

P	C	151
		39

pos

Fausto dos Santos

*FILOSOFIA ARISTOTÉLICA
DA LINGUAGEM*


ARGOS
editora universitária

Chapecó, 2002



Comissão Editorial Cláudio Jacoski (Presidente); Arlene Renk;
Marinês Garcia; Mary Neiva Surdi da Luz;
Nedilso Lauro Brugnera; Odilon Luiz Poli; Val-
dir Prigol; Volnei de Moura Fão
Coordenador Valdir Prigol
Assistente Editorial Hilário Junior dos Santos
Assistente Administrativo Neli Ferrari
Projeto gráfico e Diagramação Paulo de Tarso
Revisão Ana Alice Bueno
Fernando R. dos Santos
Capa Hilário Junior dos Santos

100 Santos, Fausto dos
S237f Filosofia aristotélica da linguagem /
Fausto dos Santos. -- Chapecó: Argos, 2002.
160 p. – (Didáticos)

1. Filosofia. 2. Linguagem – Filosofia.
I. Título.

ISBN: 85-7535-026-9 Catalogação: Biblioteca Comunitária - UNOCHAPECÓ



REITOR: *Gilberto Luiz Agnolin*
VICE-REITOR DE ADMINISTRAÇÃO: *Gerson Roberto Röwer*
VICE-REITORA DE GRADUAÇÃO: *Silvana Marta Tumelero*
VICE-REITORA DE PESQUISA,
EXTENSÃO E PÓS-GRADUAÇÃO: *Arlene Renk*

3

ARISTÓTELES E A SIGNIFICAÇÃO

Sendo o homem um animal 'naturalmente social' ou 'político', isto é, feito para viver em sociedade, não basta que estejamos habilitados a adquirir o conhecimento das coisas, é preciso ainda que possamos exprimir esse conhecimento externamente; eis por que existe um conjunto de sinais convencionais que se denomina *linguagem*, e graças ao qual os homens comunicam seus pensamentos entre si: maravilhoso instrumento constituído de sons articulados que atravessam o ar, e que manifesta, na matéria mais dócil e mais sutil, o que há em nós de mais interior e de mais espiritual (MARITAIN, 1989, p. 69).

Oculto, por detrás da questão da linguagem, estava em jogo o destino da própria Filosofia, mais especificamente; daquela espécie de investigação que Platão considerava a *verdadeira filosofia*, capaz de conciliar o *uno* e o *múltiplo* (Cf. *Carta VII*, 326 a), da qual seu "mais genuíno discípulo" (Cf. Diógenes Laércio, V, 1.) faz uma verdadeira "profissão de fé" nos dois capítulos iniciais do livro gama da *Metafísica*, chamando-a de ciência dos *primeiros princípios* e das *causas supremas* (Cf. *Met.*, 1003 a 25).

Os germes do *relativismo* e do *ceticismo*, inoculados pelos sofistas, ameaçavam contaminar o *lóγος*, a mais bela jóia pro-

duzida pelo mundo helênico. Aristóteles percebeu que a assepsia, para ser completa e eficaz, deveria se efetuar primordialmente *na* linguagem. Platão já havia indicado o caminho, como no *Crátilo* e no *Sofista*. Contudo, desde uma perspectiva aristotélica, os meios utilizados pelo mestre para combater os sofistas não eram apropriados, porque ultrapassavam o *horizonte lingüístico* no qual se situava e deveria ser combatida a Sofística.

Afinal, há que se levar a sério as *teses*¹ propostas por pessoas famosas na Filosofia, como as que defendiam Antístenes e Górgias. Aristóteles, alinhando-se à tradição filosófica de seus predecessores (Cf. *Met.*, 1004 b 5-10), coloca-se explicitamente contra os sofistas (Cf. *Met.*, 1004 b 20 - 25). Para refutá-los *verdadeiramente*, ou seja, de maneira *filosófica*, dever-se-ia contestar o *princípio formal* de suas teses lingüísticas. Inserindo-se no debate filosófico concernente à linguagem, o estagirita propõe um novo acesso à questão², substituindo os princípios sofísticos - no fundo *pseudo-princípios* - por outros mais sólidos, capazes de fundamentar uma *teoria da significação*, base de sua Filosofia da Linguagem.

A tarefa de expor tal tema, seria em muito facilitada se nosso filósofo tivesse escrito um tratado sobre a questão. Mas tal tratado não existe, pelo menos como existem, de sua autoria, tratados sobre a Física, a alma e a natureza do intelecto, a Zoologia e mesmo tratados sobre ética, além de outros tantos. Não há no *Corpus aristotelicum* algo como um *Περὶ Λόγου*. É no *Organum* que encontraremos suas reflexões lingüísticas mais explícitas, sobretudo no *De Interpretatione*. Contudo, como nos diz Manfredo Araújo de Oliveira (1996, p. 26): "Aristóteles, embora sem consciência plena do que isso significa, reflete sempre no horizonte da linguagem". Assim, se bem que ape-

1 "Tese é um juízo contrário à opinião comum, emitido por alguém famoso na filosofia, por exemplo, que não há contradição possível, como sustentava Antístenes, ou que tudo é móvel, segundo Heráclito, ou que o Ser é uno, como afirma Melisso. Digo famoso, pois constituiria uma estultícia o preocuparmos-nos com estas opiniões, contrárias às comuns, se professadas por qualquer arrivista" (ARISTÓTELES, *Tópicos*, I, 11, 104 b).

2 "O grande em Aristóteles é que sua preocupação não foi, em primeiro lugar, de aumento temático da tradição, mas antes a descoberta de um novo acesso à problemática já levantada, isto é, trata-se, em primeiro lugar, não de aumento de temas, mas de um novo grau de reflexão" (OLIVEIRA, 1996, p. 25).

nas implicitamente e “[...] de maneira relativamente dispersa”, como afirma Frédéric Nef (1995, p. 20), poderemos localizar, no conjunto de suas obras, elementos para nossa investigação. Sigamos então os rastros deixados pelo estagirita em sua batalha lingüístico-filosófica contra os sofistas.

1 - Contra Górgias

De fato Górgias não estava de todo errado ao dizer - a partir do princípio da aderência entre linguagem e ser, entre *λόγος* e *ὄν* - que a *linguagem é um ser*. Mais especificamente, *um ser entre os seres*. Afinal, *originariamente* a linguagem é um *flatus vocis*, um som produzido na laringe e que pode ser captado pelo órgão da audição. Encerrando em si, não apenas a sua própria materialidade, mas também a sua dependência sensível para ser percebido. Ora, os animais também emitem sons, e nem por isso podemos afirmar que possuem uma linguagem, pelo menos como a entende o nosso sofista, já que a concebe como um instrumento facilitador das relações inter-humanas. Com o que, em linhas gerais, concorda Aristóteles, que nos diz:

Assim, o homem é um animal cívico, mais social do que as abelhas e os outros animais que vivem juntos. A natureza, que nada faz em vão, concedeu apenas a ele o dom da palavra, que não devemos confundir com os sons da voz. Estes são apenas a expressão de sensações agradáveis ou desagradáveis, de que os outros animais são, como nós, capazes (ARISTÓTELES. *Política*, I, 1253 a 5 - 10).

É claro que nem Górgias, nem Aristóteles, conheceram as abelhas do professor Karl von Frisch³, mas, mesmo que as conhecessem, é de se supor que subscreveriam a afirmação de

³ “Segundo as observações memoráveis de K. von Frisch, quando uma abelha batidora descobre durante o seu vôo solitário uma fonte de alimento, volta à colmeia para anunciar o seu achado dançando sobre os alvéolos uma dança especial, vibrante, e descrevendo certas figuras que foi possível analisar; indica assim às outras abelhas, que se apressam atrás dela, a distância e a direção onde se encontra o alimento. Estas voam, então, e encontram sem erro o local, que fica às vezes muito afastado da colmeia” (BENVENISTE, 1995, p. 28).

Benveniste (1995, p. 60): “Aplicada ao mundo animal, a noção de linguagem só tem crédito por um abuso dos termos”.

Ora, até aqui, o sofista e o filósofo parecem concordar. Mas param por aí. Pois para Górgias, mesmo que a linguagem propriamente dita esteja restrita à esfera humana, nem por isso deixa de ser, ao fim e ao cabo, *meramente* um som. Mesmo que um som privilegiadamente humano, continua sendo, apenas, *um ser a mais entre os seres*. Mas, para Aristóteles, ater-se exclusivamente à intrínseca materialidade da linguagem seria um reducionismo típico daqueles homens que “[...] evidentemente se enganam de muitos modos”, pois “[...] postulam unicamente os elementos dos corpos e não das coisas incorpóreas, que, no entanto, também existem”⁴. Afinal, como nota Humboldt (1990, p. 78), “[...] falar com outro não é de modo alguma coisa comparável à transmissão de um objeto material”. Para nosso filósofo, a linguagem, faculdade *natural* do homem, além de seu aspecto *material* - a voz, comum aos outros animais - possui também uma estrutura *formal* (Cf. *De Generatione Animalium*, V, 7, 786 b 15 - 20). E, “[...] como não podemos conhecer melhor as coisas compostas do que decompondo-as e analisando-as até seus mais simples elementos”, deve-se, pois, analisar os elementos constituintes da linguagem (ARISTÓTELES. *Política*, I, 1252 a 20).

Os elementos da linguagem

No capítulo XX da *Poética* nosso filósofo elenca e define as partes que compõem o todo da linguagem⁵. São elas: a letra (*στοιχείον*), a sílaba (*συλλαβή*), o conetivo (*σύνδεσμος*), a articulação (*ἄρθρον*), o nome (*ὄνομα*), o verbo (*ῥῆμα*), a flexão ou caso (*πτῶσις*) e a frase (*λόγος*). Sendo que a letra, a sílaba, o conetivo

4 ARISTÓTELES. *Metafísica*, I, 8, 988 b 25. Se bem que no contexto em que surge, a reprovação aristotélica não seja direcionada aos sofistas, como tampouco a Górgias, analogamente bem poderia servir-lhe.

5 “L’ordine è sempre dall’irrazionale al razionale: che ora si precisa come passaggio dal semplice al complesso, dal diverso all’uno, o per usare i termini del Castelvetro (il quale fu il primo e forse l’unico a cogliere il criterio di questo elenco aristotelico), dal *non-significativo e non-divisibile* al *significativo e divisibile*” (MORPURGO-TAGLIABUE, 1967, p. 33).

e a articulação não são *per si*, sons que possuam alguma significação. Poder-se-ia dizer que são os elementos da linguagem ainda não vinculados à sua inteligibilidade formal, diferenciando-se, portanto, do nome, do verbo, da flexão e da frase, estes sim, os elementos significativos da linguagem⁶.

Elementos não-significativos

A letra “[...] é um som indivisível” (*Poética*, XX, 1456 b 22), elemento irreduzível de toda fala inteligível, diferenciando-se, assim, dos sons indivisíveis emitidos pelos animais. As letras se distinguem entre vogais, semivogais e mudas. A sílaba “[...] é um som sem significado, composto de letra muda mais uma com som” (*Poética*, XX, 1456 b 35). O *conetivo* ou *conjunção* também não possui significado próprio e, aproximadamente, seria um elemento de ligação entre orações ou palavras da mesma oração⁷. A *articulação* “[...] é um som sem significado que assinala o início, ou o fim, ou a divisão de uma sentença, cuja posição natural é tanto nos extremos como no meio” (*Poética*, XX, 1457 a). Guardando alguma semelhança com o conetivo, poder-se-ia identificá-la com os artigos e pronomes.

Elementos significativos

Ao nosso estudo - que se propõe como uma investigação filosófica - interessa, sobretudo, a análise dos elementos constituintes da linguagem dotados de significado. Na *Poética*, como observa Morpurgo (1967, p. 33), “[...] o exame de Aristóteles é conduzido com critério escrupulosamente gramatical” e, “[...] toda inferência filosófica acerca da origem e funciona-

⁶ “Essa distinção dos elementos providos de sentido (como os nomes e os verbos) e os desprovidos dele é importante, pois efetivamente ela separa as unidades do discurso que têm uma potência referencial daqueles que não a têm” (NEF, 1995, p. 21).

⁷ “Per giudizio concorde dei filologi, la definizione che Aristotele offre di questo termine è delle più controverse, e da un secolo e mezzo in qua gli esperti hanno cercato invano di venime a capo” (MORPURGO-TAGLIABUE, 1967, p. 41).

mento da linguagem é omitida". Portanto, mesmo que muito assemelhadas, as definições estabelecidas no *De Interpretatione* ser-nos-ão mais adequadas. Sigamos então as recomendações do estagirita: "Em primeiro lugar cumpre definir o nome e o verbo" (*De Interpr.* I, 16 a).

a) O nome, o verbo e o caso

Na *Poética* o nome é definido como "[...] um som composto significativo, sem referência ao tempo, do qual nenhuma parte tem sentido próprio" (*Poética*, XX, 1457 a.10). Já no *De Interpretatione*, há um acréscimo à definição que nos permite sair do horizonte puramente lingüístico-gramatical do capítulo XX da *Poética*, para um horizonte lógico-filosófico.

No *De Interpretatione* Aristóteles afirma o caráter *arbitrário* da significação. O nome, a menor parte do λόγος dotada de significado⁸, é um som convencionalmente estabelecido (φωνή σημαντική κατὰ συνθήκην). Vejamos: "O nome é um som, que possui um significado convencional, sem referência ao tempo, e de que nenhuma parte tem significação própria quando tomada separadamente" (*De Interpr.* II, 16 a 20). Os nomes podem ser simples ou compostos. Nos nomes simples, as partes que os constituem não possuem significado algum. Já nos compostos, embora as partes consideradas separadamente também não tenham significado próprio, elas contribuem, contudo, "[...] para o significado do todo" (*De Interpr.*, II, 16 a 25). Aristóteles dá um exemplo: como *constituente* da palavra ἑπακτροκέλης - que podemos traduzir por *barco-pirata* - o nome κέλης, que contribui decisivamente para a significação global do termo, em si mesmo nada significa. Mesmo que considerado autonomamente - hoje diríamos, como um *lexema* - tenha

⁸ A expressão 'menor parte dotada de significado' é importante. Ela também é usada na lingüística moderna do mesmo modo que a usa Aristóteles, a saber: para a delimitação entre essas partes dotadas de significado e as partes de uma seqüência sonora que não possuem significado próprio. Contudo deve-se observar que Aristóteles reconhece apenas nomes e verbos como menor seqüência sonora significativa e não todas as palavras. Na lingüística moderna a menor seqüência significativa é caracterizada como morfema. Uma palavra pode conter vários morfemas (p. ex. uma única palavra como 'indiferenciável' contém quatro elementos significativos: 'in', 'di', 'ferencia' e 'vel')" (TUGENDHAT e WOLF, 1996, p. 19-20).

sua significação própria; no caso, barco ligeiro. Portanto, os nomes compostos guardam em si uma *unidade* significativa e suas partes perdem a significação quando isoladas.

O *verbo*, considerado em si mesmo, é um nome (Cf. *De Interpr.* III, 16 b 15). Uma de suas características essenciais é a referência à temporalidade. Vejamos a definição estabelecida por nosso filósofo:

O verbo é o que junta ao seu próprio significado o significado do tempo atual. Nenhuma das suas partes considerada separadamente significa seja o que for, e indica sempre algo que se predica de outro (*De Interpr.*, III, 16 b 5)⁹.

Portanto, além da referência ao tempo, o verbo exerce uma *função predicativa*. O que parece ser o ponto “mais importante de toda a definição” (MORPURGO-TAGLIABUE, 1967, p. 62). Aristóteles insiste no caráter predicativo dos verbos: “Por isso, o verbo é sempre o signo do que se afirma de outro, isto é, de coisas inerentes a um sujeito, ou contidas em um sujeito” (*De Interpr.* III, 16 b 10). No capítulo IV das *Categorias* o estagirita nos oferece a lista das possíveis determinações significativas das palavras, são as *κατηγορίαι*, as dez classes de predicados. Vale a pena seguir o texto:

As palavras sem combinação umas com as outras significam por si mesmas uma das seguintes coisas: o quê (a substância), o quanto (quantidade), o como (qualidade), com que se relaciona (relação) onde está (lugar), quando (tempo), como está (estado), em que circunstância (hábito), atividade (ação) e passividade (paixão) (ARISTÓTELES. *Categorias*, IV, 1 b 25).

Passemos agora à consideração dos *casos* ou *flexões*. Na *Poética* encontramos a seguinte definição: “Flexão é acidente do nome ou do verbo, que ou significa *de* (genitivo) ou *a* (dativo) e relações que tais, ou dá idéia de *um* ou *muitos*, por

⁹ Na *Poética* temos uma definição análoga. Se bem que, como no caso do *nome*, haja a omissão de um aspecto importante do ponto de vista filosófico. No caso, Aristóteles não faz menção ao caráter predicativo do verbo. Vejamos: “Verbo é um som composto, com significado, com referência de tempo, do qual nenhuma parte tem sentido próprio, como no caso dos nomes” (*Poética*, XX, 1457 a 14).

exemplo, *homens* ou *homem*, ou, com a inflexão do ator, uma pergunta, ou uma ordem" (*Poética*, XX, 1457 a 19). Pode-se entender os *casos* como desdobramentos gramaticais e temporais dos nomes e dos verbos. A nós interessa saber, sobretudo, que os casos referidos por Aristóteles permitem, pois intermedeiam, a articulação dos verbos e nomes na composição do *λόγος*, último e mais complexo elemento constitutivo da linguagem.

b) A frase (*λόγος σημαντικός*)

Passo a passo, todas as definições anteriores dos elementos constituintes da linguagem, tanto os não-significativos como os significativos, estão agora imbricados na definição da *frase*, ou como prefere traduzir Pinharanda Gomes, na *locução*. Sigamos pois a definição dada no *De Interpretatione*: "A locução é um som oral com significado convencional, em que cada parte, separadamente considerada, apresenta um significado como enunciação e não como afirmação ou negação" (*De Interpr.*, IV, 16 b 25).

Como podemos ver, atendo-nos principalmente à primeira parte da definição, a *frase* reproduz as mesmas características das partes significativas da linguagem que a constituem. Tanto o nome como o verbo, assim como a frase, são por princípio *φωνή συνθετή σημαντική*. Ou seja, sons que possuem uma significação arbitrária, instaurados convencionalmente. Outra importante característica comum está ligada ao *valor referencial* da frase, assim como de seus elementos significativos. No horizonte puramente semântico, onde nos encontramos, não há referência alguma à *realidade* das coisas significadas. O *λόγος σημαντικός* não leva em conta a *verdade* ou a *falsidade* de seus proferimentos. Aristóteles deixa claro, sigamos o autor:

Toda a locução tem um significado, ainda que não orgânico, mas, como afirmamos, segundo convenção. Por conseguinte, nenhuma locução é uma proposição, só o sendo a locução em que há verdade ou falsidade, o que não sucede em todos os casos (ARISTÓTELES. *De Interpretatione*, IV, 17 a).

Portanto, se por um lado, a mera frase ou o discurso em geral, não tem o alcance epistemológico da proposição - que será contudo, determinante no combate aos sofistas -, por outro, fica resguardada e assegurada a possibilidade tanto do discurso retórico quanto do discurso poético¹⁰. Pode-se assim, como diz Aubenque (1987, p. 108), “[...] significar sem contradição o fictício”. Aristóteles mesmo cita como exemplo uma quimera, o *hircocervo*, um misto de bode e de veado que “[...] significa deveras uma coisa, mas não é verdadeiro nem falso, a menos que lhe juntemos que existe ou não existe, universalmente falando, ou relativamente a um certo tempo” (*De Interpr.* I, 16 a 15)¹¹. Na *Poética* é a *Íliada* que é citada como um exemplo clássico de *λόγος σημαντικός* (Cf. *Poética*, XX, 1457 a 24). Em relação à Retórica, lembremo-nos que, para o estagirita, ela é a arte “[...] de descobrir especulativamente o que, em cada caso, pode ser próprio para persuadir” (*Retórica*, I, 1, 1355 b 25). Ora, produzir discursos persuasivos, não requer, necessariamente, a capacidade referencial da proposição. Tanto a arte poética, como a arte retórica, como observa Enrico Berti (1998, p. 164), têm “por objeto não coisas, mas palavras”, o que não significa dizer que tais discursos sejam totalmente desprovidos de racionalidade ou de valor. Ambos possuem, no mínimo, uma *racionalidade semântica* visto que toda significação, ou seja, toda relação simbólica, pressupõe a intervenção do espírito, ou quem preferir, da razão. Para Aristóteles a linguagem está longe de ser puramente um ente sensível, uma coisa a mais entre as coisas, como julgava Górgias.

Com base no que estudamos até aqui, poderíamos assumir, sem sombra de dúvidas, como *aristotélica* a definição de linguagem apresentada na citação inicial da nossa investigação, por Jacques Maritain - de resto, reconhecidamente um aristotélico da gema. Você se lembra? O referido autor dizia

10 Para uma tipologia dos discursos em Aristóteles ver a *Teoria dos Quatro Discursos* de Olavo de Carvalho que, resumida em uma frase pelo próprio autor diz: “[...] o discurso humano é uma potência única, que se atualiza de quatro maneiras diversas: a poética, a retórica, a dialética e a analítica (lógica)” (CARVALHO, 1996, p. 29).

11 Ou ainda nos *Analíticos Posteriores* em relação ao fictício: “Podemos saber apenas o significado ou da locução ou do nome, como ao dizer *hircocervo*, mas o que seja um *hircocervo* eis o que é de saber impossível” (ARISTÓTELES. *Analíticos Posteriores*, II, 7, 92a 5).

então que a linguagem é *um conjunto de sinais convencionais*. A nós, investigados os elementos constitutivos da linguagem, cumpre agora saber que espécie de signo extraordinário é este, o *signo lingüístico*, que não se encerra em sua sensibilidade, bem como em que consiste o *convencionalismo lingüístico* aristotélico.

O convencionalismo lingüístico de Aristóteles

Um dos aspectos mais marcantes do Crátilo de Platão é a disputa travada entre Hermógenes e Crátilo. Como nos diz Ingemar Düring (1976, p. 79), “[...] a propósito da origem da linguagem, requeriam a primazia duas teorias opostas”. O primeiro defendia o convencionalismo lingüístico, o segundo o naturalismo. Sócrates entra na contenda convidado à decidir com quem estaria a razão. Entretanto, no transcorrer do diálogo, vai pouco a pouco demonstrando a insustentabilidade de ambas teorias. No final, quando os dois sofistas vão juntos passear no campo, parece restar-nos apenas a aporia socrática. Contudo, uma das conclusões que podemos tirar do referido diálogo platônico é, como afirma Coseriu (1977, p. 23), “[...] que o problema da linguagem não pode ser colocado desde um ponto genético”. Lembremo-nos da longa série de investigações etimológicas que esbarravam nas dificuldades surgidas na determinação dos nomes primitivos. Aristóteles, ao que parece, assimilou esta lição de seu mestre. Em suas pesquisas lingüísticas não o vemos em busca da instituição das palavras para investigar a correção das mesmas, o que o move é a significação. No ditô de Jaime Araoz (1990, p. 134) temos:

- O estagirita não dirige sua investigação na busca do criador das palavras - o *δημιουργός ὀνόματων ὁ νομοθέτης* (legislador) platônico -, declina a busca de uma hipotética causa eficiente primeira, e centra sua investigação, fenomenologicamente, no modo como de fato estas significam, ou seja, em sua razão formal. Signo da mudança operada por Aristóteles é a exclusão, em seu tratamento da questão, do dativo *συνθήκη*, por *convenção*, e sua substituição pelo acusativo *συνθήκην*, precedido pela preposição *κατά*: *segundo convenção*.

Somente o que foi dito já basta para não cairmos nas armadilhas de uma leitura apressada. Ao que tudo indica, o convencionalismo lingüístico proposto por Aristóteles é bem diferente daquele defendido por Hermógenes.

O convencionalismo de Hermógenes, como Platão mesmo observa (Cf. *Crátilo*, 385 e), está baseado no *relativismo* e no *individualismo* de Protágoras, para quem o homem, ou melhor, o indivíduo, seria a medida de todas as coisas. Não é por menos que nosso sofista se sente à vontade para dizer que cada homem pode designar as coisas como melhor lhe parecer. Assim, ao bel-prazer de cada um, poder-se-ia nomear os objetos (Cf. *Crátilo*, 384 e-385 a).

Pois bem, primeiramente deve-se ressaltar que, como vimos, Aristóteles não emprega o termo "convencional" no contexto genético-lingüístico como o faz Hermógenes. Nosso filósofo está preocupado em determinar o *princípio regente* da linguagem. Em outras palavras, quer investigar a *essência* desta potencialidade humana que nos torna tão diferentes dos outros animais. Que a linguagem não seja composta de meros sons, mas antes de sons convencionalmente significativos, indica justamente a intervenção da racionalidade humana sedimentada ao longo da tradição. Além do mais, o homem *μέτρον* de Protágoras está longe de ser o padrão da verdade ou da falsidade de todas as coisas. Para o estagirita, são as próprias coisas que ofereceriam esta medida, cabendo ao homem acessar a estrutura inteligível dos entes para *deles* extrair o conhecimento. E a linguagem, como não poderia deixar de ser, não apenas seguirá este parâmetro como será o veículo de sua efetivação. Mas deixemos agora isto de lado, pois será o alvo específico de nossa investigação um pouco mais adiante. Por hora, fixemo-nos - para melhor compreendermos o convencionalismo aristotélico - no que poder-se-ia chamar caráter *político* da linguagem.

Ora, se por um lado tem razão Rabuske (1994, p. 13) que, ao analisar a relação entre as palavras e as coisas, sem sair do horizonte aristotélico, nos diz que:

A diversidade das línguas é prova suficiente de que esta relação é artificial e convencional, portanto, dependente de uma convenção ou acordo entre os membros de uma comunidade idiomática [...].

Por outro lado, não devemos esquecer as palavras de Ferdinand de Saussure em seu *Cours de Linguistique Générale*, que também, de algum modo, parece espelhar o pensamento de Aristóteles. Pois, que a linguagem seja marcada pela arbitrariedade do signo lingüístico, não por isso fica ela entregue ao arbítrio individual: “Se com respeito à idéia que representa, o significante aparece como livremente escolhido, pelo contrário, com respeito à comunidade lingüística que o emprega, ele não é livre, é imposto” (SAUSSURE, 1916, p. 106).

Afinal, nascemos dentro de uma comunidade historicamente determinada que, além de seus costumes e tradições, possui, sobretudo, uma *língua comum*, com a qual mantemos uma forte relação, como tão bem traduziu o poeta:

Amo o teu viço agreste e o teu aroma
De virgens selvas e de oceano largo!
Amo-te, ó rude e doloroso idioma,

Em que da voz materna ouvi: ‘meu filho!’
E em que Camões chorou, no exílio amargo,
O gênio sem ventura e o amor sem brilho!¹²

Ora, Aristóteles soube valorizar as *opiniões* comuns emitidas pela maioria das pessoas. Nos *Tópicos*, tais opiniões são as premissas do *silogismo dialético*, que nos permitem “[...] argumentar acerca de todas as questões propostas”: (*Tópicos*, I, 1, 100 a). Frequentemente o estagirita recorre à “[...] ajuda da experiência corrente” (*Tópicos*, VIII, 14, 164 b 15), e esta, está sedimentada na linguagem ordinária. O exemplo clássico de que assim seja, é a análise empreendida no livro I da *Metafísica*. Nele Aristóteles elenca as diversas acepções em que se usa coloquialmente a palavra *sábio* no intuito de determinar

¹² Reproduzo aqui, apenas parcialmente, o poema intitulado *Língua Portuguesa*, de autoria de Olavo Bilac.

o que é a sabedoria. É ele quem nos diz: “[...] talvez a resposta se torne mais evidente se examinarmos as opiniões que correm a respeito do homem sábio” (*Metafísica*, I, 2, 982 a 5). Atitudes como essa não faltam no *Corpus aristotelicum*¹³, e a justificação aristotélica para que se recorra à análise da linguagem coloquial é, como ressalta Héctor Zagal (1993, p. 408), muito simples. Sigamos seu texto que parece esclarecer melhor a questão:

É difícil que uma comunidade humana se equivoque em tudo e por um largo tempo. Logo, tem seu valor o peso da experiência de muitos homens, isto se refere fundamentalmente à semântica da linguagem ordinária. Advertindo-se sempre: Aristóteles não confia *simpli-citèr* na linguagem ordinária, como tampouco desconfia dela absolutamente. A linguagem é um depósito do qual se pode partir na investigação filosófica.

E isto não seria possível se o convencionalismo lingüístico se desse de forma absolutamente arbitrária, como propõe Hermógenes. Por isso Jaime Araos, para designar a fórmula aristotélica *κατὰ συνθήκην*, sem levantar ambigüidades interpretativas, prefere usar o termo *simbolismo*¹⁴. Precisamos pois, agora, investigar o *símbolo* (*σύμβολον*).

O símbolo

Quando no *De Interpretatione*, Aristóteles está a insistir na convencionalidade significativa da linguagem, deixa bem claro que

[...] nenhuma voz é por natureza um nome, mas só quando o nome se assume como símbolo (*σύμβολον*), pois, mesmo quando sons inarticulados como os dos animais significam algo, nenhum deles é chamado nome (*De Interpr.*, I, 2, 16 a 25).

13 Como exemplos podemos citar algumas passagens: *Ética a Nicômaco*, I, 4, 1094a 17ss; *Ética Eudêmica*, I, 7, 1216b 20ss; II, 1, 1219b 9ss; *Física*, II, 4, 196a 1ss; *De Anima*, II, 2, 413 a 1ss.

14 “Muy por el contrario, Aristóteles sostiene un convencionalismo - que mejor habríamos de llamar *simbolismo* para diferenciarlo de otros como el de Hermógenes o el de los nominalistas - que se inscribe coherentemente con la tesis de que la realidad es la medida del conocimiento y del lenguaje” (ARAOS, 1990, p. 136).

O símbolo é, pois, expressão da *racionalidade* humana. Aliás, desde um ponto de vista aristotélico, dizer racionalidade *humana* é uma redundância, um pleonasma que, na medida do possível, deve ser evitado, a fim de manter a clareza e a correção dos conceitos filosóficos. Contudo o leitor mais atento, diante do excerto anteriormente mencionado, deve estar se perguntando: mas então como os sons inarticulados como os dos animais podem significar algo? E de fato, sob certo aspecto, significam, pois do contrário, não faria sentido algum possuímos cães para guardar nossas casas. Sabemos diferenciar perfeitamente quando um gato mia por estar com fome, de quando mia irritado com algum inseto. É preciso, pois, fazer algumas distinções.

Aristóteles, ao tratar da relação simbólica entre a linguagem e as coisas, não mantém uma terminologia constante, empregando ora o termo *σύμβολον* (símbolo) ora o termo *σημείον* (signo/sinal)¹⁵. Mesmo que, no contexto onde aparecem, tais termos não deixem dúvidas sobre *como* o estagirita os está empregando - e até por isso -, convém a nós o esclarecimento da questão.

No livro II dos *Analíticos Anteriores* - que versa sobre as propriedades do silogismo e sobre as falsas conclusões e os raciocínios próximos dos silogismos - nosso filósofo nos dá uma definição para signo (*σημείον*): "O signo pretende ser uma proposição demonstrativa, seja necessária, seja provável, algo que implica outro algo, seja anterior, seja posterior" (*Analíticos Anteriores*, II, 27, 70 a 10). Segue o exemplo: que uma mulher tenha leite é sinal de que deu à luz. Poder-se-ia citar inumeráveis exemplos: Havendo *cúmulos nimbos* no céu, é signo de chuva. Um gato miando aos pés de alguém, é por *causa* da fome. Assim como de forma geral o *efeito* é signo da *causa*. Ou como prefere Ernst Nagel (1974, p. 102) para se livrar de qualquer estatuto ontológico, "[...] a ocorrência de uma coisa constitui um signo

15 "El lenguaje no es una 'imagem', una 'imitación' del ser, sino tan sólo un 'símbolo', y el símbolo debe definirse como un signo, no natural (se trataría entonces de un *σημείον*), sino convencional. O también: el lenguaje no manifiesta, sino que significa, no ciertamente como un instrumento natural de designación, sino según convención. Pero la terminología de Aristóteles no es siempre muy segura, y conviene examinar otros pasajes que, al parecer, podrían contradecir a los anteriores" (AUBENQUE, 1987, p. 107).

natural para a ocorrência de uma segunda, se a primeira se *utiliza em qualidade de evidência para a segunda*". O signo expressa uma relação *natural* entre as coisas, relação esta que está ausente na significação simbólica operada pela linguagem. Neste caso, a relação é de outro tipo; o *signo se percebe*, o *símbolo se interpreta*. Como nos diz Benveniste (1995, p. 29):

[...] é preciso aprender o sentido do símbolo, é preciso ser capaz de interpretá-lo na sua função significativa e não mais, apenas, de percebê-lo como impressão sensorial, pois o símbolo não tem relação natural com o que simboliza.

Portanto, mesmo que Aristóteles use em suas investigações lingüísticas, ora um termo, ora outro, fica claro que, ao usar o termo *signo* em tais investigações, está se referindo especificamente ao *signo lingüístico*, ou seja, ao *símbolo*¹⁶. E este é, no dizer de Pierre Aubenque: (1987, p. 106).

[...] ao mesmo tempo, mais e menos que o signo: menos, enquanto que não há nada que seja naturalmente símbolo, e enquanto que a utilização de um objeto como símbolo implica sempre certa arbitrariedade; mais, enquanto que a constituição de uma relação simbólica exige uma intervenção do espírito que adota a forma de imposição de um sentido.

De forma geral, se expôs aqui os principais argumentos de Aristóteles que poderiam ser usados contra as teses lingüísticas de Górgias, pois, como vimos, o estagirita procura mostrar-nos que, à parte a linguagem ser formada por elementos sensíveis, sendo, portanto, sob certo aspecto, materialmente constituída; aquilo que a define como tal é, sobretudo, sua essência *intelectiva*.

Deitado ao solo o primeiro adversário, é chegada a hora de enfrentar Antístenes. E, para combater seus argumentos, será necessário precisar a relação entre a *linguagem*, as *coisas* e o *pensamento*. Sigamos então, confiantes no poder de fogo do nosso filósofo.

16 "Desde este doble punto de vista, el *σύμβολον* se opone sin duda al *σημείον*, y entonces Aristóteles no usa con propiedad este último término cuando designa con él la relación del lenguaje a las cosas" (AUBENQUE, 1987, p. 107).

2 - Contra Antístenes

Antístenes, com suas teses, irritava seus adversários. Até nós, se fôssemos levá-lo a sério como o fez Aristóteles, irritar-nos-íamos também. Afinal, sustentar a impossibilidade da contradição e do dizer falso, assim como da predicação, contraria nossas vivências mais cotidianas. Mas de fato, o fundador da escola Cínica não estava de todo errado ao dizer - a partir do princípio da aderência entre linguagem e ser, entre *λόγος* e *ὄν* - que a *linguagem é o ser*. Mais especificamente, o próprio ser expressando-se, pois - como ele mesmo dizia - quem diz, necessariamente diz alguma coisa, ou seja, algo que é. E, dizendo o ser, não pode deixar de exprimir a verdade. É claro que para se dizer a *verdade*, de alguma forma, há que haver *alguma espécie* de identidade entre o que se diz (*λόγος*) e a coisa nomeada (*ὄν*). Aristóteles, em linhas generalíssimas, disso não discordaria. Contudo, afirmar que *toda* a linguagem esteja marcada por esta afinidade irrestrita, é algo com o que não poderá concordar nosso filósofo¹⁷: "Ora, entre nomes e objetos, não há semelhança total" (*Elencos Sofísticos*, 1, 165 a 10). E aqueles que isto afirmam, só o fazem por serem "[...] inexperientes da virtude significativa dos nomes" (*Elencos Sofísticos*, 1, 165 a 15).

Se contra Górgias foi preciso *descrever* os elementos constituintes da linguagem, para descobri-los em sua dupla estrutura material e formal, contra Antístenes, que defende uma tese vinculada ao *naturalismo* lingüístico, será necessário analisar a capacidade da linguagem de *significar* tanto os *objetos* da realidade assim como o que *pensamos* a respeito de tais objetos. Incluindo aí, sobretudo, a capacidade de *significar verdadeiramente* esta relação entre a linguagem, o mundo e o pensar. Que é como nos diz Rabuske (1994), o interesse preeminente de Aristóteles. Vejamos pois, se nosso filósofo consegue cumprir seu intento.

17 "La doctrina aristotélica de la significación aparece cuando el filósofo se hace consciente de la distancia que separa, y que a la vez relaciona, al lenguaje y a su objeto. Cuando acierta a distinguir, oponiéndoles, el sentido de las palabras y la naturaleza de las cosas" (RODRÍGUES, 1990, p. 387).

O símbolo, os estados da alma e as coisas

Logo no início do *De Interpretatione*, Aristóteles expõe os três momentos relacionais do dizer significativo.

As palavras faladas são símbolos das afecções da alma, e as palavras escritas são símbolos das palavras faladas. E como a escrita não é igual em toda a parte, também as palavras faladas não são as mesmas em toda a parte, ainda que as afecções de alma de que as palavras são signos primeiros, sejam idênticas, tal como são idênticas as coisas de que as afecções referidas são imagens (ARISTÓTELES. *De Interpretatione*, 1, 16 a 3ss).

Esta passagem do *Περὶ Ἑρμηνείας* tornou-se, principalmente após o medievo, o *locus classicus* das pesquisas relativas ao conceito de *λόγος*, influenciando praticamente toda a tradição filosófica ocidental. Tomás de Aquino¹⁸ e Martin Heidegger¹⁹ são exemplos paradigmáticos de pensadores que se ocuparam deste texto aristotélico.

De tal passagem, primeiramente cabe ressaltar que o estagirita, diferentemente dos sofistas, leva em consideração três constantes lingüísticas ao invés de duas. Entre as palavras e as coisas não há uma ligação imediata como propunham as teses sofísticas. Há antes, a *mediação* efetuada pelos estados da alma (*παθήματα τῆς ψυχῆς*). Assim temos, em uma terminologia mais próxima da nossa, como propõe Rabuske (1994), uma *tríplice* relação entre *signo* (símbolo), *significado* (estados da alma) e *referente* (coisas). A relação entre o signo e o significado será diversa daquela entre o significado e o referente. A nós caberá, antes, esclarecer esta díada, para depois conseguirmos

18 "Segundo o filósofo, as palavras são signos dos conceitos, e os conceitos são semelhanças das coisas (rerum similitudines). É, então, patente que as palavras se referem às coisas significadas mediante os conceitos do intelecto. Assim pois, segundo como podemos conhecer intelectualmente algo, assim pode ser nomeado por nós" (TOMÁS DE AQUINO. *Th.*, I, q.13, a 1).

19 "Como discurso, *λόγος* diz, ao contrário, *δηλοῖν*, revelar aquilo de que trata o discurso. Aristóteles explicitou mais precisamente esta função do discurso, determinando-a como *ἀποφαίνεσθαι*. O *λόγος* deixa e faz ver (*φαίνεσθαι*) aquilo sobre o que se discorre e o faz para *quem* discorre (medium) e para todos aqueles que discursam uns com os outros. [...] Nem todo discurso, porém, possui *este* modo próprio de revelação no sentido de deixar e fazer ver, demonstrando. Um pedido (*εὐχή*), por exemplo, também revela, embora de outro modo. Em seu exercício concreto, o discurso (deixar ver) tem o caráter de fala, de articulação em palavras. O *λόγος* é *φωνή* e, na verdade, *φωνή μετὰ φαντασίας* - articulação verbal em que, sempre, algo é visualizado" (HEIDEGGER, 1988, p. 62-63).

compreender a complexa relação que se dá entre signo e referente, entre a *linguagem* e o *ser*.

Entre os símbolos e os estados da alma não há mais que uma relação estritamente convencional. As palavras materialmente consideradas, ou seja, como fonemas ou como grafemas, não acessam a realidade de forma imediata. Nem é necessário fazê-lo. Mesmo quando consideradas em seu aspecto formal, ou seja, como símbolos dos estados da alma, a linguagem pode manter-se em um horizonte puramente semântico. Afinal, na alma, existem conceitos independentes do verdadeiro e do falso, ou seja, sem referência à realidade (Cf. *De Interpretatione*, 1, 16 a 10). Lembremo-nos do *λόγος σημαντικός*, que, sem ter a obrigação de se referir necessariamente ao real, resguardava a possibilidade tanto do discurso *retórico* quanto do discurso *poético*, assim como daquela espécie de discurso que Jacques Maritain chama de discurso de *intenção prática*²⁰.

Em contrapartida, existem na alma também conceitos que necessariamente remetem à realidade (Cf. *De Interpr.*, 1, 16a 10). Entre estes estados da alma e as coisas há, conforme Aristóteles, uma relação de *identidade*. Convém ressaltar que a identidade de que nos fala Aristóteles não pode ser entendida como o *perfeitamente igual* - o que seria um contra-senso - mas antes como *semelhança* (*ὁμοίωμα*). É por intermédio da alma que temos uma *imagem* (*ὁμοίωμα*) idêntica à *coisa*. E, se como nos diz Jaime Araos (1990, p. 130), que prefere usar outro termo - contudo análogo ao nosso - "a mesmidade é expressão da *natureza*", temos que concordar com Rabuske (1994, p. 13) ao afirmar que "[...] a relação entre significado e referente é natural".

Agora, 1) se por um lado, o mesmo Jaime Araos (1990, p. 131) tem razão ao descrever a relação entre a linguagem, os conceitos e as coisas, como veremos:

²⁰ "O discurso de intenção prática (*oratio ordinativa*) exprime alguma coisa a *fazer*. Supõe sem dúvida algum juízo, mas o que ela comunica a outrem não é exatamente esse juízo, é uma certa moção a agir. Distinguem-se quatro espécies de discurso de intenção prática: o *discurso que chama*, pelo qual movemos outra pessoa a ter seu espírito atento; o *discurso que interroga*, pelo qual movemos alguém a nos responder; o *discurso que ordena*, pelo qual movemos um inferior a cumprir um ato; e o *discurso que suplica*, pelo qual movemos do mesmo modo um superior (pois para com o superior como tal nós não somos capazes de mover a não ser pela expressão do nosso desejo)" (MARITAIN, 1989, p. 121).

Enquanto *símbolos* (σύμβολα) dos conceitos, as palavras remetem aos conceitos, e enquanto *mesmidades* (ὁμοιώματα) das coisas, os conceitos remetem às coisas. Tanto as palavras como os conceitos são, pois, entes *intencionais*, ou seja, entes que consistem em manifestar algo distinto de si mesmos e até ao qual levam nosso entendimento.

Afinal, a linguagem não consiste simplesmente - como pensava Antístenes - em *dizer algo*, mas antes pelo contrário, em *dizer algo sobre algo*²¹. E portanto, não pode haver uma perfeita identidade entre o que se diz e a coisa dita. Por outro lado 2), a linguagem, mesmo que constituída de sons convencionalmente estabelecidos, na medida em que simboliza idênticos estados da alma, que são semelhantes às próprias coisas, a estas pode se referir e, de alguma forma se assemelhar, mesmo que *indiretamente*. Ou seja, que digamos *amarelo*, que outro diga *yellow*, e outro *giallo*, ou ainda *jaune* e, se fosse possível registrar nossos estados da alma ao pronunciar estas palavras em um espectrofotômetro, veríamos que as medidas resultantes estariam na mesma faixa espectrométrica, compreendida entre 566 a 589 nanômetros. Estaríamos *falando*, muito aproximadamente, *da mesma coisa*, havendo, portanto, uma certa identidade entre a *coisa real* e a *coisa nomeada*. Ao extremo, entre linguagem e ser, pois que, como nos ensina o próprio estagirita "homem (e também branco) é simultaneamente coisa e palavra" (*Elencos Sofísticos*, 14, 174 a 5).

Mas com isso, ainda "[...] não está esclarecido o *mistério da linguagem*" (KABUSQUE, 1994, p. 14). E você, *admirado*, deve estar se perguntando: Como é que "da parte semântica resulta um todo apofântico" (MORPUGO-TAGLIABUE, 1967, p. 70), capaz não apenas de significar as coisas, mas de dizer delas, aquilo que elas realmente são? Sinal de que estamos no caminho certo, "[...] pois os homens começam e começarão sempre a filosofar movidos pela admiração" (*Metafísica*, I, 2, 982b 10).

Contudo, para desvendar tal *mistério*, não basta estudarmos apenas a *frase* - o que já fizemos. Temos agora que nos

21 "O discurso é sempre discurso a respeito de algo: refere-se a um mundo que pretende descrever, exprimir ou representar" (RICOEUR, 1997, p. 46).

debruçar sobre a frase declarativa, a proposição (λόγος ἀποφαντικός). A única forma lingüística “[...] em que há verdade ou falsidade” (*De Interpretatione*, 4, 17 a).

A proposição (λόγος ἀποφαντικός)

Há para Aristóteles um tipo especial de frase que permite ao homem acessar a realidade. Podendo, com isso, não apenas obter o conhecimento das coisas, mas também comunicá-lo. Para Martin Heidegger (1988, p. 63), este seria o discurso autêntico, “[...] aquele que retira o que diz daquilo sobre que discorre de tal maneira que, em seu discurso, a comunicação discursiva revele e, assim, torne acessível aos outros, aquilo sobre que discorre”.

Tais frases são as *proposições*, que terão papel decisivo na constituição da *ciência apodíctica*²². Onde serão as *premissas* da *demonstração*, o silogismo científico, pois tais premissas devem ser, antes de tudo, *verdadeiras*, como diz Enrico Berti, “[...] isto é, exprimir como efetivamente são as coisas, não sendo possível haver ciência de um estado de coisas que não existe”. E este é o papel fundamental da proposição, emitir julgamentos a respeito da realidade, ou, como prefere Tugendhat e Wolf (1996, p. 22), “[...] dizer que algo é o caso”. Tendo isto em conta é que Manfredo Araújo de Oliveira (1996, p. 30) pôde afirmar que é na proposição que se manifesta “[...] a transcendência da linguagem humana, pois é nesse nível que ela ultrapassa a simples perspectiva de pura significação para tentar atingir as coisas em si mesmas”.

Colhidas as opiniões dos doutos, cabe a nós, agora, perguntarmos ao próprio filósofo grego o que é a proposição, este “[...] lugar privilegiado em que o discurso sai em certo modo fora de si mesmo”, para apreender e comunicar o real (AUBENQUE, 1987, p. 109).

²² “A forma de racionalidade da qual Aristóteles é tradicionalmente considerado o primeiro teórico, aliás aquela que muitos, de Zabarella e Bacon em diante, consideram a única, ou a única verdadeira forma de racionalidade por ele teorizada, é indubitavelmente a ciência apodíctica, isto é, demonstrativa” (BERTI, 1998, p. 3).

Não erramos ao dizer que no *De Interpretatione* Aristóteles, ao analisar a linguagem, está interessado antes de qualquer coisa, em sua qualidade *apofântica*. O próprio filósofo pede que “[...] deixemos de lado os outros tipos de frase” (*De Interpr.*, 4, 17 a 5), aquelas que pertencem “[...] mais à Retórica e à Poética” (*De Interpr.*, 4, 17 a 5), para fixar-nos especificamente na proposição, ao nosso estudo interessa principalmente perscrutar a célula apofântica, a *proposição simples*. Esta é definida pelo estagirita como “[...] uma emissão de voz com um significado relativo à presença ou à ausência de um predicado em um sujeito, em conformidade com os tempos” (*De Interpr.*, 5, 17 a 20). Há portanto duas espécies de proposições simples, uma afirmativa (*κατάφασις*) e outra negativa (*ἀπόφασις*). A primeira “[...] é uma proposição de algo acerca de outro” (*De Interpr.*, 6, 17 a 25), a segunda “[...] é a declaração de que algo está separado de outro” (*De Interpr.*, 6, 17 a 25). Se o leitor ainda se recorda dos elementos constituintes da linguagem, perceberá, como o fez Morpurgo-Tagliabue (1967, p. 71), que a definição apresentada por Aristóteles da proposição simples, “[...] não se distingue de fato daquela que havia dado do verbo”. É na proposição que o verbo exerce toda a sua potencialidade predicativa-temporal, fora dela comporta-se como se fosse um nome. Por isso nosso filósofo afirma que “[...] toda a proposição depende necessariamente de um verbo ou da flexão de um verbo” (*De Interpr.*, 5, 17 a 10).

Há um verbo em especial que possui uma nítida vocação apofântica e por isso exerce um papel determinante nas proposições, o verbo *ser*²³. Afinal, no livro V da *Metafísica* Aristóteles nos diz :

As modalidades de *ser em si* são exatamente as indicadas pelas figuras de predicação, pois os sentidos de *ser* são em número igual ao dessas figuras. Por conseguinte, como alguns predicados indicam o que é o sujeito, outros a sua qualidade, outros a quantidade, outros a relação, outros atividade ou passividade, outros ainda o *onde* ou o *quando*, *ser* tem um significado correspondente a cada uma destas categorias. Nenhuma diferença há entre *um homem é convaléscente* e *um homem*

23 Para uma melhor compreensão da vocação filosófica do verbo *εἶναι*, ver: Kahn (1997).

convalesce, nem entre um homem é caminhante ou cortante e um homem caminha ou corta; e do mesmo modo em todos os outros casos (ARISTÓTELES. Metafísica, V, 7, 1017 a 20-30).

Assim, Rabuske (1994, p. 15) tem razão ao afirmar, dentro do horizonte aristotélico, que “[...] todos os enunciados podem ser explicitados, introduzindo o verbo ser”. Nosso filósofo adverte: “[...] a noção de homem, à qual não acrescentemos, nem é, nem era, nem será, nem nada desse gênero, ainda não constitui uma proposição” (*De Interpr.*, 5, 17 a 10). É por meio do verbo *ser* que relacionamos os elementos semânticos que, combinados entre si adequadamente, serão capazes de dizer algo sobre algo verdadeiramente. Portanto, a fórmula proposicional fundamental é aquela em que um *sujeito* está ligado a um *predicado* por meio da *cópula*²⁴ (*S é P*). Vejamos o que Charles H. Kahn (1997, p. 70) tem a nos dizer a respeito da *função copulativa* do verbo ser:

O que Aristóteles tem em vista é o fato de que, enquanto o substantivo usado como sujeito e o adjetivo usado como predicativo (ou o substantivo ou particípio usados como predicativos) indicam os dois componentes da proposição ou do juízo, *ἐστὶ* especifica que o predicativo pertence ao sujeito.

Se como temos dito, a proposição é o *λόγος* específico da verdade, e se, no célebre capítulo 9 do *De Interpretatione* - que versa sobre a questão dos futuros contingentes²⁵ -, Aristóteles nos diz que “[...] a verdade das proposições consiste na conformidade com os sujeitos” (*De Interpr.*, 9, 19 a 30). então devemos concluir que a proposição está sendo determinada não apenas pelo que enuncia, mas antes de tudo, pela *verdade* daquilo que enuncia. E a verdade é, para Aristóteles, um atributo do real que, afetado pela alma, se sobrepõe à linguagem. A verdade é primeiramente uma *percepção*, depois, um “dizer o que se percebe” (*Met.*, 1051 b 25). Nosso filósofo exemplifica, a fim de tornar mais claro: “Tu não és pálido pelo fato de pensarmos com acerto que o és, mas é por seres pálido que dizemos a verdade quando afirmamos isso” (*Met.*, 1051 b 5).

24 “O verbo *ser*, quando aplica assim uma determinação a um sujeito, recebe o nome de *cópula*, porque tem por função *unir* o predicado ao sujeito, ou de declarar sua identidade real” (MARITAIN, 1989, p. 74).

25 Para um estudo da clássica questão dos *futuros contingentes* ver: Fleck (1997).

Teremos de fato uma proposição, um *λόγος ἀποφαντικός*, ou seja, um dizer da verdade das coisas, “[...] se o sujeito e o atributo realmente se combinam, e a falsidade se isso não ocorre” (*Met.*, 1051 b 35). A frase “Gilberto Gil é músico” será uma proposição verdadeira (*κατάφασις*), se e somente se a combinação anunciada entre Gilberto Gil e a musicalidade tiver uma existência real. Portanto, como nos diz Rabuske (1994, p. 15), “[...] o que a proposição procura *imitar* não são propriamente as coisas, mas a relação entre elas ou entre os elementos dentro da mesma coisa”. E esta relação é - usando o termo de Rabuske - *imitada* pela linguagem através da combinação ou separação dos termos semânticos da proposição. Sendo assim, devemos aceitar a afirmação de Pierre Aubenque (1987, p. 109) para quem “[...] a essência da proposição radica, não nos termos da composição, senão que, no ato mesmo da composição”. E este *ato de composição*, que combina ou separa os termos semânticos da proposição, é uma operação do espírito, ou melhor, um destes *estados da alma* dos quais nos fala Aristóteles. São estes que *acessam* a realidade, traduzindo-a simbolicamente por intermédio da linguagem. Deste modo, acertadamente, M. L. Rodrigues (1990, p. 390) define a proposição aristotélica como sendo “[...] a composição, ou divisão, de termos significantes que pretende *imitar* a relação que as coisas mantêm entre si”.

Se a intenção de Aristóteles era demonstrar a adversários, como Antistenes e Cratilo, que nem toda a linguagem se assemelha ao ser e, mesmo aquela modalidade lingüística invulgar, a proposição, que *acessa* o ser, não o faz de modo imediato como pretendiam os referidos sofistas, poder-se-ia pensar em parar por aqui. Errado! A linguagem carrega consigo sutilezas ainda maiores, que lhe imprimem uma certa tragicidade. As quais será preciso investigar, se se quer de fato extirpar, de uma vez por todas, os infundados argumentos sofísticos.

As sutilezas da linguagem

Se podemos confiar na potencialidade da linguagem para atingir a verdade das coisas, tem-se que ressaltar, contudo, que tal potencialidade só se atualiza sob condições especiais. Como em uma experiência química em laboratório, onde, sob condições adequadas de temperatura e pressão, podemos combinar diferentes elementos químicos, controlando e aferindo com uma boa margem de segurança os resultados obtidos com a referida combinação; assim se passa, analogamente, com a linguagem. Sob certas condições - na verdade rigorosas condições - podemos combinar as palavras no intuito de obter um dizer verdadeiro. E isto se dá na proposição. Mas, assim como não deixamos de realizar cotidianamente procedimentos químicos sem a necessidade da precisão laboratorial - pensemos como exemplo no processo de filtragem de nosso café matinal -, assim também se passa com a linguagem. Em nossa vida comezinha, em nossas relações familiares ou sociais, e até mesmo em nossa vida acadêmica, não estamos o tempo todo, ou melhor, quase nunca, a fazer enunciações proposicionais em estrito senso. *A forma atributiva*, que “[...] seria a única com a virtude de expressar a verdade do ser” (RODRIGUES, 1990, p. 390), não perpassa em ato a maioria dos momentos do nosso dia-a-dia. Isto se deve ao que se costuma chamar de *condição dialética da linguagem* (Cf. AUBENQUE, 1987).

A condição dialética da linguagem

Um dos traços mais marcantes da linguagem - e muito provavelmente o seu motor - é a *comunicação*. A linguagem não se resume, como dissemos acima, em dizer algo sobre algo, mas antes, em *dizer algo sobre algo a alguém*. Aquele que fala sozinho - não que não possamos fazê-lo - vulgarmente se diz que *não bate bem das bolas*, é tido como um louco. Portanto, o diálogo se sobrepõe como o lugar comum da linguagem. Ora, mas o que se passa no diálogo ao ponto de levar Rabuske (1994, p. 16) a di-

zer que ele é “[...] fonte da superficialidade”? A resposta nos é dada, como não deveria deixar de ser, por Aristóteles:

Temos todos o costume de endereçar as nossas investigações, não segundo a coisa mesma, mas segundo as objeções de quem nos contradiz. E mesmo quando somos nós mesmos que fazemos objeções, não levamos a nossa investigação além do ponto justo em que já não podemos fazê-las (ARISTÓTELES. *De Coelo* II, 13, 294 b 5-10).

Se na proposição direcionamo-nos, por meio dos estados da alma, às coisas mesmas, tentando imitá-las simbolicamente na busca da verdade, no diálogo nossa atenção está mais voltada ao que se diz, ou seja, à própria linguagem e não às coisas mesmas: O que não invalida a linguagem dialógica, apenas a especifica. O diálogo se situa primordialmente no horizonte do *verossímil*, não da verdade²⁶. Por isso, se por um lado pode ser um recurso útil e até eficaz na busca da verdade, por outro pode ser fonte de enganos e de desvios.

Tendo em vista o que foi dito e, se nos é permitida alguma liberdade especulativa, poder-se-ia supor que, por isso, nosso filósofo tenha cedo abandonado o diálogo como gênero literário-filosófico, passando então a escrever tratados. O que de resto não é necessariamente garantia de se atingir a verdade. Pois, mesmo quando visamos não “[...] o discurso exterior, mas sim o discurso interior da *psiqué*”, podemos nos desviar das coisas mesmas (*Análíticos Posteriores*, I, 10, 76 b 20).

Estas são, portanto, as dificuldades inerentes à condição dialética da linguagem. Afinal, em última instância, nos diz Aristóteles:

Como não é possível trazer à discussão as coisas em ato, e em vez delas temos de nos servir dos seus nomes como símbolos, supomos que o que se passa com os nomes se passa também com as coisas, o que aliás se ilustra com o exemplo das pedras, próprias da arte do cálculo (ARISTÓTELES. *Elencos Sofísticos*, I, 165 a 5).

26 “La verosimilitud - y por eso Aristóteles acabará por rehabilitar la dialéctica - sigue siendo, sin duda, una presunción de verdad; pero la verosimilitud es más amplia que la verdad, y la endebles del discurso depende precisamente de que se conforma con esas generalidades, bastándole con saber que en el interior de ellas está situada la verdad” (AUBENQUE, 1987, p. 112).

Mas as dificuldades, principalmente quanto à possibilidade do conhecimento, não param por aí. Saber algo é saber dizê-lo. Irremediavelmente, para as questões de ciência, não vale a desculpa do aluno: "Mas eu sabia a matéria professor, só não soube escrever na prova". Afinal, "[...] é matéria das idécias tudo quanto se deve apresentar por meio da palavra" (*Poética*, XIX, 1456 a 34). Eis então a tragicidade da linguagem:

Os nomes são em número limitado, bem como a pluralidade das definições, mas as coisas são em número infinito. É portanto inevitável que vários objetos sejam significados tanto por uma única definição como por um único e mesmo nome (*Ibidem*, I, 165 a 10).

Da polissemia à monossemia

As coisas, como nos diz o estagirita, são em número infinito, apresentam-se sempre em sua *particularidade*. Já a linguagem é limitada e falamos, inevitavelmente, sempre no *geral*. Por isso a tese antistênica contra a predicação, levada ao extremo de suas conseqüências, é tão absurda. Não há *um* nome para *cada* coisa. Aristóteles ao se deparar, no livro VII da *Metafísica*, com dificuldades relativas às definições, nos diz:

Ora, a definição consiste em palavras, e quem define não deve inventar uma palavra (pois quem a entenderia?); mas as palavras conhecidas são comuns a todos os membros da mesma classe, portanto devem aplicar-se a outra coisa além da que se está definindo (*Metafísica*, VII, 10, 1040 a 10).

Até aí tudo bem, se o problema fosse só esse. Mas, e quando a mesma palavra se refere à classes totalmente distintas? Mesmo a célula apofântica, a proposição, não está livre disso, pois os elementos semanticamente válidos que a compõem, ou seja, os nomes e os verbos, ou melhor, as palavras, não possuem sempre a *univocidade semântica* esperada. O que dá margem a muita confusão, da qual se aproveitam os sofistas para ludibriar seus debatedores. Mas nosso filósofo não deixa passar em branco e investiga essa questão. Afinal, ele sabe que não se pode

fugir da linguagem, “[...] mas podemos passar de uma linguagem confusa e subjetiva a uma linguagem relativamente objetiva como a da Ciência” (RABUSQUE, 1994, p. 16).

Sob esta ótica, Aristóteles classifica as palavras nas *Categorias* em homônimas (*ὁμώνυμα*), sinônimas (*συνώνυμοι*) e parônimas (*παρόνυμα*).

Chamam-se homônimos os nomes que só têm de comum o nome, enquanto a noção da sua essência é distinta. Por exemplo, animal tanto é um homem como um homem em pintura; ambas estas coisas têm de comum apenas o nome, enquanto a noção de essência designada pelo nome é diferente [...]. Chamam-se sinônimos quando simultaneamente têm o mesmo nome e esse nome significa comunidade de nome e identidade de essência. Assim, por exemplo, tanto um homem como um boi recebem o nome de animal [...]. Denominam-se parônimos os nomes que derivam de outros, por meio de flexão verbal, como, por exemplo, de gramática deriva gramático, e de coragem, corajoso (ARISTÓTELES. *Categorias*, I, 1 a-15).

Ao nosso estudo convém, sobretudo, perscrutar a homonímia das palavras ou, usando outro termo, a *equivocidade*, que se nos apresenta sob dois aspectos.

Primeiramente existe a equivocidade relativa ao *referente*, ou ao *significado*. Desta, Aubenque (1987, p. 116) nos diz que, antes “[...] de ser um mero acidente da linguagem, aparece desde o princípio como seu vício essencial”. Mas a equivocidade dos referentes é inscrita de maneira indelével na estrutura da relação entre a linguagem e o mundo. Diante da singularidade das coisas, possuímos uma linguagem que, finita e limitada, se situa sempre no plano geral. Portanto, como afirma M. L. Rodríguez (1990, p. 389), “[...] é preciso reconhecer que todas as palavras têm pluralidade de referentes, uma homonímia necessária e indarraigável que de modo algum impede a comunicação entre os homens.” Quando uso o termo *gato*, posso fazê-lo tanto para designar o *meu* gato, o *seu* gato, ou mesmo o gato da vizinha. Ao fim e ao cabo, uso o mesmo termo para designar todos os gatos que existiram, existem ou existirão. Tal equivocidade inerente à linguagem, antes de ser aceita, assim, sem menos, deu muito *pano pra manga* na história da Filosofia, tornando-se uma das preocupações

teóricas precípua da escolástica, ficando conhecida como a *querela dos universais*²⁷. Ainda hoje, se bem que, como não poderia deixar de ser, sob outra perspectiva, autores como Strawson (1989) investigam a questão. Mas voltemos a Aristóteles, que é o que a nós no momento importa.

A outra equívocidade diz respeito à *pluralidade de significações* de um mesmo termo. É aquela da qual se serviam os sofistas para elaborar muitos de seus argumentos, os *paralogismos*. Com os quais “[...] os sofistas até chegam a embarçar quem sabe” (*Elencos Sofísticos*, 8, 169 b 25). Portanto, para não ser enganado pelos belos discursos sofísticos, será preciso, antes de qualquer coisa, “[...] distinguir as acepções de um termo assumido em acepções várias”, o que nem sempre é uma tarefa fácil (*Elenc. Sofist.*, 7, 169 a 20). A homonímia da qual falamos agora é justamente esta; não raras vezes, designamos coisas completamente *diferentes* com um mesmo termo. Se dizemos, por exemplo, *rosa*, podemos estar nos referindo tanto a uma cor, como a uma senhora, ou ainda a uma flor; que pode possuir a coloração vermelha, ou branca, ou ainda amarela ou até mesmo azul, além de rosa, é claro. Um dos exemplos de Aristóteles é a palavra *cão*, que tanto pode ser aquele animal do qual é dito ser o melhor amigo do homem, como uma constelação. Esta *pluralidade* de significações pode causar problemas. Nem tanto em nossa vida cotidiana, onde a questão da verdade possui uma importância tangencial. Mas, quando se trata de fazer ciência, de dizer das coisas aquilo que elas realmente são, tal homonímia pode ser um obstáculo. Pois, como nos diz o filósofo, “[...] o que apresenta um duplo sentido, tanto é verdadeiro como não é: significa algo que tanto é, como não é” (*Elenc. Sofist.*, 19, 177 a 15). Por isso a análise que fazemos com os outros, que se processa mediante as palavras, é fonte de erros (Cf. *Elenc. Sofist.*, 7, 169 a 35-40). Nem sempre sabemos, pois nem sempre fica claro, a que se refere nosso

27 A grosso modo podemos identificar três maneiras distintas da escolástica lidar com a questão: a) O *realismo transcendente*, de cunho platônico, afirmava a existência de um universal fora da mente e do objeto (universal *ante rem*); b) o *realismo moderado*, de influência aristotélica, dizendo ser o universal imanente aos objetos (universal *in re*) e c) O *conceptualismo-nominalista*, que afirma a existência mental, ou nominal do universal (universal *post rem*).

interlocutor quando usa um determinado termo, ainda mais quando usamos os *termos técnicos* da investigação filosófica:

[...] bem o mostra o freqüente desacordo acerca das palavras; acerca de saber, por exemplo, se o significado de ente e de uno é sempre o mesmo, ou se é diferente, porque, para alguns filósofos, o ente e o uno têm o mesmo significado, enquanto outros resolvem o argumento de Zenão e de Parmênides, dizendo que o uno e o ente se assumem em várias acepções (ARISTÓTELES. *Elencos Sofísticos*, 33, 182 b 20-25).

Portanto, toda discussão filosófica deveria começar por uma análise da linguagem a ser utilizada. É preciso certificar-se, antes de qualquer coisa, se quando empregamos uma palavra em uma proposição, *intencionamos* atingir o *mesmo* objeto. Garantindo, assim, que o estado de alma que me anima é semelhante ao seu, e que portanto falamos sobre a mesma coisa. Nos *Tópicos*, Aristóteles expõe esta exigência metodológica:

É útil ter-se feito o exame do número de acepções de um termo, tanto pela clareza da discussão - uma vez podermos conhecer melhor o que afirmamos, pois esclarecemos a diversidade dos significados - como por causa de termos a certeza de que os nossos juízos se aplicam ao próprio sujeito, e não apenas ao seu nome. Caso falhemos em ver com clareza quantos os sentidos de um termo, pode acontecer que o respondente, tal como o interrogante, não considere o mesmo termo. Pelo contrário, uma vez postas a claro as diferentes acepções de um termo, e uma vez sabermos acerca do qual o interlocutor propõe a sua asserção, o que interroga pareceria ridículo se não aplicasse o seu argumento ao sentido proposto (ARISTÓTELES *Tópicos*, 18, 108 a 18)

E se não bastasse tudo isso, não nos esqueçamos que tal procedimento também é indicado “[...] para a pesquisa das questões que brotam em nós mesmos” (*Elen. Sofist.*, 16, 175 a 10). Afinal, mesmo quando investigamos algo por nós mesmos, sem o auxílio do diálogo com o outro, não por isso deixamos de correr o risco de nos guiarmos mais pelas palavras do que pelas coisas mesmas. A monossemia é a exigência de uma linguagem que pretende ser, além de clara e concisa, apofântica. Antes de definir algo dizendo, é preciso dizer algo de definido. Para nosso filósofo, o *ser* precede o *dizer*.

Com isso, o leitor mais atento já deve estar suspeitando; entramos em outro território, o da *ontologia*, que de resto não esteve ausente em nenhum momento da investigação, pois que, como veremos, é o pressuposto fundamental sem o qual Aristóteles não poderia ter proposto sua teoria da significação, com a qual pôde combater Antístenes, mostrando-lhe que nem toda a linguagem diz o ser, só aquela efetuada sob estreitas condições, e que, como veremos, está rigorosamente fundamentada sobre uma teoria do *ser*. Mas antes, e até por termos chegado à ontologia, convém dizer algo a respeito de Platão. Não para render-lhe tributos, mas para perscrutarmos, pelo menos no que diz respeito às investigações lingüísticas efetuadas pelos dois filósofos gregos, os elementos tanto de continuidade quanto de ruptura, do pensamento do mestre em relação ao pensamento de seu discípulo.

3 - Notas sobre a herança platônica

Aristóteles, poderia, parodiando seu colega de trabalho, Apel, contemporâneo nosso, ter escrito um artigo com o título: *Com Platão, contra Platão*, pelo menos em relação às suas investigações acerca da linguagem. Pois, se por um lado é inegável a importância das pesquisas platônicas para a ulterior constituição do pensamento de Aristóteles, por outro lado, também são consideráveis os pontos de divergência entre os dois.

Uma boa parte da terminologia empregada por Aristóteles em suas pesquisas lingüísticas, sobretudo no *De Interpretatione*, já estava presente nos diálogos de Platão. Voltemos por exemplo ao *Crátilo*, ao qual foi dedicado o primeiro capítulo deste estudo. Tanto no diálogo platônico, como também no tratado aristotélico - principalmente nos primeiros quatro capítulos - encontramos a oposição entre o convencionalismo lingüístico e o naturalismo lingüístico. O termo *συνθήκη* em oposição ao termo *φύσις*. Os elementos constituintes da lin-

guagem dos quais nos fala Aristóteles na *Poética* também já estavam, quase todos, no *Crátilo*: a letra (*στοιχεῖοι*), a sílaba (*συλλαβή*), o nome (*ὄνομα*), e o verbo (*ῥῆμα*), assim como a voz (*φωνή*) e a escrita (*γράμμα*), as formas de apresentação da linguagem. A questão da semelhança (*ὁμοίωμα*) entre a linguagem e as coisas também já se encontrava no diálogo de Platão. E se procurássemos mais, com certeza encontraríamos outros termos comuns. Mas estes já bastam para concordarmos com o que nos diz Jaime Araoz (1990, p. 130), para quem “[...] tal concordância temática e terminológica sugere ou prova que o estagirita tinha muito presente este diálogo (*Crátilo*) quando escrevia o *De Interpretatione*”. Afirmação esta que ampliamos, sem medo de errar, para outras obras dos dois filósofos, pelo menos em relação à linguagem.

É natural que se empregue o mesmo vocabulário para se tratar a mesma questão. Ainda mais quando os argumentos a ser combatidos provêm dos mesmos inimigos, no caso os sofistas. Mas, ao que tudo indica, os pontos de ligação entre os dois filósofos, em alguns casos, não se limitaram apenas a uma convergência terminológica. De fato a teoria da predicação desenvolvida por Aristóteles, da qual a proposição é seu momento mais elevado, começou a germinar em solo platônico, mais especificamente no diálogo *Sofista*, vejamos:

Estrangeiro: Ao dizer: *o homem aprende* não reconheces ali um discurso, o mais simples e primeiro?

Teeteto: Para mim, sim.

Estrangeiro: É que, desde esse momento, ele nos dá alguma indicação relativa à coisas que são, ou se tornaram, ou foram, ou serão; não se limitando a nomear, mas permitindo-nos ver que algo aconteceu, entrelaçando verbos e nomes. Assim, dissemos que ele discorre, e não somente que nomeia, e, a esse entrelaçamento, demos o nome de discurso.

Teeteto: Justamente (PLATÃO. *Sofista*, 262c-d).

A filiação é patente. Para Aristóteles, como vimos, a célula apofântica, ou seja, a frase declarativa, é formada, justamente, pela combinação de, no mínimo, um nome e um verbo. Er-

nest Tugendhat chega a censurar nosso filósofo por ter se prendido tanto ao referido diálogo de Platão²⁸.

Agora, quando reparamos no alerta, que freqüentemente nos faz Aristóteles, chamando nossa atenção para o fato de que, se quisermos atingir *realmente* a verdade, não podemos guiar nossa investigação apenas pelos *nomes das coisas*, mas, antes pelo contrário, devemos nos dirigir às *coisas mesmas*, chegamos a pensar que, no caso, entre Platão e Aristóteles não há uma diferença fundamental de pensamento. Lembra-se da conclusão a que havia chegado Sócrates no *Crátilo*? “Basta-nos termos chegado à conclusão de que não é por meio de seus nomes que devemos procurar conhecer ou estudar as coisas, mas, de preferência, por meio delas próprias” (*Crátilo*, 439 b).

Só que, por estranho que possa parecer, é justamente aí, onde de fato eles mais se aproximam, que repousa a grande divergência entre os dois. Deve-se considerar a questão sob dois aspectos.

Em um plano mais geral, ambos possuem uma teoria da realidade que lhes permite ter uma confiança na potencialidade humana de atingir a verdade das coisas, obtendo, assim, o conhecimento. Aristóteles também lançou-se aos remos para, com Platão, empreender uma *segunda navegação*. A formulação do supra-sensível perpassa o pensamento dos dois. Isto na *Sofística* está ausente. Portanto, *do ponto de vista dos sofistas*, os grandes fomentadores de toda esta discussão a respeito da linguagem, entre uma Filosofia da Linguagem platônica e uma Filosofia da Linguagem aristotélica, há uma grande dose de similitude. Para os dois filósofos, não só há um *ser* que precede o *dizer*, como justamente por haver um *ser* é que podemos dizer. Por isso a preocupação de ambos é dirigir suas investigações não por intermédio *apenas* da linguagem.

Poder-se-ia objetar: os Sofistas não foram unificados neste trabalho justamente por possuírem em comum o que cha-

28 “A concepção de Aristóteles se explica em parte pelo fato de ele se prender ao que é apresentado no *Sofista* de Platão, onde Platão se contenta em analisar a estrutura da *menor frase*, deparando-se com frases como *Tecteto está sentado*, compostas de um nome e um verbo. Esse posicionamento teve contudo em Aristóteles a consequência de que ele considerou apenas frases predicativas, uma grave limitação para a história posterior da lógica e da filosofia” (TUGENDHAT e WOLF, 1996, p. 20).

mamos de *princípio da aderência* entre linguagem e ser? Não possuíam eles portanto uma noção de ser que lhes está sendo agora negada? Bem, é justamente aqui que devemos empregar as lições do estagirita a respeito da homonímia para não confundirmos as coisas.

Todos nós já devemos conhecer a célebre passagem do livro IV da *Metafísica*, na qual nosso filósofo nos diz que “[...] em muitos sentidos se pode dizer que uma coisa é” (2, 1003 a 30). Ou seja, o ser se diz de muitos modos. Interessa ao filósofo, sobretudo, investigar o “ser enquanto ser” (*Met.*, 1003 a 20). E este é uma entidade *meta-empírica*. Ora, os sofistas, pelo menos aqueles nos quais identificamos o referido *princípio da aderência* negam qualquer possibilidade, não só de acesso mas de existência de um ser meta-empírico. O ser para eles é definido e limitado à sua finitude. Os sofistas seriam como aqueles pensadores que “[...] identificam o que é com o mundo sensível” (*Met.*, 1010 a). Eis o ponto geral de convergência entre o mestre da Academia e seu discípulo; ambos possuem uma *ontologia*, que lhes permitiu enfrentar o relativismo e o ceticismo propagados pelos sofistas.

E é justamente aí, onde convergem, que começam suas divergências. Dizer que ambos possuem uma ontologia, não é o mesmo que dizer que possuem a *mesma* visão ontológica da realidade. A idéia que Aristóteles tem do real e do conhecimento do real é um tanto quanto diferente daquela que possui Platão, o que em suas investigações concernentes à linguagem, que é o limite deste estudo, levou-os a conclusões conflitantes.

Platão, da exigência de que algo permaneça estável - não sujeito ao constante devir do *mundo sensível* - para a efetivação do conhecimento, postula a existência das Formas. Sua ontologia está determinada pela *teoria das Idéias*. E esta está condicionada por questões como a perenidade da alma, que em um estado pré-empírico frui da contemplação do *mundo inteligível*, onde se encontram as verdadeiras realidades, cabendo à dialética discorrer sobre aquilo já conhecido contemplativamente pela alma. Portanto, quando pela boca de Sócrates, Platão

nos adverte que, para atingirmos o conhecimento devemos nos dirigir às coisas mesmas, no fundo está nos dizendo que teremos mais chances de atingir o conhecimento se apreendermos, ou melhor, se recordarmos a Idéia antes contemplada no mundo inteligível da qual participa o objeto a ser conhecido na empiria, e sendo a linguagem, mais precisamente a dialética, a ciência discursiva das Idéias, ou seja, o modo terrestre de apresentar aquilo que já foi previamente conhecido em um estado metafísico, não deixa ela de possuir as mesmas características do mundo sensível no qual se efetiva, sendo, portanto, um instrumento, apesar de útil, corruptível e imperfeito para se atingir o puro pensar das Idéias, a *διάνοια*. É neste sentido que pesquisadores como Aubenque chegam a questionar a existência de uma Filosofia da Linguagem em Platão²⁹. Gadamer (1977, p: 490) nos diz que “[...] o descobrimento das Idéias por Platão oculta a essência da linguagem ainda mais do que o fizeram os teóricos sofísticos”.

Aristóteles, como sabemos, não concede a existência das Idéias platônicas. Para nosso filósofo, de um modo geral, elas seriam apenas uma reduplicação do mundo sensível, pois “[...] os Platônicos, com suas Formas, estão simplesmente criando coisas sensíveis eternas” (*Met.*, III, 2, 997 b 10). E, além do mais, “[...] todas as provas que damos da existência das Formas nenhuma é convincente” (*Met.*, I, 9, 990 b 10). Para o estagirita, se as coisas possuem uma essência estável - como de fato devem possuir, pois para alcançarmos o conhecimento é necessário que exista “algo cuja natureza é imutável” (*Met.*, 1010 a 35) -, esta não pode estar *separada* das próprias coisas. É portanto às próprias coisas que devemos nos dirigir se queremos conhecê-las, para *delas mesmas* extrairmos, ou melhor, abstrairmos a *estrutura*

29 “Hay una teoría del lenguaje en Platón? Recuérdese el final del *Crátilo*: como se ha dicho (L. Méridier, *Introd. au Cratyle*, p. 30), en él ‘Platón despide a ambos adversarios con una especie de superioridad irónica’, y no que tenga una mejor teoría del lenguaje que propone, sino porque desprecia una filosofía que se detiene en el lenguaje en vez de ir a las cosas mismas. La palabra es para él sólo un ‘instrumento’ (388 b) que debe y puede ser rebasado en dirección a la esencia (la *Carta VII* describirá las etapas de ese proceso, 342 a-d) [...]. Siendo así, como observa L. Méridier ‘no es la lingüística, sino la dialéctica, la que puede llevar a la verdad’ (*loc. cit.*, p. 30), y la ‘lingüística’ deja de tener el interés que poseía para los sofistas y que volverá a tener para Aristóteles. Dicho con mayor exatitud, Platón concibe la posibilidad de una dialéctica que no sea ciencia de las palabras, sino de las cosas, o, más profundamente, de las Ideas” (AUBENQUE, 1987, p. 104).

estável intelectual pela qual as coisas são aquilo que são. O mundo sensível, antes de ser uma cópia um tanto quanto imperfeita de um suposto mundo intelectual ideal do qual deveríamos nos recordar, é o veículo *através* do qual chegamos ao conhecimento³⁰; sendo a linguagem o modo de exprimir simbolicamente tanto o mundo sensível como a sua estrutura formal.

Se para Platão os *princípios supremos* estão para lá da linguagem (Cf. *Carta VII*, 341 c-e), sendo acessíveis apenas “[...] para aqueles poucos capazes de encontrar a verdade sozinhos” (*Carta VII*, 341), ou seja, prescindindo inclusive do auxílio da linguagem; para Aristóteles, “[...] o mais certo de todos os princípios” (*Met.*, 1005 b 20) não oculta nenhum mistério, sendo a todos acessível, pois é uma determinação da própria linguagem, o *princípio da não-contradição*. Bastando dizer algo para que ele se instaure, e, sem o qual, não somos “[...] mais que um vegetal” (*Met.*, 1006 a 15).

Mas não nos adiantemos. No quarto capítulo deste estudo teremos a oportunidade de investigar mais detalhadamente os pressupostos ontológicos da Filosofia Aristotélica da Linguagem. Por ora basta o que foi dito para compreendermos melhor por que Aristóteles, além de dirigir seus argumentos contra os sofistas, também os dirige contra Platão.

4 - Considerações finais

Chegamos ao final do terceiro capítulo. Nele vimos como Aristóteles, considerando ainda não refutados os argumentos sofísticos, decide enfrentá-los no próprio território imposto pelos mestres da eloquência, a linguagem. Nascendo deste enfrentamento uma *teoria da significação*, base de sua Filosofia da Linguagem.

30 “Nos homens, a memória gera a experiência, pois as diversas recordações da mesma coisa acabam por produzir a capacidade de uma só experiência. E esta se parece muito com a ciência e a arte, mas na realidade a ciência e a arte nos chegam *através* da experiência; porque ‘a experiência fez a arte’, como diz Pólo, ‘e a in experiência fez o acaso’. Ora, a arte surge quando, de muitas noções fornecidas pela experiência, se produz em nós um juízo universal a respeito de uma classe de objetos” (ARISTÓTELES. *Metafísica*, I, I, 981 a 5).

Num primeiro momento voltamos nossas atenções às análises de Aristóteles que mais se prestavam à refutação das teses de Górgias. Contra Górgias, que dizia ser a linguagem apenas um ser a mais entre os seres, negando-lhe a possibilidade de indicar outra coisa que não ela mesma, foi preciso mostrar-lhe que a linguagem não se encerra em sua materialidade. Através da análise e da definição dos elementos que a constituem, revelou-se-nos a linguagem uma entidade de dupla face. Por um lado seus elementos *materiais* não dotados de significado: a letra, a sílaba, o conetivo e a articulação. Por outro, os elementos *significativos* vinculados à inteligibilidade *formal* da linguagem: o nome, o verbo, o caso e a frase. Descobrimos assim o caráter essencialmente simbólico da linguagem, que nos permite quando dela fazemos uso, mantermos uma relação significativa com *outros* seres que não a própria linguagem, inclusive os fictícios.

Num segundo momento, contra Antístenes, para quem a linguagem seria, toda ela, a expressão do ser, resultando com isso a idéia de que sempre que se diz algo se diz a verdade, impossibilitando o dizer falso e a contradição, fomos levados pelo estagirita a compreender a relação existente entre a linguagem, os estados da alma e as coisas. E, a partir dessa relação, como, apenas em condições especialíssimas e não o tempo todo como julgava o sofista, é possível que o ser se expresse através da linguagem na proposição monossêmica.

Aristóteles soube reconhecer o que havia de certo em ambas as teses sofisticas, articulando-as num horizonte mais complexo e amplo. Na disputa entre o *convencionalismo lingüístico* e o *naturalismo lingüístico*, não opta *absolutamente* por nenhuma das duas teses, ou melhor, opta de forma muito particular pelas duas, mostrando a parcialidade tanto do convencionalismo estrito de Hermógenes, baseado nos ensinamentos de Protágoras, ao qual filiasse Górgias, quanto do naturalismo de Crátilo, ao qual Antístenes está ligado, indicando o momento exato onde as duas teses se imbricam. Para nosso filósofo, a linguagem *oscila* entre o *convencionalismo* - na medida

em que *difere* das próprias coisas com as quais se relaciona através dos estados da alma - e o *naturalismo*, na medida em que pode simbolizar veritativamente os referidos estados da alma que se *assemelham* às coisas mesmas. Como afirma Mörpurgo-Tagliabue (1967, p. 85), não existe em Aristóteles “[...] um discurso *semântico* diverso daquele *apofântico*. Existe apenas uma diversa dimensão analítica”.

Os sofistas, baseados em seu *princípio da aderência*, levando em conta apenas a *díada*, *linguagem* e *coisas*, esqueceram-se que entre o mundo e as palavras está o homem. Não o indivíduo, mas este animal racionalmente constituído que, como diz Pascal (1957, p. 434), “[...] ultrapassa infinitamente o homem”. Ele exerce uma função mediatizante entre a linguagem e as coisas através do pensamento, ou para mantermos, como convém, a terminologia aristotélica, através dos *estados da alma* (*παθήματα τῆς ψυχῆς*).

Aos sofistas faltava uma concepção adequada do *ser*. Platão, ao que tudo indica, foi o primeiro a reconhecer tal ausência, sentindo a necessidade de elaborar um pensamento que desse conta do constante devir das coisas e da exigência epistemológica da permanência dos fundamentos. Mas sua concepção ontológica levou-o a conclusões, pelo menos em relação à linguagem, com as quais não podia concordar Aristóteles, que tomou para si a tarefa de analisar e fundamentar ontologicamente a linguagem sem abandoná-la no caminho. É a esta relação ontológica que fundamenta a filosofia aristotélica da linguagem, que direcionaremos, a seguir, nossa investigação.

