como objetivo salientar o cuidado que Aristóteles tem em marcar as peculiaridades de uma defesa do PNC: caso nos deparemos com alguém que, ignorando os preceitos básicos dos *Analíticos*, demanda uma prova para este princípio, o *máximo* que poderemos oferecer é um argumento voltado para *este* tipo interlocutor, que defende uma tese *específica* motivado por uma razão *específica*. Em  $\Gamma$  4, a força de seu argumento está em refutar a tese do interlocutor nos termos em que ele a apresenta, ou seja, dirigida

*especificamente* – se a minha proposta de interpretação estiver correta – em primeiro lugar à possibilidade de afirmar a negação do princípio em nome do argumento, mostrando que o PNC seria condição de possibilidade para qualquer discurso significativo e que, portanto, não seria possível afirmar o que quer que seja sem assumi-lo de algum modo. No entanto, o fato de que o opositor é alguém que se compromete com a negação de um princípio tão básico quanto o PNC, mesmo que em nome do argumento, dificulta a discussão: porque é possível que ele fique em silêncio, se negue a dizer algo com sentido, ou que, no meio do caminho, mostre-se um recalcitrante e se recuse a admitir um erro claro em seu raciocínio. Nessas circunstâncias, o argumento deveria fazer com que o interlocutor seja *compelido* a aceitar que não é possível negar o PNC nos termos em que ele o faz – e isto seria assim porque, na suposição da falsidade do princípio, teríamos de abrir mão de todo o discurso significativo e julgamento prático razoável (o que Aristóteles esforça-se para mostrar na parte final da argumentação, como veremos no próximo capítulo); caso o adversário não veja problema nisso, a força do raciocínio de Aristóteles deveria ser tal que pudesse ao menos deixar claro a quem acompanha a discussão – ou seja, ao leitor – o quão absurda é a posição do seu adversário: afinal, ele é alguém que não vê problema em abrir mão do discurso significativo, mas, ao mesmo tempo, demanda uma prática que pressupõe o discurso significativo (a saber, a argumentação) para defender a sua tese.

Para que tudo isso seja possível, Aristóteles não pode partir de considerações facilmente objetáveis pelo interlocutor – com relação à primeira parte da argumentação, deve lançar mão de teses que ele aceita, não só indicando como elas formariam um conjunto inconsistente, mas forçando-o a abrir mão da sua tese original em particular, para garantir outras teses que ele presumivelmente julga mais importantes (como a possibilidade do discurso significativo). Com efeito, a aparente veemência com a qual Aristóteles acredita que a aceitação de dizer algo com sentido, antes mesmo do desenvolvimento integral do argumento, já compromete o interlocutor com uma aplicação do PNC, já seria uma evidência de que o filósofo entende que seu raciocínio se baseia em condições tão básicas a respeito da semântica que ninguém poderia negá-las sem causar com isso um verdadeiro colapso na linguagem. Aliás, pode ser interessante reparar que, em diversos momentos de sua obra, Aristóteles enfatiza, como estratégia argumentativa geral, a importância de termos uma espécie de *sensibilidade* ao contexto da argumentação. Neste sentido, o filósofo sugere, por exemplo, que devemos tentar sempre começar nossas discussões, sobretudo aquelas nas quais o assunto em

jogo é difícil, mas de suma relevância, a partir de pontos *não controversos*, mais facilmente aceitos pelo nosso interlocutor, para que, com cautela, possamos progredir, a partir da aceitação por parte do opositor destes pontos mais básicos, para considerações mais específicas (cf. *Ética Eudemia* I 8 1218a15-24); que a especificidade das definições utilizadas deve ser flexível ao contexto argumentativo – pois não basta possuir aquilo que é preciso dizer em um debate, mas expô-lo de forma conveniente, considerando as peculiaridades do adversário (cf. *Retórica* III 1 1403b15-16); que devemos utilizar termos apropriados e suficientemente claros para ambos os lados da discussão (cf. *Tópicos* II 4 111a8-11; *Retórica* III 1404b1-9; 1405b10-16), buscando sempre utilizar argumentos pertinentes para o assunto em questão no debate (cf. II 22 1396a4-8); que faz mais sentido escolher uma premissa de aplicação geral que alguma demasiado específica, facilmente objetável pelo adversário (cf. *Tópicos* VIII 2 157b33-34). Entre outras considerações deste gênero feitas por Aristóteles; dentre as quais talvez pudéssemos destacar ainda a diferença a respeito do modo como o filósofo se refere à força do seu argumento em *Metafísica* Γ 4 e 5: em Γ 5, contexto no qual o filósofo mais claramente supõe a sua visão a respeito da natureza,<sup>104</sup> Aristóteles está consciente de que o que podemos fazer é tentar *persuadir* o interlocutor (cf. 1010a33-35), *pedir* a ele que acredite que, na natureza, existe algo que não está sujeito a nenhum tipo de movimento, de sorte que nem tudo poderia ser, em um momento "assim" e, em outro, "não assim" (cf. 1009a36-38); o que pode ser considerado como indício de que o filósofo saberia que o seu raciocínio apresentado ali é tal que talvez o seu adversário não se sinta *constrangido* a aceitar a abandonar a sua tese original, diferentemente do que parece ser o caso em Γ 4. E é nesse ponto em que, creio eu, podemos perceber um problema importante na interpretação semântica essencialista: na suposição de que o raciocínio supõe fundamentalmente teses essencialistas, ou quaisquer teses próprias de Aristóteles, o interlocutor poderia evitar tal colapso e manter a sua posição a respeito do PNC ao mesmo tempo simplesmente negando o critério de significação empregado; pois ele poderia retrucar que o argumento só se segue no caso dos termos categoriais e seus significados estritos, enquanto ele mesmo não admite que as palavras estejam atreladas a uma concepção tão específica da realidade nem à existência de essências.

Em defesa da interpretação semântica essencialista, talvez pudéssemos pensar que, no final das contas, não haveria jeito de fazer com que um sujeito como o

---

<sup>104</sup> Como ao defender que haveria algo na natureza que não está sujeito a nenhum tipo de movimento, por exemplo, em ambas as passagens mencionadas na sequência.

adversário ali enfrentado reconhecesse o grave erro de sua posição e que Aristóteles, ciente disso, dirigiria seus esforços directamente ao aprendizado de seus alunos do Liceu ou de seus leitores, em qualquer caso já familiarizados com suas teses ontológicas. Com efeito, autores como Lear (1980, pp. 109-113) e Code (1986, p. 356), embora entendam que o argumento supõe certas teses essencialistas e que, portanto, só seria persuasivo caso o interlocutor aceitasse a visão aristotélica de mundo, defendem que isto não seria propriamente um problema, dado que o objetivo de Aristóteles seria mostrar-*nos* que, para falarmos adequada e verdadeiramente a respeito das coisas que existem, teríamos que aceitar o PNC como fundamento do discurso que é significativo neste sentido. Ainda que se trate de uma proposta razoável, acredito que este não seja o caso; principalmente considerando o supracitado cuidado que o filósofo tem de especificar tão bem as especificidades tanto do seu interlocutor quanto das condições que devem ser seguidas pela sua refutação, para que seja bem sucedida contra um adversário como este. De fato, seria bastante estranho se Aristóteles demonstrasse tal preocupação simplesmente para ignorar por completo tais especificações em sua argumentação, voltando-se para um público que não só conheceria suas teses, mas também estaria disposto a aceitá-las com maior facilidade. Ademais, ainda que o filósofo não esteja debatendo com ninguém em particular ao apresentar sua defesa do PNC em  $\Gamma$  4, o texto de Aristóteles parece apontar de maneira suficientemente clara que o ponto principal do capítulo seria mostrar como poderíamos refutar um adversário deste gênero; sendo assim, mesmo na hipótese de que Aristóteles tivesse mais especificamente os seus alunos em mente nesta ocasião, a letra do texto sugere que o seu objetivo seria, neste caso, prepará-los para enfrentar algum sujeito que afirmasse não aceitar o PNC naqueles termos. Portanto, ainda assim seria partir de teses sumamente básicas, que deveriam ser aceitas até mesmo por um sujeito que se dispusesse a negar um princípio tão elementar quanto este em uma discussão, para demonstrar aos seus alunos como seria possível refutá-lo. Se pensarmos bem, seria inclusive *mais vantajoso*, didaticamente, conseguir mostrar aos estudantes e leitores que o PNC estaria tão atrelado ao discurso significativo que, independentemente do critério de significação empregado, teríamos que aceitá-lo; afinal, isto elucidaria de modo muito mais contundente a firmeza do princípio. Ainda com relação a estratégias didáticas, como nota Whitaker (2007, p. 194), é importante salientar também que não faria muito sentido se Aristóteles estivesse tentando evidenciar a firmeza do PNC aos seus alunos supondo, para isso, estágios avançados do estudo da sabedoria em um momento da

*Metafísica* no qual o filósofo ainda está se esforçando em estabelecer o seu escopo.

Além disso, há considerações sobre a significação que igualmente apontam a necessidade de buscarmos por uma interpretação alternativa. Como podemos observar, o primeiro e principal passo que Aristóteles dá em sua defesa do PNC em *Metafísica* Γ 4 consiste em atrelar o discurso significativo à aceitação do PNC. Neste sentido, a letra do texto indica que, caso o interlocutor se comprometa *unicamente* a dizer o que quer que seja de modo *significativo*, já estará assumindo o PNC – pois a delimitação de sentido necessária para que dado enunciado possa ser considerado como o significado de uma palavra não seria possível na suposição de o princípio ser falso (cf. 1006a18-28). Se, portanto, é o caso que basta que o interlocutor diga alguma coisa que signifique algo, então a condição para que algo seja significativo – isto é, a de ter um significado – , apresentada subsequentemente por Aristóteles (cf. 1006a28-34), deveria conter aquilo que é minimamente necessário para dizer algo com sentido, como já enfatizamos. Agora, se entre tais condições mínimas para o discurso significativo Aristóteles incluísse elementos da sua ontologia, como defendem as leituras semânticas essencialistas de modo geral, o argumento lograria abarcar um número muito limitado de termos: em uma interpretação semântica essencialista mais estrita, *apenas* poderiam ser considerados como significativos termos substanciais e, inclusive, se considerarmos com atenção o contexto no qual Aristóteles apresenta suas concepções mais restritivas de significação, veremos que uma interpretação possível é que nem mesmo seria o caso que *qualquer* termo substancial teria uma definição real, mas somente aqueles que se referem à substância primeira de algo; que seria sua forma e, de maneira ainda mais precisa, sua alma (cf. Z 5 1031a10-11; 6 1032a5-6; 10 1035b14-18; 11 1037a28-29). Consequentemente, Aristóteles teria de torcer para que o seu interlocutor, ao ser pedido para dizer algo significativo, dissesse logo de cara algo como "alma racional". Uma leitura semântica essencialista menos estrita, por sua vez, permitiria que fossem considerados como significativas ao menos quaisquer palavras que façam referência a alguma categoria do ser. Porém, mesmo neste caso Aristóteles teria que torcer para que o seu adversário escolha enunciar especificamente algum termo como "gato", "samambaia" ou, no máximo, "branco"; pois caso ele diga algo como "sereia" ou "virtude", o argumento de Aristóteles não poderia seguir (cf. DEGNAN, 1999, p. 269; BALTZLY, 1999, pp. 192-193; WHITAKER, 2007, p. 190, p. 194).

Quiçá pudéssemos, ainda assim, ser levados a pensar que entre as condições para o discurso significativo *deveriam* estar certos elementos do essencialismo

aristotélico caso o filósofo não compreendesse a noção de significação de forma diferente; ou seja, na hipótese de que, para Aristóteles, um enunciado só pudesse ser considerado como significativo ao fazer referência a algo no mundo. Alguns defensores de interpretações de cunho essencialista do raciocínio parecem partir de uma ideia semelhante; como é o caso de Cresswell (2003, p. 172). No entanto, ainda no início deste capítulo podemos observar que diversas passagens da obra de Aristóteles indicam que, na verdade, o filósofo concebia a significação de maneira mais ampla: para que uma palavra seja significativa, basta que signifique *algo* (cf. *Da Interpretação* 2 16<sup>a</sup>15-18); que passe a simbolizar, através de uma convenção bem estabelecida, um pensamento, passível de ser comunicado e compreendido por diferentes interlocutores (cf. I 16a3; 2 16<sup>a</sup>19-21; 3 16b19-22). Neste sentido, a compreensão aristotélica mínima, por assim dizer, de significação não envolveria qualquer ontologia: porque até mesmo uma palavra que não se aplica a nada no mundo – como "bode-cervo" (cf. 3 16<sup>a</sup>15-18; *Segundos Analíticos* B 7 92b5-8), que indica um ser não-existente, mas também conceitos como "infinito" (*Física* III 4 204a1-7), "vazio" (*Física* IV 7 213b30-214a15) ou "bem" (cf. *Ética Eudêmia* I 1), que não correspondem a *seres* propriamente – poderia muito bem ser considerada como *significativa*. Portanto, a ideia de que *apenas* termos categoriais seriam significativos, na medida em que a correspondência a algo no mundo seria uma condição para o discurso significativo, não seria uma tese aristotélica; de sorte que o argumento de  $\Gamma$  4, se lido a partir de uma interpretação semântica essencialista, sequer lograria abarcar todos os termos que o próprio Aristóteles considera como significativos. Além de vinculada a um discurso significativo qualquer, a noção de significação também é relacionada, em  $\Gamma$  4, ao pensamento: pois Aristóteles afirma que, sem a delimitação de sentido necessária para o estabelecimento da significação, não só o discurso significativo, mas também o pensamento seria impossibilitado (1006b8-10). Considerando isso, encontramos mais um problema na interpretação semântica essencialista: assim como ainda teríamos discurso significativo mesmo sem considerarmos os aspectos mais estritos da concepção aristotélica de significação, igualmente teríamos pensamento (DEGNAN, 1999, p. 269); e isso de acordo com a própria teoria de Aristóteles – indício disso seria o fato de que, em diversas ocasiões, o filósofo nos oferece análises de conceitos que não correspondem a nada no mundo; como "infinito", "vazio" e "bem", explorados anteriormente.

É interessante notar, de qualquer modo, que até mesmo na hipótese de que Aristóteles concebesse a semântica de maneira muito mais restritiva do que a concebe

realmente, não seria razoável que ele estivesse partindo da *própria* concepção de significação em *Metafísica* Γ 4; já que, como já salientado, o sucesso da defesa ali apresentada estaria comprometido caso partisse que teses que o interlocutor poderia facilmente rejeitar. Nesta medida, Aristóteles não poderia dar de barato a aceitação, por parte de seu adversário, da existência de essências como fundamento semântico. Vale recordar que as duas posições em disputa no *Crátilo* (a saber, o convencionalismo e o naturalismo), embora sejam exploradas a partir de vieses bastante radicais, apontam para uma divergência a respeito de como os nomes, seus significados e as coisas do mundo estariam relacionados em um contexto bastante próximo de Aristóteles; sendo assim, o adversário poderia, livremente inspirado na proposta de Hermógenes, por exemplo, atacar o raciocínio de Aristóteles ao indicar como um convencionalismo semântico lhe permitiria dizer algo com sentido ao mesmo tempo em que não o compromete com nenhum aspecto do essencialismo aristotélico (ou com qualquer visão de mundo em particular). Não quero dizer com isso que o argumento de Aristóteles deveria ser tal que se conformasse a *qualquer* concepção de significação; até mesmo a uma concepção *radical* de convencionalismo, como aquela defendida por Hermógenes no diálogo de Platão, de acordo com a qual um sujeito poderia convencionar significados próprios para cada uma das palavras, criando, assim, uma espécie de vocabulário particular. O meu ponto é que, dado que não havia um *único* entendimento sobre a significação em voga no contexto de Aristóteles, seu raciocínio deveria partir da condições mais básicas para qualquer critério minimamente adequado de significação (ou seja, um critério que permita que o discurso logre cumprir suas funções primordiais; como comunicar algo passível de ser compreendido por outra pessoa e permitir uma distinção entre os termos empregados, que possibilite o esclarecimento sobre o assunto do qual se fala). Assim, independentemente de qual seja o critério adotado pelo seu adversário (que poderia ser um convencionalismo mais fraco, por exemplo), para que seja minimamente adequado, deve assumir a verdade do PNC.

Em suma, parece bastante claro que, para que Aristóteles possa atingir o seu objetivo em Γ 4, sua refutação deve partir de teses tão básicas que não poderiam ser recusadas por qualquer adversário minimamente razoável, sob o risco de ser mais comparável a uma planta que a um real opositor do PNC. Esta consideração já nos forneceria uma boa razão para rejeitarmos uma proposta de leitura semântica essencialista do argumento; sobretudo quando podemos atestar que Aristóteles concebe a significação, de modo geral, de maneira bem mais simples e ampla. Agora, não

podemos esquecer que, em contextos específicos, Aristóteles *realmente* concebe a significação de maneira mais restritiva; a saber, quando está tratando da maneira mais adequada ou verdadeira de falar sobre as coisas do mundo. Em circunstâncias como essas, vimos que o filósofo entende que o significado dos termos que indicam seres de alguma das categorias não consistiria meramente em algo que poderia ser convencionado como tal, mas em uma definição real, que corresponderia à expressão linguística da natureza do ser em questão. Sendo assim, talvez fosse o caso que, contrariamente ao que pareceria mais razoável, considerando o melhor cenário para que o filósofo pudesse efetivamente lograr refutar o seu interlocutor, o modo como Aristóteles trata da significação neste contexto indique (ou até mesmo não abra margem para outra possibilidade de leitura que não) assuma os aspectos mais restritivos da sua concepção de significação. Alguns intérpretes que defendem leituras semânticas essencialistas da primeira argumentação do capítulo sugerem algo do tipo: para alguns, talvez o modo como Aristóteles formula a condição de significar um, fundamental para a argumentação, bem como a presença de termos que possuem um sentido técnico bastante específico para o filósofo – como a menção à sinonímia, a um termo substancial e à definição – sejam indicativos disso (cf. ANSCOMBE, 1961, pp. 40-42); outros entendem que o fato de que, mais a frente na argumentação, Aristóteles utiliza de maneira explícita noções do seu essencialismo – como substância e acidente (1007a20-b18) –, sugere que o primeiro argumento apresentado no capítulo deva ser lido como já assumindo noções deste tipo (cf. DANCY, 1975, p. 94)<sup>105</sup>; outros ainda parecem inferir que o contexto no qual a defesa do PNC se insere demanda que a refutação de IV 4 seja capaz de estabelecer um vínculo mais forte entre o discurso e a realidade e, portanto, seria de se esperar que Aristóteles estivesse fazendo uso dos aspectos mais restritivos da sua compreensão da significação (cf. LEAR, 2007, pp. 263-265; MIÉ, 2013, pp. 147-149).

---

<sup>105</sup> Curiosamente, Dancy é um dos poucos autores que indicam, em um primeiro momento, que a primeira parte da argumentação não precisaria supor nenhum tipo de ontologia. Neste sentido, o autor nota que o caráter mais básico da significação para Aristóteles consistiria em garantir a unidade semântica do termo; depois, seria possível verificar se trata-se de algo que pode ser verdadeiramente dito de algo no mundo (1975, p. 83). Até mesmo a sua compreensão da condição de "ter um significado" seria frouxa o suficiente para não demandar qualquer vínculo com o essencialismo: para Dancy, "ter um significado" indica que o termo e seu significado estariam adequadamente amarrados, por assim dizer; de sorte que todo o uso do termo irá corresponder a tal significado. Enunciados que apenas "significam sobre algo", por outro lado, indicam meramente predicados que poderiam ser verdadeiramente ditos sobre um sujeito gramatical qualquer (pp. 81-82). No entanto, incluo Dancy entre os autores que parecem entender que o primeiro argumento, ainda assim, estaria assumindo elementos do essencialismo aristotélico na medida em que as considerações que o autor faz sobre a segunda parte da argumentação apontam nessa direção (cf. p. 94).

Seja como for, creio que temos boas razões para contestar cada uma dessas opções. Pois, embora seja indiscutível o caráter obscuro da exposição de Aristóteles em Γ 4, que dificulta consideravelmente a compreensão precisa de cada um dos seus passos, a letra do texto não nos *impõe* a necessidade de assumirmos que a noção de significação ali empregada deve conter elementos do essencialismo aristotélico. Acredito que isto fica claro quando analisamos as propostas de autores que, considerando os problemas de leituras semânticas essencialistas, procuraram defender uma interpretação *alternativa* do primeiro argumento do capítulo.

### 3.4. Uma alternativa – a leitura *semântica geral* do argumento

Como pudemos observar, seria importantíssimo que Aristóteles *começasse*, ao menos, seu argumento em Γ 4 por um ponto maximamente básico, que pudesse (e devesse) ser assumido por qualquer interlocutor que pretendesse se engajar em uma comunicação interpessoal significativa. Caso contrário, seu raciocínio seria facilmente rejeitável por seu adversário; e, como bem nota Degnan (1999, p. 265), "ainda que possa ser o caso que a defesa apresentada por Aristóteles falhe em alcançar o seu objetivo, parece contrariar o princípio da caridade adotar uma interpretação do texto que, desde o princípio, indica que a defesa não poderia atingir o resultado por ela pretendido". Com isto em mente, alguns autores optaram por se afastar de uma interpretação mais tradicional, buscando por uma leitura *alternativa*, que pudesse comprometer o coração do raciocínio aristotélico meramente com a ideia de que seria necessária uma adequada delimitação de sentido para que o discurso possa, realmente, significar alguma coisa inteligível. Para mostrar que uma leitura semântica *geral* do argumento seria possível, tais autores centram-se na difícil distinção entre "ter um significado" (*ζεκαίλεηλ ἔλ*) e "significar sobre algo" (*ζεκαίλεη θαζ'ἑλòο*) com o objetivo de mostrar que, apesar das aparências, a condição de "ter um significado" não comprometeria Aristóteles com a suposição de quaisquer teses próprias; assim, o filósofo lograria realmente deixar claro que o interlocutor estaria assumindo o PNC simplesmente ao dizer *qualquer* coisa com sentido, como a letra do texto sugere. Dentre as interpretações deste gênero propostas, podemos destacar duas particularmente interessantes no contexto nacional: a de Marco Zingano (2003) e Raphael Zillig (2007).

Em sua leitura, Zingano foca sua atenção em duas partes da argumentação aristotélica em defesa do PNC em *Metafísica* Γ 4 – isto é, 1006a11-b34 e 1007a20-b18 –, que poderiam ser entendidas como dois raciocínios distintos entre si. Neste sentido,

seu intuito é mostrar que somente na segunda parte Aristóteles vincula o seu essencialismo à refutação de quem pretenda negar o PNC; na primeira, o filósofo lançaria mão apenas de certos aspectos mais gerais da significação para mostrar que, ao negarmos o PNC, destruímos o tipo de determinação necessário para que as palavras possam ser tidas, verdadeiramente, como significativas. Assim como pudemos notar, certos elementos da argumentação poderiam parecer sugerir, de fato, que o essencialismo já estaria implicitamente em jogo desde o princípio da argumentação; Zingano menciona, neste sentido, o fato de que Aristóteles relaciona o "significar algo" à concessão, por parte do interlocutor, de algo *definido* (*ὁζήζκέλνλ*, 1006a25), dado que o "ser definido" poderia ser entendido como correspondendo a "ter uma essência" (p. 19). No entanto, o autor acertadamente questiona (p. 20): que sentido faria se Aristóteles estivesse recorrendo a algo que até mesmo um sujeito que aceitasse de prontidão o PNC ainda assim poderia legitimamente duvidar (a saber, a existência de essências)?

Com relação à condição de *ζεκαίλεηλ ἔλ* – traduzida pelo autor como "significar algo uno" –, Zingano acredita que o ponto de Aristóteles seria simplesmente que um critério de significação qualquer, desde que minimamente adequado, demanda que seja feita uma *escolha*, excluindo outras possibilidades; ou seja, ao estabelecermos um significado para uma palavra, estamos indicando que tal palavra significa *isto aqui*, nem mais, nem menos (Ibid.). A definição que Aristóteles relaciona ao mero ato de significar algo se manteria, portanto, no âmbito do discurso, e não ao tipo de determinação que a essência proporciona a cada tipo de ser de acordo com a teoria aristotélica; diria respeito à unidade *semântica*, portanto, e não à unidade *do ser*. Sinal disso, nota Zingano, é que, ao rejeitar a possibilidade do estabelecimento das unidades semânticas entre os termos e seus significados, o interlocutor destrói o *discurso significativo*, conforme diz Aristóteles, e não o *mundo* (cf. 1006b7-10; ZINGANO, Ibid., pp. 20-21). A unidade do ser estaria relacionada a outra condição, segundo Zingano: à de *ζεκαίλεηλ θαζ'ἑλδο*, que o autor traduz como "significar de algo uno" (p. 21). Tal condição, claramente distinguida por Aristóteles daquilo que seria *ζεκαίλεηλ ἔλ*, por sua vez, dependeria do essencialismo aristotélico, na medida em que supõe a existência das essências que garantiriam a unidade de cada tipo de ser.

Para reforçar a sua defesa de uma leitura semântica geral, Zingano faz uma interessante sugestão de tradução: como já salientado, certas passagens de *Metafísica* Γ 4, além de serem um tanto difíceis de entender, parecem conter certos elementos que

poderiam sugerir uma leitura mais restritiva com relação à noção de significação empregada; como o momento no qual Aristóteles parece tratar da conexão entre o termo "ser humano", uma de suas instâncias, e o seu significado – que seria, em nome do argumento "animal bípede" – (cf. 1006a32-34), ou a própria conclusão desta parte do raciocínio, na qual Aristóteles nos diz, conforme a influente tradução inglesa de Ross:<sup>106</sup>

Portanto, se é verdade dizer de algo que é um ser humano, isto deve ser um animal bípede (pois isso era o que "ser humano" significava); e se isto é necessário, é impossível que a mesma coisa pudesse não ser naquele momento um animal bípede; pois isso é o que "ser necessário" quer dizer – que é impossível que isto não seja. É, então, impossível que possa ser simultaneamente verdade dizer que a mesma coisa é um ser humano e não é um ser humano. (1006b28-34)<sup>107</sup>

Assim traduzida, a passagem parece indicar a impossibilidade de que o ser humano *concreto* seja e, ao mesmo tempo, não seja um animal bípede. Zingano, no entanto, compreende este trecho de forma distinta: para ele, o ponto seria simplesmente que em toda ocorrência de "ser humano", o que é designado por isso é "animal bípede", na medida em que este foi o significado estabelecido para o termo no início da discussão (p. 24). Desta forma, ao dizermos "ser humano", sabemos que este termo significa necessariamente "animal bípede"; e isto seria assim *necessariamente* porque se trata do significado que havíamos estipulado para o termo em primeiro lugar (Ibid., p. 23). Portanto, o trecho não precisa ser interpretado como se Aristóteles estivesse, ali, afirmando que o próprio ser humano não poderia, simultaneamente, ser e não ser um animal bípede; seria possível entendê-lo como estabelecendo apenas que não podemos *dizer* que o termo "ser humano" significa e, ao mesmo tempo, não significa "animal bípede" (Ibid.). Quanto à proposta de tradução alternativa do trecho, Zingano sugere o seguinte:

Se se diz com verdade algo, que é ser humano, é necessário então <dizer que> é animal bípede (pois era isto o que significava o termo ser humano); se isto é necessário, então não é possível <dizer que> o mesmo não é um animal bípede (pois isto significa ser necessário: é impossível não ser); por conseguinte não é possível dizer com verdade ao mesmo tempo que o mesmo é ser humano e não é ser humano.<sup>108</sup>

Após expor a sua sugestão, Zingano antecipa uma objeção: ora, a introdução da noção de *verdade* na passagem não carrega consigo certos aspectos do essencialismo aristotélico? A resposta do autor é negativa: o termo estaria sendo usado aqui como

<sup>106</sup> Presente em Barnes (1991).

<sup>107</sup> Minha tradução para o português para os efeitos deste trabalho.

<sup>108</sup> No texto original, ao invés de "ser humano", Zingano escreve "homem"; no entanto, optei pela alteração para não causar estranheza, já que, ao longo deste trabalho, venho sempre traduzido o termo grego *ἄλλζζωπινο* desta forma, considerando que o seu significado seria mais amplo, contemplando todo e qualquer indivíduo da espécie humana, independentemente do gênero.

sinônimo de "seriamente" ou "honestamente". Assim, a ideia seria a de que quando eu digo, por exemplo, que ao dizer "A" sempre quero dizer com isso "B", estou indicando que toda vez que "A" for mencionado por mim, seria possível substituí-lo por "B" (pp. 29-30). Além desta, Zingano supõe ainda outra objeção que poderia ser feita a uma interpretação como a sua, de cunho semântico geral: considerando que Aristóteles entende o PNC fundamentalmente como um princípio *ontológico*, não seria melhor supor que, em sua defesa, o filósofo estaria evidenciando a impossibilidade de negá-lo como uma verdade básica a respeito das *coisas*? Não há dúvidas que o melhor cenário seria aquele no qual Aristóteles lograsse mostrar algo do tipo; mas, como nota Zingano, devemos ter em mente as limitações próprias de uma argumentação em defesa de um princípio como este. Como já enfatizado diversas vezes ao longo deste trabalho, Aristóteles é claro ao afirmar que o máximo que pode fazer para defender o princípio contra um interlocutor como aquele enfrentado em *Metafísica* Γ 4 seria refutar a sua tese nos termos em que ele a apresenta – ou seja, mostrando que o PNC estaria na base do discurso significativo e que, portanto, ele não poderia sequer *afirmar* a negação deste princípio de maneira significativa (p. 26).

Tendo estabelecido a necessidade de assumirmos o PNC de modo a garantir as determinações necessárias no âmbito semântico para que o discurso significativo seja possível e, com isso, tendo já fundamentalmente refutado o seu opositor, Aristóteles poderia, então, mostrar, através de um novo argumento, que o essencialismo garantiria a estabilidade necessária para que possamos identificar os sujeitos sobre os quais falamos quando pretendemos reportar com verdade algum fato no mundo. E é isso que Zingano acredita que Aristóteles estaria fazendo mais adiante no capítulo (cf. 1007a20-b18; ZINGANO, 2003, p. 28). Neste momento, o autor afirma que Aristóteles não estaria tentando forçar sua visão ontológica "goela abaixo" ao seu adversário, mas indicar que, além de destruir o discurso significativo de modo geral, a negação do PNC também impediria um tipo de concepção da semântica da predicação que garantiria a determinação adequada dos termos que, por sua vez, seria necessária para que possamos falar sobre a realidade.

Zillig (2007, pp. 108-109), em uma linha interpretativa semelhante à de Zingano, observa que, se a estratégia de Aristóteles em *Metafísica* Γ 4 consiste, de acordo com o próprio filósofo (cf. 1006a18-25), em mostrar ao seu adversário que, ao aceitar uma condição básica – isto é, a de dizer algo que seja significativo para si e para outrem – ele estará se comprometendo igualmente com a aceitação de uma aplicação do

PNC, então esta aceitação deve estar contida em tal condição. Como vimos ao analisar a noção de significação em Aristóteles, o seu essencialismo não é tido como necessário para que algo seja *significativo* – apenas para que seja possível descrever com verdade as coisas que existem. Sendo assim, caso estivesse, em Γ 4, supondo o seu essencialismo, Zillig nota que Aristóteles estaria incluindo *mais* do que o necessário (e devido) entre as condições de significação. De modo a evitar essa leitura do argumento, garantindo, assim, o sucesso da estratégia de Aristóteles, Zillig pretende mostrar como a condição principal do raciocínio estaria assentada unicamente em aspectos semânticos gerais.

Em sua defesa da leitura semântica geral do argumento, Zillig lembra, em primeiro lugar, o sentido original da noção de significação: a saber, o de *delimitar* (p. 110). Neste sentido, a atribuição de significados funcionaria como uma espécie de cercamento, separando o que é referido por cada termo do que não é. Tal acepção condiz com as concepções mais básicas de outros termos relacionados ao discurso; como o verbo *ιέγω* que, como vimos, originalmente sugeria a ideia de separar algo em específico do restante, e até mesmo o termo *ὀρίζω*, geralmente relacionado à definição que embora possua, em Aristóteles, um uso especial intimamente relacionado à sua ontologia, tinha o sentido primário de *demarcar* ou *separar* por uma fronteira (p. 111). Neste sentido, ao dizer que a aceitação da cláusula de "significar algo" o seu adversário já se comprometeria com algo de *definido* (*ὀρίζκελνλ*), Zillig acredita que Aristóteles não teria em mente o sentido mais técnico do termo, de uma *definição real*; na verdade, seu ponto seria simplesmente que, com isso, o interlocutor estaria aceitando a *delimitação* de algo (pp. 111-112). Zillig sugere, então, que traduzamos *ὀρίζκελνλ* em 1006a25 por *delimitado*, ao invés de *definido*, para evitar a sugestão de uma possível referência ao essencialismo. Seja como for, é interessante notarmos que, mesmo mantendo a tradução do termo por *definido*, podemos ainda assim entendê-lo de maneira mais ampla; afinal, Aristóteles admite não só definições reais, mas também definições nominais, que corresponderiam aos significados linguísticos. Em qualquer caso, a ideia de Zillig é que, neste contexto, Aristóteles estaria referindo-se ao fato de que o adversário aceita algo de definido ou concordar em dizer algo significativo – ou seja, que aquilo que diz significa *isto aqui*, e não outra coisa (cf. 1006a28-30). Cabe mencionar ainda que o termo *τοδί*, aqui traduzido como "isto aqui", não tem a função de indicar necessariamente alguma coisa *concreta* – seria suficientemente vago, afirma

Zillig, para que possamos realmente entendê-lo como uma delimitação linguística.<sup>109</sup>

Em suma, Zillig acredita que, na primeira parte de  $\Gamma$  4, os termos relacionados ao discurso e, em especial, à noção de significação, estariam sendo empregados de acordo com suas acepções mais básicas, indicando, desta forma, a necessidade de haver um critério de significação que permita a adequada delimitação de sentido das palavras. O autor não nega que o essencialismo pudesse funcionar como um critério de significação, entendendo como estritamente significativos apenas aqueles termos que se referem a algo no mundo; o ponto de Zillig é que, na medida que este não seria o *único* critério de significação possível, Aristóteles não poderia dar de barato a sua aceitação (p. 112). Em outras palavras, para que a mera aceitação de "significar algo" levasse seu interlocutor à aceitação do PNC, o argumento do filósofo deveria mostrar a necessidade de haver *algum* critério de significação, e não assumir um critério de significação em específico (pp. 110-111). Mas ainda é preciso que Aristóteles vá além: pois, como nota Zillig, só sabemos até agora que o comprometimento com "significar algo" compromete o interlocutor igualmente com a determinação do significado daquilo que ele disser, independentemente de qual for, que não pode corresponder à sua negação (ou seja, não poderia ser, ao mesmo tempo, algo como "ser x" e "não ser x"). Afinal, um enunciado contraditório não poderia funcionar como o significado de uma palavra na medida em que seria, na comparação de Zillig, "como a cerca que nada demarca porque não está fincada no chão" (p. 114). No entanto, faltaria ainda mostrar qual seria a forma apropriada de delimitar o significado; sem supor, para tanto, uma maneira de fazê-lo, mas indicando o que seria necessário para que um critério qualquer possa ser considerado como adequado neste sentido (pp. 112-113). E é isto que Aristóteles estaria fazendo, como acredita Zillig, ao introduzir a ideia de que nenhuma palavra pode significar algo sem, com isso, ter *um* significado (p. 114).

O requisito de ter um significado indica que um termo só é realmente significativo quando seu significado é plenamente delimitado, de acordo com Zillig (Ibid.). Ao apresentá-lo, Aristóteles estaria mostrando que as palavras não só significam *algo* em geral, como significam algo *em específico*; e que esta demarcação permite a devida distinção entre os diferentes termos que compõem o discurso, bem como o entendimento preciso, por parte de diferentes interlocutores, daquilo que se pretende falar (p. 115). Tal como Zingano, Zillig procura indicar como a passagem na qual tal

---

<sup>109</sup> Whitaker (2007, p. 191, nota 15) defende uma tese semelhante, indicando que Aristóteles usaria  $\eta\upsilon\delta\iota$  neste sentido em outros contextos – como *Ética Nicomaqueia* VII 9 1151a35 e *Metafísica* A 981a8.

requisito aparece, apesar de ser complexa, não precisa ser lida como pressupondo qualquer tese essencialista (Ibid.): quando Aristóteles trata do exemplo do termo "ser humano", a expressão "ser um ser humano" (*ἡὸ ἀλλζζώπω εἶλαη*) não corresponderia à essência do tipo de ser que é o ser humano, mas à definição – em sentido amplo e seja ela qual for – da *palavra* "ser humano". Neste sentido, ao caracterizar a cláusula a partir da ideia de que "se "ser humano" significa isto, então se algo é "ser humano", então isto será o que significa "ser um ser humano" para ele"<sup>110</sup> (cf. 1006a32-34), Aristóteles estaria querendo dizer com isso que, se há algo como o termo "ser humano", ele deve cumprir essa condição; caso contrário, será tão significativo quanto não dizer nada em absoluto (Ibid.). A questão dos termos ambíguos não traz uma dificuldade para esta interpretação – e isso seria notado pelo próprio Aristóteles na sequência do argumento, como já notamos: uma palavra pode ter vários significados, desde que seja possível distingui-los, garantindo, assim, a compreensão do que se pretende falar em cada caso (p. 116).

Ao mencionar o requisito de que um termo deve ter um significado, Zillig acredita que Aristóteles já logrou estabelecer o ponto central da sua refutação: que para dizer qualquer coisa com sentido, até mesmo uma palavra, devemos assumir o PNC. Feito isso, o autor entende que Aristóteles pode passar para uma ideia mais ampla: a condição de ter um significado pode ser estendida dos nomes para as predicções, na medida em que *todo* discurso, para ser significativo, deve ter um significado; e isto poderia ser inferido a partir da distinção que Aristóteles traça entre "ter um significado" e "significar sobre algo" (pp. 116-118). Neste ponto, a interpretação de Zillig se distancia daquela apresentada por Zingano: para Zillig, "*ζεκαίληλ ἔλ*" seria uma condição mais geral, de acordo com a qual tudo o que significa algo teria um significado; já "*ζεκαίληλ θαζ'ἔλοο*" seria um requerimento mais específico, satisfeito apenas pelo discurso que poderia funcionar como predicado em uma proposição (p. 117). Esta distinção deve ser entendida tendo as atribuições intrínsecas e extrínsecas como plano de fundo, segundo Zillig (p. 118): em uma atribuição *intrínseca*, atribuímos ao sujeito um predicado que corresponde ao que ele é; já em uma atribuição *extrínseca*, estamos atribuindo uma propriedade ao sujeito que extrapola aquilo que ele é – ou seja, estamos dizendo algo novo a seu respeito. Dentre elas, apenas a atribuição intrínseca permite a *transitividade de predicados*; isto é, que aquilo que é dito do predicado possa

---

<sup>110</sup> Minha tradução para o português a partir da versão em inglês de Ross (1975).

ser igualmente dito do seu sujeito. Se, no entanto, eliminarmos a distinção entre estes dois tipos de atribuição, aquilo que poderíamos dizer de qualquer predicado (seja ele intrínseco ao sujeito ou não) também poderia ser dito do sujeito ao qual se lhe atribui; e, de acordo com Zillig, seria isso que Aristóteles quer evitar ao distinguir "ter um significado" de "significar sobre algo", na medida em que a anulação da distinção entre a atribuição intrínseca e a atribuição extrínseca teria como consequência a possibilidade de que uma palavra pudesse significar sobre algo (ou seja, ser atribuída a outra em uma predicação) sem ter *um* significado plenamente delimitado em primeiro lugar (p. 119). O problema desta consequência é que, sendo ela possível, o resultado seria uma absoluta sinonímia: termos como "músico", "branco" e "ser humano" teriam todos *um* mesmo significado, dado que ter um significado seria equivalente a poder ser atribuído a outro em uma predicação; sinonímia, aqui (cf. 1006b18), entendida em sentido ordinário, e não técnico – Zillig acredita que um indício de que poderíamos compreendê-la desta maneira seria a menção, na linha seguinte, à homonímia em sentido comum (p. 119, nota 11). Em resumo, o objetivo da distinção feita por Aristóteles seria evidenciar que o significado das proposições não seria garantido pelo fato de que um termo possa ser atribuído a outro, mas na medida em que cada palavra tenha um significado bem delimitado (p. 121).

Zillig, assim como Zingano, entende que uma leitura não essencialista da primeira parte de *Metafísica*  $\Gamma$  4 seria mais apropriada, considerando aquilo que seria necessário para realmente forçar o interlocutor ao abandono de sua tese original. Seja como for, o autor indica que este raciocínio poderia ainda preparar o terreno para uma discussão que *realmente* versasse sobre a ontologia, partindo do estabelecimento da necessidade de aceitar certos pressupostos básicos para que possamos falar o que quer que seja com sentido (p. 109). Nas partes subsequentes da argumentação, essa ideia seria ampliada, de modo que Aristóteles passaria a indicar em que medida um critério de significação que pretenda reportar *verdadeiramente* os fatos do mundo dependeria de uma visão ontológica *adequada*. Portanto, considerando que seria necessário aceitarmos algum critério de significação que nos permita descrever a realidade de modo verdadeiro e adequado, o desenrolar do raciocínio de Aristóteles indicaria a necessidade de desenvolvermos, subsequentemente, uma ontologia (p. 123).

Considerando as peculiaridades envolvidas na refutação apresentada no capítulo e a amplitude da compreensão que Aristóteles tinha sobre a significação, procurei apontar, em 3.3., que possivelmente a única razão que teríamos para considerar uma

leitura de cunho essencialista de  $\Gamma$  4 seria caso a letra do texto não nos permitisse uma interpretação alternativa. De todo modo, as duas propostas de interpretação aqui apresentadas, a despeito de suas diferenças específicas, são bastante elucidativas de que a forma como Aristóteles se expressa no capítulo não nos obriga a inferir que o filósofo estaria assumindo ali algo além de certas noções basilares da significação do discurso. Isto nos permite inferir, como acredito, que uma leitura semântica geral emergiria, neste contexto de disputa interpretativa, como mais apropriada. De minha parte, gostaria de contribuir para a defesa de uma leitura semântica geral com alguns apontamentos em resposta aos motivos, explorados no final do subcapítulo anterior,<sup>111</sup> pelos quais talvez pudéssemos pensar que Aristóteles estaria incluindo o seu essencialismo no contexto em questão.

Em primeiro lugar, gostaria de falar sobre a presença em  $\Gamma$  4 de certas palavras que, na filosofia aristotélica, possuem sentidos técnicos bastante específicos; como "definição", "sinonímia", "homonímia" e um termo como "ser humano", que denota um tipo de ser. O fato de que tais termos eram usados por Aristóteles de maneira especial não implica que eles estivessem sendo usados, em  $\Gamma$  4, de tal maneira; até porque, como vimos, Aristóteles lança mão dessas palavras tendo em mente suas acepções mais ordinárias em outros contextos. Com relação ao termo definição (ou *definido*, tal qual aparece no texto), as observações de Zillig são bastante úteis: em seu sentido mais básico, não mantinha qualquer relação com alguma ontologia; ademais, cabe lembrar que, ainda que Aristóteles utilize definição querendo indicar, com isso, a definição do *ser* que a essência de cada tipo de coisa lhe confere, igualmente a utiliza como nós, via de regra, a utilizados: a saber, um enunciado que expressa o significado linguístico de um vocábulo qualquer. Algo similar ocorre com os usos de sinonímia e homonímia, como pudemos observar anteriormente: embora sejam compreendidas por Aristóteles como propriedades das coisas em certos contextos, em outros são exploradas como propriedades das palavras em geral. Por fim, a presença de um termo como "ser humano" tampouco seria indício de que Aristóteles pretendia tratar, no contexto referido, *apenas* de termos substanciais ou categoriais. Até mesmo em uma leitura desinteressada das obras de Aristóteles podemos perceber que "ser humano" é um dos termos (se não o termo) que o filósofo mais utiliza ao elaborar seus exemplos, independentemente do assunto tratado; neste sentido, podemos encontrar o mesmo

---

<sup>111</sup> Ver página 115.

vocábulo sendo explorado em um exemplo em uma circunstância que nada tem a ver com a sua concepção como um termo substancial em *Da Interpretação* 16b28-30.

Em suma, podemos dizer que a mera presença de termos que possuem um sentido técnico na filosofia de Aristóteles não torna uma leitura semântica essencialista necessária ou mais apropriada para a primeira argumentação em  $\Gamma$  4. Para concluir este ponto, acredito que seja interessante pontuar que uma certa *flexibilidade linguística*, por assim dizer, seria, inclusive, típica de Aristóteles: como nota Dancy (1975, pp. 109-110), Aristóteles às vezes usa até mesmo a expressão “X é a *substância* de Y” em casos nos quais nem X nem Y se referem a alguma categoria: o filósofo fala sobre a substância da *justiça*, da *tragédia*, da *sabedoria*, do “*ser relativo a alguma coisa*”, entre outras. Neste sentido, a palavra “substância” parece ser empregada por Aristóteles como sinônimo de “definição”; e não de definição *real*, correspondente ao sentido estrito aristotélico do termo, mas ao modo como é comumente compreendida. Analogamente, em algumas ocasiões os termos “essência” e “acidente” são relacionados a objetos que não correspondem a nenhum tipo de ser, como o vinho (cf. *Tópicos* II 3 111a2-5); a palavra “coisas” é utilizada fazendo referência a conceitos (cf. *Tópicos* I 16 107b36-108a2); dentre outros casos semelhantes.

Gostaria, agora, de passar a algumas notas sobre o requerimento de “ter um significado”, o papel cumprido pela distinção entre este e “significar sobre algo”, e sobre a noção de significação que estaria sendo empregada em  $\Gamma$  4 de modo geral. Sob o risco de parecer repetitiva, mas para garantir a ênfase em certos pontos que julgo de suma importância, acredito que os indícios textuais mais relevantes para a decisão interpretativa a respeito de como Aristóteles estaria entendendo esta noção neste contexto seriam os seguintes: primeiro, o fato de que o argumento deve *refutar* a tese do adversário enfrentado atendo-se *aos termos que ele utiliza* ao afirmá-la. Isso indica que Aristóteles deve lançar mão *apenas* de teses que o seu interlocutor aceitaria com facilidade, de modo a compeli-lo, realmente, ao abandono de sua tese original. De fato, o filósofo parece impor ao seu adversário unicamente a aceitação de uma condição muitíssimo básica, que ele não poderia negar sem, com isso, eliminar qualquer possibilidade de discussão sobre o PNC: a saber, a condição de *ζκαίληλη ηη*, ou seja, enunciar algo que seja significativo para si e para outrem. Considerando a necessidade de só lançar mão de teses que seu interlocutor poderia (e, na verdade, deveria) aceitar, seria de se esperar que Aristóteles estivesse demandando que, ao ser pedido para falar qualquer coisa que signifique algo, seu adversário seja capaz de dizer ao menos uma

palavra que atenda minimamente aos critérios necessários para qualquer concepção de significação; tais critérios, por sua vez, que deveriam permitir que o discurso cumpra suas funções essenciais (como garantir a precisão – ou *definição* – semântica necessária para que seja possível transmitir, através do discurso, informações que outras pessoas poderiam compreender tal como nós as compreendemos antes de enunciá-las). E Aristóteles até mesmo indica que o tipo de definição com o qual deveríamos comprometer o interlocutor ao princípio do argumento se manteria nos limites da linguagem, ao dizer que, neste contexto, "o enunciado significativo do qual a palavra é um símbolo seria sua definição" (Γ 7 1012a1-3). Interpretado deste modo, a partir de uma leitura semântica geral, o argumento seria tal que, independentemente do que for dito pelo opositor ao ser pedido para dizer algo, Aristóteles conseguiria mostrar que o comprometimento com o seu significado já o compromete igualmente com a aceitação de uma aplicação do PNC. Em uma leitura semântica essencialista do mesmo raciocínio, por outro lado, até mesmo termos que são claramente considerados por Aristóteles como abarcados pelo PNC em Γ 4 seriam reduzidos a contra-sensos: como o caso do termos *trans-categorial* "bom", que cumpriria um importante papel na última argumentação do capítulo – a saber, de que não parece ser o caso que, quando estamos refletindo sobre possíveis cursos de ação, a mesma opção (digamos, lançar-se em um precipício) nos pareça tanto boa quanto "não boa", por assim dizer (cf. 1008b15-19). Sobre este ponto, Degnan nota que "seria estranho se Aristóteles não visse problema em alguém dizer que agir de modo deliberado para causar a morte de uma pessoa inocente seria tanto bom quanto não bom, na medida em que o PNC não se aplica aos termos trans-categoriais" (1999, p. 256).

O que confere a precisão necessária para o significado dos termos seria justamente a condição – que deve ser cumprida por *qualquer* discurso significativo, como nota Zillig – de ter *um* significado. Sendo assim, ao explorar esta condição e distingui-la do mero significar sobre algo, entendo que Aristóteles estaria mostrando o que seria necessário para que um critério de significação qualquer pudesse ser adequado (isto é, fazer com que cada termo tenha *um* significado preciso), por um lado, e, por outro, um critério de significação que seria inadequado, na medida em que não possibilitaria a devida distinção entre os termos do discurso (como meramente *significar sobre algo*). Embora Aristóteles lance mão da expressão *ἔκαστῳ ἕλ* em outros contextos (como em *Da Interpretação* 8 18a17-19 e na *Poética* 20 1457a31-34), somente em *Metafísica* Γ 4 explica o que quer dizer com isso; isto é, ao menos o que

quer dizer com isso *neste* contexto: "se ser humano significa *isso*, então se algo é ser humano, então *isso* será o que ele significa"<sup>112</sup> (cf. 1006a32-34). Esta caracterização está longe de ser cristalina, mas acredito, como Zingano e Zillig, que tampouco nos força a assumir que Aristóteles estaria lançando mão dos aspectos mais estritos da sua concepção de significação aqui. Considerando que esta caracterização é apresentada logo após do filósofo ter estabelecido que, ao aceitar a exigência de dizer alguma coisa que *significa algo*, o interlocutor estará, conseqüentemente, aceitando que aquilo que disser terá um significado *definido* – ou seja, ou *isto aqui* ou outra coisa que não *isto aqui* –, o ponto me parece ser que definir o significando de uma palavra como sendo *isto aqui* seria precisamente satisfazer a condição de que esta palavra *tenha um significado*: ou seja, sempre que houver este termo no discurso, ele estará se referindo a certo enunciado significativo bem delimitado (*isto aqui*). Para usar o exemplo de Aristóteles: se estabelecermos que o significado de "ser humano" é "animal bípede", então em toda ocorrência do termo o que estaremos querendo expressar ao dizer "ser humano" será "animal bípede". Assim compreendida, a cláusula não tentaria comprometer o adversário de Aristóteles com qualquer essencialismo para que ele possa dizer algo significativo; de sorte que poderíamos acusar o filósofo de, no máximo, ter se expressado de maneira demasiado obscura, e não ter suposto mais do que deveria em sua refutação. É interessante notar que, ao dizer que "animal bípede" seria o significado do termo "ser humano", Aristóteles realmente não parece estar querendo indicar algo que correspondesse a uma definição real; indício disso é a maneira bastante frouxa com a qual Aristóteles estabelece este significado: "seja este" (*ἔστω ἡνῶν*) animal bípede (cf. 1006a31-32). Isto parece sugerir que o significado estabelecido poderia ser tanto este quanto qualquer outro, desde que consista em um enunciado devidamente delimitado.

Frente a isso, poderíamos pensar no caso das palavras ambíguas, no qual um mesmo termo não é utilizado *sempre* na mesma acepção; "manga", como vimos, é um termo que pode referir-se a um tipo de fruta *ou* a uma parte de uma peça de roupa. No entanto, Aristóteles explica na sequência (1006a34b2) que mesmo as palavras que possuem mais de um sentido poderiam formar as unidades semânticas necessárias para que o discurso seja significativo – isto é, desde que tenham um número *finito* de significados; pois ainda assim seria possível caracterizar e distinguir cada um de seus sentidos, de modo que bastaria apontar sobre qual dos sentidos da palavra estamos

---

<sup>112</sup> Minha tradução a partir da versão de Ross (1975) comparada ao grego original.

falando para que pudéssemos seguir a conversa (cf. DANCY, 1975, pp. 82-83). Seria até mesmo *necessário* que uma mesma palavra pudesse ter significados diferentes, na medida em que, segundo Aristóteles, enquanto o número de palavras de uma língua é *finito*, o número de coisas que podem ser expressadas no discurso é *infinito* (Refutações sofísticas, 1 165<sup>a</sup>10-13). Agora, o que poderia, de fato, trazer algum problema para o estabelecimento das unidades semânticas necessárias seria a possibilidade de que o simples fato de um enunciado poder ser atrelado a um termo, funcionando como seu predicado em uma proposição, fosse suficiente para que ele pudesse ser convencionado como o significado desta palavra. É pensando nisso, como acredito, que Aristóteles reforça a importância de distinguirmos "ter um significado" do mero "significar sobre algo".

Ainda que Aristóteles não explique, aqui, o que a expressão *ζεκάλειηλ θαζ' έλόο* quer dizer, em outros contextos (como *Da Interpretação* 8 18a12-13) ele a utiliza para se referir a quaisquer enunciados que possam ser usados como predicados em uma proposição, *significando*, nesta medida, *sobre algo* (ou seja, sobre um sujeito linguístico qualquer). Sendo assim, entendo que o ponto da distinção seja o seguinte: Aristóteles estaria notando que o fato de que um predicado pode indicar algo significativo sobre dado sujeito linguístico não seria suficiente para que tal predicado pudesse ser considerado como significado do *nome* deste sujeito linguístico; e isto seria assim justamente porque, para que um enunciado significativo possa ser o significado de uma palavra, deve formar com ela uma unidade significativa apropriada e, para formá-la, não basta que o enunciado indique algo significativo sobre esta palavra. Para que este ponto fique mais claro, podemos tomar como exemplo o termo "escritor": pensando nas características que, além de serem ordinariamente atribuídas a um escritor, seriam-lhe, de alguma maneira, distintivas, poderíamos pensar que "hábil com as palavras" pudesse funcionar como uma boa caracterização do termo. Contudo, com a mesma facilidade com que pensamos nesta caracterização, a rejeitamos – pois ela não seria suficientemente *peculiar* ao escritor, de sorte que poderíamos, através desta caracterização, distinguir o que seria um escritor não somente de outras profissões, mas das demais qualificações que poderiam ser atribuídas a um sujeito qualquer. Afinal, um político, um orador e um advogado, por exemplo, poderiam ser igualmente entendidos como hábeis com as palavras; de maneira que, ao aceitarmos que ser significativo sobre algo seria um critério adequado de significação, teríamos que conceder que "político", "orador", "advogado" e "escritor" teriam todos *o mesmo* significado; e essa espécie de

sinonímia – em sentido largo, e não aristotélico – absoluta culminaria na impossibilidade de haver um debate mais sério de ideias (como aquele do qual o adversário de  $\Gamma$  4 pretende participar para afirmar a negação do PNC) e, de modo geral, qualquer discurso minimamente significativo. Consequentemente, como explica Dancy (1975, p. 87), teríamos que abandonar a ideia de que nós temos um mundo público comum como palco para discussão e discordância.

Para finalizar estes apontamentos contra a necessidade de lermos o raciocínio de *Metafísica*  $\Gamma$  4 a partir de uma interpretação semântica essencialista, gostaria de notar mais duas coisas: em primeiro lugar, que o fato de que Aristóteles use, de maneira explícita, noções próprias da sua ontologia (como essência, substância e acidente) mais a frente no capítulo (cf. 1007a20-b18) não sugere que tenhamos que assumir que essas mesmas noções já estariam sendo supostas desde as primeiras linhas da argumentação. Isto seria assim fundamentalmente porque  $\Gamma$  4 é um capítulo no qual Aristóteles desenvolve uma grande argumentação que, por sua vez, contém argumentos *distintos*, embora relacionados, entre si, cujos objetivos seriam igualmente distintos entre si. Supondo que a tese do interlocutor enfrentado no capítulo corresponda à proposta defendida neste trabalho – a saber, que seria possível afirmar a negação do PNC e também julgar supondo que tal negação é o caso –, faz sentido pensarmos que no capítulo, almejando refutar seu adversário, Aristóteles irá nos oferecer pelo menos duas argumentações: (1) sobre a impossibilidade de afirmar a negação do PNC (cf. 1006<sup>a</sup>28-1008b2) e (2) sobre a impossibilidade de julgar que a negação do PNC seria o caso (cf. 1008b2-1009<sup>a</sup>5). Agora, considerando a sequência textual, creio que possamos inferir, com um bom grau de razoabilidade, que (1), por sua vez, conteria ao menos dois raciocínios, que mostrariam (1.1.) porque não seria nem mesmo possível dizer uma única palavra com sentido na suposição de o PNC ser falso (cf. 1006<sup>a</sup>28-1007<sup>a</sup>20) e (1.2.) em que medida não seria possível pretender afirmar com verdade algo a respeito do mundo (como a própria negação do PNC) caso o princípio fosse falso (cf. 1007<sup>a</sup>20-b18). (1.1.) é mais básico e configura-se como o coração da refutação aristotélica, na medida em que evidenciaria que o interlocutor não poderia dizer o que quer que seja se a tese defendida por ele fosse verdadeira; quem dirá *afirmar* alguma coisa sobre o mundo. Com isso – como o próprio filósofo indica –, ele já terá sido refutado; mas Aristóteles vai além, procurando mostrar a ele que não só o discurso minimamente significativo dependeria do PNC como também o discurso que, além de significativo, pretende descrever adequada e verdadeiramente a realidade. Pois, mostrará Aristóteles,

uma afirmação que contenha uma adequada descrição do mundo, passível de ser verificada como verdadeira, depende de uma ontologia que permita a devida definição das coisas do mundo sobre as quais se pretende falar; de modo que pudéssemos, por exemplo, identificar *um mesmo sujeito* ao qual supostamente seria possível atribuir propriedades contraditórias simultaneamente. Esta ontologia, para Aristóteles, seria essencialista; e em (1.2.) o filósofo apontaria como a tese do interlocutor destruiria a possibilidade de se estabelecer este tipo de ontologia e porque razão ele estaria, com isso, igualmente anulando a possibilidade de falarmos de forma adequada sobre a realidade. Ao fazê-lo, Aristóteles efetivamente utiliza de noções próprias do seu essencialismo; mas isso não se configura propriamente como um problema, já que o ponto principal de sua refutação já estaria devidamente estabelecido – aqui, o que Aristóteles está fazendo é oferecer um (importante, sem dúvida) *complemento*.

Por fim, gostaria ainda de considerar uma possível objeção à leitura semântica geral, dado o contexto no qual a defesa do PNC é apresentado: há de se notar, em primeiro lugar, que Aristóteles escolhe tratá-lo de modo mais detido e defendê-lo na *Metafísica*, obra que é dedicada ao estudo das causas e princípios do ser; neste contexto, o PNC é apresentado como um princípio fundamentalmente ontológico. Com isto em mente, poderíamos nos questionar qual seria o sentido de apresentar uma defesa do PNC pautada apenas nas condições mais básicas para o discurso significativo, que em nada parece contribuir para a evidenciação de que este princípio seria uma verdade primordial das coisas que existem. Se temos que partir de certas considerações sobre a significação para conduzir a refutação de maneira mais bem sucedida contra o adversário ali enfrentado, em razão de seu caráter e sua motivação particulares, talvez fosse melhor assumirmos que, desde os primeiros passos de seu raciocínio, Aristóteles estaria buscando estabelecer um vínculo mais forte entre o discurso e a realidade, fazendo, com este objetivo, uso dos aspectos mais restritivos da sua compreensão de significação. Contra uma objeção como esta, gostaria de sugerir o seguinte: ainda no primeiro capítulo, vimos que, de acordo com a teoria científica de Aristóteles, um princípio científico, por definição, seria algo que não poderia ser demonstrado; e que, dentre os princípios, haveria aqueles que seriam compartilhados por todas as ciências e supostos por qualquer empreendimento epistêmico, de sorte que seriam indemonstráveis por uma razão ainda mais forte. Entre estes princípios, estaria o PNC. Isto não quer dizer, no entanto, que este tipo de princípio não pudesse ser investigado ou estudado de nenhuma forma por uma ciência – na verdade, Aristóteles acredita que caberia à ciência

mais universal, que se dedica ao estudo do ser enquanto ser, a investigação destes princípios, que se aplicariam a todas as coisas que existem tão somente enquanto coisas existentes. Neste sentido, independentemente de *em que*, exatamente, consistisse o estudo do PNC, tal estudo não caberia a outra ciência que não à sabedoria – pois as demais ciências tratariam de recortes do ser, de maneira que investigar um princípio como esse extrapolaria o seu escopo de investigação. Aristóteles nunca diz em que consistiria, afinal, o estudo do PNC; seja como for, o modo como o tratamento deste princípio é desenvolvido de  $\Gamma$  3 a 6 sugere que ele consiste, em grande medida, no seu estabelecimento como princípio mais firme do ser e na apresentação de uma defesa desta firmeza contra dois tipos de interlocutores que, por diferentes razões, não estariam plenamente convencidos desta característica que Aristóteles lhe atribui. Se, portanto, este for o estudo possível de um princípio tão especial quanto o PNC, deve fazer parte da sabedoria; independentemente do fato de que a defesa do princípio ali contida verse, de maneira mais detida, sobre a aplicação ontológica do PNC ou não.

Além disso, ainda que não haja dúvida que Aristóteles conceba o PNC como um princípio fundamentalmente ontológico, devemos sempre lembrar, como salienta Zingano, das *limitações* de um argumento que se proponha em defesa de um princípio como este. Na medida em que o PNC não poderia ser demonstrado cientificamente, o máximo que poderíamos oferecer a alguém que, ignorando os *Analíticos*, demanda algum tipo de prova para este princípio é um argumento *contra este* – ou seja, um raciocínio voltado para o interlocutor e suas peculiaridades, mostrando em que medida seria impossível negá-lo; e, assim, evidenciando a firmeza que seria própria do PNC. No caso de um sujeito que se compromete com a negação do PNC *em nome do argumento* – isto é, alguém que não está necessariamente comprometido com tal negação, mas aceitaria defendê-la em uma discussão para que, então, Aristóteles possa lhe mostrar por que ele estaria equivocado em afirmá-la –, o que podemos fazer é refutar a sua tese nos termos em que ele a apresenta; o que significa, como creio, refutar a possibilidade de *afirmar* a negação do princípio e de *julgar* supondo que tal negação seria o caso. Lançando mão de uma estratégia argumentativa como esta, Aristóteles acredita que o interlocutor seria *compelido*, pela força do argumento, ao abandono de sua tese original. Para garantir que a sua refutação seja forte o suficiente para lográ-lo, Aristóteles deve partir de teses que não só poderiam, mas *deveriam* ser aceitas pelo seu adversário. Neste sentido, uma interpretação de acordo com o qual o coração do argumento consistiria em mostrar ao interlocutor que o mero comprometimento com as

condições mínimas para o discurso significativo já o comprometeria, igualmente, com a aceitação de uma aplicação do PNC seria mais apropriada que a interpretação tradicional, que entende que, no ponto principal de seu raciocínio, Aristóteles estaria querendo comprometer o seu opositor com uma condição *específica* que deveria ser satisfeita por uma concepção *específica* de significação. Ademais, uma interpretação semântica geral não só permitiria que a refutação de Aristóteles pudesse ter a força necessária para cumprir seu objetivo, como também parece mais condizente com a própria letra do texto, dado que leva em conta as diversas considerações que o filósofo faz a respeito da própria argumentação exposta em  $\Gamma$  4 e suas peculiaridades ao longo de todo o tratamento dado ao PNC na *Metafísica*.

Em resumo, considerando o tipo de argumentação que seria *possível* apresentar em defesa para o PNC contra um interlocutor como aquele enfrentando em  $\Gamma$  4, seria *melhor* que o ponto principal do argumento se mantivesse no âmbito do discurso; assim, Aristóteles não só lograria realmente refutar o seu adversário nos termos em que ele expõe a sua tese, como também evidenciar a firmeza do PNC ao mostrar que ele estaria na base de todo o discurso significativo, independentemente do critério de significação que se empregue, além de ser uma condição necessária para que possamos formular qualquer pensamento. Agora, isso não quer dizer que a defesa do PNC tomada como um *todo* não aborde a aplicação ontológica do PNC; nem mesmo que a própria argumentação de  $\Gamma$  4 não verse, em *nenhum* momento, sobre a relação entre o discurso e a realidade. A questão é que, no cerne deste argumento, Aristóteles não assume a sua concepção a respeito desta relação. Mas, como já mencionado, o filósofo não para por aí: no capítulo, ele indica ainda o que seria necessário para *afirmar* algo sobre o mundo (cf. 1007<sup>a</sup>20-b18) e para que seja razoável ter qualquer pretensão de fazê-lo *com verdade* (cf. 1007b18-1008<sup>a</sup>7). Nesses momentos do seu raciocínio, Aristóteles ainda tem como plano de fundo o discurso; mais especificamente, aquele que objetiva relatar algo sobre a realidade. No entanto, as considerações feitas pelo filósofo em cada um deles sugerem que seria preciso assumir uma ontologia de permitisse que as coisas do mundo pudessem ser concebidas como *minimamente* estáveis, de sorte que fosse possível falar algo que seja verdadeiro sobre elas; e, para garantir a estabilidade necessária para as coisas que existem neste sentido, seria preciso assumir o PNC como a verdade mais básica sobre elas.

Ademais, não podemos esquecer que  $\Gamma$  4 ainda contém outra argumentação, voltada para a refutação da possibilidade de julgar supondo que a negação do princípio

realmente seria o caso. Assim, a defesa apresentada por Aristóteles neste capítulo mostraria ao seu adversário (e também a *nós*, seus leitores) que o PNC estaria entranhado nas práticas humanas mais elementares, como o discurso, o pensamento e o julgamento prático. Considerando a ideia aristotélica, já explorada neste trabalho, de que os mecanismos internos através dos quais os seres humanos poderiam refletir sobre a realidade seriam da maneira como são *para que* a realidade seja adequadamente compreendida, uma importante consequência ontológica que poderia ser extraída de um argumento que evidencia de que forma o PNC estaria na base das práticas humanas mais básicas seria que este princípio estaria, de fato, na base dessas práticas *porque* o PNC seria uma verdade sobre as coisas que existem; em outras palavras, a ideia seria que se nós pensamos e falamos sobre as coisas e fazemos julgamentos no âmbito prático supondo, ainda que inconscientemente, a verdade do PNC, deve ser porque as coisas sobre as quais falamos e pensamos, bem como aquelas que estão envolvidas nas nossas decisões práticas cotidianas, conformam-se ao princípio. É possível que o adversário enfrentado em  $\Gamma$  4 não esteja disposto a extrair este tipo de consequência do argumento e, ao final do capítulo, conceda *apenas* que devemos assumir o PNC no exercício dessas práticas; pois isso seria necessário para não sermos reduzidos a uma letargia total – ou à existência das plantas. Mas nada impediria, talvez ele ainda assim dissesse, que *as coisas* não se conformassem ao modo como falamos ou pensamos sobre elas. Nesse caso, é possível que os argumentos de  $\Gamma$  5, voltados para os sujeitos confusos com as diferentes percepções que podemos ter sobre as coisas, possam ser úteis, na medida em que oferecem ainda razões pelas quais ao menos não seria *necessário* aceitar a contradição para que possamos compreender os processos de mudança aos quais tudo que existe no mundo sublunar estaria submetido. Se o adversário não for persuadido nem mesmo depois da exposição desses novos argumentos, não há muito o que fazer; mas eu acredito que isso diz mais sobre uma limitação sobre aquilo que é possível conseguir através de uma discussão argumentativa – sobretudo quando está em jogo algo tão primordial – que sobre a força da defesa apresentada por Aristóteles para o PNC na *Metafísica*.

#### 4. O PNC COMO CONDIÇÃO *SINE QUA NON* PARA EVITAR O COLAPSO DO DISCURSO SIGNIFICATIVO: UMA PROPOSTA DE RECONSTRUÇÃO DE $\Gamma$ 4 A PARTIR DA LEITURA SEMÂNTICA GERAL DE 1005b35-1007a8

A partir das considerações feitas no primeiro capítulo deste trabalho, busquei lançar luz sobre as peculiaridades envolvidas na argumentação de  $\Gamma$  4 com o objetivo de argumentar que, após analisá-las, poderíamos constatar com um bom grau de razoabilidade que uma leitura semântica geral do capítulo (e, em especial, da primeira parte de sua primeira argumentação) seria mais apropriada para que Aristóteles lograsse atingir o seu objetivo; e que, ademais, tendo em conta a preocupação que o filósofo tem de delinear tais peculiaridades e o esforço feito por ele para se assegurar de que o seu raciocínio irá considerá-las adequadamente, o próprio Aristóteles estaria ciente disso. No capítulo seguinte, procurei notar que a forma como o filósofo entende a significação – noção que estaria no centro da primeira parte de sua argumentação – permite, de fato, uma interpretação semântica geral de  $\Gamma$  4; e que, além disso, a despeito de que o texto seja, muitas vezes, de difícil compreensão e contenha elementos que poderiam, possivelmente, indicar uma leitura mais restritiva das condições de significação que estariam ali em jogo – como sugere, inclusive, a interpretação mais tradicional do capítulo –, não há nenhuma evidência textual que indique, de maneira conclusiva, a *necessidade* de optarmos por esse tipo de interpretação. Para ilustrar esse ponto, apresentei as propostas de Zingano e Zillig, bem como apontamentos sobre alguns dos elementos mais controversos presentes neste momento da argumentação. Feito isso, gostaria de sugerir, agora, uma reconstrução do capítulo que parte de uma leitura semântica geral do seu primeiro raciocínio (cf. 1005b35-1007a8) para elucidar, em maior detalhe, como Aristóteles pretende, nesta interpretação, refutar seu adversário mostrando-lhe, para isso, em que medida o PNC estaria entranhado nas nossas práticas mais básicas; como o discurso (independentemente de que sua pretensão seja meramente de *significar* algo ou, de maneira mais robusta, reportar com verdade fatos sobre a realidade), o pensamento e o julgamento prático.

O primeríssimo momento de  $\Gamma$  4 (1005b35-1006a28) é dedicado a um preâmbulo do argumento, cujo conteúdo já exploramos em outras partes deste trabalho. Antes de passarmos à reconstrução do capítulo, no entanto, é importante lembrá-lo. Nele, Aristóteles, em suma:

(I) Expõe qual seria a tese defendida pelo seu interlocutor (1005b35-1006a1): “há

aqueles que, como dissemos, tanto afirmam que é possível que uma mesma coisa seja e não seja quanto dizem ser possível julgar que este seja realmente o caso"<sup>113</sup>;

(II) Explica que, em  $\Gamma$  3 (1005b23-32), já havia demonstrado, por meio do próprio princípio, a sua firmeza; mas que, ainda assim, alguém poderia demandar que até mesmo um princípio tão evidente quanto o PNC deveria ser demonstrado. Quem demanda algo assim, contudo, demonstra uma ignorância a respeito de preceitos científicos sumamente básicos; como a necessidade de partirmos, para desenvolvermos as provas científicas, de certos princípios que, por sua vez, não poderiam ser demonstrados, para evitarmos um regresso ao infinito na cadeia de demonstrações (1006a3-11);

(III) Aponta que, apesar disso, ainda assim seria possível *demonstrar refutativamente* a impossibilidade da tese do interlocutor; isto é, caso ele se disponha, ao menos, a dizer *alguma coisa*. Não estamos demandando, com isso, que ele faça uma afirmação – afinal, afirmar que algo é o caso pressupõe o PNC. Estamos, na verdade, apenas pedindo para que ele diga alguma coisa – o que quer que seja – com sentido, tanto para si quanto para outrem. Diante disso, o opositor terá duas opções: não falar nada ou aceitar a condição apresentada e dizer algo com sentido nos termos propostos. Caso não diga nada, tentar discutir com ele será tão útil quanto debater com um vegetal; no entanto, se aceitar o requisito principal do argumento, ele mesmo será o responsável por estabelecer a delimitação de algo como ponto de partida da discussão – a saber, a significação daquilo que disser – e, desta forma, a demonstração refutativa poderá prosseguir (1006a11-28).

Tão somente por meio destas considerações preliminares, podemos notar que Aristóteles conseguiu mostrar que o seu adversário já estaria assumindo o PNC, ainda que não se dê conta disso (e que sua pretensão original seja justamente negá-lo): porque, ao se comprometer com a delimitação de significado daquilo que for dizer a seguir, ele já estaria aceitando a tese de que nem *tudo*, ao menos, é “assim” e também “não assim” simultaneamente; em outras palavras, estaria aceitando a verdade de uma aplicação do PNC. Como explica Alexandre de Afrodísias, isso seria assim porque “aquele que aceita isto [a saber, dizer algo com sentido] não diz “o discurso tanto significa algo como não significa”; ao contrário, aceita que ele significa *algo*”<sup>114</sup> (275,1-3). Podemos, então,

<sup>113</sup> Minha tradução para o português a partir da versão de Ross (1975).

<sup>114</sup> Meu complemento e destaque em itálico.

entender que o que Aristóteles faz em seguida é mostrar por que razão qualquer discurso que pretenda afirmar algo sobre o mundo – e até mesmo simplesmente enunciar algo com sentido, passível de ser entendido por outras pessoas – estaria sujeito à aceitação do PNC em primeiro lugar. Nesse sentido, o primeiro passo de Aristóteles é indicar como a mera delimitação de sentido de uma palavra dependeria do PNC; depois, que o modo como fazemos afirmações também dependeria deste e, por fim, que a própria ideia de pretender afirmar algo com verdade sobre o mundo perde o sentido se abrirmos mão deste princípio.

Falando nos diferentes passos do argumento, é importante salientar que seria possível dividir  $\Gamma$  4 de mais de uma maneira em diferentes argumentos.<sup>115</sup> De minha parte, acredito que o raciocínio seja dividido em diferentes etapas, cada qual voltada para uma parte da tese do seu interlocutor; ao atacar cada uma, Aristóteles vai fazendo ruir por completo sua tese original. De maneira geral, o objetivo de Aristóteles neste contexto seria refutar os dois pontos contidos na forma como seu adversário enuncia sua tese: a saber, a possibilidade de (1) afirmar a negação do PNC e de (2) julgar supondo que a negação do PNC seria o caso. A etapa dedicada à (2) é mais breve (1008b2-1009a5) e apela principalmente ao modo como os indivíduos agem em suas vidas cotidianas; já o tratamento de (1) ocupa a maior parte do capítulo (1006a28-1008b2), subdividindo-se, por sua vez, em argumentos em relação à significação dos nomes (1006a28-1007a20) e das afirmações (1007a20-b18) e sobre a possibilidade do discurso verdadeiro (1007b18-1008a7), além de apresentar uma reflexão a respeito de qual seria precisamente a tese do opositor enfrentado – e como qualquer uma das possibilidades deveria ser rejeitada (1008a7-b2). Analisaremos, a seguir, cada uma dessas etapas.

#### **4.1. Refutação da possibilidade de afirmar a negação do PNC**

##### **4.1.1. Raciocínio sobre a significação dos nomes**

Tradicionalmente, entende-se que aqui está contido o coração da argumentação do capítulo (cf. ROSS, 1995, p. 376). Ele começa com algumas considerações básicas: como não esperamos, de início, que o interlocutor se comprometa com uma afirmação de qualquer tipo, o mais básico que ele poderia dizer de modo significativo, ao pedirmos que diga algo, seria um *nome*. Da aceitação da condição principal supracitada, Aristóteles afirma que uma consequência seria clara: que as palavras *teriam* significados

<sup>115</sup> Um exemplo disso é que tanto Kirwan (1993, p. 90) quanto Ross (1975, pp. 264-268) entendem que o capítulo pode ser dividido em sete argumentos, mas cada autor divide-os de maneira distinta.

que, para que sejam entendidos por diferentes interlocutores, seriam *delimitados*: o significado de um vocábulo qualquer seria “isto aqui” ou não seria “isto aqui” (1006a28-31). Mas como poderíamos *garantir* que o critério de significação que empregamos ao atribuir um significado a um termo seja *minimamente* adequado, de sorte que o discurso possa cumprir suas funções elementares (como permitir a própria comunicação entre diferentes falantes)? Aristóteles explica que é preciso, em primeiro lugar, que o critério de significação permita que uma palavra tenha *um* significado preciso (1006a31-34). Suponhamos, seguindo o exemplo de Aristóteles, que um termo qualquer, como “ser humano”, tenha um significado qualquer; digamos, “animal bípede”. Como eu havia sugerido no capítulo anterior, “ter um significado” (ζεκαίληλ ἔλ), aqui, indica um requisito satisfeito por uma palavra cujo significado foi bem estabelecido, de tal forma que toda a ocorrência da palavra terá o *mesmo* significado – ou seja, vai representar *aquela* enunciado significativo que havia sido estabelecido como seu significado em primeiro lugar; nada mais, nada menos. Isso garante uma precisão no discurso, de modo que ao ouvir a enunciação de um termo já saberemos logo de cara que se trata de um símbolo para certo enunciado significativo. Para retomar uma ilustração usada anteriormente, poderíamos pensar no caso do termo “Profundos”, que é cunhado por Lovecraft para representar criaturas míticas que vivem no fundo do mar: aos nos familiarizarmos com a obra do autor, sabemos que, em toda a ocorrência do termo, Lovecraft estará querendo representar *este* grupo de seres fantásticos – afinal, o autor assim o caracterizou em primeiro lugar.

Os termos ambíguos, a despeito das aparências, tampouco fogem dessa condição, desde que possuam um número *finito* de sentidos: pois, assim, seria possível incluir uma *especificação* na palavra, indicativa de qual seria a sua definição no sentido empregado; garantindo que, sempre que for usado *no mesmo sentido*, terá o mesmo significado (1006a34-b2). Consideremos, mais uma vez, o caso da palavra “manga”, que pode designar tanto uma certa fruta quanto uma parte de uma peça de roupa. Na medida em que é possível distinguir cada sentido e convencionar um significado preciso para cada um, se, ao trazermos o termo “manga” para a conversa, nosso interlocutor ficar confuso com relação a qual sentido do termo será tratado, poderemos desfazer sua confusão ao incluir uma especificação, apontando o sentido em que se deseja falar do vocábulo; dizendo algo como “neste momento, desejo falar sobre “manga” *no sentido da fruta*”, por exemplo. Se fosse possível, no entanto, que uma palavra pudesse ter infinitos significados, teríamos um colapso na significação: pois não ter *um* significado

delimitado, explica Aristóteles, é não ter significado algum; e se as palavras não tiverem quaisquer significados, não seria possível dialogar nem com os outros nem *consigo mesmo* – isto é, pensar sobre o que quer que seja (1006b5-9).<sup>116</sup> Neste ponto, podemos lembrar da relação que Aristóteles estabelece, no *Da Interpretação* (1 16a3-8; 3 16b19-22), entre as palavras e o pensamento: se não há nada sendo significado por aquilo que eu digo, quem me escuta tampouco poderá conceber aquilo que eu digo em pensamento; será como se eu estivesse simplesmente emitindo um barulho qualquer com a boca. Com efeito, sempre que nós pensamos, estamos pensando em algo; mesmo que seja algo fictício, trata-se de um objeto de pensamento delimitado – de outro modo, como poderíamos pensar em algo para o qual não é possível estabelecer uma delimitação mínima? Se, no entanto, for possível estabelecer uma delimitação para isso que estamos pensando, seria igualmente possível atribuir-lhe um nome, diz Aristóteles (1006b10-11).

A partir do que foi dito até então, podemos concluir o seguinte: para haver um discurso significativo, é preciso que uma palavra não só signifique *algo*, mas tenha *um* significado delimitado (e, no caso de ter vários sentidos, que cada um deles tenha um significado delimitado). Se o raciocínio tal como desenvolvido até aqui estiver correto, então seria impossível que um termo qualquer como “ser humano” tenha significados contraditórios; a menos que o seu significado tenha sido convencionado de modo equivocado, ignorando um princípio básico da significação: uma coisa é o conteúdo delimitado pelo estabelecimento preciso do significado de uma palavra; outra, a infinidade de outros enunciados que poderiam ser associados a uma palavra no discurso. E, ao meu ver, é essa distinção que Aristóteles estaria querendo marcar entre ter *um* significado (*ζεκαίλεηλ ἔλ*) e significar *sobre* algo (*ζεκαίλεηλ θαζ' ἔλόο*) (1006b13-14). Uma palavra deve ter um significado delimitado convencionado a ela; e isso quer dizer que a sua delimitação deve ser tal que seja possível compreender o que essa palavra significa e também distinguir seu significado do significado das demais. Sendo assim, o significado de um vocábulo não poderia ser um enunciado descritivo qualquer que possa *significar algo sobre ele* no discurso – deve demarcar uma descrição *específica* sobre ele, de modo que possa ser distinguido dos demais. Ou seja, o ponto é que, embora uma palavra qualquer, como “sereia”, possa ser atrelada a uma infinidade de

---

<sup>116</sup> Uma ideia semelhante é explorada em outro contexto, onde Aristóteles diz que uma confusão a respeito do número de significados que um termo possui teria como consequência uma indeterminação no pensamento (*De Caelo* 280b2).

enunciados significativos – como, por exemplo, é possível dizer que “sereia é bela”, “sereia é ruiva”, etc. –, isso não quer dizer que *qualquer um* deles possa funcionar como o significado deste termo: pois, nesse caso, perderíamos a delimitação adequada da palavra: “sereia” teria como significado “bela, ruiva, musical...”. Nesse sentido, se *todas* as palavras pudessem ser assim definidas, não seria possível diferenciá-las adequadamente entre si e nunca saberíamos precisamente do que, afinal, o outro está falando ao enunciar um termo qualquer.

Em resumo, ao fazer essa distinção, entendo que Aristóteles procura evidenciar a importância de que o significado não seja, de fato, meramente um enunciado significativo qualquer que pode ser atrelado à palavra em algum discurso: porque, nesse caso, seria possível dizer, em alguma medida, que “ser humano” significa “ser animal bípede” e também “não ser animal bípede”, dado que haveria outros enunciados que significariam algo sobre “ser humano” que, no entanto, escapam à delimitação de “ser um animal bípede” – como “ser músico”, “ser grego”, etc. Se não houvesse tal distinção, Aristóteles afirma que todas as palavras teriam, então, o mesmo significado, até mesmo “ser humano” e “não ser humano”, dado que aquilo que não faz parte do significado do nome, mas pode ser dito com sentido sobre ele, seria um sinônimo seu (1006b15-18). Com isso, teríamos um verdadeiro colapso no discurso.

Sendo assim, só seria possível dizer que a mesma palavra *é* e, ao mesmo tempo, *não é* no caso de ambiguidade; por exemplo, pode-se dizer que “manga” *é* e *não é* uma fruta na medida em que a palavra, além deste, possui outro sentido. Mas o que está em questão nesta discussão não é se as coisas podem ser e não ser *em nome*, mas se podem ser assim *de fato* (ἡὸ δ' ἀπνζνύκελνλ νύ ηνῶηὸ ἐζηηλ, εἰ ἐλδέρεηαη ηὸ αὐηὸ ἄκα εἶλαη θαὶ κῆ εἶλαη ἄλζζωπνλ τὸ ὄνομα, αὐιὰ τὸ πρᾶγμα; 1006b22). Creio que seja importante fazermos uma pausa, neste momento, para analisarmos uma questão de tradução. A relação entre “ἡὸ ὄλνκα... ἡὸ πζᾶγκα” explorada na passagem poderia transmitir a seguinte ideia: não importa que o significado de uma palavra possa, em certo sentido, ser “isto aqui” e não ser “isto aqui”, mas se a *coisa* referida pela palavra pode se comportar dessa forma. Sendo assim, em favor de uma leitura semântica essencialista, poderíamos tomá-lo como evidência de que Aristóteles estaria indicando, com isso, a pouca importância de particularidades do discurso, na medida que o que ele pretende é, desde o princípio do capítulo, tratar da possibilidade de que as próprias coisas do mundo pudessem ser contraditórias. No entanto, creio que o trecho possa ser entendido de maneira distinta, apontando meramente que não importa que seja possível usar o mesmo

nome para significar coisas diferentes, como acontece no fenômeno da ambiguidade; importa se podemos dizer ou não que *uma mesma* palavra, tomada em *um mesmo* sentido, pode significar indistintamente expressões contraditórias – como se a palavra “manga”, tomada *enquanto parte de uma peça de roupa*, pudesse significar, ao mesmo tempo “ser uma parte de uma peça de roupa” e “não ser uma parte de uma peça de roupa”. Se isso fosse assim, “manga” e o nome indefinido “não manga” seriam sinônimos como *ἰώπηνηλ* e *ἰκάηνηλ*;<sup>117</sup> mas isto, pelos passos anteriores do argumento (1006b11-15), seria impossível. Desta forma, Aristóteles conclui que, *necessariamente*, se podemos dizer verdadeiramente um termo como “ser humano”, então o seu significado será “animal bípede” – pois este foi o significado que estabelecemos para o termo no início da discussão.<sup>118</sup> Consequentemente, seria impossível que o termo pudesse corresponder igualmente a “não animal bípede” ou a “não ser humano”; pois, diz Aristóteles, isto é o que significa “ser necessário” (1006b28-33).

O mesmo se aplicaria caso, ao invés de iniciar a discussão com um nome como “ser humano”, o interlocutor começasse dizendo algum nome *indefinido*, como “não ser humano” (1006b34-1007a1). Aristóteles explica que isto seria assim porque ser “ser humano” e ser um “não ser humano”, por assim dizer, significam coisas *distintas*; assim como “ser branco” não significa o mesmo que “ser humano”. Agora, se dizemos que “ser branco” significa algo distinto de “ser humano”, então temos uma razão *ainda mais forte* para dizer que “ser humano” e “não ser humano” significam coisas diferentes, dado que formam um par ainda mais oposto entre si do que o primeiro<sup>119</sup> (1007a1-4); caso, no entanto, alguém disser que “branco” e “ser humano” têm o mesmo significado, teremos novamente a consequência desastrosa de que *todas* as coisas seriam sinônimas, não apenas os termos opostos (como “ser humano” e “não ser humano”).

Portanto, a primeira parte do argumento sobre a possibilidade de afirmar a negação do PNC teria como conclusão o estabelecimento de uma relação necessária entre as palavras e seus significados, quando bem convencionados; de sorte que, para garantir a significação do discurso, seria necessário assumir o PNC. Feito isso, o coração do argumento já estará estabelecido; em todo caso, a refutação ainda poderá prosseguir – isto é, caso o opositor siga disposto a responder às indagações feitas (1007a8-10). Para finalizar o raciocínio que é voltado para os nomes e os seus

<sup>117</sup> Termos gregos usados por Aristóteles como exemplo em 1006b26 que significam ambos “manto”.

<sup>118</sup> Aqui, assumo a interpretação apresentada por Zingano (2003, pp. 29-30).

<sup>119</sup> A saber, “ser homem” e “ser branco”.

significados, Aristóteles apresenta uma verificação do âmbito de aplicação de um nome, partindo do estabelecimento do seu significado. Neste sentido, uma vez tendo estabelecido o significado de "ser humano" como "animal bípede", se perguntarmos ao adversário algo como "Cálias é um ser humano?", ele não estará respondendo corretamente à pergunta caso o faça adicionando o contraditório, em razão de todas as outras coisas que podem ser ditas a respeito da instância considerada; isto é, se ele responder, por exemplo, "sim, Cálias é um ser humano, mas também não é um ser humano; afinal, ele é, além disso, filósofo, grego, branco, etc., que são propriedades que fogem do escopo de aplicação do termo "ser humano" (1007a7-8). Isto seria assim porque o interlocutor deve responder a este tipo de indagação de acordo com o que o termo realmente significa.<sup>120</sup> Neste sentido, para Aristóteles, não faria diferença mencionar em sua resposta *todos* os atributos acidentais ou *nenhum*, dado que enunciar todos os predicados acidentais que podem ser atribuídos a uma instância do termo seria impossível, já que os atributos acidentais são infinitos e indeterminados<sup>121</sup> (*ἄπειρά, 1007a14-15*). Na verdade, o que deveríamos verificar para saber se algo faz parte do âmbito de aplicação de um termo é se este algo satisfaz as condições estabelecidas pelo significado convencionalizado (ou seja, neste caso, se ele pode ser classificado como "animal bípede").

Ao mencionar as características *acidentais* de um sujeito, é quando Aristóteles começa, de fato, a introduzir em seu raciocínio certas "noções metafísicas técnicas" (KIRWAN, 1993, p. 100); embora, aqui, elas estejam sendo aplicadas fundamentalmente para verificar o funcionamento de aspectos semânticos do discurso. De qualquer forma, é no raciocínio seguinte que essas noções aparecem com maior força, na medida em que Aristóteles passa a se ocupar do que seria necessário para falarmos *adequadamente* sobre o mundo. Sendo assim, a partir daqui começaremos a ver como o discurso estaria atrelado ao modo como as coisas *são*.

#### 4.1.2. Raciocínio sobre a significação das afirmações

Aristóteles começa a segunda parte de sua argumentação notando que a verdade da tese do seu adversário, de acordo com a qual tanto a afirmação quanto a negação de uma ou mais propriedades poderia ser atribuída a um mesmo sujeito, destruiria a

<sup>120</sup> Isto é, no sentido de *ζεκαίληλ ἔλ.*

<sup>121</sup> Os atributos acidentais seriam *indeterminados* na medida em que não haveria uma regra precisa que pudesse delimitar quais acidentes uma coisa poderia ter.

possibilidade de haver algo como a substância e a sua essência; e, conseqüentemente, também uma concepção da semântica da predicação (1007a20-21). Pois a possibilidade de fixarmos aquilo que um ser seria em sentido mais fundamental (ou seja, sua essência) seria minada caso tivéssemos que supor, simultaneamente, que a sua natureza poderia muito bem corresponder *precisamente a não ser* algo deste tipo; de sorte que seriam negadas as características fundamentais, necessárias e distintivas de cada tipo de coisa (que seriam oriundas da *essência* de cada coisa). Sendo assim, só poderíamos atribuir aos sujeitos características que eles poderiam tanto ter quanto não ter. Neste sentido, que Sócrates seja “ser humano” ou “animal” seria algo meramente acidental – pois ele poderia ser uma planta ou um objeto, dado que neste contexto não haveria nada que pertencesse a algo em razão do tipo de coisa que é. Agora, destruindo as essências, as predicções de tipo essencial igualmente cairiam por terra; de modo que, na suposição da verdade da tese do interlocutor, teríamos que descrever as coisas do mundo unicamente a partir de predicções acidentais (1007a21-23). Mas isso seria impossível – porque a prática predicativa *depende* de predicções essenciais, na medida em que são elas que garantem a delimitação adequada dos sujeitos básicos de predicação que, por sua vez, servem como base para toda a cadeia predicativa.

Os usos feitos aqui das noções de *substância* e *acidente* remetem aos *Segundos Analíticos* (A 4 73b5-10), onde Aristóteles diferencia as coisas que *são ditas* de um subjacente (como dizer de um sujeito que é caminhante, por exemplo) daquelas coisas que *não são ditas* de um subjacente, porque são *em si mesmas* (como o próprio sujeito; por exemplo, Sócrates): as primeiras, correspondem aos *acidentes*; as últimas, às *substâncias*. Quando examinamos a teoria aristotélica da predicação no capítulo anterior, vimos que, de acordo com o filósofo, toda a prática predicativa parte da identificação do objeto sobre o qual se pretende falar; e este objeto corresponderia, paradigmaticamente, a uma substância. Pois, como acredita Aristóteles, apenas a substância seria identificável independentemente dos vários predicados acidentais que lhe poderíamos atribuir em uma predicação. Um acidente, por outro lado, nunca seria identificável por si: dado que não existe nada no mundo que seja como “o branco em si” – existe ou bem o branco *desta flor*, o branco *daquela cadeira*, e assim por diante. Afinal, um acidente seria aquilo que, *por definição*, sempre dependeria da referência a outra coisa que, por sua vez, *existiria por si*, sem depender de uma referência a algo distinto. Agora, a correta identificação de uma substância está sujeita a uma predicação mais elementar, que consiste, justamente, na expressão daquilo que tal substância seria

em sentido mais fundamental: a saber, a predicação essencial. Com isso em mente, podemos perceber de que maneira o impedimento das predicções essenciais acarretaria um colapso em toda a prática predicativa para Aristóteles: como explica Alexandre de Afrodísias (288,1-7), se destruíssemos a substância, ficando, assim, apenas com os acidentes, no caso de uma afirmação como “Sócrates é branco”, até mesmo o termo “Sócrates” teria de ser considerado como um acidente de outro sujeito; mas o sujeito do qual ele seria um acidente seria, igualmente, um acidente, e assim *ad infinitum* (288,7-9).<sup>122</sup> Seja como for, em Γ 4 em particular, Aristóteles procura explorar em que medida nem mesmo mais de dois termos accidentais poderiam ser combinados em uma predicação accidental (1007b1-2), de sorte que seria impossível levar as cadeias predicativas infinitamente.

Para que este último ponto fique um pouco mais claro, devemos ter em mente o modo como Aristóteles concebe as predicções accidentais. De acordo com o filósofo, haveria dois tipos de predicação accidental: (a) aquela na qual atribuímos um acidente a outro e (b) aquela na qual atribuímos um acidente a uma substância. Em relação à (a), uma ressalva deve ser feita: segundo Aristóteles, não existem propriamente “acidentes de acidentes”; no entanto, haveria um sentido no qual poderiam ser considerados como tais em virtude de serem ambos acidentes *de um mesmo sujeito* (1007b2-4). Em qualquer caso, só é possível entender uma predicação deste tipo na medida em que se *subtende* que há um sujeito ao qual os dois acidentes, combinados em tal predicação, são atribuídos. Suponhamos, por exemplo, a afirmação “o filósofo é grego”. Não há nada no próprio termo “filósofo” que possa vinculá-lo à propriedade de ser músico; de modo que esta afirmação só faz sentido quando pensamos que o filósofo em questão é, por exemplo, Sócrates – ou seja, que há um sujeito ao qual se atribui tanto a característica de ser filósofo quanto a de ser grego. Assim, no processo de compreensão de uma afirmação deste tipo, é como se a dividíssemos em duas: “Sócrates é filósofo” e “Sócrates é grego”, de forma que seria possível, então, apreender *a quem* a afirmação “o filósofo é grego” se refere e, posteriormente, verificar-lhe o valor de verdade. Deste modo, (a) não seria *propriamente* uma predicação, porque ela só seria compreensível ao tomarmos uma predicação do tipo (b) como base. Isto já seria um indício de que devemos aceitar algo de mais fundamental que um mero acidente como sujeito primário

---

<sup>122</sup> Alexandre de Afrodísias explora ainda a ideia segundo a qual nem mesmo os acidentes poderiam existir propriamente neste contexto, visto que não existiriam as substâncias das quais poderiam ser atributos (288,20-23); embora Aristóteles não explore isso em Γ 4.

das predicacões. Quanto à (b), ao dizermos que “Sócrates é branco” ou “Sócrates é filósofo”, não estamos relacionando dois termos que seriam acidentes de *outra* coisa (1007b5-6); pois Sócrates designa um sujeito que é identificável *por si*, e não depende da referência a qualquer outra coisa. No entanto, se nós não admitirmos a possibilidade de definirmos adequadamente o sujeito de predicacão, isto é, caso não aceitarmos que há algo como aquilo que um sujeito seria em sentido mais fundamental, assumindo que ele pudesse ser delimitado unicamente a partir de seus acidentes, teríamos igualmente um problema: seria *impossível* formar uma unidade coerente de tal soma; de fato, como poderíamos conceber um sujeito ao qual seria possível atribuir todos os infinitos acidentes existentes (1007b6-10)? Portanto, nem mesmo uma cadeia de predicacões do tipo (b) poderia tender ao infinito nesse caso; tampouco “branco” ou “filósofo” em predicacões do tipo (a) poderiam formar cadeias predicativas infinitas por eles mesmos, dado que um acidente não seria *anterior* ou *mais fundamental* que o outro para poder ser tomado como base e, então, dar início às predicacões (1007b11-13). Como conclusão, poderíamos inferir que não seria possível que a prática predicativa fosse composta apenas por predicacões acidentais, considerando que toda predicacão desse tipo só tem sentido quando assumimos que há outro tipo de predicacão – a saber, a predicacão essencial – que explica e delimita cada tipo de coisa e, conseqüentemente, garante o tipo de delimitacão adequado aos *verdadeiros* sujeitos de predicacão: é em razão de Sócrates ser o tipo de coisa que ele é que pode calhar de ter características como ser branco ou filósofo, entre outras.<sup>123</sup> Sem que tenhamos um meio adequado para delimitar os sujeitos de predicacão, como Aristóteles acredita que seja o caso das predicacões essenciais, toda a prática predicativa cairia por terra. Sendo assim, se a verdade do PNC seria necessária para garantir a delimitacão dos sujeitos de predicacão, não seria possível ter qualquer pretensão de afirmar o que quer que seja na suposicão deste princípio ser falso; como o interlocutor pretende fazê-lo ao afirmar a possibilidade de que *a um mesmo sujeito* sejam atribuídas propriedades contraditórias ao mesmo tempo.

---

<sup>123</sup> Aristóteles apresenta um raciocínio semelhante nos *Segundos Analíticos* (A 22 83a1-18), onde explica que uma afirmacão do tipo “o filósofo é branco” não seria uma predicacão propriamente dita, dado que só seria compreensível na medida em que entendemos que tal afirmacão quer dizer meramente que um sujeito, que calha de ser filósofo, é também branco. O mesmo homem pode ser filósofo e também branco, mas isto não quer dizer que “filósofo” e “branco” formem, juntos, algum tipo de unidade coerente – simplesmente são ambos acidentes de uma mesma coisa (*Da Interpretação* 11 21a7-15).

### 4.1.3. O PNC como fundamento do discurso verdadeiro

A tese do adversário o compromete com a ideia de que seria possível que duas afirmações contraditórias sobre uma mesma coisa fossem simultaneamente *verdadeiras*; afinal, ao defender a negação do PNC na discussão, ele pretende dizer algo *verdadeiro* sobre o mundo. Ademais, se o interlocutor entende que seria possível atribuir tanto a afirmação quanto a negação de um mesmo atributo *em particular* a um mesmo sujeito, ele deveria aceitar a possibilidade de se atribuir a um mesmo sujeito a afirmação e a negação de *todos* os atributos – pois, diz Aristóteles, se é possível dizer de uma mesma coisa que é e não é um ser humano, deveria ser possível dizer também que, ao mesmo tempo, é e não é um barco – e assim em relação aos demais atributos predicáveis (1007b30-32). Mas essa possibilidade teria uma consequência desastrosas: se no âmbito da linguagem a negação do PNC faria com que todos os *termos* fossem sinônimos, na suposição de que fosse possível predicar a cada sujeito a afirmação e a negação de todos os atributos *com verdade*, todas as *coisas* seriam uma só.<sup>124</sup> A passagem para o âmbito ontológico se dá em razão do modo como Aristóteles concebe o critério para distinguir o verdadeiro do falso – como vimos, a correspondência com a realidade. Neste sentido, seria, então, possível afirmar sobre um sujeito que é (e também não é) um muro, um barco ou qualquer coisa que seja – culminando, segundo Aristóteles, na doutrina de Anaxágoras, de acordo com a qual todas as coisas estariam conjuntamente misturadas (Fr. 1). Porém, se este fosse o caso, nada *realmente* existiria (1007b25-26); afinal, se as coisas fossem absolutamente *indeterminadas*, então existiriam meramente *em potência*, não na realidade concreta – pois, segundo Aristóteles, para que algo possa existir concretamente, tem de ser *determinado* (*νόδε ηη*). Desta forma, o filósofo conclui que, embora quem siga esta doutrina de Anaxágoras pense que está falando sobre o *ser* ao tratar do indefinido, estaria, na verdade, falando sobre o *não-ser* (1007b26-28).

É interessante notar que, neste caso, a própria pretensão de dizer algo *com verdade* perderia o sentido. Vamos supor que fosse verdade que (i) Sócrates é ser humano e, ao mesmo tempo, que (ii) Sócrates não é ser humano. Com isso, estaríamos querendo dizer que Sócrates é, simultaneamente, (i) um ser humano e (ii) todas as coisas no mundo que não são seres humanos (a cor branca, o número dois, um violão, etc.) – afinal, é isso que acontece ao afirmarmos a contraditória conjuntamente. Na medida em que o diríamos *com verdade*, isso significa que os seres seriam, de fato,

<sup>124</sup> Podendo, então, ser consideradas como "sinônimas" no sentido aristotélico técnico do termo.

deste modo; mas, então, o mundo como o entendemos colapsaria: pois nenhum objeto teria definição alguma. Ademais, não faria sentido sequer fazer qualquer uma das duas afirmações: seguindo o exemplo, Sócrates, no final das contas, não seria *nem* um ser humano *nem* propriamente um “não-ser humano”; porque, se é possível afirmar verdadeiramente duas proposições contraditórias, então aquele que diz que “Sócrates é ser humano” não estará mais certo que aquele que diz que “Sócrates não é ser humano” (1008a1-7).<sup>125</sup>

Dito isso, na sequência Aristóteles procura analisar qual seria, precisamente, o alcance pretendido pela tese do seu opositor. Embora bastante intrincada, esta análise tem fundamentalmente o objetivo de mostrar que, para além das consequências absurdas que acarretaria, em nenhum caso a posição do interlocutor, tomada em si mesma, parece fazer sentido.

#### 4.1.4. Análise da tese originalmente defendida pelo interlocutor

O filósofo nota que um opositor do PNC pode entender que a sua negação vale (I) para todas as afirmações ou (II) se aplica apenas a alguns casos (1008a7-10). Se sua tese for como (II), seu ponto será que, em algumas afirmações contraditórias, um dos membros do par da contradição será reconhecido como verdadeiro e o outro, não; de modo que, supondo o par contraditório “Sócrates é branco e não é branco”, se esta for uma exceção à negação do princípio, então Sócrates será *reconhecidamente* branco ou não branco. Alexandre de Afrodísias afirma que seria razoável que a tese do adversário fosse desse tipo, dado que, nos passos anteriores do raciocínio, Aristóteles havia mostrado algumas consequências absurdas que se seguiriam a partir da negação do PNC; e, assim, refutado uma negação *universal* do princípio (294,4-9). No entanto, Aristóteles não explica de maneira suficientemente desenvolvida que razão teríamos para rejeitar (II) – como nota Kirwan, ele descarta tal possibilidade meramente “com o comentário inadequado de que isto restringe o âmbito da disputa” (1993, p. 104). Seja como for, poderíamos pensar que tal restrição traria um problema na medida em que exigiria uma explicação, por parte do adversário de por que, afinal, em alguns casos o princípio se aplicaria e, em outros, não; além de demandar o estabelecimento de alguma espécie de paradigma ou regra para decidir quais afirmações seriam exceções à negação

---

<sup>125</sup> Cabe notar, embora Aristóteles não o mencione aqui, que a tese do seu opositor levaria também à negação de outro princípio primeiro – o princípio do terceiro excluído; pois, na suposição de que ela fosse verdadeira, não haveria por que negar ou afirmar o que quer que seja.

do PNC (cf. 1008a11-12).

Agora, se, por outro lado, (I) for a tese do interlocutor, pode ser que ele tenha em mente dois casos distintos: ou (a) a negação será verdadeira quando a afirmação for verdadeira e vice-versa, ou (b) a negação será verdadeira quando a afirmação for verdadeira, mas a afirmação nem sempre será verdadeira quando a negação for verdadeira (1008a12-15). No caso de (b), deverá haver algo que, *sem dúvida*, não é o caso; e, se o que não é o caso é algo indisputável e cognoscível, então o seu oposto será *ainda mais* cognoscível (1008a15-18) – pois aquilo *que é* seria mais cognoscível que aquilo *que não é* para Aristóteles, dado que, para se entender uma negação, seria necessário entender ainda melhor, digamos assim, aquilo que está sendo negado. A ideia de que a afirmação seria *anterior* à negação aparece em outros momentos da obra de Aristóteles; como no *Da Interpretação* (5 17a8-9). Neste sentido, Alexandre de Afrodísias nota (294,28-32) que a afirmação seria mais familiar que a negação para Aristóteles na medida em que, no caso em que a negação é verdadeira (como “Cálias não é um cavalo”), a sua verdade consiste no fato de que o sujeito em questão (Cálias) é outro tipo de coisa, diferente daquilo que é negado (no caso, *é* um homem e, por isso, a negação “Cálias não é um cavalo” é verdadeira). Kirwan entende algo semelhante (1993, p. 104), e aponta que também há uma passagem dos *Segundos Analíticos* (A 25 86b33-34) na qual Aristóteles igualmente defende que as afirmações são anteriores e mais certas do que as negações; no entanto, Kirwan explica que tal passagem não indica precisamente que as afirmações seriam mais *inteligíveis* que as negações, algo que estaria sendo inferido nesta passagem da *Metafísica*.

De outra parte, poderia ainda ser o caso que o adversário esteja supondo algo como (a); e, sendo assim, mais duas opções poderiam ser exploradas: pode ser que ele entenda que, quando tomado separadamente, um dos membros de uma contradição conjuntiva (1) poderia ser verdadeiramente afirmado ou (2) não (1008a18-20); em outras palavras, Aristóteles está aqui perguntando se o que o interlocutor estaria querendo defender seria *apenas* a verdade de predicacões do tipo “Sócrates é branco e não-branco”, e não de cada um de seus termos, ou se cada um dos termos de uma tal proposição (“Sócrates é branco” e “Sócrates não é branco”) poderiam também ser verdadeiramente predicados por si mesmos. Se aquilo que o interlocutor pretende defender for algo como (2), sua tese seria a de que conjunções do tipo “Sócrates é branco e não-branco” são verdadeiras, mas não seria possível predicar cada um dos termos destas proposições separadamente. Ora, isso deixaria claro que sua tese não faz

sentido e que ele, no final das contas, não está realmente defendendo aquilo que diz defender; pois, se nem mesmo *um* termo da proposição, tomado separadamente, é verdadeiro, então a proposição *inteira* tampouco poderia ser verdadeira (1008a20-21). Ademais, Aristóteles afirma que essa posição impossibilitaria a existência *efetiva* do que quer que seja (1008a22) – afinal, como seria possível existir algo que recebe, simultaneamente, a predicação de ser branco e não-branco, mas não é nem branco nem não-branco? Interessantemente, nem mesmo o adversário poderia existir neste contexto; mas, pergunta Aristóteles, como algo que não existe poderia tentar refutar alguma coisa (1008a22-23)? Finalmente, admitindo que a conjunção de contraditórios seja verdadeira, seríamos levados mais uma vez à conclusão de que todas as coisas seriam *uma só*: se todos os predicados contraditórios pudessem ser atribuídos a todas as coisas indistintamente, não haveria distinção entre cada coisa, dado que todos os predicados contraditórios seriam atribuídos a todas as coisas igualmente (1008a23-27).

As mesmas consequências também se seguiriam caso o opositor tivesse em mente algo como (1); e, segundo Aristóteles, ainda outras mais (1008a27-30): todas as afirmações seriam verdadeiras e, ao mesmo tempo falsas, de modo que, afirmando que o PNC é falso, o interlocutor teria que aceitar que quem diz que o PNC é verdadeiro *também* diz algo correto; confessando, assim, que ele mesmo não só diz a verdade como igualmente se equivoca. Isso torna a discussão inútil – afinal, estaríamos conversando com alguém que admite até mesmo a negação da sua própria tese e, portanto, não diz "nada com nada" – “pois ele não diz „sim“ ou „não“, mas „sim e não“, e novamente nega ambos dizendo „nem sim nem não“” (1008a30-33). Em suma, a postura do interlocutor parece... *auto-contraditória*; mas, conclui Aristóteles, seria possível dizer que isto é *justamente* o que está em questão (1008a34-b2). Em outras palavras, frente ao raciocínio de Aristóteles o adversário poderia dizer "sim, minha posição é, sem dúvida, auto-contraditória; contudo, o meu ponto é precisamente que não haveria nenhum problema nisso". Se esta for a reação do interlocutor, no entanto, não haverá muito que possamos fazer. De qualquer modo, Aristóteles teria ao menos mostrado a um espectador *razoável* da discussão o quão sem sentido seria a posição de um interlocutor que tentasse negar o PNC nesses termos.

Sendo assim, parece que, em nenhum caso, a posição do opositor faria realmente sentido; e, além disso, como aponta Alexandre de Afrodísias (297,22-25), as considerações feitas ao longo de todo o raciocínio de Aristóteles evidenciam as consequências absurdas que se seguem da negação do PNC nos termos em que o

adversário a anuncia, que conflita com fatos que são evidentes; consequências estas que seriam inaceitáveis até mesmo para o interlocutor que pretende negá-lo. Com isso, Aristóteles finaliza seu raciocínio sobre a impossibilidade da *afirmação* da negação do princípio – no que se segue, concluirá a refutação do seu interlocutor evidenciando a impossibilidade de *julgar* que a negação do PNC seja o caso.

#### **4.2. Refutação da possibilidade de julgar supondo a negação do PNC e a conclusão da argumentação no capítulo**

Aristóteles inicia a segunda refutação de  $\Gamma$  4 fazendo algo semelhante ao que vinha fazendo na sessão anterior: a saber, tentando mostrar que a tese do seu adversário não parece fazer sentido quando analisamos cada possibilidade a respeito de qual seria a ideia que estaria por trás da sua defesa de que seria possível *julgar* supondo a negação do PNC. Com esse objetivo em mente, Aristóteles começa questionando se *realmente* poderia ser o caso que aquele julga que uma coisa *ou* é de certa forma *ou* não é de certa forma estaria equivocado, enquanto aquele que julga que *uma mesma* coisa pode tanto ser quanto não ser de certa forma estaria correto (1008b2-3). O filósofo explora, então, diferentes cenários de resposta (1008b3-12): se aquele que julga que uma coisa tanto é quanto não é está certo, como seria, afinal, a sua concepção a respeito da natureza das coisas que existem? Pois, como havíamos visto nas partes anteriores do argumento, parece impossível conceber uma coisa que tanto é branca quanto não branca, por exemplo (cf. 1008a22). Agora, se for o caso que este sujeito não está *propriamente* certo, mas *menos equivocado* que aquele que faz julgamentos a respeito das coisas em concordância com o PNC, Aristóteles afirma que o ser já teria uma natureza verdadeira – que não seria *simultaneamente* falsa, considerando que, para que algo seja “menos falso”, deve haver um padrão mínimo ao qual se aproxima – minimamente definida. Se, no entanto, afirmássemos ser o caso que tanto aquele indivíduo que faz seus julgamentos de acordo com o PNC quanto aquele que assume a negação do mesmo princípio ao fazê-lo estariam *igualmente* certos e errados, os passos anteriores do argumento indicariam que não estaríamos dizendo nada minimamente inteligível com isso. Por fim, se o adversário não faz qualquer julgamento com relação ao caso proposto por Aristóteles para a análise, “pensando” e “não pensando” indiferentemente, o interlocutor novamente não será, aos olhos de Aristóteles, muito diferente de uma planta (1008b10-12); pois, como explica Alexandre de Afrodísias (298,29-32), a sua capacidade de suposição estaria falhando completamente.

Aristóteles afirma que é evidente que ninguém pode, realmente, estar na posição de julgar supondo que algo é e não é o caso ao mesmo tempo (1008b12-13). Do contrário, por que as pessoas não se lançam sem pensar duas vezes de um precipício, julgando indistintamente que sua queda será boa e ruim? Provavelmente, explica Aristóteles, porque julgam não pular melhor que se jogar; e assim poderiam proceder nos demais casos, de modo que tampouco julgariam que todas as coisas são, ao mesmo tempo, “assim” e “não assim” (1008b18-20). A ideia de que, na vida cotidiana, não tendemos a agir como se assumíssemos a negação do PNC ou desconfiássemos dos dados fornecidos pela percepção é explorada em mais de um contexto por Aristóteles; tanto em outras passagens da *Metafísica* (cf. K 6 1063a29-34) quanto em obras como *Movimento dos Animais*: “"eu tenho sede", diz o apetite; "isto é algo que se pode beber", dizem os sentidos ou a imaginação ou o pensamento: logo, eu bebo. Desta maneira, os seres vivos são impelidos a mover-se e a agir [...]" (7 701a25-b1). Seja como for, em  $\Gamma$  4 Aristóteles indica que o exame de situações como aquela sobre o precipício mostra que, se não em relação a todos os demais casos, em geral as pessoas consideram o PNC em seus julgamentos no que se refere ao que é melhor ou pior no âmbito das ações – e o interlocutor, em sua vida prática, muito provavelmente age da mesma forma (1008b25-27); e, se tais julgamentos não são feitos em virtude de um conhecimento, mas de uma opinião, Aristóteles afirma que deveria haver certa ansiedade por encontrar a verdade, dado que a mera opinião nos deixa em uma posição mais insegura do que aquela na qual estaríamos caso realmente tivéssemos conhecimento da coisa em questão (1008b27-31). Estas considerações levam Aristóteles a afirmar que ainda que as coisas possam nos parecer, em certo sentido, “assim” e “não assim”, há sempre um “mais ou menos” que é inerente à natureza das coisas e permite que os nossos julgamentos estejam mais ou menos próximos da verdade (1008b31-33); pois mesmo que quem acredita que a soma de dois e três resulta em quatro e quem acredita que a mesma conta resulta em cinquenta estejam ambos errados, um deles está mais próximo do resultado verdadeiro (1009a1-3). É de se notar que, neste cenário, há algo definido que permite julgar que um está “menos errado” do que o outro (a saber, o resultado real); mas, ainda que não houvesse algo definido nesse sentido, sempre haveria algo mais bem fundamentado e mais próximo à verdade.

Assim, e com os demais pontos apresentados ao longo do raciocínio de  $\Gamma$  4, Aristóteles pretende ter refutado a tese do interlocutor que, em nome do argumento, afirmava a possibilidade de uma mesma coisa ser e não ser ao mesmo tempo e também

julgar supondo que este seria o caso. Se a reconstrução aqui apresentada estiver correta, primeiro Aristóteles teria mostrado que, embora o interlocutor pretenda fazer uma afirmação e defendê-la numa argumentação, sequer seria possível dizer uma palavra com sentido na suposição da falsidade do PNC. E, na medida em que o interlocutor é capaz de dizer algo com sentido e, de fato, se compromete a fazê-lo ao longo do argumento, já está comprometido com o princípio. Ademais, a suposição da negação do PNC acarretaria outras consequências semânticas e ontológicas desastrosas, que nem mesmo o interlocutor poderia aceitar; como a impossibilidade de fazer uma afirmação sobre a realidade e pretender fazê-lo com verdade. Feito isso, na segunda parte de sua argumentação Aristóteles teria mostrado que o modo como os indivíduos fazem julgamentos nas suas vidas práticas, ao menos a respeito de qual é o melhor ou o pior curso de ação na vida cotidiana, seria uma evidência de que nós assumimos, de modo geral, o PNC nesse âmbito – e o interlocutor, embora pretenda defender o contrário, como qualquer indivíduo que aja de maneira minimamente razoável, provavelmente considera o princípio em alguma medida em sua vida cotidiana. Ao expor essas duas refutações, Aristóteles afirma ter afastado, então, a visão deste sujeito, que nos impediria de dizer o que quer que seja com sentido e definir qualquer coisa em nosso pensamento (1009a2-5).

## 5. CONCLUSÃO

Nesta dissertação, parti da ideia de que, para que possamos ter uma compreensão mais precisa a respeito de qual seria o melhor modo de interpretar a argumentação apresentada por Aristóteles em *Metafísica*  $\Gamma$  4 em favor do princípio de não-contradição, devemos dar, por assim dizer, “um passo para trás” e observar com atenção o contexto no qual tal argumentação se insere. Neste sentido, procurei notar como o cuidado que o filósofo tem ao delinear as peculiaridades envolvidas na defesa de um princípio como o PNC em  $\Gamma$  3-6 lança luz sobre qual seria a maneira mais adequada de compreender o primeiro raciocínio apresentado em  $\Gamma$  4; em particular, argumentei em favor da ideia de que tal cuidado seria um indício textual claro de que uma leitura *semântica geral* seria mais condizente com o modo como Aristóteles pretendia que seu argumento fosse lido que a proposta de leitura mais tradicional, que podemos chamar de *semântica essencialista*.

Com efeito, esta leitura, de modo geral, parece deixar de lado (ao menos em parte) as particularidades do raciocínio especificadas por Aristóteles, apresentando uma análise do primeiro argumento de  $\Gamma$  4 que não considera apropriadamente o seu contexto. Assim, vários intérpretes que a adotaram trataram essa argumentação como A defesa do PNC na *Metafísica* – que não por acaso ainda hoje é comumente conhecida como “a prova do princípio de não-contradição” –, esforçando-se por mostrar em que medida ela poderia funcionar como prova, ainda que em sentido largo, de que este seria o primeiro e mais firme princípio do ser. Como resultado, muitos deles desferiram críticas ao argumento de Aristóteles, apontando que ele não seria suficiente para que o filósofo pudesse lograr seus objetivos; outros, com o intuito de tentar tornar o raciocínio aristotélico mais razoável, desenvolveram leituras que acabam pecando por se afastarem da letra do texto, além de não contribuírem propriamente para uma compreensão do raciocínio em seu contexto – de fato, boa parte das considerações que Aristóteles faz sobre seu próprio argumento permanecem, na hipótese de interpretações como esta estarem corretas, injustificadas.

É claro que, sem esquecer do princípio de caridade, poderia ser o caso que Aristóteles tenha cometido erros argumentativos, deixando tantas lacunas em seu raciocínio que não fosse possível fugir destes problemas. Contudo, se a interpretação desenvolvida neste trabalho estiver correta, ainda que talvez não seja possível, realmente, livrar *por completo* a refutação apresentada por Aristóteles de críticas, ao

menos seria possível observar que algumas dessas dificuldades acabam surgindo justamente ao adotarmos uma leitura *específica*, que se debruça apenas sobre  $\Gamma$  4 e infere, a partir de algumas passagens particularmente difíceis, a necessidade de entendermos que os aspectos mais restritivos da concepção aristotélica da significação estariam sendo pressupostos pelo filósofo como condição para que o discurso significativo seja possível; no entanto, podemos observar que, na verdade, não é necessário interpretar os pressupostos do raciocínio desse modo e que, além disso, seria possível formular uma leitura alternativa que considerasse as observações feitas pelo filósofo sobre as especificidades de sua estratégia argumentativa, a forma como ele compreende a significação e o argumento de  $\Gamma$  4 propriamente dito de forma mais harmoniosa.

Ao darmos o passo atrás sugerido neste trabalho, em primeiro lugar podemos observar que, de acordo com o próprio Aristóteles, seu objetivo em  $\Gamma$  4 é mais *modesto* que a exposição de uma *prova* do PNC, da sua verdade ou da necessidade de assumi-lo como verdadeiro *simpliciter*: na verdade, o filósofo busca, ali, elaborar uma argumentação que seja *suficiente* para refutar a posição de um interlocutor *específico*, *especificamente* nos termos em que ele a apresenta ( $\Gamma$  6 1011b13-15; K 5 1062a2-3; 1062a30-31). A partir dela, o máximo que podemos inferir a respeito do PNC é uma necessidade *qualificada* de assumi-lo como verdadeiro – isto é, assumir sua verdade seria necessário *caso* não estejamos dispostos a abrir mão das nossas práticas humanas mais básicas, como o discurso, o pensamento e o julgamento prático razoável. As limitações da argumentação, reconhecidas pelo próprio Aristóteles, devem-se especialmente à indemonstrabilidade do PNC, em razão do papel primordial desempenhado por ele não somente em todos os estudos e procedimentos científicos, mas até mesmo nos raciocínios cotidianos mais simplistas. Apesar disso, o filósofo não ignora a possibilidade de que um indivíduo, por uma falta de instrução a respeito dos preceitos imprescindíveis das teorias científicas em geral, expostos nos *Analíticos*, julgue ser possível desenvolver provas para *tudo* – até mesmo para um princípio como este; ou de que alguém, profundamente confuso com relação às diferentes percepções que podemos ter a respeito das coisas do mundo, necessite ser persuadido de que não seria preciso assumir a negação do PNC para compreendermos a realidade. *Tudo* o que podemos fazer nestes casos, contudo, é avaliar a razão pela qual cada sujeito acabou se comprometendo com a negação do princípio e, com isto em mente, desenvolver um argumento específico que evidencie, de maneira tão contundente quanto possível para o

adversário em questão, o *status* especial que Aristóteles atribui ao princípio ainda em  $\Gamma$  3 – a saber, de ser o mais firme dos princípios. Ao propor este método, Aristóteles deixa claro que qualquer defesa do PNC deve se ater às peculiaridades do sujeito que pretende negá-lo; de modo que, para diferentes interlocutores, com diferentes teses e motivações, será necessário desenvolver argumentações a partir de estratégias distintas. O filósofo dedica, então,  $\Gamma$  4 e 5 à exposição de uma série de raciocínios que lançam mão de metodologias distintas para apontar os erros daqueles que, por diferentes razões e de diferentes maneiras, negam o PNC. *Em conjunto*, estes argumentos constituem a defesa do PNC na *Metafísica*, que, para além de afastar visões específicas de possíveis opositores, ainda nos permitem observar como este princípio fundamenta as nossas ações mais rotineiras e garante o mínimo de inteligibilidade das coisas do mundo.

Na primeira parte desta grande defesa, em  $\Gamma$  4, Aristóteles supõe um opositor que se compromete com a negação do PNC nos seguintes termos: dizendo ser possível afirmar a sua negação e julgar supondo que a sua negação é o caso; e ele o faz, de acordo com Aristóteles, “em nome do argumento”. Isto sugere que este interlocutor não seria necessariamente alguém que julga acreditar na negação do PNC – antes, seria um sujeito que, provavelmente não satisfeito com o argumento oferecido em  $\Gamma$  3 para a firmeza do PNC, estaria disposto a defender esta tese em uma discussão para que Aristóteles mostre como seria possível refutá-lo, na medida em que o filósofo insiste que não seria possível prová-lo. Com isso em mente, Aristóteles desenvolve uma estratégia argumentativa centrada no interlocutor, buscando, em  $\Gamma$  4, *especificamente* refutar a sua posição nos termos em que ele a apresenta; isto é, mostrando que (1) não é possível afirmar o que quer que seja, nem mesmo a negação do PNC, na suposição deste princípio ser falso e, ademais, que (2) não seria possível julgar supondo que a negação do princípio seja o caso. O ponto central da primeira parte da argumentação de  $\Gamma$  4, que é o foco deste trabalho, consiste em mostrar que a despeito de que o interlocutor pretenda afirmar a negação do PNC e submetê-la à discussão, o próprio fato de que aceita participar *honestamente* do debate, comprometendo-se a dizer algo que tenha sentido tanto para si quanto para outrem, evidencia que ele aceita o PNC como fundamento do discurso significativo. Isto seria assim na medida em que para dizer até mesmo *uma palavra* com sentido é preciso estabelecer um critério de significação minimamente adequado, que permita uma delimitação plena do significado das palavras; dessa forma, os diferentes interlocutores de uma discussão poderão compreender e distinguir o significado dos termos ditos. No entanto, a adequada

delimitação de sentido das palavras não poderia ser estabelecida na suposição da falsidade do PNC.

Em sentido estrito, o argumento de Aristóteles já teria sido bastante eficaz se fosse concluído neste ponto; mas o filósofo vai além, indicando como outros aspectos da tese original do opositor igualmente o comprometem com a aceitação de aplicações do PNC: ao afirmá-la, ele enuncia uma predicação na qual, ao mesmo sujeito, fosse possível predicar atributos contraditórios simultaneamente; no entanto, Aristóteles indica que, na suposição da negação do PNC, não seria possível estabelecer a definição adequada de um sujeito de predicação, de sorte que toda a prática de fazer predicções – até mesmo o tipo de predicação envolvido na tese do interlocutor – seria destruída. Além disso, ao enunciar essa predicação, o interlocutor pretende fazer uma afirmação que, de acordo com ele, seria verdadeira sobre o mundo; porém, Aristóteles mostra que não seria possível pretender fazer afirmações sobre o mundo com verdade nesse caso: afinal, não seria possível compreender as coisas como definidas e distintas entre si, de modo que não haveria nada inteligível no mundo e, portanto, sequer poderíamos pensar em um sujeito ao qual predicções contraditórias seriam atribuídas. Por fim, o filósofo ainda aponta que o modo como os indivíduos fazem julgamentos nas suas vidas práticas a respeito de qual é o melhor ou o pior curso de ação é evidência de que nós assumimos, de modo geral, o PNC nesse âmbito – e o interlocutor, embora pretenda defender o contrário, provavelmente considera o princípio em sua vida cotidiana, ainda que não o faça de maneira consciente.

Isto, que é fundamentalmente o que eu acredito que Aristóteles esteja fazendo em  $\Gamma$  4, ilustra que seria possível dar conta da sequência textual da argumentação exposta no capítulo de maneira coerente a partir de uma leitura semântica geral, que preza pela consideração das especificidades da refutação tal qual apontadas por Aristóteles; e é em virtude da cautela adotada ao apontá-las que o filósofo se sente confiante a respeito da eficácia de sua argumentação. Isso, é claro, supondo um interlocutor razoável o suficiente para perceber um grave problema acarretado pela tese originalmente defendida por ele em nome do argumento; mas, interessantemente, também na suposição de que o opositor mostre-se, ao longo da discussão, tal como um erístico, disposto a manter a posição de um defensor da contradição até às últimas consequências – pois, nestas circunstâncias, ao menos o leitor que acompanha o debate poderá perceber o quão sem sentido é esta posição (seja ele aristotélico ao não). Em qualquer caso, a eficácia do raciocínio, no entanto, depende de que o filósofo consiga

mostrar que as considerações feitas a respeito da significação na primeira parte de  $\Gamma$  4 devem ser satisfeitas por *qualquer* concepção de semântica, de modo que o interlocutor, independentemente do critério de significação que adote, ao perceber o seu comprometimento com o discurso significativo será *forçado* a admitir uma falha na sua tese original, compreendendo que não é possível afirmar nada com sentido na suposição da negação do princípio; caso se recuse a admitir as consequências absurdas que se seguem da sua tese, a própria força do argumento evidenciaria o quão incoerente é a sua posição.

Esta é a razão principal pela qual acredito que a interpretação mais tradicional deste argumento, que entende que Aristóteles estaria assumindo elementos do seu essencialismo entre as condições para dizer algo com sentido e, conseqüentemente, voltando o discurso significativo *apenas* para termos substanciais (ou, ao menos, categoriais) e suas definições, esteja equivocada: as peculiaridades do raciocínio parecem expostas em vão caso aristóteles as ignore e assuma certas noções que um interlocutor como este poderia recusar com facilidade; seja negando o critério de significação adotado por Aristóteles ou ao enunciar, quando solicitado a dizer algo com sentido, um termo que não se refira a nenhuma das categorias aristotélicas. Com relação à segunda parte da primeira argumentação de  $\Gamma$  4, na qual o filósofo trata da significação das predicções, de fato não parece ser possível dissociá-la por completo do essencialismo; afinal, Aristóteles ali fala explicitamente sobre essência, substância e acidente. Estes conceitos – e as coisas no mundo as quais eles fazem referência – são fundamentais para a teoria da predicação aristotélica, que parte do pressuposto de que as predicções tem como objetivo reportar efetivamente algo sobre realidade, que é passível de ser considerado como verdadeiro ou falso a partir da verificação da correspondência entre o conteúdo da predicação e o estado de coisas do mundo ao qual ele se refere. Nesse sentido, em  $\Gamma$  4 Aristóteles busca argumentar que é necessário assumirmos a adequada delimitação do sujeito da predicação (permitindo, para isso, as predicções essenciais) para que toda a prática de fazer predicções faça sentido. Frente a este cenário, procurei notar duas coisas: primeiro que, apesar disso, o coração da argumentação de Aristóteles não supõe qualquer essencialismo e que, portanto, o ponto principal do argumento já estaria, neste ponto, garantido: pois o filósofo já teria mostrado que não é possível enunciar uma palavra sequer com sentido, independentemente do critério de significância adotado. Sendo assim, o interlocutor poderia rechaçar as considerações feitas por Aristóteles na segunda parte da

argumentação por não compartilhar a mesma visão a respeito da predição, na medida em que não aceita qualquer visão ontológica essencialista; no entanto, ele não poderia rejeitar a primeira parte da argumentação e, portanto, teria de conceder (sob o risco de parecer um recalcitrante) a impossibilidade de afirmar a negação do princípio e aceitar, simultaneamente, a significação do discurso. Seja como for, ao menos me parece que, a despeito da terminologia empregada, o ponto principal da segunda parte do argumento de Aristóteles é relevante *independentemente* da concepção que tenhamos a respeito da predicação; pois ele mostra a necessidade de delimitarmos o sujeito de forma adequada, para que as predicações possam ser adequadamente apreendidas pelos interlocutores de uma conversa e passíveis de serem consideradas verdadeiras ou falsas. Todavia, trata-se apenas de uma conjectura, que quiçá pudesse ser compartilhada por algum leitor atento do argumento, mas possivelmente seria rejeitada pelo interlocutor enfrentado.

Em resumo, caso a interpretação apresentada neste trabalho estiver correta, é possível notar como uma interpretação semântica geral emerge como uma alternativa efetivamente mais promissora que a interpretação semântica geral. Afinal, ela é mais condizente com o cuidado que Aristóteles tem explicitar as especificidades de sua argumentação (pois tais especificidades evidenciam que, para garantir seu êxito, Aristóteles deve partir das condições mais básicas do discurso, que devem ser aceitas por qualquer um que pretenda entrar em uma discussão significativa); garante a força da refutação de Aristóteles sem impor a leitura ao texto (pois o modo como o filósofo concebe a significação possibilita o entendimento de que, no primeiro argumento de  $\Gamma$  4, estariam em jogo efetivamente apenas as condições mais básicas do discurso significativo, e não uma concepção específica de semântica. Ademais, propostas de interpretação como a de Zillig e a de Zingano, além da leitura desenvolvida neste trabalho, ilustram que seria possível desenvolver uma reconstrução do argumento minimamente razoável dessa forma); e, por fim, parece contribuir para um quadro coerente tanto da defesa do PNC de modo geral quanto do papel que esta defesa cumpre no projeto metafísico como um todo: Aristóteles tem como objetivo tornar tão evidente quanto possível a firmeza que ele atribui àquele que considera ser o primeiro princípio do ser, destacando que, se nos dispusermos a colocá-lo em questão, teremos que nos dispor igualmente abrir mão de uma série de práticas humanas sumamente básicas; práticas estas que foram desenvolvidas a partir da suposição da verdade deste princípio, na medida em que dependem da assunção de uma estabilidade mínima das coisas do mundo. Com isso, Aristóteles parece tentar preparar o terreno para que um interlocutor

suficientemente convencido pelos argumentos de  $\Gamma$  4-6 esteja apto para analisar, de maneira mais precisa, por que deveríamos assumir o PNC como um princípio básico da realidade propriamente ao acompanhar a exposição da visão ontológica aristotélica defendida nos livros seguintes. Ainda que esta visão possa não parecer muito apelativa, acredito que ao menos nós, os leitores de Aristóteles, teríamos razões contundentes para aceitarmos a discussão preliminar, apresentada em  $\Gamma$  4, e deixarmos a contradição para o universo poético, eternizada em versos belos como os de Whitman, sem tomar o comprometimento com ela muito a sério – caso contrário, seremos reduzidos à existência de meras folhas de relva.

## REFERÊNCIAS

ACKRILL, J. L. *Aristotle Categories and De Interpretatione*. Oxford: Clarendon Press. Reprinted, [1963] 2002.

ALEXANDER OF APHRODISIAS. *On Aristotle's Metaphysics 4*. Translated by Arthur Madigan. New York: Cornell University Press, 1994.

ANGIONI, L. *Aristóteles Metafísica Livro IV (Gamma) e Livro VI (Epsilon)*. Tradução, introdução e notas Lucas Angioni. In: *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº14*. IFCH/UNICAMP, setembro de 2007.

\_\_\_\_\_. *Aristóteles Segundos Analíticos: Livro I*. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. In: *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº7*. IFCH/UNICAMP, fevereiro de 2004.

\_\_\_\_\_. A Teoria da Predicação em Aristóteles. In: \_\_\_\_\_. *Introdução à Teoria da Predicação em Aristóteles*. Editora da UNICAMP, [2006] 2009, pp. 17-43.

\_\_\_\_\_. Princípio de não-contradição e semântica da predicação em Aristóteles. In: *Analytica*, v. IV, n. 2, 1999, pp. 121-158.

ANSCOMBE, G. E. M. GEACH, P. *Three Philosophers*. Oxford: Blackwell. 1961, pp. 70-74.

ARISTÓTELES. *Da Interpretação*. Tradução: José Veríssimo Teixeira da Mata. 1ª edição. São Paulo, Editora UNESP, 2013.

\_\_\_\_\_. *Física*. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía. Editorial Gredos, Madrid, 1995.

\_\_\_\_\_. *Física I e II*. Prefácio, tradução, introdução e comentários: Lucas Angioni. Campinas, SP: Editora da Unicamp. 2009.

\_\_\_\_\_. *Metafísica*. Tradução de Leonel Vallandro. Editora Globo, 1969.

\_\_\_\_\_. *Retórica*. Tradução: Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo. Folha de S. Paulo, 2015.

\_\_\_\_\_. Tópicos ; Dos Argumentos Sofísticos. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. In: *Os Pensadores: Aristóteles*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

BALTZLY, D. Aristotle and Platonic Dialectic in Metaphysics Gamma. In: *Apeiron*. V. 32, Nº 4, 1999, pp. 171-202.

BARNES, J. (Trad.) *Aristotle Posterior Analytics*. Translated with a commentary by Jonathan Barnes. 2ª Ed. Oxford: University Press, [1975] 1993.

\_\_\_\_\_. *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. Vol. 1-2. Princeton University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. *The Presocratic Philosophers*. Routledge & Kegan Paul Ltd., London and

New York, [1979] 1982.

BARNEY, R. Plato on Conventionalism. In: *Phronesis*, Vol. 42, No. 2 (1997), pp. 143-162.

BEKKUM, W. HOUBEN, J. SLUTER, I. VERSTEEGH, K. The Greek Tradition. In: \_\_\_\_\_ . *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions: Hebrew, Sanskrit, Greek, Arabic*. John Benjamins Publishing Company, 1997. pp. 147-224.

BELLIDO, A. M. (Trad.). *Sofistas: Testimonios y Fragmentos*. Madrid: Editorial Gredos, 2002.

BENVENISTE, E. *Problemas de Linguística Geral I e II*. Pontes, Campinas, [1989] 1991.

BERTI, E. A demonstração *elenctica*. In: \_\_\_\_\_. *As razões de Aristóteles*. Edições Loyola. São Paulo, [1989] 1998, pp. 93-104.

\_\_\_\_\_. *Estructura y Significado de la Metafísica de Aristóteles*. Buenos Aires: Oinos, 2011.

BONITZ, H. *Index Aristotelicus*. Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, [1870] 1955.

BRAGA, G. S. (Trad.) DOLHNIKOFF, L. (Org.) *Os Melhores Contos de L. P. Lovecraft*. Hedra, São Paulo, 2014.

BROWN, L., ROSS, W. D. *Aristotle - The Nicomachean Ethics*. Translated by David Ross; Revised with and Introduction and Notes by Lesley Brown. Oxford: University Press, 2009.

CODE, A. Aristotle's Investigation of a Basic Logical Principle: Which Science Investigates The Principle of Non-Contradiction? In: *Canadian Journal of Philosophy* vol. 16, n. 3, sep., 1986, pp. 341-358.

\_\_\_\_\_. The Aporetic Approach to Primary Being in Metaphysics Z. In: *Canadian Journal of Philosophy*, n. 14 (sup. 1), 1984, pp. 1-20.

COHEN, S. M. Aristotle on the Principle of Non-Contradiction. In: *Canadian Journal of Philosophy* vol. 16, n. 3, sep., 1986, pp. 359-370.

CRESSWELL, M. J. Non-Contradiction and Substantial Predication. In: *Theoria*. Volume 69, Issue 3. December 2003, pp. 166-183.

DANCY, R. M. *Sense and contradiction: a study in Aristotle*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1975.

DEGNAN, M. J. What is the Scope of Aristotle's Defense of the PNC? In: *Apeiron*. 1999, pp. 243-274.

DINIZ, A. *Evocações de abismos cósmicos - Lovecraft e a tradição ocultista*. São Paulo: Novo Século, 2020.

GARDELLA, M. Protágoras y la (im)posibilidad de la contradicción. In: *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 74 (Mayo-Agosto) 2018, pp. 121-135.

GOTTLIEB, P. Aristotle on Non-contradiction. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, spring 2019 edition. Edward N. Zalta (ed.). URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/aristotle-noncontradiction/>>.

\_\_\_\_\_. The Principle of Non-Contradiction and Protagoras: The Strategy of Aristotle's *Metaphysics* IV 4. In: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Vol. 8, 1994, pp. 183–209.

HENRIQUES, C. C. *Léxico e Semântica: Estudos produtivos sobre palavra e significação*. Alta Books, Rio de Janeiro, 2018.

HUDRY, J. L. Aristotle on Non Contradiction: Philosophers vs. Non-Philosophers. In: *Journal of Ancient Philosophy*, São Paulo, v.7, n.2., 2013, pp. 51-74.

IRWIN, T. H. Aristotle's Discovery of Metaphysics. In: *The Review of Metaphysics* vol. 31, n. 2. Dec., 1977, pp. 210-229.

\_\_\_\_\_. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

KASABOVA, A; MARINOV, V. Aristotle on verbal communication: The first chapters of *De interpretatione*. In: *Empedocles: European Journal for the Philosophy of Communication*. Vol. 7, N. 2., 2016, pp. 239-253.

KIRWAN, C. *Metaphysics Books Γ, Δ, and E*. Translated with notes by Christopher Kirwan. Oxford: Clarendon Press, 2<sup>a</sup> ed. Reprinted, [1971] 1993.

KRETZMANN, N. Aristotle on Spoken Sound Significant By Convention. In: CORCORAN, J. (Ed.) *Ancient Logic and Its Modern Interpretations*. D. Reidel Publishing Company, 1974, pp. 3-21.

LEAR, J. Proof by refutation. In: \_\_\_\_\_. *Aristotle's Logical Theory*. Cambridge University Press, 1980, pp. 98-114.

\_\_\_\_\_. The most certain principle of being. In: \_\_\_\_\_. *Aristotle: the desire to understand*. Cambridge University Press. Reprinted, [1988] 2007. pp. 249-265.

LOVECRAFT, H. P. *A Sombra de Insmouth*. Editora Hedra, 2010.

\_\_\_\_\_. Dagon. In: *Sussurros na Escuridão e Outros Contos*. Grupo Novo Século, [2020] 2021, pp. 153-164.

ŁUKASIEWICZ, J. Sobre a lei da contradição em Aristóteles. Tradução de Raphael Zillig. In: ZINGANO, M. (coord.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005, pp. 1-24.<sup>126</sup>

MARQUES, M. H. *Iniciação à Semântica*. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1990.

<sup>126</sup> O Artigo foi publicado originalmente em 1910 no *Bulletin International de l'Académie des Sciences de Cracovie, classe d'histoire et de philosophie*.

MIÉ, F. Implicaciones semánticas y metafísicas de la atingencia del Principio de no contradicción en *Metafísica*  $\Gamma$  4. In: *Anuario Filosófico*, v. 46, n. 1, 2013, pp. 143-165.

MODRAK, D. K. W. *Aristotle's Theory of Language and Meaning*. Cambridge: University Press, 2001.

PELLEGRIN, P. Princípios. In: \_\_\_\_\_. *Vocabulário de Aristóteles*. Martins Fontes, São Paulo, 2010, pp. 51-52.

PLATÃO. *Crátilo*. Tradução de Celso de Oliveira Vieira. Editora Paulus, São Paulo, 2014.

\_\_\_\_\_. *O Sofista*. Tradução de Henrique Murachco Juvino Maia R. e José Trindade Santos; Prefácio, Introdução e Apêndice de José Trindade Santos. Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

\_\_\_\_\_. *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.

PLATO. Euthydemus. In: *Plato: Laches / Protagoras / Meno / Euthydemus*. Translated by W. R. M. Lamb. Reprinted. Cambridge: Harvard University Press, 1952. pp. 378-505.

\_\_\_\_\_. Euthyphro. In: *Plato: Euthyphro / Apology / Crito / Phaedo / Phaedrus*. Translated by Harold North Fowler. Cambridge: Harvard University Press, [1914] 2005. pp. 1-60.

\_\_\_\_\_. *The Symposium*. Edited by M.C. Howatson and Frisbee C. C. Sheffield. Cambridge University Press, 2008.

POTTIER, B. *Sémantique Générale*. PUF, Paris, 1992.

REEVE, C. D. C. *Plato: Republic*. Translated from the New Standard Greek Text, with Introduction, by C. D. C. Reeve. Hackett Publishing Company, Inc. 2004.

ROSS, M. L. Aristotle on „Signifying One“ at *Metaphysics* IV 4. In: *Canadian Journal of Philosophy*. Volume 25, Number 3, September 1995, pp. 375-394.

ROSS, W. D. *Aristotle's Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press. Reprinted, [1924] 1975.

\_\_\_\_\_. (trad.) *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. Oxford: University Press. Reprinted, [1949] 1957.

\_\_\_\_\_. (trad.) *The works of Aristotle Volume VIII: Metaphysica*. 2ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1928.

SOUZA, J. C. (org.). *Os Pré-socráticos: Fragmentos, doxografia e comentários*. Abril Cultural, São Paulo, 1978.

THOM, P. *The Principle of Non-Contradiction in Early Greek Philosophy*. In: Apeiron:

A Journal for Ancient Philosophy and Science, Vol. 32, No. 3 (September 1999), pp. 153-170.

UPTON, T. V. Psychological and Metaphysical Dimensions of Non-Contradiction in Aristotle. In: *Review of Metaphysics*. Nº 36, March 1983, pp. 591-606.

WEDIN, M. V. Aristotle on the Range of the Principle of Non Contradiction. In: *Logique et Analyse – Nouvelle Série*. Vol. 25, No. 97 (Mars 1982), pp. 87-92.

\_\_\_\_\_. The Scope of Non-Contradiction: A Note on Aristotle's 'Elenctic' Proof in *Metaphysics* Γ4. In: *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, v. 32, n. 3, sept. 1999, pp. 231-242.

WHITAKER, C. W. A. *Aristotle's De Interpretatione - Contradiction and Dialectic*. Oxford University Press, [1996] 2007.

WHITMAN, W. *Folhas de Relva*. Tradução, apresentação, notas e posfácio de Rodrigo Garcia Lopes. Iluminuras, 2ª edição, revista e ampliada, [2005] 2019.

WOLKER, A. B. An Oxford Dialogue on Language and Metaphysics. In: *The Review of Metaphysics*, 31, 1978.

ZILLIG, R. Significação e Não-contradição: o papel da noção de significação na defesa do princípio de não-contradição em *Metafísica* Γ4. In: *Analytica*, v. 11, n. 1, 2007, pp. 107-126.

ZINGANO, M. Notas sobre o Princípio de Não Contradição em Aristóteles. In: *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 13, nº 1, jan.-jun. 2003, pp. 7-32.