
ALGUNS CONCEITOS FUNDAMENTAIS DA TEORIA ARISTOTÉLICA DA SIGNIFICAÇÃO A PARTIR DE *SOBRE A INTERPRETAÇÃO*, CAPÍTULO 1

Nazareno Eduardo de Almeida

RESUMO

Procuro neste artigo discutir alguns conceitos fundamentais da teoria aristotélica da significação que aparecem no capítulo 1 do tratado *Sobre a interpretação*. Nesta discussão, apresento um modelo de interpretação alternativo àquele que pode ser chamado modelo tradicional, originado especialmente através dos comentários ao tratado feitos por Amônio e Boécio. Para corroborar esta proposta alternativa, exponho sumariamente modos distintos de compreensão dos termos gregos '*symbolon*', '*pathêmata tês psychês*', '*homoiômata*', '*noêmata*' e '*pragmata*', bem como da correlação entre eles tal como se apresenta no mencionado capítulo.

PALAVRAS-CHAVE

Aristóteles; significação; *Sobre a interpretação*

ABSTRACT

In this article I intend to discuss some fundamental concepts of the Aristotelian theory of signification which appear in chapter 1 of the treatise *On interpretation*. In such discussion, I present an alternative model of interpretation in face of those which can be named traditional model, specially originated through the commentaries on the treatise made by Ammonius and Boethius. In order to corroborate this alternative proposal, I propound briefly distinct modes of comprehension of the Greek terms '*symbolon*', '*pathêmata tês psychês*', '*homoiômata*', '*noêmata*', and '*pragmata*', as well as of the correlation between them such as it is presented in the mentioned chapter.

KEYWORDS

Aristotle; signification; *On interpretation*

1. O capítulo 1 do *Sobre a interpretação* e o problema da significação

Pode-se afirmar com razoável segurança ser opinião geralmente aceita entre os intérpretes de Aristóteles que as primeiras linhas do tratado *Sobre a interpretação* apresentam a base conceitual da teoria aristotélica da significação discursiva. A controvérsia, porém, surge quando se tenta explicitar qual é o sentido, o alcance e a coerência interna e externa dos conceitos que compõem tal base.¹ Deixando os detalhes de tal controvérsia de lado, penso que a teoria aristotélica da significação apresentada sumariamente no início do capítulo 1 coloca e estabelece certas condições necessárias (mas talvez ainda não suficientes) para a significação discursiva em geral, condições que, em última instância, ainda temos de enfrentar em qualquer investigação sobre o conceito de significação.² Tais condições, tomadas em conjunto, estabelecem que toda significação discursiva tem de se dar por meio de uma correlação entre mente,

¹ A partir da década de sessenta do século passado surgiu a controvérsia sobre o sentido, o alcance e a coerência da teoria da linguagem exposta no início do *Sobre a interpretação*. Em especial, a partir dos comentários de John Ackrill à sua tradução (1963), colocou-se em questão a coerência, abrangência e capacidade explanatória de tal teoria. Cf. ACKRILL, 2002/1963, p. 113-125. Alguns anos depois, em diálogo com as observações de Ackrill, Norman Kretzmann propõe que, embora o capítulo 1 do *Sobre a interpretação* deva ser considerado "o texto mais influente na história da semântica" (KRETZMANN, 1974, p. 3), a teoria ali exposta seria apenas uma teoria sobre o caráter natural ou convencional das palavras faladas, e, portanto, como uma resposta à querela sobre a linguagem estabelecida na sofística através da filosofia platônica, em especial como se configura no diálogo *Crátilo*. Assim, segundo Kretzmann, a teoria exposta no capítulo 1 do *Sobre a interpretação* não pode ser considerada como uma teoria semântica. Alguns anos mais tarde (1982), Terence Irwin propôs que efetivamente não é possível encontrar no mencionado capítulo uma teoria do significado (*meaning*) tal como se entende tal teoria na filosofia da linguagem recente. Como contraparte positiva, entretanto, Irwin entende que o capítulo 1 do *Sobre a interpretação* pode ser situado como um contexto importante para a teoria aristotélica da significação (*signification*). Cf. IRWIN, 1982, p. 242-245. Contudo, a reação a estas visões começa ainda nos anos setenta do século passado, com o excelente texto de Robert Bolton (BOLTON, 1976), no qual embora não trate diretamente do *Sobre a interpretação*, propõe que Aristóteles tem sim uma teoria semântica assimilável a certas propostas contemporâneas, apesar de tal aproximação ter de ser feita com alguma cautela. Esta tendência positiva encontra-se também em textos de David Charles (CHARLES, 1994; 2000), de Mark Wheeler (WHEELER, 1999) e especialmente no livro de Deborah Modrak (MODRAK, 2001), no qual há uma extensa defesa de que o capítulo 1 do *Sobre a interpretação* apresenta resumidamente as linhas gerais da teoria aristotélica da linguagem e do significado, teoria que é totalmente coerente com outros importantes textos em que o Estagirita discute e determina os conceitos de linguagem e significado em suas obras.

² Utilizarei aqui o conceito de significação sem me deter em se a teoria aristotélica da significação poderia ser tomada, *exclusivamente*, como uma resposta ao problema sofístico-platônico sobre se a linguagem seria essencialmente por natureza ou por convenção, ou *também* como uma teoria da significação por oposição a uma teoria do significado, ou ainda como uma teoria semântica da linguagem. Penso que o texto de Aristóteles está tanto além de nossos esquemas conceituais usuais sobre a linguagem quanto permite, por seu caráter fundador e fundamental para a tradição filosófica posterior, as abordagens diversas que dele são feitas, entre elas, abordagens de caráter linguístico-gramatical, semiótico ou psicológico, e, como a controvérsia sumariada na nota anterior indica, abordagens as mais diversas dentro do campo estrito da filosofia da linguagem.

linguagem e mundo. Mas para vindicar esta tese, ponhamos o texto diante dos olhos para começarmos com a coisa mesma a ser discutida:

[I] Primeiramente, é preciso estabelecer o que é termo denotativo (*onoma*) e o que é termo predicativo (*rhêma*)³, em seguida o que é negação (*apofasis*) e o que é afirmação (*katafasis*) e também declaração (*apofansis*) e enunciado (*logos*). Com efeito, as <palavras> na fala (*ta en têi fônêi*) são símbolos (*symbola*) dos processos na alma (*ta en têi psychêi pathêmatôn*), e as <palavras> escritas (*ta grafomena*) são símbolos das <palavras> na fala. E assim como as letras (*grammata*) não são as mesmas para todos <os povos com escrita>, do mesmo modo as palavras faladas (*fônai*) não são as mesmas para todos <os povos>; mas certamente <as coisas> das quais estas [*sc.* as palavras faladas e escritas] <são> primariamente sinais (*sêmeia prôtôs*)⁴, estas (*taûta*)⁵ <coisas> em todos <os seres humanos são> os processos psíquicos (*pathêmata tês psychês*), e aquilo do que estes são representações (*homoiômata*)⁶, <os> estados de coisas (*pragmata*), <são> efetivamente os mesmos⁷ <para todos os seres humanos>. Contudo, destes <processos> já falamos nos <escritos> *Sobre a alma*. Portanto, são assunto (*pragmateia*) de outra <investigação>. [II] Porém, assim como há, na alma, por vezes, um pensamento (*noêma*) sem ser verdadeiro ou ser falso, mas, por vezes, <há um pensamento> no qual necessariamente

³ Não me deterei no presente artigo sobre os conceitos de termo denotativo e termo predicativo. Cumpre apenas indicar sumariamente que não verti os termos '*onoma*' e '*rhema*', como usualmente, por 'nome' e 'verbo' porque Aristóteles expressamente diz que é possível fazer a conversão dos termos nos enunciados declarativos (o que constitui uma das bases fundamentais para a formulação da silogística), tese que não é captada adequadamente se traduzimos como de praxe os termos gregos mencionados.

⁴ Neste trecho, seguindo a maioria dos manuscritos, leio '*prôtôs*' ('primariamente'), como também o fazem Hans Arens (cf. ARENS, 1984, p. 18), Theodor Waitz (cf. WAITZ, 1844, p. 122) e Immanuel Bekker (cf. BEKKER, 1831, p. 16), e não, como Minio-Paluello, '*prôtôn*' ('das/dos primeiras/os') (MINIO-PALUELLO, 2008/1949, p. 49); deixando também a opção de certos manuscritos e edições por '*prôton*' ('a/o primeira/o'). Uma minuciosa discussão sobre estas variantes encontra-se em NORIEGA-OLMOS, 2013, p. 115-133, embora o autor defenda a opção de Minio-Paluello.

⁵ Leio aqui '*taûta*' ('estas') em lugar de '*tautá*' ('as mesmas'), seguindo a sugestão de Hermino (peripatético do século II d. C. e provavelmente professor do eminente Alexandre de Afrodísias) que é apresentada por Boécio em seu comentário. Concordo com o argumento de Hermino, segundo o qual se as "afecções da alma" fossem as mesmas para todos os seres humanos, não seria possível explicar como surgem os equívocos linguísticos e os termos ambíguos. Somente por meio de algum tipo de processo epistêmico e lógico os processos psíquicos particulares, na medida em que se consolidam em pensamentos conceituais (*noêmata*), podem refletir, de modo adequado ou exato em seus possíveis sentidos, a natureza dos estados de coisas dos quais são representações.

⁶ A justificação da tradução de '*homoiômata*' por 'representações' e não, como é usual, por 'semelhanças', 'similes' ou 'imagens' será apresentada na sequência do texto. Quanto à vírgula após este termo, sigo aqui a edição de Bekker, na qual esta vírgula consta, seguindo a leitura do texto feita por Boécio e que, segundo o mesmo, teria sido aquela adotada por Alexandre de Afrodísias e Porfírio (cf. BEKKER, 1831, p. 16; BOÉCIO, 1880, p. 40-41). Bekker é seguido por Waitz em sua edição (cf. WAITZ, 1844, p. 122) e também por Arens (cf. ARENS, 1984, p. 18). Esta vírgula, porém, não consta na edição de Minio-Paluello (cf. MINIO-PALUELLO, 2008/1949, p. 49). Minha razão para aceitar a vírgula, porém, deve-se ao fato de ler '*taûta*' ('estes') em lugar de '*tautá*' ('os mesmos') na linha 6, como já indicado na nota anterior.

⁷ Aqui, leio '*tautá*' ('os mesmos'), seguindo a visão usual estabelecida a partir dos comentários de Amônio e Boécio (que se reportam aos comentários perdidos de Alexandre de Afrodísias e Porfírio), e não a conjectura de Hermino, mencionada por Amônio em seu comentário. Esta leitura me parece a mais correta do ponto de vista gramatical-filológico especialmente pelo emprego do advérbio '*édê*' (que tem usualmente o sentido de 'já', 'agora', 'imediatamente', 'presentemente' e que, por causa do contexto conceitual, verti por 'efetivamente'), o qual contrasta diretamente com o uso adverbial da conjunção '*mentoi*' (vertida aqui por 'mas certamente') que abre o período inteiro na linha 6. Do ponto de vista filosófico, parece-me inegável que, do ponto de vista ontológico, o assim chamado realismo aristotélico necessita supor que há um mesmo mundo acessível a todos os seres humanos, ao menos do ponto de vista daquilo que, neste mesmo mundo, são as estruturas básicas dos objetos ou entidades nele encontrados.

existe (*hyparchein*)⁸ algum destes dois, assim também <se dá> na fala, pois o verdadeiro e o falso concernem à composição (*synthesin*) e à separação (*diairesin*). Com efeito, os termos denotativos (*onomata*) e os termos predicativos (*rhêmata*) por si mesmos parecem-se com os pensamentos (*noêmata*) sem composição ou separação, como por exemplo o <termo> 'homem' e o <termo> 'branco' enquanto não se lhes acrescenta algo; pois neste estado (*pô*) não são verdadeiros nem falsos. Sinal disso é que o <termo> 'tragélafo/bode-cervo' significa realmente algo (*sêmanei men ti*), mas isto não é de modo algum verdadeiro ou falso, se não se lhe acrescenta o 'ser' ou 'não ser', ou simplesmente ou conforme o tempo.⁹

Como se pode deprender das necessárias decisões interpretativas, das suplementações e das notas, o texto traduzido é extremamente elíptico e denso. Mas talvez tenha sido tal caráter, juntamente com sua agudeza filosófica, que lhe conferiu sua prolífica fortuna crítica desde que os escritos esotéricos de Aristóteles foram novamente postos em circulação através da edição de Andrônico de Rodes, feita no século I a. C. Dividi o capítulo em duas partes porque defenderei haver uma diferença de alcance entre a primeira e a segunda partes, mudança que contraria a leitura tradicional do texto, oriunda, sobretudo, das interpretações antigas do mesmo, em especial a partir das leituras feitas por Amônio e Boécio em seus inestimáveis comentários. Penso que a primeira parte deste capítulo (juntamente com outras passagens dos capítulos subsequentes) aponta para uma teoria geral da significação discursiva. Em contrapartida, a segunda parte, embora também contenha traços desta teoria geral, volta-se para o tema central do tratado, a saber: a teoria da significação própria aos enunciados declarativos.

Mesmo sem nos determos em todos os detalhes presentes na estrutura do capítulo, penso que seu conceito central – e dos capítulos seguintes acerca dos termos denotativos (cap. 2), dos termos predicativos (cap. 3), dos enunciados em geral (cap. 4) e dos enunciados declarativos (cap. 5) – é a noção de significar algo (*sêmainein ti*) e

⁸ Contra Charles Kahn, penso que Aristóteles entende explicitamente o verbo ser em um sentido existencial, sem, por isso, coincidir nesta compreensão com o sentido existencial tal como se encontra na filosofia da lógica atual. É o próprio Kahn que indica ser o verbo '*hyparchein*' um precedente para o sentido existencial de ser no período pós-aristotélico (Cf. KAHN, 1997, p. 91), embora o sentido existencial só tenha explicitamente emergido no século XI, a partir das obras de Avicena e Abelardo. Penso que em Aristóteles este verbo e seus correlatos indicam já um sentido explicitamente existencial do verbo ser. Para uma evidência disso, veja-se *Primeiro analítico*, I, 37, onde Aristóteles equipara o verbo '*hyparchein*' ao verbo ser na função copulativa. O sentido existencial (e proposicional) deste mesmo verbo se encontra em *Sobre a interpretação*, cap. 6, quando o Estagirita usa o particípio presente substantivado (*to hyparchon*) para falar do referente de qualquer enunciado declarativo. Sobre a posição de Charles Kahn sobre a não emergência do conceito de existência na filosofia grega clássica, veja-se KAHN, 1997.

⁹ *Sobre a interpretação*, 1, 16a 1-18. Todas as traduções do grego no presente artigo são de minha autoria. Omiti o texto grego na notas para manter a brevidade o quanto possível. Quando necessário, coloco os termos e expressões gregos transliterados no corpo do texto ou das citações. A menção aos títulos das obras de Aristóteles, como é usual, são feitas diferentemente das outras obras da bibliografia secundária.

tudo o que ela implica para ser devidamente compreendida em suas condições necessárias. Embora a segunda parte da citação (na leitura que proponho) indique claramente serem os enunciados declarativos o tema geral do tratado, tais enunciados precisam partilhar com os enunciados não-declarativos o caráter de serem significantes para então poderem ter um valor de verdade. Que o caráter significativo é anterior ao caráter declarativo é evidenciado pela frase, presente no capítulo 4, segundo a qual "de um lado, todo enunciado é significativo (*sêmantikos*) (...), mas, de outro, nem todo é declarativo (*apofantikos*)". (16b 33-17a 2). Os enunciados significantes mas não-declarativos são indicados como tema de investigação da *Retórica* e da *Poética* (17a 5-6).

A meu ver, isso indica que a correlação conceitual entre os processos psíquicos (*pathêmata tês psychês*) e as palavras faladas ou escritas (enquanto símbolos (*symbola*) destes processos), bem como a relação dos processos psíquicos (entendidos como representações (*homoiômata*)) com os estados de coisas (*pragmata*) não se restringe aos enunciados declarativos, mas é também uma correlação necessária para a significância dos enunciados não-declarativos, incluindo aqueles investigados na *Retórica* e na *Poética*. A importância desta tese consiste em enfatizar que a teoria aristotélica da verdade é dependente de sua teoria da significação em geral, e não, como se acaba por derivar da leitura tradicional, que a teoria aristotélica da significação seria identificável com um tipo de teoria das condições de verdade do discurso em geral.¹⁰ A teoria da significação apresentada na primeira parte do capítulo é, antes, uma teoria das *condições de sentido* dos enunciados em geral (e de suas partes constituintes), teoria esta que, na segunda parte, é estreitada para apresentar certos requisitos necessários à significância específica dos enunciados declarativos, prenunciando, assim, o foco dado a este tipo privilegiado de enunciado a partir do quinto capítulo do tratado até seu final. Tais condições de sentido são justamente aquelas apontadas na primeira parte do capítulo, a saber: que as palavras existentes na fala sejam símbolos (*symbola*) dos processos psíquicos (*pathêmata tês psychês*) e que estes sejam representações (*homoiômata*) dos estados de coisas (*pragmata*).

Com a leitura proposta, porém, não quero elidir o caráter notoriamente privilegiado que os enunciados declarativos possuem na filosofia aristotélica da

¹⁰ É esta visão tradicional da teoria aristotélica da significação discursiva como uma teoria das condições de verdade do discurso que permite a Davidson colocar Aristóteles como um dos precursores do que chama de "método da verdade em metafísica". Cf. DAVIDSON, 1984, p. 199.

linguagem e da lógica, caráter que é visível mesmo nos tratados *Tópicos*, *Retórica* e *Poética*, na medida em que a verossimilhança (*eikos*) é um requisito necessário para que os enunciados que compõem os vários tipos de discursos dialéticos, retóricos e poéticos possam desempenhar suas funções e alcançar suas finalidades próprias. Ora, a verossimilhança não é definível senão por meio de uma analogia com o verdadeiro, o qual, porém, aplica-se absolutamente apenas aos enunciados declarativos.¹¹ O que quero enfatizar é, como já dito, que a verdade ou falsidade dos enunciados e do discurso declarativos depende das condições gerais de significação, condições estas que chamei de condições de sentido, as quais devem necessariamente estar presentes nos enunciados em geral, quer sejam declarativos, quer sejam não-declarativos, embora sejam preenchidas de um modo primário (mas específico) pelos enunciados declarativos.

A diferença de alcance entre as duas partes do primeiro capítulo que defendo foi obliterada na leitura tradicional por conta de seu primeiro editor, Andrônico de Rodes, pois este, de um lado, interpretou o termo '*pathêmata*' na expressão '*pathêmata tês psychês*' como indicativo de um caráter puramente passivo da alma por oposição a qualquer caráter ativo; e, de outro lado, entendeu que esta expressão, presente na primeira parte do capítulo, seria equivalente ao conceito de 'pensamentos' (*noêmata*) presente na segunda parte da citação. Como se depreende dos comentários de Amônio e

¹¹ Podemos ver uma gradação decrescente no papel e uso dos enunciados declarativos na sequência *Tópicos*, *Retórica* e *Poética*. Nos *Tópicos*, o método de argumentação dialética parte de enunciados geralmente aceitos (*endoxa*), mas procura mostrar quais dentre esses enunciados é verdadeiro ou falso de acordo com os testes lógicos e semânticos de coerência que são os lugares (*topoi*) próprios a cada tipo de enunciado (os predicáveis) em torno dos quais se realizam as disputas dialógicas. Portanto, embora a dialética comece com enunciados ainda não declarativos (ainda não verdadeiros ou falsos em sentido pleno), sua mais nobre finalidade é estabelecer o valor de verdade de tais enunciados. Isso fica claro no momento em que o Estagirita apresenta a utilidade da dialética para as discussões filosóficas, pois "ao poder desenvolver uma aporia em ambos os sentidos, discerniremos mais facilmente o verdadeiro e o falso em cada matéria." (*Tópicos*, I, 2, 101a 33-35). Em especial, no caso dos enunciados que possuem a pretensão de serem definições, tais enunciados evidentemente estão imbuídos de uma pretensão de verdade, pretensão esta que define os enunciados declarativos. Na *Retórica*, dadas suas similaridades com a dialética, também parte-se usualmente de enunciados apenas geralmente aceitos, mas uma das condições para que a persuasão acerca do bom (tema central do gênero deliberativo), do justo (tema central do gênero judiciário) e também acerca do belo ou conveniente (tema central do gênero epidítico) é a verdade ou falsidade de determinados fatos. Sobre esta condição, os dois capítulos iniciais do tratado são bastante eloquentes, em especial a seguinte passagem: "Pois é próprio de uma mesma faculdade discernir o verdadeiro do verossímil, já que os seres humanos têm uma inclinação natural para a verdade e, no mais das vezes, alcançam-na. E, por isso, ser capaz de discernir sobre o plausível é ser igualmente capaz de discernir sobre a verdade." (*Retórica*, I, 1, 1355a 10-13). No caso da *Poética*, temos um lugar limite, no qual, em princípio, todos os enunciados são não-declarativos, bem como a técnica poética não visa estabelecer a verdade ou falsidade dos enunciados que compõem o poema (de qualquer tipo), mas, antes, tal técnica procura as regras gerais que sejam capazes de provocar certas emoções nos espectadores. Contudo, mesmo aí, para que a enunciação poética possa produzir seus efeitos, é necessário obedecer ao verossímil, o qual, como é notório, constitui uma aproximação em relação ao verdadeiro.

Boécio, foi a partir desta interpretação do termo '*pathêmata*' e da equivalência entre a expressão '*pathêmata tês psychês*' e o conceito de 'pensamentos' que Andrônico levantou a hipótese da inautenticidade do tratado *Sobre a interpretação*, uma vez que um dos propósitos centrais do tratado *Sobre a alma* consiste em diferenciar os pensamentos, enquanto são o conteúdo da atividade espontânea do intelecto (*nous*), dos processos tipicamente passivos (entenda-se aqui, *patéticos*) da alma, os quais estão ligados às percepções e emoções. Amônio e Boécio assumem implicitamente a leitura de Andrônico como verdadeira, embora defendam ser o tratado uma obra autêntica do Estagirita. Por conta desta leitura inicial de Andrônico, assumida por Amônio e Boécio, os conceitos da primeira parte foram lidos a partir de um registro conceitual mais estreito do que aquele que realmente está nela suposto. Assim, a teoria da significação do discurso em geral, indicada por Aristóteles na primeira parte do capítulo, foi interpretada a partir da teoria da significação do discurso declarativo, ou seja, a partir das características da significação presentes em um tipo particular (embora privilegiado) de discurso.

Portanto, a leitura tradicional originada nos comentários de Amônio e Boécio depende essencialmente do modo como interpretam os conceitos supostos nos termos '*symbola*', '*pathêmata tês psychês*'/'*pathêmata en têt psychêi*', '*homoiômata*' e '*pragmata*'. De modo geral, o termo '*symbola*' é entendido por Amônio e Boécio como um tipo de signo ou sinal que possui apenas um caráter convencional, não possuindo nenhum tipo de caráter natural; as expressões '*pathêmata en têt psychêi*' e '*pathêmata tês psychês*'¹² são entendidas como indicativas de um caráter passivo da psique humana, por oposição a algum tipo de atividade; a expressão '*homoiômata*' é entendida literalmente como algum tipo de imagem mental (*fantasia*)¹³ que possui algum tipo de relação por semelhança com seus correlatos¹⁴; correlatos estes que são justamente apresentados

¹² Estas expressões são vertidas ao latim por Boécio, respectivamente, por '*in anima passionum*' (i. e., 'paixões na alma') e por '*passiones animae*' (i. e., 'paixões da alma'). Cf. MINIO-PALUELLO, 1965, p. 5.

¹³ Tanto Amônio quanto Boécio recorrem ao conceito de imaginação (*fantasia/imaginatio*) e de seus produtos, as imagens mentais (*fantasmata/imaginatioes*) para explicar o termo '*homoiômata*' aplicado às *pathêmata tês psychês*. Cf. AMÔNIO, 1897, p. 6, 1-7, 14; 26, 1; 1996, p. 15-16; 35. BOÉCIO, 1880, p. 27, 5-29,16; 2010, p. 29-30.

¹⁴ Boécio verte o termo '*homoiômata*' por '*similitudines*', o qual, por sua vez, pode ser vertido literalmente para o português 'semelhanças'. Cf. MINIO-PALUELLO, 1965, ibidem. Ackrill adota esta interpretação ao verter o termo pelo inglês '*likenesses*'. Apesar de Amônio não traduzir o texto, explica-o a partir da noção de imagem (*eikôn*), a qual deve estar relacionada com aquilo de que é imagem por algum grau de semelhança. Cf. AMÔNIO, 1897, 20, 1-31; 1996, p. 29. É neste linha de interpretação

através do termo '*pragmata*', o qual é entendido por ambos como sinônimo das coisas efetivamente existentes no mundo e acessíveis, inicialmente, através da percepção por diferentes falantes de uma mesma língua, bem como por falantes de línguas diferentes.¹⁵

Destarte, para vindicar tal leitura alternativa aqui proposta, será preciso mostrar outra interpretação (plausível) dos termos '*symbola*', '*pathêmata tês psychês*', '*homoiômata*' e '*pragmata*' neste novo registro, mostrando quais são os conceitos e esquemas conceituais que realmente estão supostos nestes termos e sua inter-relação no capítulo 1 do *Sobre a interpretação*.

2. Sobre o conceito de símbolo (*symbolon*)

As palavras faladas e escritas são determinadas por Aristóteles como símbolos das *pathêmata tês psychês*. Nos capítulos que seguem, o Estagirita parece determinar o caráter dos símbolos que são os termos denotativos (*onomata*), os termos predicativos (*rhêmata*) e os enunciados em geral (bem como os declarativos) através da noção de '*kata synthêkên*', ou seja, "por convenção". Este caráter convencional, contudo, já está prefigurado no capítulo 1 quanto Aristóteles indica um fato bastante evidente, a saber: que as palavras faladas e escritas são distintas para cada povo, de modo que se acomoda desde o início na teoria aristotélica da significação que as palavras e a língua como um todo são variáveis e dependentes de contextos culturais específicos, ao menos em suas peculiaridades fonéticas e gramaticais. Com isso, parece que o caráter simbólico das palavras faladas e escritas se esgota em sua arbitrariedade, em seu caráter puramente contingente e cultural, por oposição ao caráter natural dos processos psíquicos e dos estados de coisas dos quais tais processos são representações.

Todavia, Aristóteles apresenta um outro aspecto dos símbolos que não é dado pela convenção: o fato de serem sinais ou signos (*sêmeia*) dos processos psíquicos. É

que encontramos a tradução do termo por 'imagens', como por exemplo, nas traduções de Jean Tricot para o francês, de Marcelo Zanatta para o italiano e de José da Mata para o português.

¹⁵ Curiosamente, nem no comentário de Amônio nem no de Boécio há uma explicação detalhada do que entendem por '*pragmata*'. Boécio verte o termo pelo latim '*res*'. Contudo, pelos exemplos dados por eles ao discutirem a relação dos processos psíquicos, entendidos como semelhanças ou imagens dos *pragmata*, dão a entender que se trata de coisas efetivas (quer singulares, quer universais) primariamente dadas na percepção, apesar de ser altamente controverso se podemos dizer que "coisas universais" nos seriam dadas na percepção. Todavia, sobre a compreensão de '*pragmata*' por parte de Amônio e Boécio, ainda falaremos abaixo.

mérito de Norman Kretzmann¹⁶ ter indicado que as noções de símbolo e signo, no contexto do capítulo 1, não são exatamente sinônimas, tal como os comentários de Amônio e Boécio supõem.¹⁷ Em seu sentido mais usual, os signos, para Aristóteles, possuem algum tipo de remissão natural aos seus referentes. Em *Primeiros analíticos*, II, 27, onde Aristóteles trata dos entimemas, encontramos a caracterização geral de signo ou sinal (*sêmeion*) (70a 6-9):

'Signo' quer dizer (*bouletai einai*) <uma> premissa indicativa (*protasis apodeiktikê*) necessária (*anagkaia*) ou geralmente aceita (*endoxos*). Assim, o estado de coisas (*to pragma*) do que presentemente existe (*ontos estin*), ou do que anteriormente aconteceu (*proteron gegomenou*) ou <do que> posteriormente acontece (*hysteron gegone*) é signo do acontecer (*gegonenai*) ou do ser (*einai*) <de algo>.

O conceito de signo é definido explicitamente a partir da noção de ser indicativo (*apodeiktikos*)¹⁸ da ocorrência ou do ser presente, passado ou futuro de outro algo. O signo necessário é aquele que indica de modo irrefutável (*alytos*) seu referente. O signo do que é geralmente aceito indica de modo possível ou meramente provável seu referente. Assim, a fumaça é um signo necessário do fogo (passado ou presente). Já o suor é signo apenas provável de alguma modificação fisiológica, podendo ser, ao contrário, apenas a indicação de uma intensa atividade física. No contexto da *Retórica*,

¹⁶ Minhas considerações sobre o sentido das noções de símbolo e signo na passagem em análise estão pautadas e desenvolvem indicações feitas em KRETZMANN, 1974. Segundo Kretzmann, é equivocado tomar, como fizeram Boécio e Amônio (e com eles a tradição de comentários até recentemente), como sinônimos estes termos. Tal equívoco teria se difundido especialmente por causa da tradução feita por Boécio (e utilizada como versão latina canônica ao longo de toda a Idade Média), na qual tanto '*symbola*' quanto '*sêmeia*' são traduzidos por '*notae*'. Guilherme de Moerbecke, em sua tradução feita provavelmente em 1268, traduz '*symbola*' por '*notae*' como Boécio, mas traduz '*sêmeia*' por '*signa*'. Cf. MINIO-PALUELLO, 1965, p. 41. Todavia, tal tradução não surtiu efeito, como se pode ver pelo comentário de Tomás de Aquino ao texto, no qual os termos gregos são tomados como sinônimos, seguindo assim a tradução e o comentário de Boécio, bem como o comentário de Amônio, ao qual teve acesso através da tradução feita também por Guilherme de Moerbecke. Uma minuciosa análise do termo '*nota*' usado por Boécio para verter tanto '*symbola*' quanto '*sêmeia*' e as possíveis razões de Boécio tê-lo usado para traduzir ambos os termos gregos encontra-se em MAGEE, 1989, cap. 2; SUTO, 2012, p. 52-76.

¹⁷ Em seu comentário, Amônio menciona rapidamente o que chama de "silogismo apresentado pelo exegeta de Afrodísias" ("*ton syllogismon, hon ho Afrodisieus exegêtês ektíthetai*"! AMÔNIO, 1897, p. 39, 14-15; 1996, p. 47), referindo-se ao comentário atualmente perdido de Alexandre de Afrodísias ao *Sobre a interpretação*. Este silogismo teria sido elaborado para defender que os termos denotativos (*onomata*) e os termos predicativos (*rhêmata*) seriam por natureza (*fysei*) e é assim exposto por Amônio: "pois ele diz que termos denotativos e termos predicativos são sons vocais (*fônai*); sons vocais são por natureza; assim, termos denotativos e termos predicativos são por natureza". Cf. AMÔNIO, 1897, p. 39, 16-17; 1996, p. 47. Amônio passa, então, a refutar este silogismo. Desconsiderando esta refutação, talvez seja possível ver na proposta de Alexandre um ancestral da interpretação de Kretzmann, pois este também entende que o caráter natural dos símbolos como sinais dos processos psíquicos se dá precisamente no que tange às palavras faladas e não às escritas.

¹⁸ Aqui, o adjetivo '*apodeiktikos*' não possui o sentido de 'demonstrativo', como quanto usado para caracterizar o silogismo científico ou demonstração (*apodeixis*), mas o sentido de algo que indica ou mostra outro algo.

na qual são utilizados os entimemas, Aristóteles denomina o signo necessário pelo termo '*tekmêrion*', termo que pode ser vertido como 'evidente', enquanto os signos não necessários não teriam uma denominação corrente. Dado, porém, que Aristóteles caracteriza a noção de geralmente aceito (*endoxon*) através da noção de probabilidade ou verossimilhança (*eikos*), é possível dizer que os signos não necessários são os signos meramente prováveis ou verossímeis.¹⁹

Mas é importante notar que os signos são determinados na passagem citada como sendo estados de coisas (*pragmata*), o que indica a distinção entre os sinais ali caracterizados e os símbolos, os quais são as palavras e não os estados de coisas, ou mais precisamente, são palavras que, ao indicarem diretamente processos psíquicos, indicam indiretamente estados de coisas. Isso aponta para o caráter especial dos símbolos como um tipo particular de sinais. O que marca justamente sua diferença em relação aos outros tipos de signos é o fato de serem eles não apenas palavras (em vez de estados de coisas), mas serem convencionais, enquanto os outros signos são, de certo modo, naturais.

Mas como entender estas diferenças? Uma maneira de entendê-la é contrastar a relação de indicação por causalidade ou contiguidade dos signos naturais e a relação de indicação convencional dos símbolos, entendidos como produções sociais tipicamente humanas. Na relação de indicação por causalidade ou contiguidade, o signo é inseparável daquilo de que é indicativo. Na relação entre os símbolos e o que eles simbolizam, o símbolo pode ser separado daquilo que indica, na medida em que pode tanto ser substituído por outro símbolo que indique o mesmo objeto indicado quanto o mesmo objeto pode ser simbolizado de diversos modos e com diferentes símbolos.

Neste ponto, já podemos identificar a ambivalência do símbolo. Enquanto sinais ou signos (*sêmeia*) as palavras faladas ou escritas têm a peculiaridade de serem símbolos (*symbola*). Diferentemente dos demais tipos de signos, os símbolos possuem a característica de não serem indicativos de modo natural, mas por convenção cultural dos falantes de uma língua. Todavia, enquanto sinais, as palavras faladas ou escritas têm necessariamente de remeter a algo. Esta remissão, importa frisar, é algo próprio à sua

¹⁹ Independentemente destas delimitações, Aristóteles vale-se muitas vezes do termo '*sêmeion*' no sentido de algum indício ou evidência de algo. Curiosamente, é neste sentido que utiliza o termo quando introduz o exemplo do tragélafo como termo que "efetivamente significa algo" (*sêmeinei men ti*), no final do capítulo 1 do *Sobre a interpretação*. Outro exemplo célebre de uso do termo '*sêmeion*' no sentido de indício ou evidência encontra-se na segunda frase do Livro I da *Metafísica* (980a 1-2): "todos os seres humanos desejam, por natureza, saber, *sinal/evidência* (*sêmeion*) disso é o apreço pelos sentidos."

natureza enquanto são um tipo de sinal. Assim, embora em seu aspecto material e gramatical as palavras faladas e escritas sejam estabelecidas por convenção social típica de cada povo, em seu aspecto formal e em sua finalidade precípua, as palavras faladas são, por natureza, indicadoras das afecções da alma humana.

Diferentemente de uma parte dos artefatos materiais e conceituais das culturas, os quais podem existir em um determinado lugar e tempo e que, por isso, são convencionais em sentido pleno, podendo não existirem em outras culturas, as palavras faladas são um artefato humano necessariamente existente em todo lugar e tempo em que encontramos seres humanos.²⁰ Aliás, é somente deste modo que podemos conciliar a tese da convencionalidade própria às palavras e a celeberrima tese aristotélica, exposta no início da *Política*, segundo a qual o ser humano é definível como "o único dentre os animais que possui discurso"²¹ e que, por isso, possui um determinado tipo de sociabilidade, a qual é o tema fundamental da ciência política.

Assim, podemos inferir que o ser humano, como outros animais, possui por natureza voz (*fônê*), mas a voz só se torna efetivamente discurso (*logos*) nos seres humanos. Contudo, o ser humano possui discurso por sua própria natureza e não por uma simples convenção cultural arbitrária e contingente. Destarte, o caráter convencional e arbitrário do discurso só pode ser entendido no sentido de que as palavras faladas são distintas gramaticalmente para cada povo, mas não é possível haver povo sem que tal comunidade possua efetivamente palavras faladas, pois neste caso a comunidade humana não seria distinta de outras comunidades animais (como das

²⁰ É importante notar que embora todas as comunidades humanas possuem linguagem falada, nem todas possuem escrita. A consciência deste fato não aparece documentada na obra de Aristóteles. Independentemente disso, a escrita pode ser considerada como um artefato totalmente dependente de certas condições sociais e culturais, ou seja, parece preencher (mais do que a fala) o conceito de algo estabelecido por convenção. Por isso, é possível especular que a relação simbólica entre escrita e fala é mais estritamente convencional do que a relação entre fala e processos psíquicos. Talvez seja justamente a relação puramente convencional entre escrita e fala que governa implicitamente a caracterização de ambas como símbolos convencionais dos processos psíquicos. A analogia suposta na passagem para estabelecer o caráter simbólico do discurso em relação aos processos psíquicos (as palavras faladas estão para os processos psíquicos assim como as palavras escritas estão para as palavras faladas) não seria uma analogia proporcional, uma vez que as palavras escritas são aquelas que preenchem plenamente o requisito primário do símbolo: ser convencional e não por natureza. Quanto às palavras faladas, estas não podem ser totalmente convencionais, porquanto não há seres humanos sem discurso falado, mas, diferentemente, há seres humanos sem discurso escrito.

²¹ Cf. *Política*, I, 2, 1253a 9-10: "*logon de monon anthrôpos echei tôn dzôôn*". No mesmo contexto, Aristóteles determina que certos animais possuem voz (*fônê*), mas ela não se torna discurso (*logos*), pois é apenas sinal (*sêmeion*) de prazer e dor, ao passo que nos seres humanos a voz é discurso (*logos*) porque é indicadora (*dêloun*) do útil e do nocivo, bem como do justo e do injusto. Uma detida análise desta passagem encontra-se em CASSIN, 1999, cap. 2.

abelhas) justamente pelo fato de ser estabelecida por meio do discurso e da racionalidade teórica e moral a ele inerente.

Portanto, o caráter convencional dos símbolos está no fato deles poderem ser substituídos por outros símbolos, diferentemente dos demais tipos de sinais ou signos, que são inseparáveis daquilo que indicam, quer por alguma relação de causalidade, quer por alguma relação de contiguidade. Mas os símbolos também possuem um aspecto natural, a saber: ele são sinais de algo, mais especificamente, segundo o Estagirita, sinais dos processos psíquicos. Enquanto símbolos, as palavras são convencionais, mas enquanto os símbolos são sinais eles têm de significar algo e aquilo que os símbolos significam são os processos psíquicos, assim como aquilo que a fumaça significa é o fogo.

Tal contraste sutil encontra-se justamente no caráter adversativo da frase em que Aristóteles chama as palavras faladas e escritas, embora distintas nos diferentes povos, de sinais dos processos psíquicos, por meio tanto de uma partícula ao mesmo tempo adversativa e de ênfase ('mas certamente', '*mentoi*') quanto através do advérbio 'primariamente' (*protôs*). Assim, o caráter natural da significação não seria exterior às palavras mesmas, como parecem sugerir Amônio e Boécio ao entenderem que as *pathêmata tês psychês* e os *pragmata*, em contraste com a variabilidade das línguas (escritas e faladas), seriam os mesmos para todos os falantes; antes, conforme sugere Kretzmann, enquanto sinais dos processos psíquicos, as palavras faladas e escritas já possuem um aspecto natural. Neste sentido, as palavras faladas e escritas (embora em seu aspecto gramatical sejam variáveis e substituíveis de língua para língua ou mesmo de época para época dentro de uma mesma língua) são sinais evidentes (*tekmêria*) dos processos psíquicos peculiares aos seres humanos.

Entendendo os símbolos deste modo, percebemos que a oposição entre o que é por convenção e o que é por natureza no domínio da significação (oposição com a qual Aristóteles seguramente está se havendo nos primeiros capítulos do *Sobre a interpretação*) não se dá no modo como a leem Amônio e Boécio, a saber: como se o caráter convencional da significação estivesse no caráter simbólico das palavras escritas e faladas e o caráter natural nos processos psíquicos e estados de coisas por eles representados. Bem antes, a distinção entre o que é por natureza e o que é por convenção na estrutura da significação encontra-se inscrita já no interior mesmo das palavras faladas e escritas. Em seu aspecto gramatical e material, palavras faladas e

escritas são convencionais, mas em seu aspecto semiótico e formal, palavras faladas e mesmo escritas são naturalmente indícios dos processos psíquicos.²²

3. Sobre os conceitos de processos psíquicos (*pathêmata tês psychês*)

Aristóteles determina o referente imediato dos símbolos como sendo os processos psíquicos (*pathêmata tês psychês*). A tradução que proponho, distinta da usual tradução por 'afecções da alma' ou mesmo 'paixões da alma', precisa ser especificada. Começamos pela polissemia implícita no termo '*pathêmata*'. Segundo Bonitz (Cf. BONITZ, 1960/1870, p. 554-557.), o termo '*pathêmata*' é usado por Aristóteles em diversos sentidos porquanto é usado como o plural de dois outros termos polissêmicos em sua obra, a saber: os termos '*pathêma*' e '*pathos*'. Analisando os usos feitos por Aristóteles do termo '*pathêma*' segundo a classificação de Bonitz, chegamos a cinco sentidos gerais: (1) aquilo que resulta em algo padecer (*paschein*) de uma atividade (*energeia*) de outra coisa sobre si; (2) as propriedades gerais portadas por algum subjacente (*hypokeimenon*), quer este subjacente seja uma substância (*ousia*) quer seja outra entidade não substancial (como, por exemplo, a percepção (*aisthêsis*)); (3) de um lado, (3.1) a alteração (*alloiôsis*) qualitativa sofrida por alguma coisa em seu processo temporal de transformações, e, de outro, (3.2) as propriedades contingentes, singulares e qualificadoras de algo por oposição à coisa tomada por si mesma; (4) os processos que destroem o estado original ou a capacidade plena de algo; (5) as perturbações e afetos anímicos, ou seja, as sensações vindas de algo exterior, as quais podem provocar modificações de humor e emoções na alma. De modo geral e desconsiderando certas variações de detalhe, Bonitz lista os mesmos sentidos para o termo '*pathos*'.

Há também uma análise dos diversos sentidos de '*pathos*' feita pelo próprio Aristóteles no livro sobre os diversos sentidos dos termos, incluído como o Livro V da *Metafísica*. Trata-se do capítulo 21 deste texto, onde o Estagirita lista quatro sentidos do

²² Embora já dentro do escopo da discussão seguinte, é interessante notar que este modo de distinguir o que é por natureza e o que é por convenção no domínio da significação pode também ser aplicado aos processos psíquicos. Se adotamos a leitura do texto aqui proposta (cf. nota 4), podemos entender que apesar de as palavras apontarem sempre para processos psíquicos, estes não necessariamente são os mesmos em todos os seres humanos. Com efeito, pessoas de distintas culturas podem ter opiniões distintas sobre os mesmos estados de coisas. Talvez seja somente ao nível dos pensamentos conceituais (*noêmata*) que os processos psíquicos podem ser considerados os mesmos em todos os seres humanos. Nos demais tipos de processos psíquicos (como opiniões, memórias, emoções, entre outros) pode haver diferenças consideráveis entre distintas pessoas, podendo os conteúdos inerentes às ocorrências particulares destes processos serem profundamente dependentes de convenções culturais, embora os tipos gerais destes processos sejam, supostamente, comuns a psique humana em geral.

termo '*pathos*': (1) uma qualidade (*poiotês*) segundo a qual algo pode (*endechetai*) se alterar de um estado a outro; (2) a atualidade (*energeia*) e alteração (*alloiôsis*) efetivamente provocada pela existência presente de uma destas qualidades em algo; (3) segundo o uso mais difundido (*mallon*) na linguagem ordinária, uma alteração ou transformação danosa (*kinêsis blaberaî*) produtora de alguma dor (*lypê*); e (4), relacionado com o sentido anterior por maior grau de intensidade, as grandes dores e calamidades. (Cf. *Metafísica*, V, 21, 1022b 15-21.)

Mesmo que estes esclarecimentos lexicais nos permitam ter à vista o amplo leque de sentidos que o termo '*pathêmata*' pode assumir, ainda não é possível definir o sentido exato da expressão '*pathêmata tês psychês*' no texto em análise antes de determinarmos de modo geral qual a relação entre os termos '*pathêmata*' e '*psychê*', o que nos leva diretamente à consideração acerca da remissão ao tratado *Sobre a alma*. É nesta remissão que repousa a possibilidade de compreensão do sentido geral da expressão '*pathêmata tês psychês*', especialmente por causa do modo como Andrônico de Rodes, Amônio e Boécio entenderam tal remissão, bem como, a partir deles, a tradição exegética até nossos dias.²³ Segundo Amônio e Boécio, Andrônico de Rodes teria proposto que o *Sobre a interpretação* seria um tratado inautêntico justamente por conta desta remissão ao tratado *Sobre a alma*. No entanto, seus relatos sobre o que motivou Andrônico a tal conclusão e seus argumentos defendendo a autenticidade do tratado diferem em aspectos importantes. Vejamos brevemente em quais.

Conforme Amônio, Andrônico teria sido levado a isso por não ter encontrado no *Sobre a alma* a justificação necessária ou relevante para a identificação feita por Aristóteles entre a expressão '*pathêmata tês psychês*' e o conceito de pensamento (*noêma*) na parte final da passagem em análise. Amônio defende a autenticidade do tratado indicando que a expressão '*pathêmata tês psychês*' é explicada no tratado *Sobre a alma* como se referindo à imaginação (*fantasia*) entendida como intelecto passivo (*pathêtikos nous*). Amônio então passa a explicar como o intelecto passivo está intimamente ligado à imaginação e esta às sensações, as quais são propriamente determinadas como afecções da alma. Independentemente dos detalhes de sua

²³ Um eloquente exemplo desta posteridade é o recente livro de Simon Noriega-Olmos, *Aristotle's psychology of signification*. (NORIEGA-OLMOS, 2013) Embora seja uma obra muito cuidadosa, erudita e com indicações valiosas quanto à relação entre os dois tratados, ao meu ver, sua perspectiva está ainda inscrita no âmbito da leitura tradicional, pois procura mostrar que, em última instância, as *pathêmata tês psychês* devem ser entendidas como *noêmata*, permanecendo, assim, no horizonte de compreensão estabelecido por Andrônico, Amônio e Boécio.

interpretação de uma teoria ainda hoje em disputa quanto a seu real sentido²⁴, Amônio sugere que se entendam as afecções da alma como sinônimo dos pensamentos na medida em que estes só são possíveis por intermédio da imaginação (*fantasia*) e seus produtos, as imagens mentais (*fantasmata*).²⁵

Segundo Boécio, Andrônico teria assumido que o termo '*pathêmata*' fora usado por Aristóteles apenas para falar das disposições humorais (como tristeza, alegria ou desejo), sobre as quais nada fala no tratado *Sobre a alma*, com o que tomou a referência a este tratado como indício suficiente de que seria uma obra espúria. Segundo Boécio, após tomar como seus os argumentos aduzidos por Alexandre de Afrodísias contra a opinião de Andrônico, este não teria percebido que a expressão '*pathêmata tês psychês*' é usada por Aristóteles, no contexto do *Sobre a interpretação*, como sinônimo de pensamento ('*noêma*', traduzido em seu comentário por '*intellectus*') e que os pensamentos, no contexto da condição humana, são expressos com algum tipo de propósito e em vista de alguma utilidade material, de modo que eles exprimem algum tipo de afecção da alma humana, quer do ponto de vista geral, quer do ponto de vista individual.²⁶

Em claro contraste com o argumento de Amônio (que procura sua justificação no tratado *Sobre a alma*), o argumento de Boécio está diretamente ligado à sua defesa de que o título '*peri hermeneias*' teria sido atribuído ao texto pelo próprio Aristóteles²⁷, entendendo o termo '*hermeneia*' (vertido por '*interpretatio*') como significando, de modo geral, a comunicação verbal de pensamentos por parte de alguém a outrem. Assim, Boécio justifica a expressão '*pathêmata tês psychês*' como sinônimo de '*noêma*' ou '*noêmata*', entendendo este termo de modo bastante geral como qualquer operação do intelecto exprimível em frases (*sermone*) e sentenças (*orationes*), não necessariamente

²⁴ Sobre as várias perspectivas de interpretação dos conceitos de intelecto passivo (*nous pathêtikos*) e de intelecto ativo (*nous poiêtikos*), bem como de suas relações entre si e com as outras faculdades psíquicas consideradas no tratado *Sobre a alma*, veja-se ZINGANO, 1998.

²⁵ AMÔNIO, 1897, p. 6-7; 1996, p. 15-16. Cumprir notar, porém, que Amônio chega a indicar a proposta interpretativa que apresento neste artigo: "Ademais, ele claramente estende o nome de '*pathos*' para todas as atividades comuns da alma." "*fainetai de kai epi pasas tês psychês tas energeias koinoteron to tou pathous onoma ekteînôn*." AMÔNIO, 1897, p. 6, 22-23. Contudo, esta observação é completamente marginal e obliterada pela defesa de que o termo '*pathêmata*' pode e deve ser entendido como sinônimo do termo '*noêmata*', como sugere Andrônico.

²⁶ BOÉCIO, 1880, p. 12-13; 2010, p. 20.

²⁷ A autenticidade do título é duvidosa e foi sempre objeto de análise. Amônio parece pensar que o título é do próprio Aristóteles, porém seu significado implícito seria *Sobre o enunciado declarativo* (*Peri apofantikou logou*), título que, sem dúvida, reflete melhor o tema central do tratado. Cf. AMÔNIO, 1897, p. 4, 28-5, 23; 1996, p. 14-15. Boécio relata que Alexandre de Afrodísias pensava que o título era imperfeito justamente porque não especificava o tema central do tratado, ou seja, os enunciados declarativos. Cf. BOÉCIO, 1880, p. 10, 14-19; 2010, p. 19.

configuradas na forma de enunciados declarativos; compreensão genérica que parece se apoiar implicitamente na comparação feita por Aristóteles entre a fala (*fônê*) e os pensamentos (*noêmata*), tanto aqueles sem pretensão de verdade, quanto aqueles com tal pretensão.²⁸

A importância de considerar os argumentos de Amônio e Boécio em favor da autenticidade do tratado está em compreender que tais argumentos estão diretamente ligados à interpretação do capítulo 1 do *Sobre a interpretação* tal como feita por Andrônico. Com efeito, Andrônico faz uma identificação, a meu ver não justificável, entre a primeira parte da passagem, onde Aristóteles fala de processos psíquicos ou processos na alma, e a segunda parte, onde Aristóteles compara os termos existentes na fala com os pensamentos que estão na alma. Andrônico baseia sua tese sobre a inautenticidade do tratado nesta identificação. Amônio e Boécio assumem tal equiparação e procuram justificá-la, de modo a defender a autenticidade do texto. Ora, o texto de Aristóteles não faz tal identificação.²⁹

Aquilo que encontramos é a tese de que as palavras faladas e escritas são símbolos dos processos psíquicos e que, em última instância, não cabe discorrer no tratado *Sobre a interpretação* sobre um assunto (*pragmateia*) que é próprio de outra investigação, realizada no tratado *Sobre a alma*. Aquilo que segue tal remissão não é uma identificação dos processos psíquicos com os pensamentos que estão na alma, bem antes, *trata-se apenas de uma comparação*, de um lado, entre pensamentos sem pretensão de verdade e os termos denotativos e predicativos isolados, e, de outro lado, a comparação entre pensamentos com pretensão de verdade e a composição (*synthesis*) e separação (*diairêsis*) dos termos denotativos e predicativos na fala, composição e separação que constituirão o centro temático do tratado a partir do capítulo 5 até o capítulo 14. Portanto, a observância rigorosa deste fato textual nos previne de entender a expressão '*pathêmata tês psychês*' como sinônimo puro e simples de '*noêmata*', o que, por conseguinte, também nos permite um afastamento metodológico em relação às justificações de tal identificação feitas por Amônio e por Boécio, pois longe de explicar

²⁸ Para caracterizações sobre a noção aristotélica de pretensão de verdade associada aos pensamentos e enunciados declarativos, veja-se ANGIONI, 2006 (esp., p. 83-107); KAHN, 1997.

²⁹ Parece ser tendo em vista manter a ilação feita já por Andrônico que Heinrich Maier propôs que se desloque a frase "Contudo, destes <processos> já falamos nos <escritos> *Sobre a alma*. Portanto, são assunto (*pragmateia*) de outra <investigação>." das linhas 8-9 do texto para a linha 13, após a menção dos pensamentos que necessariamente têm um valor de verdade. Conquanto engenhosa, sua justificativa não é apoiada por nenhum dos manuscritos e traduções antigas existentes. Cf. MAIER, 1899, p. 35-37.

a expressão '*pathêmata tês psychês*' a comparação com os pensamentos (com ou sem pretensão de verdade) serve como introdução e antecipação dos próximos capítulos e do assunto central e primário do tratado.

Agora, a partir dos sentidos possíveis de '*pathêmata*' na expressão '*pathêmata tês psychês*', bem como da não identificação entre esta expressão e o conceito de '*noêmata*' é possível justificar adequadamente a tradução desta expressão por 'processos psíquicos'. A expressão '*pathêmata tês psychês*' não significa, como parece ter sugerido Andrônico de Rodes, algum tipo de suscetibilidade ou passividade sensível, humoral ou emotivo da alma, passividade que seria incompatível com a impassibilidade e com o caráter inteligível dos pensamentos. Também não significa, como explicitamente defende Amônio, algum tipo de indicação aos pensamentos (*noêmata*) enquanto existem no intelecto passivo (*nous pathêtikos*), o qual seria identificado com a imaginação (*fantasia*) e suas suas produções imagéticas (*fantasmata*) a partir da percepção (*aisthêsis*). Nem mesmo, como sugere Boécio, que significaria o fato de os pensamentos, na condição humana normal, serem expressos por causa de algum desejo ou utilidade, de modo que estariam como que afetados por algum tipo de finalidade pragmática presente na vida social e cultural dos falantes. Entendida em sua generalidade, a expressão aponta para a totalidade da vida psíquica dos seres humanos, talvez melhor seria dizer, para a totalidade de sua vida psicossomática. Emoções, humores, disposições afetivas, percepções, lembranças, imagens ficcionais, opiniões, pensamentos, inferências, hipóteses entre várias outros processos compostos a partir destes e de outros processos estão presentes na vida psíquica dos seres humanos e podem ser simbolizados por meio das palavras faladas e escritas em qualquer língua ou qualquer escrita.

Os pensamentos a nível conceitual (*noêmata*) constituem apenas um tipo, embora privilegiado, de processo psíquico que pode ser expresso em palavras. É claro que não podemos minimizar a importância do pensamento conceitual, uma vez que os conceitos, de certo modo, compreendem a totalidade da vida psíquica e a totalidade dos entes como instâncias de suas significações.³⁰ No entanto, entendendo o termo

³⁰ Com efeito, o Estagirita afirma belamente, no contexto de sua discussão sobre a natureza do intelecto (*nous*) que "a alma, de certo modo, é todos os entes"/"*hê psychê ta onta pôs esti panta*" (*Sobre a alma*, III, 8, 431b 21). Tal onibrangência (potencial) da alma só parece possível no nível intelectual, uma vez que a percepção, em sentido estrito, só nos apresenta aspectos particulares de entidades particulares. Somente os conceitos intelectuais e universais (*noêma*) "produzidos" pelo intelecto são capazes de abarcar a totalidade do real. Inicialmente e de modo geral, os conceitos são apenas um tipo de resultante das atividades mentais, não podendo ser entendidos como sinônimos de outros tipos de

'*pathêmata*' aplicado a '*psychê*' no sentido de eventos, ocorrências ou estados, em suma, no sentido de processos, a questão levantada por Andrônico é diluída, em especial no que tange à incompatibilidade do sentido de passividade associado ao conceito de pensamento (*noêma*), o qual, como é notório para quem estuda o tratado *Sobre a alma*, é considerado por Aristóteles como a única instância que possui certo tipo de independência em relação à passividade da percepção e das faculdades psíquicas a ela ligadas e dela diretamente dependentes.³¹ Os pensamentos (*noêmata*) são um tipo de *pathêmata* da alma não no sentido de serem *afecções* e, com isso, totalmente dependentes do caráter passivo e corpóreo da percepção e das faculdades psíquicas dela dependentes, como são a imaginação e a memória; bem antes, os pensamentos são *pathêmata* da alma no sentido de serem *ocorrências* na alma, de serem *eventos* e mesmo *estados* anímicos. Reevocando os vários sentidos possíveis de '*pathêma*' e '*pathos*', vemos que os termos 'ocorrência', 'evento' e 'estado' são plenamente compatíveis com eles. Parece-me plausível denotar os termos 'evento', 'ocorrência' e 'estado' através do termo geral 'processos'.³²

produções ou processo da alma, como as imaginações, as opiniões e as emoções. Contudo, Aristóteles vale-se por vezes do termo '*noêsis*' e especialmente do termo '*dianoia*' (que denotam a atividade do intelecto ou *nous*) como supostamente contendo ou coordenando em si outras atividades psíquicas, como opiniões e imaginações. É possível ver no caráter especial do intelecto tanto uma atividade entre outras da alma quanto uma atividade que contém ou coordena outras atividades psíquicas enquanto realiza suas atividades próprias. Contudo, que o intelecto possa envolver ou coordenar outras atividades psíquicas não implica que a atividade tipicamente intelectual possa ser identificada com estas outras atividades. Antes, é possível entrever nesta "ubiquidade" um prenúncio da hierarquia funcional ou teleológica das faculdades indicada por Descartes (na regra 12 das *Regras para direção do espírito*) e complexamente elaborada por Kant em suas três críticas. Entendido nesta perspectiva, o termo '*noêmata*' tanto denota, estritamente, o produto ou conteúdo conceitual da atividade intelectual ("noética"), quanto denota, amplamente, a totalidade de atividades psíquicas envolvidas, coordenadas ou supostas nesta atividade. Contudo, não acredito que tal ambivalência implícita no termo '*noêmata*' possa ser entendida como o faz Noriega-Olmos, para o qual ela permitiria sua equiparação com o conceito denotado pela expressão '*pathêmata tês psychês*'. Cf. NORIEGA-OLMOS, 2013, p. 76-89.

³¹ A questão da suposta independência do intelecto em relação aos outros processos psíquicos é bastante complexa, não podendo ser considerada aqui. Penso que, de modo geral, tal independência é apenas epistêmica e não ontológica, pois Aristóteles determina explicitamente que não podem *existir* pensamentos sem que eles sejam efetivamente pensamentos de algo dado através das imagens mentais e, por isso, pensamentos de algo em última instância dado na percepção. Cf. *Sobre a alma*, III, 7-8. Em contraste com isso, as demais capacidades psíquicas são tanto ontologicamente dependentes da percepção (não podem existir sem ela) quanto epistemicamente dependentes da mesma (não podem exercer sua atividade cognitiva própria sem estarem já determinadas pelo conteúdo cognitivo dado nas sensações sobre as quais operam).

³² A tradução de '*pathêmata tês psychês*' por 'processos psíquicos' é próxima da tradução proposta por Hermann Weidemann, a saber: "*seelischen Widerfahrnisse*". Cf. WEIDEMANN, 2002, p. 3; 135-147.

4. Sobre os conceitos de representação (*homoiômata*) e de pensamentos (*noêmata*)

Aristóteles marca o caráter dos processos psíquicos em sua relação com os estados de coisas através do termo '*homoiômata*'. Conforme já indicado acima, Amônio entende tal termo através da noção de *eikôn*, ou seja, de imagem. Boécio, por sua vez, entende e traduz o mesmo termo pelo latim '*similitudines*', correspondente aos termos portugueses 'semelhanças' ou 'símiles'.³³ As traduções modernas são praticamente unânimes na adoção destas interpretações. Na realidade, ambas as decisões de interpretação e tradução resultam muito próximas, uma vez que Amônio pensa serem as semelhanças (*homoiômata*) das *pathêmata tês psychês* em relação às coisas (*pragmata*) justamente as imagens mentais produzidas e portadas pela imaginação (*fantasia*), a qual, por sua vez, é identificada ao intelecto passivo (*nous pathetikos*).

O primeiro a enfatizar, não sem certo exagero, o caráter insatisfatório desta interpretação foi Ackrill em seu comentário à passagem (Cf. ACKRILL, 2002/1963, p. 113-115). A primeira questão que se coloca é como se poderia entender a semelhança de processos psíquicos com conceitos abstratos, tais como justiça, virtude ou bem? Ademais, qual seria a semelhança entre enunciados negativos (especialmente os verdadeiros) e seus correspondentes estados de coisas? Tais questões são efetivamente insolúveis se entendemos o termo '*homoiômata*' como 'semelhanças' ou mesmo como 'imagens'.

Em *Metafísica*, V, 9 (1018a 15-18), bem como em X, 3 (1054b 3-13), Aristóteles apresenta os vários sentidos de semelhante (*homoios*). Todos eles referem-se a relações entre estados de coisas ou propriedades de estados de coisas pertencentes ao mesmo tipo de entidades. Mas os processos psíquicos e os estados de coisas são manifestamente entidades de tipos distintos. Na última passagem da *Metafísica* mencionada, porém, o Estagirita parece admitir graus de semelhança entre entidades de tipos distintos, aquilo que, de modo algo problemático, poderíamos chamar de semelhança por analogia: "o estanho é semelhante à prata enquanto é branco, e o ouro <é semelhante> ao fogo enquanto amarelo e vermelho" (*Metafísica*, X, 3, 1054b 12-13; grifo meu). No entanto, este exemplo não nos ajuda, pois se trata de uma semelhança estabelecida a partir de algum termo comparativo exterior, o que não é possível no caso da suposta relação de semelhança entre os processos psíquicos e os estados de coisas, em especial no que

³³ Boécio também se vale da noção de imagens (*imaginem*) para explicar as *homoiômata* ou *similitudines*. Cf. BOÉCIO, 1880, p. 35, 5-10; 2010, p. 33.

tange aos estados de coisas universais (que não são dados na percepção) ou aos estados de coisas puramente imaginários e ficcionais, tal como o tragélafo, citado no final do capítulo 1.

A partir disso, parece que apenas dois caminhos são dados ao intérprete do termo: ou (a) aceitar a compreensão tradicional e literal do mesmo, tendo como consequência a aceitação de um caráter defectivo da teoria aristotélica da significação exposta na passagem³⁴; ou (b) assumir outra interpretação não literal do termo capaz de torná-lo compatível com o restante das passagens em que Aristóteles opera com a noção de significação. Adotando a segunda alternativa, é possível pensar que Aristóteles estivesse tentando se valer de um termo de modo quase metafórico para indicar certo aspecto comum a todos os processos psíquicos em sua relação com os estados de coisas. Parece-me que Aristóteles está indicando aquilo que, séculos mais tarde, os medievais denominaram de '*intentio*' e que está na base do conceito moderno de intencionalidade.³⁵ Neste sentido, o termo '*homoiômata*', aqui, pode ser visto como uma espécie de *hápax*, como uma ocorrência que não pode ser tipificada pelos outros usos do termo e que, no presente caso, converte-se, pela importância da passagem na história das ideias filosóficas, em uma ocorrência-tipo.³⁶

Todavia, há um uso do advérbio '*homoiôs*' que me parece mais aproximável do termo '*homoiômata*' tal como se encontra no capítulo 1. Trata-se de uma passagem do

³⁴ Noriega-Olmos procura justificar a tradução de '*homoiômata*' por '*likenesses*' através do uso de '*homoion*', '*hoin*', '*homoioushai*' e '*homoiôma*' no tratado *Sobre a alma*, bem como através de uma ocorrência na *Ética a Nicômaco* e uma outra na *Retórica*, estas duas últimas em uma acepção analógica (senão mesmo metafórica) mencionada brevemente na passagem acima citada da *Metafísica*. Contudo, suas explorações textuais encontram apenas o uso de tais termos aplicados à teoria da percepção e às imagens mentais (da memória e da imaginação) que estão diretamente ligadas às impressões perceptivas. Em nenhum caso estes usos se estendem ao nível do intelecto ou do pensamento conceitual. Também não me parecem persuasivas suas razões para tomar o termo '*homoiômata*' como um termo técnico da psicologia aristotélica. Cf. NORIEGA-OLMOS, 2013, p. 107-115.

³⁵ Uma minuciosa e excelente análise do conceito de intencionalidade em Aristóteles encontra-se em CASTON, 1998. Neste artigo, o autor vale-se também, como faremos aqui, da noção geral de representação como modo de ser dos processos psíquicos humanos caracterizados pela intencionalidade.

³⁶ Obviamente, não se trata de um *hápax* em sentido estrito, pois o termo '*homoiôma*' e seu plural '*homoiômata*' aparece mais de uma vez no *corpus aristotelicum*. Cf. BONITZ, 1960/1870. p. 512. A ideia do *hápax* é a de um termo que tem apenas uma ocorrência em um texto ou na obra completa de um autor. Todavia, em um sentido lato, a arte da tradução (que é uma arte de interpretação) consiste muitas vezes em conseguir captar e expressar ("interpretar") o sentido singular de um termo na obra de certo autor, ou seja, consiste em entrever em uma ocorrência de um termo utilizado mais de uma vez por um autor sua significação única em um determinado contexto, em conseguir apresentar o caráter de *hápax* pertencente a determinado uso de um termo ou expressão que, à primeira vista, seria apenas a ocorrência de um tipo, mas que se converte, quando bem entendida, em uma ocorrência-tipo. Somente de passagem, cumpre lembrar que a distinção entre tipo (*type*) e ocorrência (*token*) provém da semiótica de Peirce.

célebre capítulo 9 do mesmo tratado. A passagem é a seguinte: "*epei homoiôs hoi logoi alêtheis hôsper ta pragmata*", a qual pode ser aproximadamente vertida como: "dado que os enunciados <são> verdadeiros *de acordo com* <o modo> como os estados de coisas <existem ou não existem>".³⁷ O advérbio '*homoiôs*' não significa aqui, como fica claro pelo contexto, algum tipo de semelhança, mas um certo tipo de *correspondência*.³⁸ Não obstante tal ocorrência inusual de um termo aparentado, não é o caso de se traduzir o termo '*homoiômata*' por 'correspondências', pois o termo, tal como aparece no capítulo 1, não está restrito aos enunciados declarativos, como no caso da passagem aduzida acima, mas indica a característica comum a todos os processos psíquicos, sejam eles expressos por meio de enunciados declarativos (os quais se definem por certa correspondência ou falta dela em relação aos estados de coisas visados), sejam eles expressos por meio de enunciados não-declarativos e mesmo por simples termos categóricos capazes de significação independente dos demais (ao contrário de termos sincategoremáticos, como são os conectivos pelos quais se pode formar enunciados complexos).

Do ponto de vista da filosofia da psicologia ou da filosofia da mente suposta na teoria aristotélica da verdade, a correspondência é o tipo próprio de intencionalidade presente nos enunciados declarativos expressos nas declarações na medida em que estas são atos de fala essencialmente caracterizados por uma pretensão de verdade. A passagem citada somente o foi para mostrar que o termo '*homoiôs*' nem sempre é usado por Aristóteles na acepção estrita de semelhança, mas também, embora de modo menos frequente, no sentido de certo tipo de isomorfismo estrutural ou correspondência entre enunciados declarativos e estados de coisas por eles referidos e visados.

³⁷ *Sobre a interpretação*, 9, 19a 33. Grifo meu. A passagem é importante porque indica que os estados de coisas (*pragmata*) são anteriores aos enunciados que a eles se referem e, por isso, são aquilo que torna tais enunciados verdadeiros ou falsos, ou seja, que os estados de coisas são os produtores de verdade dos enunciados declarativos. Sobre a relação entre o problema dos futuros contingentes e a teoria aristotélica dos produtores de verdade, veja-se ALMEIDA, 2009; e SEEL, 2000, p. 35-38; 213-246. Ademais, a relação entre as noções de estado de coisas e a de produtores de verdade será novamente discutida no próximo tópico deste artigo.

³⁸ Na tradução das *Categorias* e do *Sobre a interpretação* feita para o inglês por Hippocrates Apostle, há um apêndice contendo a tradução com comentários da primeira parte do capítulo 1 feita por John Crossett, ao qual a tradução de Apostle é dedicada. Nela, Crossett verte '*homoiômata*' por '*correspond*', diferentemente da tradução principal de Apostle, que escolhe a tradução usual por '*likenesses*'. A justificativa de Crossett, contudo, não faz menção ao trecho que evoquei acima, mas é dada pelo uso do termo '*homoiôma*' para caracterizar a similaridade entre a retórica e a dialética (*Retórica*, 1356a 31) e para caracterizar a analogia entre uma cidade-estado e uma casa (*Ética a Nicômaco*, 1160b 22). Cf. APOSTLE, 1980, p. 136-138.

Retomando o fio do argumento principal, o termo '*homoiômata*' parece indicar o caráter intencional inerente aos processos psíquicos simbolizados pelas palavras, o fato destes processos estarem necessariamente correlacionados a algo diferente de si mesmos. Este caráter intencional perpassa todos os processos psíquicos que podem ser expressos através da linguagem, sejam eles desejos, emoções, humores, percepções, lembranças, figurações imaginárias, questões, pedidos, ordens, tanto quanto pensamentos não-declarativos ou pensamentos declarativos. Se a palavra 'intenções' ou 'intencionalidades' não fossem, de um lado, carregadas de um sentido ordinário que inclina o ouvinte ou leitor das mesmas para um noção de ação deliberada, e, de outro lado, demasiado técnicas e pouco intuitivas, talvez fossem as mais adequadas para verter o termo '*homoiômata*' no grau de generalidade com que é usado por Aristóteles no texto em análise.

Todavia, parece-me que há um termo bastante adequado (tanto filosófica quanto gramatical e estilisticamente) para verter o termo em apreciação: a palavra 'representações'. Com efeito, a noção moderna de representação³⁹ capta este aspecto intencional presente nos processos psíquicos em geral, o seu estar voltado para algo extrínseco ao ato psíquico mesmo, o estar voltado para algum objeto, mesmo que tal objeto seja outro evento psíquico. Talvez seja o extremo cuidado de Aristóteles para não confundir o vocabulário próprio ao campo do psíquico e mental com o vocabulário próprio ao campo do lógico e do linguístico (embora reconheça claramente a sinergia complexa existente entre eles) que o tenha feito utilizar um termo quase metafórico para determinar genericamente o aspecto intencional dos processos psíquicos. Mas é preciso determinar de modo mais adequado qual o caráter das *homoiômata* entendidas como representações de estados de coisas.

De um lado, podemos aproximar a noção de representação àquela esboçada por Frege quando diz que todos os sinais (*Zeichen*) individuais e compostos de uma linguagem não apenas possuem sentido (*Sinn*) e referência (*Bedeutung*), mas também

³⁹ O termo 'representação' nas línguas de viés latino traduz o alemão '*Vorstellung*', o qual, por sua vez, foi proposto na filosofia alemã no final do século XVIII, especialmente na obra de Kant, como tradução filosófica do termo greco-latino '*idea*' tal como usado por Descartes. O termo '*idée*' foi adotado tanto na filosofia de língua francesa pós-cartesiana (até o século XIX), sendo também adotado literalmente ('*idea*') na filosofia inglesa a partir de Locke, tradição na qual permaneceu vigente até recentemente, quando o termo '*representation*' ganhou proeminência, especialmente no contexto das discussões da filosofia da mente. De todo modo, o uso cartesiano do termo '*idea*', como característica geral do conteúdo de todas as *cogitationes*, possui fortes (embora implícitas) ligações com a noção medieval de *intentio*, ou seja, de intencionalidade; noção esta que, como é notório, enraíza-se na exegese da obra de Aristóteles a partir da filosofia muçulmana.

têm a eles associados certas representações (*Vorstellungen*), as quais possuem um caráter subjetivo e intransferível, variando de pessoa para pessoa (Cf. FREGE, 2010/1892; 2002/1918). Esta aproximação com o conceito fregeano de representação também permite justificar a tradução proposta, contrária a tradução usual, em que os processos psíquicos, embora sejam comuns a todos os seres humanos enquanto possuem uma psique cujos eventos podem ser expressos discursivamente, não são os mesmos para todos os seres humanos. Como apontado acima e de acordo com os relatos de Amônio e Boécio, Hermino (séc. II d. C), professor de Alexandre de Afrodísias, pôs em dúvida a versão do texto (adotada por Alexandre, Amônio, Boécio e por boa parte da tradição) em que se entende serem as *pathêmata tês psychês* as mesmas para todos os seres humanos. Neste caso, segundo Hermino, seria difícil explicar como é possível a ambiguidade linguística entre os falantes e, por conseguinte, o engano. Tanto Amônio quanto Boécio respondem essencialmente apelando para a equiparação entre *pathêmata tês psychês* e *noêmata* feita por Andrônico, de tal modo que as primeiras seriam as mesmas para todos os seres humanos sob o argumentos de que elas significam os pensamentos, os quais, pela noética aristotélica, são comuns a todos os seres humanos e os caracterizam essencialmente dentre os seres vivos. Boécio ainda relata uma dúvida parecida levantada por Aspásio (séc. II d. C.) quanto à tese segundo a qual os processos psíquicos seriam os mesmos em todos os seres humanos, pois há uma enorme diversidade de opiniões sobre, por exemplo, o que é justo e o que é bom.⁴⁰ E novamente a resposta de Boécio está fundamentalmente ligada à equiparação dos processos psíquicos (entendidos como '*passiones animae*') e os pensamentos (entendidos como '*intellectibus*'), mas agora aplicada às '*homoiômata*' (entendidas por Boécio como '*similitudines*').⁴¹

De outro lado, porém, as *homoiômata* enquanto representações possuem sempre algum correlato intencional que não é de caráter subjetivo e intransferível, mas objetivo e partilhável entre todos os falantes de uma língua e, *a fortiori*, entre todos os seres humanos. Isso é o caso em especial no que tange ao processo psíquico mencionado por Aristóteles na segunda metade do capítulo 1 do *Sobre a interpretação*, a saber: os

⁴⁰ Cf. BOÉCIO, 1880, p. 41, 13-42, 6; 2010, p. 37. Importa notar, porém, que, segundo Boécio (na mesma passagem), Aspásio teria restringido as *pathêmata tês psychês* aos objetos perceptíveis e particulares, não estendendo-as, como propõe Boécio, aos objetos inteligíveis e universais.

⁴¹ A proposta de leitura do texto propugnada por Hermino é também discutida por Noriega-Olmos, mas descartada com base na assimilação dos processos psíquicos com os pensamentos, ou seja, com a visão tradicional proveniente de Andrônico, Amônio e Boécio. Cf. NORIEGA-OLMOS, 2013, p 133-140.

pensamentos (*noêmata*). Dentre os processos psíquicos simbolizáveis por enunciados, os pensamentos são aqueles que são simbolizados pelos enunciados declarativos. Como já indicado antes, embora sob certo aspecto os pensamentos sejam apenas um dos tipos possíveis dentre os processos psíquicos simbolizáveis pelo discurso, sob outro aspecto eles possuem um alcance universal, tanto do ponto de vista do que eles podem representar no mundo quanto do ponto de vista de sua capacidade de serem comunicáveis e compreensíveis de modo universal por todos os seres humanos. É justamente esta universalidade própria aos pensamentos que confere um privilégio incontestável aos enunciados declarativos frente aos outros tipos possíveis de enunciados.⁴²

Neste ponto, é preciso esclarecermos sumariamente o sentido do conceito de pensamento tanto como um tipo de processo psíquico que é necessário para a existência dos enunciados declarativos quanto no que tange ao seu modo de representar os estados de coisas. Aristóteles, a rigor, não emprega os termos usuais para o ato mesmo de pensar ou a intelecção (*noêsis* ou *dianoia*), mas vale-se do termo '*noêma*' e seu plural '*noêmata*'. O termo '*noêma*', em contraste com o ato mesmo de pensar ou inteligir, indica o conteúdo conceitual produzido pelo intelecto ou com o qual opera. O termo, portanto, indica um pensamento não no sentido do ato de pensar, mas no sentido do que é pensado. A tradução mais rigorosa do termo '*noêma*', assim, seria dada pelo termo '*conceito*'. No plural, porém, pode indicar tanto o conjunto de conceitos isolados produzidos pelo ou à disposição do intelecto para pensar, quanto pode indicar o conjunto possível de complexos ou esquemas conceituais que são exprimíveis por enunciados declarativos. É esta dupla possibilidade de significação que é apontada na segunda parte do capítulo 1 do *Sobre a interpretação*, posto que, na alma, por vezes, há pensamentos sem serem verdadeiros ou falsos e, por vezes, aqueles que são necessariamente verdadeiros ou falsos. Os conceitos isolados ainda não são verdadeiros ou falsos, são apenas significantes. Os esquemas conceituais formados na composição (*synthesis*) ou na separação (*diairêsis*) é que podem ser e necessariamente são verdadeiros ou falsos além de serem significantes. Mas o caráter significativo dos conceitos isolados ou dos esquemas conceituais se dá pelo fato de eles representarem

⁴² Aqui, seria possível aproximar o conceito aristotélico de pensamento (*noêma*) dos conceitos fregeanos de sentido (*Sinn*) e pensamento (*Gedanke*), os quais são distinguidos das representações particulares ou subjetivas que a eles podem se associar e do processo psíquico individual do pensar (*Denken*). Todavia, uma explicação mais detalhada desta aproximação nos desviaria do percurso próprio ao presente artigo. Sobre estes conceitos fregeanos, veja-se FREGE, 2010/1892; 2002/1918.

estados de coisas de modo objetivo e universal. Os pensamentos (quer na forma de conceitos isolados, quer na forma de esquemas conceituais) são um tipo privilegiado de representação, pois seu correlato intencional são os estados de coisas em seu ser mesmo e não os modos peculiares como os indivíduos compreendem estes estados de coisas através de outros processos psíquicos que não a inteligência ou pensamento conceitual.

Com efeito, a menção aristotélica aos pensamentos (conceitos ou esquemas conceituais) indica que eles são a instância última ou primeira das representações, como de resto é possível depreender em outros momentos de sua obra, pois o conhecimento em sentido pleno só é possível através dos conceitos e esquemas conceituais, para os quais tendem todas as outras formas de processos psíquicos em seu aspecto cognitivo.⁴³ De certo modo, a linguagem humana não seria possível sem a existência dos conceitos e esquemas conceituais formados por suas combinações, pois as demais formas de representação dos estados de coisas estão ainda presas ao modo particular e contingente como os estados de coisas são representados nos outros tipos de processos psíquicos.

Isso explica a tendência de Andrônico (seguida a seu modo por Amônio e Boécio) de identificar a noção de processos psíquicos com a de pensamentos, pois é somente enquanto os estados de coisas são representados por meio de conceitos que a linguagem deixa de ser apenas um processo de expressão de estados ou ocorrências anímicas indiretamente ligadas aos estados de coisas para ser um meio de conhecimento do mundo real. Assim, embora não seja possível fazer a identificação de todas as formas de discurso com o discurso declarativo, é no discurso declarativo que o caráter essencialmente partilhável, intersubjetivo, universal, em suma, conceitual da linguagem humana se realiza plenamente. Percepções, memórias, emoções, desejos (entre outros processos psíquicos), enquanto processos psíquicos fundamentalmente ligados ao particular, só são exprimíveis linguisticamente na medida em que já estão mediados por conceitos universais e intersubjetivos.

Destarte, conquanto nem todos os enunciados sejam declarativos, é nos enunciados declarativos que o discurso apresenta sua dependência em relação aos conceitos, dependência que caracteriza a linguagem humana por contraste com o uso de sinais indicativos em certos tipos de animais, pois também certos tipos de animais possuem desejos, percepções, lembranças e emoções que são exprimíveis por meio de sinais, como Aristóteles reconhece em diversos momentos de sua obra.

⁴³ Tal tendência é testemunhada tanto pelo capítulo 19 do Livro II dos *Segundos analíticos* quanto pelo capítulo 1 do Livro I da *Metafísica*.

Compreendemos, neste ponto, que o discurso humano em geral só existe na medida em que é mediado por conceitos (*noêmata*), os quais constituem o produto da capacidade psíquica tipicamente humana, o intelecto ou pensamento (*nous* ou *dianoia*). Como já indicado antes, de um lado, o pensamento é uma dentre as outras formas de atividades psíquicas dos seres humanos, mas, de outro lado, é a atividade psíquica que o caracteriza e que, por isso, coordena as outras atividades psíquicas. As palavras em geral, portanto, apesar de poderem simbolizar outros tipos de processos psíquicos além do pensamento só o fazem porque são entendidas em função dos conceitos produzidos (ou descobertos) pelo pensamento. Assim, embora o discurso humano se apresente em diversas formas além da formas declarativa, a forma declarativa é aquela em que o discurso exhibe seu ser mais próprio. O enunciado declarativo é o lugar onde o discurso humano exhibe plenamente o seu ser e a partir do qual é possível entender todas as outras formas discursivas em sua significatividade peculiar.

Por conta disso, podemos entender a relação das diversas formas não-declarativas de discurso com o discurso declarativo no modo da significação focal (*proshen legomenon*)⁴⁴: todas as formas discursivas não-declarativas, para serem formas discursivas humanas, pressupõem ou implicam a existência do discurso declarativo, pois todos os processos psíquicos humanos pressupõem ou implicam a existência do pensamento conceitual. Essa dependência focal mostra que, para Aristóteles, as representações de estados de coisas peculiares às outras formas de processos psíquicos que não o pensamento conceitual, formas ainda carregadas pela idiosincrasia das opiniões e suposições individuais ou parciais, só podem ser representações na medida

⁴⁴ Entendo que o conceito de significação focal não se restringe ao seu uso explícito na *Metafísica* para a análise do conceito de ser ou ente, mas já está presente em diversos outros textos de Aristóteles, inclusive na relação que implicitamente é suposta entre os enunciados não-declarativos e os declarativos, como procuro esclarecer nas linhas que seguem esta nota. Contudo, a explicitação de como a relação entre enunciados não-declarativos e declarativos é uma instância da significação focal nos desviaria do percurso central do presente artigo. Sobre o conceito de significação focal na obra de Aristóteles, veja-se SHIELDS, 1999; no tocante ao conceito de significação focal, veja-se esp. caps. 4 e 9. Veja-se também WARD, 2008. De todo modo, não estou de acordo com várias das análises feitas nos livros de Shields e Ward. A principal crítica a ambos os autores é a interpretação do conceito de significação focal como um tipo de homonímia, interpretação que não é inofensiva como se supõe, e que leva Shields a pensar que a teoria da significação focal do conceito de ser, propugnada por Aristóteles na *Metafísica*, é essencialmente malograda. Penso que a noção da significação focal emerge gradativamente na obra de Aristóteles até ganhar forma explícita e importância máxima no contexto da *Metafísica*. A significação focal não é nem assimilável à significação sinônima (típica das ciências particulares), nem à significação homônima (presente na linguagem natural e utilizada pela sofística), nem à significação parônima (que explica as derivações entre conceitos em diferentes níveis de aplicação dos mesmos). A significação focal, para falar ainda vagamente, é um tipo de significação que permite estabelecer a sinonímia de um determinado conceito aparentemente homônimo e, assim, ordenar a série de aplicações parônimas deste conceito a diferentes tipos de entidades de um mesmo gênero e até mesmo de gêneros distintos.

em que supõem um tipo de representação em que os estados de coisas aparecem por si mesmos e não através de seus aspectos contingentes e particulares. Assim, dentre as formas possíveis de representações dos estados de coisas, a forma mais plena é aquela que ocorre na significação dos conceitos isolados e, mais particularmente, aquela que ocorre na significação verdadeira dos enunciados declarativos afirmativos que correspondem aos estados de coisas em sua universalidade.

Entende-se, portanto, que embora a significação em geral possa ser dada fora dos pensamentos em sentido estrito e dos enunciados declarativos que os exprimem, ela só atinge sua forma humana perfeita nos enunciados declarativos que exprimem pensamentos que representam de modo conceitual os estados de coisas efetivamente existentes no mundo. Com essas considerações, torna-se necessário que passemos à análise do conceito de estado de coisas.

5) SOBRE O CONCEITO DE ESTADO DE COISAS (*PRAGMATA*)

Chegamos, por fim, à análise do último termo que estabelece uma das condições necessárias de sentido para o discurso em geral, o termo *pragmata*, para o qual propus a tradução pelo conceito de estado de coisas.⁴⁵ Como já dito antes, nem Amônio nem Boécio se detêm em seus comentários ao *Sobre a interpretação* na análise deste termo. Sua visão do mesmo, porém, pode ser extraída das passagens em que explicam as noções anteriores, especialmente as noções de '*pathêmata*', '*homoiômata*' e '*noêmata*' em suas correlações. Desconsiderando momentaneamente os detalhes de tais passagens, é possível perceber que entendem por '*pragmata*' as coisas existentes, tanto as coisas particulares existentes no mundo exterior acessível pela percepção quanto podem ser as

⁴⁵ Embora seja usual utilizar o conceito de coisa para traduzir o termo '*to pragma*' – seguindo a tradução de Boécio pelo termo latino '*res*' – uma tradução etimologicamente mais adequada seria pelo termo '*fato*'. Isso porque o termo '*pragma*' provém do verbo *prattein* (ou *prassein*), ou seja, agir ou fazer. No latim, de modo análogo, o termo '*factum*' provém do verbo *facere*, ou seja, fazer ou agir. Não escolhi o termo '*fato*' para traduzir o termo '*pragma*' (e seu plural '*pragmata*') tanto porque, em seu uso ordinário, entendemos que fatos são as coisas que ocorrem, quanto porque, em seu uso filosófico, entende-se por fato o ser o caso de um estado de coisas (*state of affair*). Cf. KIRKHAM, 1992, p. 73. Em especial, a diferença entre estado de coisas e fatos é estabelecida por Wittgenstein, na proposição 2 do *Tractatus Logico-philosophicus*: "O que é o caso, o fato, é a subsistência de estados de coisas"/" *Was der Fall ist, die Tatsache, ist das Bestehen von Sachverhalten*". Cf. WITTGENSTEIN, 1994, p. 134-135, tradução levemente modificada. Abaixo esta decisão conceitual ficará mais clara. Sobre os vários usos do termo '*pragma*' na filosofia grega veja-se HADOT, 1980. Todavia, penso que o texto de Hadot equivoca-se grandemente no que concerne ao pouco que fala sobre uso do termo por Aristóteles.

formas inteligíveis e universais (relacionadas de vários modos com as anteriores), as quais são acessíveis ao intelecto.⁴⁶

Também como indicado antes, tanto Amônio quanto Boécio insistem na distinção entre o que é por convenção e o que é por natureza no que tange à teoria aristotélica da significação. Palavras escritas e faladas são aquilo que, na significação, corresponde à parte por convenção. De outro lado, as "afecções ou paixões da alma" ou pensamentos (como já visto, para ambos tais conceitos são sinônimos), bem como as "coisas" (*pragmata*) correspondem ao que, na significação, é por natureza. Isso já os conduz, como se pode perceber nas passagens aludidas em nota, a assumir que o que preenche primariamente o significado do termo '*pragmata*' são os objetos naturais, embora dentre tais objetos encontremos também as formas inteligíveis (não dadas na percepção). Em complemento a isso, ambos parecem assumir a oposição, muito comum no idioma grego clássico (séculos VII a IV a. C.), entre '*pragma*' e '*onoma*' ou '*logos*', ou seja, a oposição entre coisa e palavra.⁴⁷ As traduções modernas parecem acompanhar esta compreensão. Um caso exemplar disso é a tradução inglesa, muito difundida, de Ackrill, na qual o termo '*pragmata*' é vertido como '*actual things*'.⁴⁸ Assim, cristaliza-se, no contexto exegético antigo e recente, a identificação entre '*pragmata*' e coisas reais, efetivamente existentes.

Ora, tal compreensão parece-me essencialmente equivocada. O termo '*pragmata*' abrange não apenas as coisas existentes, mas também todas aquelas coisas que não existem efetivamente, quer em determinado intervalo de tempo, quer em nenhum momento do tempo. Isso fica claro quando Aristoteles, no capítulo 29 do Livro V da *Metafísica*, fala de "coisas" (*pragmata*) falsas como aquelas que não existem, quer em determinado momento, quer nunca, uso este que reencontramos no polêmico capítulo 10 do Livro IX da *Metafísica*. As "coisas" que não são ou não existem são ainda algo sobre o qual podemos falar e efetivamente falamos.

Tanto na tradução do capítulo 1 do *Sobre a interpretação* que apresentei no início deste artigo quanto nas páginas seguintes enfatizei o termo '*pragmateia*'. Em geral, traduzimos este termo por 'assunto', 'tema'. Tal termo pode se referir tanto a algo efetivamente existente quanto a algo que não existe. Há, na obra de Aristóteles, vários

⁴⁶ As evidências textuais mais explícitas para esta concepção de *pragmata* encontram-se em AMÔNIO, 1897, p. 19, 28-33; 24, 22-33; 1996, p. 27; 35-36. BOÉCIO, 1880, p. 21, 28-23, 14; 41, 13-19; 2010, p. 26; 37.

⁴⁷ Para o registro deste tipo de uso, veja-se LIDDEL-SCOTT, 1996, p. 1457.

⁴⁸ Cf., v. g., ACKRILL, 2002/1963, p. 43.

temas ou assuntos que versam sobre "coisas" que não existem, como é o caso do infinito e do vazio.⁴⁹ Um tema ou assunto sobre o qual se fala não precisa ser algo que efetivamente admitamos como existente no mundo.

Mas não é preciso que recorramos a outras obras de Aristóteles para entendermos que o termo '*pragmata*' não é sinônimo de algo efetivamente existente, abrangendo também aquilo que não existe. Basta olharmos para o exemplo dado no final do próprio capítulo 1 do *Sobre a interpretação*, a saber: o tragélafo ou bode-cervo.⁵⁰ O termo 'tragélafo', como diz o Estagirita, "significa efetivamente algo" (*sêmeinei men ti*). Ora, aquilo que ele significa, efetivamente, não existe no mundo. Portanto, se os processos psíquicos, tomados como uma das condições de sentido para a significatividade das palavras, precisam ser representações dos estados de coisas, então é inevitável entender que o algo (*ti*) significado pelo termo 'tragélafo' é um estado de coisas, um estado de coisas não existente no mundo.

Neste ponto é interessante contrastar a presente interpretação com a interpretação tradicional oriunda de Amônio e Boécio. Esse contraste é possível se tomamos em atenção alguns trechos de seus comentários, tomados das passagens antes mencionadas na nota 47.

Em um passo de sua apresentação da ordem de dependências ontológicas que entende existir entre palavras, pensamentos e coisas, Boécio afirma o seguinte:

Nem sempre existe uma coisa como sujeito de um pensamento; pois há pensamentos que não possuem coisas a eles correspondentes, como por exemplo, centauros e quimeras inventados pelos poetas. O pensamento destes [*sc.* os poetas] não é <sobre> nenhuma substância subjacente.⁵¹

Nesta passagem vemos claramente que Boécio supõe que as coisas (*pragmata*) têm de ser subjacentes substanciais existentes no mundo exterior para que os pensamentos tenham um referente no mundo. A ordem de dependências mencionada pode ser resumida assim: se há coisas, então necessariamente há pensamentos sobre elas

⁴⁹ A discussão sobre o infinito encontra-se em *Física*, III, 4-8. A discussão sobre o vazio e a refutação de sua existência encontram-se em *Física*, IV, 6-9.

⁵⁰ Uma investigação sobre as ocorrências do termo 'tragélafo' antes de Aristóteles, em sua obra, bem como o modo como foi interpretado pelos comentaristas gregos do Estagirita encontra-se em SILLITTI, 1980.

⁵¹ BOÉCIO, 1880, p. 22, 3-6; 2010, p. 26: "nec intellectui quoque subiecta res semper est. sunt enim intellectus sine re nulla subiecta, ut quos centauros vel chimaeras poetae finxerunt. horum enim sunt intellectus quibus subiecta nulla substantia est."

e, com isso, palavras que exprimem estes pensamentos.⁵² Se há pensamentos, então existem palavras que os exprimem, mas não necessariamente existem as coisas no mundo correspondentes a estes pensamentos (a passagem citada encontra-se neste lugar). Por fim, se há palavras, não necessariamente há pensamentos que elas simbolizam, pois podem ser meros agregados silábicos ou fonéticos possíveis aos quais não correspondem necessariamente pensamentos. Assim, a existência de palavras não implica necessariamente a existência de pensamentos e a existência de pensamentos não implica necessariamente a existência de coisas; porém, inversamente, se existem coisas, então necessariamente há pensamento delas e se existem pensamentos sobre coisas, então necessariamente existem palavras que simbolizam tais pensamentos.

Deixando de lado a discussão sobre a pertinência desta engenhosa ordem de dependências ontológicas em relação ao texto de Aristóteles, ela mostra claramente que Boécio entende haver termos que significam algum pensamento, mas que não significam alguma coisa. Tal seria o caso dos termos ficcionais, em especial aqueles que designam entidades imaginárias. Coerente com esta visão dos termos ficcionais, ao comentar sobre o termo 'tragélafo' (do mesmo tipo que 'centauro' e 'quimera') diz Boécio: "E, assim, ele sugeriu o exemplo de um nome para o qual não há nenhuma coisa subjacente para mostrar o caráter dos nomes simples que carecem de verdade ou falsidade."⁵³

Amônio segue na mesma direção de Boécio ao determinar assim a "natureza" puramente mental do tragélafo: "Assim, de um lado, acrescentando-se o 'não ser' ao nome 'tragélafo', *que significa um pensamento de algo apenas presente na mente (monêi tēi epinoiai keimenon noēma)*, produzir-se-á um enunciado verdadeiro; de outro lado, <acrescentando-se> o 'ser' <produz-se um enunciado> falso."⁵⁴ Tal como para Boécio, o termo 'tragélafo' efetivamente significa algo, como diz Aristóteles, mas este algo é apenas um pensamento (supostamente um pensamento sem pretensão de verdade) que está presente unicamente na mente de quem pronuncia tal termo.

O que percebemos em ambos os casos é uma separação entre a noção de significar algo e a noção de *pragmata*, a qual é restrita àquilo que efetivamente existe no

⁵² Boécio responde à possível objeção de que haveria coisas não pensadas pelos seres humanos recorrendo ao intelecto divino como capaz de pensar todas as coisas existentes, mantendo assim, por um expediente *ad hoc*, a tese de que necessariamente se existem coisas, então há pensamento sobre as mesmas. Cf. BOÉCIO, 1880, p. 22, 9-11; 2010, p. 26.

⁵³ BOÉCIO, 1880, p. 50, 11-14; 2010, p. 42: "igitur ad demonstrandam vim simplicis nominis, quod omni veritate careat atque mendacio, tale in exemplo posuit nomen, cui res nulla subiecta sit."

⁵⁴ AMÔNIO, 1897, p. 29, 16-18; 1996, p. 38. Grifo meu.

mundo extramental. O termo 'tragélafo' significa algum pensamento que não possui uma coisa existente no mundo que lhe corresponda. Destarte, o termo 'algo' não é sinônimo do termo '*pragma*'. No entanto, se admitirmos tal noção de pensamentos que não correspondem a nenhuma coisa, então teríamos que restringir o alcance do termo '*pragmata*' empregado por Aristóteles, de tal modo que o Estagirita não estaria apresentando na primeira parte do capítulo 1 do *Sobre a interpretação* as condições mais gerais de sentido de todo e qualquer enunciado, mas apenas certas condições específicas dos enunciados declarativos, os quais, como é notório, possuem como condição de sua significação plena (seu ser verdadeiro ou ser falso) a existência daquilo sobre o que falam.⁵⁵ Com efeito, foi justamente isso que sugeri que o modelo tradicional de leitura efetivamente acaba por fazer: reduzir o alcance conceitual geral da teoria das condições de sentido do discurso às condições de sentido específicas do discurso declarativo, condições que praticamente coincidem com suas condições de verdade.

Isso poderia ser aceito se Aristóteles não dissesse que nem todo discurso é declarativo e se dissesse que há processos psíquicos que efetivamente não têm relação com algum *pragma*, processos psíquicos que não são processos psíquicos correlacionados à *alguma coisa*, mesmo que esta coisa seja apenas algum outro processo psíquico.⁵⁶ Diante disso, parece-me que a interpretação tradicional oriunda de Amônio e Boécio restringiu de modo arbitrário e equivocado o sentido amplo do termo '*pragmata*' ao conceito de coisa no sentido de um estado de coisas efetivamente existente.

O restabelecimento do sentido original e amplo do termo '*pragmata*' como estado de coisas na exegese recente coube a Gabriel Nuchelmans e Lambertus de Rijk.⁵⁷ Tomando suas indicações e aquelas outras expostas acerca do conceito de estado de coisas na filosofia da lógica, da linguagem e na ontologia formal, podemos dizer que um estado de coisas é qualquer objeto ao qual um enunciado qualquer se refere e que é visado (representado ou "intencionado") por algum processo psíquico,

⁵⁵ No jargão da recente filosofia da lógica e da linguagem, os enunciados declarativos tal como pensados por Aristóteles precisam ter importe existencial.

⁵⁶ Aqui podemos detectar uma inconsistência por parte de Boécio, pois em um momento pouco anterior ao da citação referente à nota 31 diz: "Pois pensamentos são sempre de coisas". / "rerum enim semper intellectus sunt." BOÉCIO, 1880, p. 21, 2-3; 2010, p. 25. Em seguida, porém, postula a existência de pensamentos que não têm coisas a ele correspondentes, como é o caso dos termos que designam ficções poéticas.

⁵⁷ Cf. NUCHELMANS, 1973, cap. 3. DE RIJK, 1987. Na esteira da discussão aberta por estes e outros autores, também investiguei a noção de estado de coisas em sua correlação com a noção aristotélica da produtores de verdade (*truthmakers*) e de produção de verdade (*truthmaking*). Cf. ALMEIDA, 2012.

independentemente deste estado de coisas existir ou não existir. Um estado de coisas, independentemente de existir ou não, é sempre o correlato semântico de um termo ou de um enunciado e o correlato intencional de um processo psíquico. O estado de coisas, portanto, não é sinônimo de um objeto existente. Ademais, um estado de coisas inexistente não é apenas uma entidade mental ou imaginária, dependente da existência de uma mente particular, mas pode ser efetivamente pensado e discutido por qualquer mente. Não é possível aqui analisar detalhadamente os tipos de estados de coisas que Aristóteles admite. Em todo caso, podemos dizer que os tipos mais gerais de estados de coisas são aqueles que existem sempre (determinados como necessários), os estados de coisas que existem por vezes e por vezes não existem (determinados como contingentes) e os estados de coisas que nunca existem (determinados como impossíveis).⁵⁸

Contudo, o problema aqui consiste no fato de que tais tipos de estados de coisas são essencialmente ligados aos enunciados declarativos, em especial aos tipos de entidades modalizadas que podem ser referidas por este tipo de enunciado e que, portanto, são seus possíveis produtores de verdade (*truthmakers*). O conceito de estado de coisas, tal como empregado no capítulo 1 do *Sobre a interpretação*, não se restringe aos processos psíquicos que são expressos em enunciado declarativos. Outro problema consiste em que ao estabelecer os estados de coisas como correlatos de todos os processos psíquicos, Aristóteles inclui aí também os processos psíquicos em que um termo é dito isoladamente. Entretanto, o moderno conceito de estado de coisas parece sempre significar algo de ordem complexa. Ou seja, um estado de coisas seria algo do tipo expresso por um enunciado completo em que há composição de ao menos dois termos; por exemplo: "Sócrates caminha" exprimiria um estado de coisas referido pelo enunciado, enquanto o simples termo 'Sócrates' aparentemente não exprimiria nenhum estado de coisas.

Quanto ao primeiro problema, podemos dizer que os estados de coisas podem ser referidos por enunciados não-declarativos e, portanto, representados por processos psíquicos que não são pensamentos (ou pensamentos com pretensão de verdade) porque os estados de coisas podem ser visados e referidos fora de uma pretensão de verdade. Na extensa lista de ocorrências do termo '*pragma*' feita por Lambertus de Rijk⁵⁹, aparentemente há ocorrências que não poderiam ser traduzidas por 'estado de coisas',

⁵⁸ Estes tipos de estados de coisas são, por exemplo, mencionados como produtores de verdade (*truthmakers*) dos enunciados modais em *Sobre a interpretação*, 13, 23a 20-26.

⁵⁹ Cf. DE RIJK, 1987, p. 36-39.

mas simplesmente por coisa, tema, assunto, objeto, feito ou ação. A sugestão do autor, porém, é que todas as ocorrências podem ser entendidas ou em sentido ontológico (nas palavras do autor, "*x-being-so-and-so*") ou em sentido epistêmico (também nas palavras do autor, "*(x) conceived-of-being-so-and-so*").

Indo além da proposta de de Rijk, em lugar de chamar o primeiro sentido de ontológico, é mais apropriado chamá-lo de lógico-ontológico (ou, para abreviar, ontológico) e é mais apropriado chamar o sentido de epistêmico de sentido psicológico (o qual não exclui, mas inclui o sentido epistêmico) dos estados de coisas, uma vez que o termo 'epistêmico' sugere uma associação com uma pretensão de verdade. Ademais, penso que devemos entender estes dois sentidos em que o termo é empregado na obra de Aristóteles como indicando não apenas dois modos de ser dos estados de coisas, mas dois modos de considerá-los, um deles dependente do outro. O sentido (enquanto modo de ser e modo de consideração) primário dos estados de coisas é onto-lógico ("x sendo assim e assim"). Tal sentido é aquele explicitado unicamente por meio de enunciados declarativos. Em um segundo sentido, psicológico ("*(x) representado como sendo assim e assim*"), os estados de coisas podem ser referidos por enunciados não-declarativos e visados por processos psíquicos sem pretensão de verdade, tal como é o caso de certas operações da imaginação, as quais, como reconhece o próprio Aristóteles, não implicam uma crença e, portanto, uma pretensão de verdade.⁶⁰ Portanto, todos os processos psíquicos representam ("estão voltados para") algum estado de coisas, embora tal representação não envolva uma pretensão de verdade e, assim, não se exprimam por meio de um enunciado declarativo, ou seja, é possível entender que todos os processos psíquicos envolvem um estado de coisas 'x' representado como sendo assim e assim, sem que tal representação seja expressa por meio de um enunciado declarativo e, portanto, sem que o sentido onto-lógico próprio ao estado de coisas representado seja levado em consideração nesta representação.

Destarte, os estados de coisas não precisam ser tomados necessariamente como correlatos apenas de enunciados declarativos, embora seja neste tipo de enunciado que os estados de coisas são visados em seu caráter puramente onto-lógico. Tal sentido onto-lógico pode ser considerado como o sentido focal dos estados de coisas, e não por acaso Aristóteles privilegia os enunciados declarativos em suas investigações, pois é nos

⁶⁰ Sobre a não vinculação necessária entre a imaginação e os conceitos de verdade e falsidade, veja-se *Sobre a alma*, III, 3. A possível independência da imaginação em relação à pretensão de verdade que acompanha outros processos mentais é muito importante para corroborar a não identificação entre os processos psíquicos e os pensamentos no capítulo 1 do *Sobre a interpretação*.

enunciados declarativos que o aspecto primário dos estados de coisas é devidamente levado em conta e expresso discursivamente de modo apropriado.

Em relação aos enunciados declarativos que se referem aos estados de coisas com pretensão de verdade, tais estados de coisas são seus produtores de verdade (*truthmakers*). No entanto, em relação aos enunciado em geral (declarativos e não-declarativos) os estados de coisas por eles referidos são seus produtores de sentido ("*sensemakers*").⁶¹ O que dá sentido a um enunciado poético, no qual não há nenhuma pretensão de verdade, é o estado de coisas por ele representado, mesmo que, do ponto de vista onto-lógico, tal estado de coisas tenha de ser considerado como não existente. Neste ponto percebemos mais claramente como os estados de coisas (*pragmata*) são a condição de sentido primária para qualquer significação linguística, quer declarativa, quer não-declarativa. No caso dos enunciados declarativos e o modo como se referem aos estados de coisas, estes são, ao mesmo tempo, seus produtores de verdade e seus produtores de sentido, pois para que um enunciado declarativo possa ser verdadeiro ele precisa, antes ser um enunciado e, por isso, ter sentido, ter significância.

Mas voltemo-nos agora ao segundo problema antes aventado. Os termos categóricos simples são significantes por si, mas não são ainda verdadeiros ou falsos, de modo análogo a como os enunciados não-declarativos, os quais também são significantes mas não são verdadeiros ou falsos. Tais termos, isoladamente, representam também estados de coisas? Acredito que a resposta é afirmativa pelas seguintes razões. A rigor, todo termo categoremático pode ser um termo denotativo. Para Aristóteles, em

⁶¹ A noção de produtor de sentido ("*sensemaker*") não possui ainda tratamento na filosofia contemporânea. Um precedente para ela, contudo, é a noção elaborada pelo círculo de Viena dos enunciado com sentido e os enunciados sem-sentido; particularmente na obra de Carnap. Sobre a noção de sentenças com ou sem sentido, veja-se CARNAP, 2009/1959. A noção também é indiretamente encontrada na quarta das *Investigações lógicas* de Husserl, especialmente quando o filósofo analisa as noções de sem-sentido (*Unsinn*) e contrasenso (*Widersinn*) (§§ 12-14) de modo a contrastá-las com as condições de sentido presente no que denominou de gramática pura. Estes precedentes, contudo, não levaram os filósofos mencionados à postulação de um correlato intencional, intensional e mundano para os enunciados com sentido. Acredito, entretanto, que a noção é absolutamente indispensável para podermos analisar filosoficamente a noção comum de fazer sentido, de modo análogo a como a discussão sobre os *truthmakers* provém da intuição de que é necessário existir algo que torne (*makes*) verdadeiro ou falso um enunciado. A noção comum de "fazer sentido", todavia, é claramente anterior à noção de ser verdadeiro, como as teorias do sentido acima aduzidas já indicam explicitamente, pois somente enunciados (ou proposições, pensamentos e sentenças) com sentido são candidatos a possuírem um valor de verdade, embora nem todos os enunciados com sentido sejam candidatos a possuírem um valor de verdade. Enunciados em geral (declarativos e não-declarativos), bem como seus termos componentes possuem algum tipo de sentido. Sem entrar na discussão aprofundada da noção de produtor de sentido, podemos dizer, de modo geral que os estados de coisas supostos (não necessariamente referidos) por um termo ou enunciado qualquer (declarativo ou não-declarativo) é aquilo que confere sentido a este mesmo termo ou enunciado, é o que permite dizermos que tal termo ou enunciado "faz sentido".

relação a todo termo denotativo é possível apresentar uma determinação ao menos sobre seu significado, como no caso dos termos que denotam entidades ficcionais como é o caso dos termos 'centauro' e 'tragélafo'.⁶² Tal determinação pode ser tanto uma definição em sentido estrito quanto uma caracterização que pode se tornar, ao passar pelos testes lógico-semânticos e epistêmicos adequados, uma definição. Ora toda determinação de um termo mostra que ele supõe em si, um complexo conceitual que não é explicitado adequadamente quando apenas se menciona tal termo.

Assim, um termo isoladamente proferido ainda não é verdadeiro ou falso, pois não se acrescenta ao mesmo algum termo predicativo, acréscimo que o tornaria parte de um enunciado declarativo. Contudo, nem sempre apenas um termo predicativo lhe é acrescentado, mas também outros termos que podem fazer dele parte de um enunciado não-declarativo. De todo modo, embora um termo isolado, na maioria das vezes, possa ter significação, esta significação isolada é sempre dependente e derivada de suas possíveis significações em enunciados (declarativos ou não-declarativos). Um termo isoladamente, portanto, tem duas possíveis funções semânticas implícitas nele: (a) ser parte de um enunciado que exprime um estado de coisas representado por um processo psíquico e (b) ter implícito em si um estado de coisas que o define em sua essência ou em sua significação própria. Portanto, na realidade, todo termo isolado é sempre já um membro possível de um estado de coisas ou condensa em si um estado de coisas que o define.

A significação de um termo, destarte, já sempre supõe ou implica um estado de coisas, embora tal termo possa ser proferido isoladamente, sem compor um dos enunciados do qual pode fazer parte com sentido. Deste modo, os termos isolado não são sinais de coisas fora de estados de coisas, mas são sinais de possíveis estados de coisas que podem ser referidos efetivamente pelos enunciados dos quais fazem parte. É interessante notar que mesmo aquilo que se poderia pensar como entidade absolutamente primitiva e simples, como é o caso do ponto ou do número um, são definíveis por meio de outros termos e são, por isso, também eles estados de coisas (*pragmata*).

Ora, isso mostra porque um termo isoladamente proferido pode ter significação, embora não seja ainda parte de um enunciado declarativo ou não-declarativo. As partes de qualquer estado de coisas são, elas mesmas, estados de coisas na medida em que são

⁶² Cf. *Segundos analíticos*, II, 7.

caracterizáveis ou definíveis, com verdade, por meio de outros termos, os quais representam ou suas propriedades concomitantes ("acidentais") ou suas propriedades essenciais. Os próprios conectivos lógicos e linguísticos são definíveis por meio de outros termos. Tal aponta para o fato de que tudo pode ser objeto, tema ou assunto (*pragmateia*) de um enunciado declarativo ou de um enunciado definitório. É por isso que podemos dizer que mesmo os objetos simples são estados de coisas, pois eles são caracterizáveis ou definíveis por meio de outros termos, os quais também são caracterizáveis ou definíveis.⁶³ Não é necessário nos estendermos mais sobre este problema. Vemos que termos isolados são significantes apenas na medida em que supõem ou implicam os estados de coisas que lhes dão sentido ou em algum enunciado (declarativo ou não) ou na medida em que eles mesmos denotam estados de coisas que são definíveis.

A título de conclusão desta parte, podemos dizer que a noção de estados de coisas como o correlato intencional (e intensional) das representações psíquicas são uma condição de sentido imprescindível para que as palavras que simbolizam tais representações tenham sentido. Para tanto, os estados de coisas não são sinônimo de entidade ou de entidade existente. Os não-entes (as coisas que não são ou não existem) são também estados de coisas que podem ser representados pelos processos psíquicos. Esta representação, ademais, não está necessariamente restrita aos pensamentos com pretensão de verdade expressos pelos enunciados declarativos, mas se estende a todos os processos psíquicos e mesmo aos termos (especialmente os categóricos) isoladamente considerados como indicativos de conceitos fora de alguma composição ou separação ou mesmo de uma combinação em enunciados não-declarativos. Os estados de coisas são o correlato de todos os processos psíquicos na medida em que estes estados psíquicos são sempre já determinados por sua intencionalidade. Como correlatos destes processos, os estados de coisas são produtores de sentido ("*sensemakers*") de todos os termos isolados e dos enunciados formados a partir deles. Em princípio, parece que apenas os termos categóricos e denotativos supõem ou implicam estados de coisas, mas, em um segundo momento, também, também os termos predicativos e sincategoremáticos supõem ou implicam determinados estados de coisas, na medida em que estes termos podem ser tomados (embora subsidiariamente) em

⁶³ Isso fica claro pela menção dos estados de coisas não-compostos (*asyntheta*) em *Metafísica*, IX, 10, contexto no qual é dito que tais estados de coisas possuem condições de verdade distintas dos estados de coisas compostos, uma vez que não podem ser falsos, mas que tais estados de coisas são também passíveis de definição.

sentido denotativo e categórico, pois podem ser determinados em sua significação própria. A generalidade máxima pertencente ao conceito de estado de coisas, assim, permite que a teoria aristotélica da significação explique os parâmetros que permitem a generalidade dos discurso humano em todo seu espectro possível.

Por fim, a título de conclusão geral deste artigo, podemos entrever no modelo de interpretação que apresentei a abrangência da teoria aristotélica da significação tal como exposta no início do tratado *Sobre a interpretação*. Independente de decidirmos qual dos modelos, o tradicional ou o aqui proposto, corresponde àquele que Aristóteles tinha em mente, percebemos que o modelo aqui proposto permite ler a teoria aristotélica da significação não apenas uma monumento inestimável da história das ideias filosóficas, mas também como um documento igualmente inestimável de como o conceito de significação, tão discutido em nossos dias, pode encontrar no *Sobre a interpretação* um lugar privilegiado a partir do qual se podem discutir os vários problemas e temas intrinsecamente a ele associados. Enfim, mesmo que se possa pôr em dúvida a verdade do presente modelo de interpretação, na medida em que ela faz sentido, pode nos auxiliar a pensar de modo mais profundo, através da exegese de um texto seminal, o tão complexo quanto indispensável conceito de significação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACKRILL, J. L. *Aristotle Categories and De interpretatione*. Oxford: Clarendon, 2002/1963.
- ALMEIDA, N. E. "Apontamentos gerais sobre os produtores e a produção de verdade em Aristóteles", in *Dissertatio*, v. 36, n. 2, 2012, p. 253-275.
- _____. "Outra batalha naval: elementos para uma nova interpretação da fundamentação lógica e ontológica da liberdade em Aristóteles (*Da interpretação*, cap. 9)". *Veritas*, v. 54, n. 1, 2009, p. 185-216.
- AMÔNIO. *In Aristotelis De interpretatione commentarius*; ed. Adolf Busse. Berlim: Georg Reim, 1897.
- _____. *On Aristotle's On interpretation 1-8*; trad. David Blank. Ithaca/Nova Iorque: Cornell UP, 1996.
- ANGIONI, L. *Introdução à teoria da predicação em Aristóteles*. Campinas: Unicamp, 2006.
- APOSTLE, H. G. *Aristotle's Categories and Propositions*. Des Moines: Peripatetic Press, 1980.
- ARENS, H. *Aristotle's theory of language and its tradition*. Amsterdã: John Benjamin, 1984.
- BEKKER, I. *Aristotelis Opera* (vols. I-II). Berlim: De Gruyter, 1960/1831.
- BOÉCIO. *Commentarii in librum Aristotelis Peri hermeneias, pars posterior*; ed. Karl Meiser. Leipzig: Teubner, 1880.
- _____. *On Aristotle On interpretation 1-3*; trad. Andrew Smith. Londres: Duckworth, 2010.
- BOLTON, R. "Essentialism and semantic theory in Aristotle: *Posterior analytics* II, 7-10", in *The Philosophical Review*, v. 85, n. 4, 1976, p. 514-544.
- BONITZ, H. *Index Aristotelicum*. Berlim: De Gruyter, 1960/1870.
- CARNAP, R. "A superação da metafísica através da análise lógica da linguagem"; trad. William Steinle, in *Cognitio*, v. 10, n. 2, 2009, p. 293-309.
- CASSIN, B. *Aristóteles e o logos, contos da fenomenologia comum*; trad. Luiz P. Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999.
- CASTON, V. "Aristotle and the problem of intentionality", in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 58, n. 2, 1998, p. 249-298.
- CHARLES, D. "Aristotle on names and their signification", in Everson, S. (org.) *Companions to Ancient Thought: Language*. Cambridge: Cambridge UP, 1994, p. 37-73.
- _____. *Aristotle on meaning and essence*. Oxford: Clarendon, 2000.
- DA MATA, J. V. T. *Aristóteles Da interpretação*. São Paulo: Edusp, 2013.

- DAVIDSON, D. "The method of truth in metaphysics", in *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford: Oxford UP, 1984, p. 199-214.
- DE RIJK, L. "The anatomy of proposition. *Logos and pragma* in Plato and Aristotle", in De Rijk, L.; Braakhuis, H. G. (orgs.) *Logos and pragma. Essays on the philosophy of language in honour of Professor Gabriel Nuchelmans*. Nijmegen: Ingenium, 1987, p. 27-61.
- FREGE, G. "Sobre o sentido e a referência", in Frege, G. *Lógica e filosofia da linguagem*; trad., introd. e notas Paulo Alcoforado. São Paulo: Edusp, 2010/1892, p. 129-158.
- _____. "O pensamento. Uma investigação lógica", in Frege, G. *Investigações lógicas*; trad. e notas Paulo Alcoforado. Porto Alegre: Edipucrs, 2002/1918, p. 5-25.
- HADOT, P. "Sur les divers sens du mot *pragma* dans la tradition philosophique grecque", in Abenque, P. (org.) *Concepts et catégories dans la pensée antique*. Paris: Vrin, 1980, p. 275-303.
- IRWIN, T. "Aristotle's theory of signification", in Nussbaum, M. C; Shofield, M. (eds.) *Logos and language*. Cambridge: Cambridge UP, 1982, p. 241-266.
- KAHN, C. "Por que a existência não emerge como um conceito distinto na filosofia grega?", in *Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser*; trad. Maura Iglésias et alii. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 1997, p. 91-106.
- KIRKHAM, R. *Theories of truth, a critical introduction*. Massachusetts: MIT Press, 1992.
- KRETZMANN, N. "Aristotle on spoken sound significant by convention", in Corcoran, J. (ed.) *Ancient logic and its modern interpretation*. Boston/Dordrecht: Reidel, 1974, p. 3-21.
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R. *Greek-english lexicon*. Oxford: Clarendon, 1996.
- MAGEE, J. *Boethius on signification and mind*. Leiden: Brill, 1989.
- MAIER, H. "Die Echtheit der Aristotelischen *Hermeneutik*", in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 13, 1899, p. 23-72.
- MINIO-PALUELLO, L. *Aristotelis Categoriae et Liber de interpretatione*. Oxford: Clarendon, 2008/1949.
- _____. *Aristotelis latinus II 1-2, De interpretatione vel Periermeneias: translatio Boethii et Guillermi de Moerbeka*. Bruges/Paris: Desclée, 1965.
- MODRAK, D. *Aristotle's theory of language and meaning*. Cambridge: Cambridge UP, 2001.
- NORIEGA-OLMOS, S. *Aristotle's psychology of signification*. Berlim/Nova Iorque: De Gruyter, 2013.
- NUCHELMANS, G. *Theories of the proposition. Ancient and medieval conceptions of the bearers of truth and falsity*. Amsterdã/Londres: North-Holland, 1973.

- ROSS, W. D. *Aristotle Metaphysics* (2 vols.). Oxford: Clarendon, 1997/1924.
- SEEL, G. (ed.) *Ammonius and the Seabattle*. Berlin/Nova Iorque: De Gruyter, 2000.
- SHIELDS, C. *Order in multiplicity, homonymy in the philosophy of Aristotle*. Oxford: Clarendon, 1999.
- SILLITTI, G. *tragelaphos. Storia di una metafora e di un problema*. Nápoles: Bibliopolis, 1980.
- SUTO, T. *Boethius on mind, grammar, and logic, a study of Boethius' commentaries on Peri hermeneias*. Leiden/Boston: Brill, 2012.
- TRICOT, J. *Categories et De l'interpretation*. Paris: Vrin, 1989.
- WAITZ, T. *Aristotelis Organon graece, pars prior: Categoriae, Hemeneutica, Analytica priora*. Leipzig: Sumtibus Hahnii, 1844.
- WARD, J. *Aristotle on homonymy: dialectic and science*. Cambridge: Cambridge UP, 2008.
- WHEELER, M. "Semantics in Aristotle's *Organon*", in *Journal of the History of Philosophy*, v. 37, n. 2, 1999, p. 191-226.
- WEIDEMANN, H. *Aristoteles Peri hermeneias*. Berlin: Akademie Verlag, 2002.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*; trad., introd. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: Edusp, 1994.
- ZANATTA, M. *Aristotele Dell'interpretazione*. Milão: Bur, 1992.
- ZINGANO, M. A. *Razão e sensação em Aristóteles*. Porto Alegre: L&PM, 1998.