



UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL
CAMPUS DE ERECHIM
CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - LICENCIATURA

TIAGO FERNANDO SOARES DE OLIVEIRA

PLATÃO E ARISTÓTELES: A VERDADE NO HORIZONTE
DA LINGUAGEM E DA ONTOLOGIA

ERECHIM

2016

TIAGO FERNANDO SOARES DE OLIVEIRA

**PLATÃO E ARISTÓTELES: A VERDADE NO HORIZONTE
DA LINGUAGEM E DA ONTOLOGIA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Graduação em Filosofia - Licenciatura, da Universidade Federal da Fronteira Sul – *Campus* de Erechim, como requisito parcial para a obtenção do grau de Licenciado em Filosofia, sob a Orientação da Professora Dra. Joice Beatriz da Costa.

ERECHIM

2016

DGI/DGCI - Divisão de Gestão de Conhecimento e Inovação

Oliveira, Tiago Fernando Soares de

Platão e Aristóteles: a verdade no horizonte da linguagem e da ontologia/ Tiago Fernando Soares de Oliveira. -- 2016.

61 f.

Orientadora: Joice Beatriz da Costa. Trabalho de conclusão de curso (graduação) -

Universidade Federal da Fronteira Sul, Curso de Graduação em Filosofia - Licenciatura , Erechim, RS , 2016.

1. A noção de verdade na filosofia de Platão. 2. A noção de verdade na filosofia de Aristóteles. 3. A Teoria das Ideias de Platão. 4. A Teoria da predicação de Aristóteles. I. Costa, Joice Beatriz da, orient. II. Universidade Federal da Fronteira Sul. III. Título.

Elaborada pelo sistema de Geração Automática de Ficha de Identificação da Obra pela UFFS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

TIAGO FERNANDO SOARES DE OLIVEIRA

**PLATÃO E ARISTÓTELES: A VERDADE NO HORIZONTE
DA LINGUAGEM E DA ONTOLOGIA**

Trabalho de conclusão de curso de graduação apresentado como requisito parcial para obtenção do grau de Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal da Fronteira Sul.

Orientadora: Professora Dra. Joice Beatriz da Costa

Este trabalho foi defendido e aprovado pela banca em: ____/____/_____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dra. Joice Beatriz da Costa – UFFS

Prof. Dr. Jerzy André Brzozowski – UFFS

Prof. Dr. Ricardo Lavalhos Dal Forno – UFFS

AGRADECIMENTOS

À Profa. Dra. Joice Beatriz da Costa, por aceitar orientar este trabalho. Suas contribuições foram decisivas.

Ao Prof. Dr. Thiago Soares Leite, pela amizade e orientação de parte deste trabalho.

Ao Prof. Dr. Marcio Soares, por guiar os meus primeiros passos na filosofia.

Ao Prof. Dr. Jerzy André Brzozowski, pelas prazerosas aulas de lógica.

Aos colegas Andrei Pedro Vanin, Antônio Fagherazzi Júnior, Douglas Alberti Schaitel, Fernando Matheus Falkoski, Henrique de Lima Santos, Maurício Sérgio Bergamo, Susiane Kreibich e Taís Regina Chiodelli, pela amizade construída.

À Ariane Pedrotti de Ávila Dias, pelo amor, paciência e incentivo constantes.

"A própria luta para chegar ao topo basta para encher o coração de um homem. É preciso imaginar Sísifo feliz."

O mito de Sísifo
Albert Camus

RESUMO

Este trabalho de conclusão de curso trata das noções de verdade presentes nas filosofias de Platão e Aristóteles e, por conseguinte, examina como estes filósofos concebem a relação entre discurso e realidade. O trabalho é dividido em três partes. Inicialmente, a partir da análise do diálogo *Sofista*, a noção platônica de verdade é apresentada, bem como as suas concepções de discurso e realidade. Neste diálogo, a ontologia é observada a partir da relação paradigmática dos cinco Gêneros Supremos, responsáveis pela estrutura mais elementar da realidade e do discurso. Aqui, a noção de verdade surge em meio a discussão sobre a existência do não-ser, vetada por Parmênides de Eleia, e a possibilidade do discurso falso, negada pelos sofistas. O segundo capítulo discute a concepção aristotélica de verdade, sobretudo por meio das obras *Da Interpretação* e *Metafísica*. Neste instante, é possível observar que apesar de a verdade residir no *logos apophantikos*, ela necessita de um estado de coisas responsável por determiná-la, isto é, capaz de conferir um valor de verdade ao enunciado. Existe, aqui, a noção de primazia ontológica, uma característica originada pela necessidade inerente ao discurso enunciativo que remete à temporalidade da verdade. Por fim, o terceiro capítulo examina a existência de uma possível continuidade teórica entre Platão e Aristóteles. Neste momento, observa-se, por um lado, que os filósofos convergem quanto à noção de verdade e, por outro, distinguem-se com relação à teoria da realidade. Nesse sentido, nota-se que Aristóteles, por negar a Teoria das Ideias, concebe o discurso a partir de uma estrutura predicativa e não por meio da participação, como fizera Platão.

Palavras-Chave: Verdade. Discurso. Ontologia. Participação. Predicação.

ABSTRACT

This paper is about the notions of truth present on the ideas of Plato and Aristotle. Consequently, it examines how these philosophers conceive the relation between discourse and reality. This work is divided in three parts. First, from the analysis of the dialogue *Sophist*, the platonic notion of truth is presented, as well as the concepts of discourse and reality. In this dialogue, ontology is observed from the paradigmatic relation of the Five Supreme Genera responsible for the most elementary structure of the reality and discourse. Here, the notion of truth appears from a discussion about the existence of the nonbeing, vetoed by Parmenides of Elea, and the possibility of the false discourse, denied by the sophists. The second chapter discusses the Aristotelian conception of truth, particularly through the books *On Interpretation* and *Metaphysics*. At this instant, it is possible to observe that, despite the truth residing in the *logos apophantikos*, it needs a state of affairs responsible for determining it, i.e., capable of conferring a true value to the enunciated. There is, here, the notion of ontological primacy, a characteristic originated by the inherent need for the enunciative discourse that refers to the temporality of truth. Finally, the third chapter examines the existence of a possible theoretical continuity between Plato and Aristotle. At that chapter, is it observed that, on one hand, the philosophers converge about the notion of truth, but on the other hand, they differ as to the theory of reality. Accordingly, Aristotle, denying the existence of the Theory of Ideas, conceives the discourse from a predicative structure and not through participation, as in Plato.

Keywords: Truth. Discourse. Ontology. Participation. Predication.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 VERDADE E FALSIDADE NO <i>SOFISTA</i> DE PLATÃO	12
2.1 O PARADOXO DO NÃO-SER.....	15
2.2 A ESTRUTURA DA REALIDADE PROPOSTA NO <i>SOFISTA</i>	18
2.3 O PARADOXO DO DISCURSO FALSO.....	23
2.4 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS.....	27
3 A NOÇÃO DE VERDADE NA FILOSOFIA DE ARISTÓTELES.....	29
3.1 O <i>LOGOS APOPHANTIKOS</i> COMO O LUGAR DA VERDADE.....	33
3.2 VERDADE: ONTOLOGIA, NECESSIDADE E TEMPORALIDADE.....	36
3.3 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS.....	43
4 PLATÃO E ARISTÓTELES: VERDADE, LINGUAGEM E ONTOLOGIA.....	44
4.1 VERDADE E LINGUAGEM	45
4.2 LINGUAGEM E ONTOLOGIA.....	50
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	57
REFERÊNCIAS.....	59

1 INTRODUÇÃO

A consolidação da democracia grega no século quinto antes de Cristo, originou as condições políticas e sociais necessárias para o surgimento do movimento sofístico. É inegável que este movimento intelectual marcou de modo indelével o pensamento ocidental, sobretudo se levarmos em conta os resultados alcançados por aqueles que se empenharam em combater esta forma de pensar. Aqui, está a filosofia do período clássico, representada especialmente por Platão e Aristóteles, pensadores que fizeram de seus escritos uma tentativa de defesa da filosofia contra os frequentes ataques proporcionados pelos sofistas.

Dentre as principais dificuldades oferecidas pela sofística, destaca-se o relativismo. Com efeito, este problema era sério, uma vez que questionava a própria possibilidade da verdade, pressuposto fundamental dos argumentos filosóficos. Nesse sentido, o presente trabalho possui o objetivo de apresentar as estratégias assumidas por Platão e Aristóteles para garantir que o discurso fosse efetivamente capaz de falar sobre a realidade, de modo a garantir não somente a existência da verdade, mas, por conseguinte, salvaguardar a própria possibilidade de se fazer filosofia. Dito de outra forma, ao explicitar a conexão entre os âmbitos discursivo e ontológico, acredita-se ser possível apresentar as noções de verdade concebidas pelas perspectivas platônica e aristotélica. Para tanto, o trabalho será estruturado a partir de três momentos.

No primeiro capítulo, voltar-se-á a preocupação ao diálogo *Sofista* de Platão, obra cuja preocupação central está relacionada à importância de se estabelecer a possibilidade do discurso falso e, com isso, frustrar a pretensão relativista na sofística. Para tanto, o filósofo de Atenas se empenha em realizar uma profunda crítica da ontologia parmenídica que negava qualquer possibilidade de existência do não-ser. Com efeito, demonstrar que o não-ser é, em algum sentido, viabilizará a concepção da realidade a partir de um tipo de alteridade, fato que permitirá a relação entre as Ideias e, conseqüentemente, instanciará a relação entre os símbolos linguísticos. Neste instante, o discurso é observado como um espelhamento da realidade, uma vez que ambos se assemelham estruturalmente. Ademais, ao comprovar a existência do não-ser, Platão demonstra que o discurso falso poderá

existir, a despeito do veto apresentado pelos sofistas. A noção de verdade, por fim, surgirá no contexto das discussões sobre a possibilidade da falsidade.

O segundo capítulo examinará a concepção aristotélica de verdade, tomada como a correspondência do conteúdo do enunciado ao estado de coisas referido. Antes disso, porém, será necessário apresentar as características básicas do *logos apophantikos*, um tipo específico de discurso e o único capaz de comportar a verdade e a falsidade. Além disso, falar-se-á da necessidade e da temporalidade inerentes à concepção aristotélica de verdade. Neste instante, a pretensão é demonstrar que apesar de a verdade e a falsidade serem atributos do discurso, o estado de coisas é o único responsável por determinar o valor de verdade do enunciado. Em outros termos, para Aristóteles, existe uma espécie de primazia ontológica vinculada ao valor de verdade do *logos apophantikos*.

Por fim, o terceiro capítulo possui a preocupação de indicar os pontos de convergência e divergência entre os pensamentos platônico e aristotélico. Inicialmente, tratar-se-á das noções de verdade e enunciado. Aqui, será possível perceber que Aristóteles foi decisivamente influenciado pelo mestre da Academia. Em um segundo momento, o escopo da investigação se alarga, uma vez que o objetivo se volta ao exame da relação entre discurso e realidade. Neste instante, o distanciamento entre os dois filósofos ficará evidente, pois, se por um lado Platão encara o discurso como um entrelaçamento de símbolos linguísticos que imita a participação existentes entre as Ideias, Aristóteles, por seu turno, observa que o enunciado tem a sua gênese na atribuição de um predicado a um sujeito, isto é, surge a partir de uma estrutura predicativa. Esta distinção se deve, em grande medida, ao fato de Aristóteles recusar a Teoria das Ideias platônica como um meio adequado de explicar a estrutura do real.

Cumprido mencionar, por fim, que os motivos responsáveis pela escolha deste tema para o presente trabalho de conclusão de curso, estão vinculados ao seguinte questionamento: Como a verdade, um pressuposto fundamental do discurso filosófico, é pensada por Platão e Aristóteles?

Como poderá se observar adiante, a resolução da referida questão conduz o texto à necessidade de referência a outros assuntos, sobretudo aqueles vinculados ao discurso e à ontologia, bem como derivados da relação entre estes dois âmbitos. O presente trabalho, todavia, não pretende tratar de todas as temáticas por ele sugeridas. Em detrimento disso e, tendo em vista a importância da concisão, o texto

reservará maior atenção aos elementos diretamente relacionados à noção de verdade, deixando em um segundo plano grande parte dos aspectos suscitados, mas que não estão "umbilicalmente" ligados à temática central deste trabalho.

2 VERDADE E FALSIDADE NO *SOFISTA* DE PLATÃO

O diálogo *Sofista* é particularmente importante para as discussões acerca do problema da verdade¹. Esta obra possui a preocupação central de explicitar o conjunto de características que fundamentam a existência do discurso falso e, ao cumprir tal objetivo, também apresenta as "condições de possibilidade do discurso informativo sobre o ser"². Isto é bastante significativo, pois representa, em outras palavras, a construção de um caminho que viabiliza a possibilidade do próprio discurso filosófico, por meio de uma definição coerente para a verdade³.

O contexto dramático do diálogo *Sofista* é dominado por dois personagens, o Estrangeiro de Eleia e Teeteto, que procuram apontar a verdadeira natureza do sofista, ou seja, buscam "explicar por um enunciado o que ele é"⁴. Esta dúvida era pertinente, sobretudo se considerada no contexto histórico da Atenas de Platão, no qual, aos olhos da multidão, não havia distinção entre sofistas, políticos⁵ e filósofos⁶. Os interlocutores oferecem, em um primeiro momento (218d-231e), seis definições possíveis para o gênero do sofista. Porém, em virtude do caráter multifacetado a partir do qual o fenômeno sofístico se apresenta, os personagens logo percebem

¹ Cabe ressaltar que o *Sofista* não é o único diálogo que trabalha com a noção de verdade. O *Crátilo* e, em certa medida, o *Hípias menor*, são exemplos nos quais Platão também constrói definições para o discurso verdadeiro, sempre enfatizando uma de suas principais características, isto é, a necessária oposição à falsidade (CASERTANO, 2010, p. 12, p. 109). Entretanto, Trindade Santos afirma que apenas no *Sofista* Platão encontra uma solução definitiva para as dificuldades decorrentes do discurso falso (SANTOS, 2012, p. 117).

² SOUZA, 2009, p. 15.

³ O movimento sofístico negava a possibilidade do discurso verdadeiro e, ao fazê-lo, obstruía o caminho para os argumentos filosóficos. Em outros termos, se a filosofia possui pretensão de verdade em seus argumentos, mas a própria possibilidade do discurso verdadeiro não existe, então a filosofia também não poderá existir. Nesse contexto, apresentar uma definição clara e coerente para a verdade é fundamental, pois representa, em última instância, tanto a refutação da sofística quanto uma apologia da filosofia.

⁴ PLATÃO, *Sofista*, 218c.

⁵ Platão produziu duas obras que buscaram a definição tanto do gênero do sofista quanto o do político, respectivamente, os diálogos *Sofista* e *Político*. É curioso que não exista uma terceira obra com o objetivo específico de determinar a natureza do filósofo. A despeito disso, há, no conjunto dos escritos platônicos, indícios da ciência própria do filósofo e, portanto, elementos capazes de fornecer, por meio de uma via indireta, uma noção de sua natureza. Nessa perspectiva, o próprio diálogo *Sofista* identifica a dialética como a ciência própria do filósofo: "Teeteto - Com efeito, como não há precisão de ciência e talvez da maior ciência?! *Estrangeiro de Eleia* - E então, que nome daremos a essa ciência, Teeteto? Ou, por Zeus, tropeçamos sem perceber na ciência dos homens livres e, ao buscarmos o sofista, corremos o risco de já termos encontrado o filósofo? Teeteto - Como dizes? *Estrangeiro de Eleia* - O acto de fazer divisões segundo os gêneros e de não considerar forma diferente, ou outra a mesma, acaso diremos que não é da ciência dialética? Teeteto - Sim, diremos." (PLATÃO, *Sofista*, 253c-d).

⁶ PLATÃO, *Sofista*, 216c-217a.

que nenhuma das seis é adequada, justamente porque apreendem apenas superficialmente o objeto que procuram. No entanto, após o início malsucedido, a sétima definição satisfaz os interlocutores. De acordo com ela, os sofistas argumentam e parecem saber sobre todos os assuntos, a despeito da impossibilidade de possuir conhecimento sobre tudo⁷. Deste modo, para Platão a única forma de explicar este fato é definir o sofista como um ilusionista, ou seja, alguém que cria simulacros da realidade através de palavras para ludibriar os interlocutores, fazendo-os pensar que domina qualquer assunto⁸.

Se, por um lado, a definição do sofista como um criador de simulacros, isto é, um inventor de discursos falsos que parecem verdadeiros, é considerada apropriada pelos interlocutores do diálogo, por outro, ela suscita uma grande dificuldade. De fato, contra tal acusação, o sofista pode objetar que não cria simulacros, uma vez que a existência destes é impossível. Dito de outro modo, o sofista, apoiando-se na tese de Parmênides de Eleia, que nega a existência do não-ser, afirmará que o discurso falso é impossível, pois o não-ser não é e a falsidade seria um tipo de não-ser. A passagem a seguir não apenas esclarece este ponto como introduz a problemática no diálogo:

Estrangeiro de Eleia - Essa declaração teve a ousadia de supor que o que não é é, pois de outra maneira a falsidade não viria a ser. E o grande Parmênides, meu filho, testemunhava contra isso diante de nós, que éramos crianças, e repetia, compondo em verso e falando: 'Pois, não imporás isto de modo nenhum, disse, que coisas que não são são, porém, tu afasta o teu pensamento desse caminho de investigação'. Pois bem, eis o que é testemunhado por ele; sobretudo, posto à prova, o argumento dele haverá de o revelar perfeitamente. Contemplemos então essa questão em primeiro lugar, se não te faz diferença⁹.

Em detrimento do temor de se atacar o pensamento de Parmênides de Eleia¹⁰, representado na passagem supracitada, para que a definição do sofista

⁷ PLATÃO, *Sofista*, 232e-233a.

⁸ PLATÃO, *Sofista*, 234e-235a.

⁹ PLATÃO, *Sofista*, 237a-b.

¹⁰ Em sua breve história da filosofia, do Livro A da *Metafísica*, Aristóteles não cita a influência de Parmênides de Eleia sobre a filosofia platônica. Em detrimento deste fato, o referido temor de se atacar o eleata, representa a importância decisiva que Parmênides teve para o desenvolvimento do pensamento de Platão. Nesse sentido, Kahn afirma: "Em que pese o silêncio de Aristóteles, pode haver pouca dúvida sobre a importância de Parmênides como uma influência no pensamento de Platão. Se foi o encontro com Sócrates que fez de Platão um filósofo, foi o poema de Parmênides que fez dele um metafísico. Em primeiro lugar, foi a distinção de Parmênides entre Ser e Tornar-se que forneceu a Platão a base ontológica para sua teoria das Formas. Quando decidiu submeter sua teoria a uma crítica inquisidora, não escolheu outra crítico senão o próprio Parmênides. E quando chegou a

como um criador de simulacros seja definitivamente aceita, Platão deverá, antes de mais nada, resolver o problema da falsidade e, conseqüentemente, do não-ser. Nesse contexto, surge a advertência do filósofo, segundo a qual o sofista continuará confortavelmente protegido da acusação de ser um falsário do discurso até que se encontrem as formas adequadas de se falar sobre o não-ser¹¹. Isto representará, nas palavras do Estrangeiro de Eleia, um parricídio, pois será indispensável "pôr à prova o discurso do nosso pai Parmênides e impor-lhe pela força que o que não é de certo modo é e que por sua vez também o que é de algum modo não é"¹². Em suma, as dificuldades aduzidas levarão Platão à necessidade de viabilizar, no âmbito ontológico, a existência, em algum sentido, do não-ser, para, a partir disso, provar na esfera discursiva a possibilidade da falsidade¹³.

A tarefa de falar sobre o não-ser, imposta aos interlocutores do diálogo¹⁴, não se revela fácil e apresenta, ao longo do texto, uma série de dificuldades. Em termos metodológicos, Platão argumenta de modo a evidenciar que conceber a ontologia parmenídica relacionada ao discurso gera diversas aporias que, posteriormente, indicarão "a inevitabilidade de se matar o pai"¹⁵. As dificuldades surgem, nesse sentido, apenas em virtude de que o pensamento de Parmênides não cumpre as exigências fundamentais para a possibilidade do discurso informativo sobre a realidade¹⁶, uma vez que apresenta o não-ser como um absoluto contrário do ser¹⁷.

Não se trata, aqui, de apenas apontar aporias insolúveis, mas indicar um caminho capaz de dirimi-las. De fato, como sugere Souza, as primeiras aporias expõem a completa aversão do não-ser em relação ao discurso e já revelam alguns elementos da estrutura básica a partir da qual a realidade deve ser pensada para que seja expressa discursivamente¹⁸. Deste modo, as aporias decorrentes do não-ser abrem caminho para a posterior constituição do núcleo ontológico do diálogo *Sofista*, pautado na alteridade.

hora de Sócrates ser substituído como principal falante nos diálogos, Platão introduziu como seu novo porta-voz um visitante de Eleia" (KAHN, 1997, p. 197).

¹¹ PLATÃO, *Sofista*, 239b-c.

¹² PLATÃO, *Sofista*, 241d.

¹³ MARQUES, 2006, p. 172.

¹⁴ Cabe mencionar que Platão não analisa a possibilidade de se falar sobre o não-ser apenas no *Sofista*. Nos diálogos *A República* e *Teeteto*, respectivamente em 476e-477b e 188a-e, o filósofo trata do ser e do não-ser, relacionando-os às noções de verdade e falsidade.

¹⁵ MARQUES, 2006, p. 159.

¹⁶ SOUZA, 2009, p. 78.

¹⁷ MARQUES, 2006, p. 171.

¹⁸ SOUZA, 2009, p. 75.

Nessa perspectiva, convém mencionar que este primeiro capítulo será construído a partir de três momentos distintos. Inicialmente, será exposto o paradoxo do não-ser. Num segundo momento, apresentar-se-á, por meio do exame do núcleo ontológico do *Sofista*, o modo como Platão concebe a estrutura básica da realidade. Ali, também será examinada a teoria da participação, pressuposto fundamental utilizado pelo filósofo para viabilizar a possibilidade do discurso informativo acerca da realidade e, conseqüentemente, demonstrar que a falsidade pode existir. Por fim, o paradoxo do discurso falso será apresentado e refutado. Neste instante, a noção de verdade defendida por Platão também será evidenciada.

2.1 O PARADOXO DO NÃO-SER

O núcleo do paradoxo compreende o fragmento 237b a 239c¹⁹ e tem, como ponto de partida, a ousadia de "pronunciar o que de nenhum modo é"²⁰. Platão inicia a sua análise afirmando que é necessário, dentro de um contexto sério de discussão, perguntar: "para que aponta" este nome "não-ser"²¹, isto é, quando se fala "não-ser", este termo possui um referente? A conclusão de Platão é paradoxal, pois, o termo "não-ser", por definição, não pode se referir a nenhum ente. Contudo, sempre que um termo é proferido ele deve, necessariamente, referir-se a um ente determinado. Não falar sobre o não-ser seria, nesse contexto, a forma mais imediata de escapar da aporia²². Em outras palavras:

[...] podemos dizer que a resposta à questão relativa ao que significa ou àquilo que pode se referir a expressão 'não-ser', compreendido (como aquilo que não é de modo algum), em perspectiva aporética parmenídica, parece ser que esse termo não tem nenhum referente: nem do ponto de vista 'ontológico', nem do ponto de vista 'semântico'; ele se referiria a algo que não existe ou a algo que não teria nenhum caráter essencial. Assim concebido, o não-ser não é atribuível a nada; ele não pode ser tomado como predicado de alguma coisa, pois não pode referir-se ao que é, nem ao que é um²³.

¹⁹ Existem divergências entre os comentadores sobre o quantidade de paradoxos decorrentes do não-ser. Por exemplo, alguns acreditam que são três (MARQUES, 2006, p. 162-167), outros afirmam a existência de um paradoxo que pode ser analisado a partir de duas perspectivas (SOUZA, 2009, p. 75-81). Neste trabalho, adotaremos a segunda perspectiva.

²⁰ PLATÃO, *Sofista*, 237b.

²¹ PLATÃO, *Sofista*, 237c.

²² PLATÃO, *Sofista*, 237c-e.

²³ MARQUES, 2006, p. 163.

Estas palavras esclarecem o problema acerca da inexistência de um referente para o termo "não-ser" e, além disso, já apontam para um segundo aspecto do paradoxo, apresentado por Platão como "aquela que dentre as dificuldades é a maior e a primeira, pois é em torno do seu próprio princípio que tudo acontece"²⁴. De acordo com esta dificuldade, o filósofo inicia afirmando não haver nenhum problema em ligar uma coisa que é com outra que é. Porém, é definitivamente impossível relacionar o ser ao não-ser²⁵. O número é e, sendo assim, é possível unir o número ao ser de modo a afirmar que o ser é ou os seres são. Por outro lado, seguindo esta perspectiva, jamais seria possível ligar o número ao não ser. Para que se possa falar do não-ser, entretanto, é indubitável relacioná-lo ao número, à unidade, no caso de "não-ser", ou, à multiplicidade, quando se trata de "não-seres"²⁶. Assim, a aporia fica evidente, uma vez que, ao falar sobre o não-ser é necessário desobedecer a advertência que negava qualquer possibilidade de união entre ser e não-ser. É nesse sentido que o Estrangeiro de Eleia conclui: "pelas coisas que foram ditas [...] o que não é também reduz de tal maneira à aporia quem o refuta que, quando alguém tenta refutá-lo, é forçado a contradizer-se a si mesmo"²⁷.

Cumprido salientar que a construção argumentativa do paradoxo do não-ser indica duas características fundamentais do discurso, a saber: 1) a função referencial; 2) a função relacional. A primeira função aparece de modo explícito quando o Estrangeiro de Eleia pergunta pelo referente do nome "não-ser". Aqui, mostra-se que, ao se exigir que o nome possua um referencial, na medida em que este nome necessariamente está vinculado ao número, fica manifesto que o correspondente ontológico também deve possuir determinabilidade, ou seja, ser algo singular, com determinação própria e distinto dos demais seres²⁸. O próprio sentido do enunciado está relacionado à função referencial, pois, qualquer expressão que não possuir um referente, também não terá sentido²⁹. Em primeira instância, portanto, a construção do paradoxo do não-ser aponta para o fato de que um nome qualquer, se inserido em um contexto discursivo, deve necessariamente indicar um existente.

²⁴ PLATÃO, *Sofista*, 238a.

²⁵ PLATÃO, *Sofista*, 238a.

²⁶ PLATÃO, *Sofista*, 238a-b.

²⁷ PLATÃO, *Sofista*, 238d.

²⁸ SOUZA, 2009, p. 76.

²⁹ SOUZA, 2009, p. 77.

Entretanto, o discurso não está limitado à função referencial. Para que ele exista efetivamente, também deve haver a função relacional, a mais importante das características, pois, ao estar relacionada à predicação, funda o caráter informativo do discurso³⁰. A função relacional é explicitada no instante em que o Estrangeiro de Eleia afirma ser necessário, para falar do não-ser, tomá-lo como unidade ou multiplicidade, isto é, "não-ser" ou "não-seres". Esta necessidade, que se mostrou paradoxal no caso específico daquilo que não é, evidencia a exigência predicativa do discurso, pois, um algo qualquer é aquilo que é e, além disso, é um ou múltiplo. Aqui, o número é encarado como uma espécie de predicado básico, uma vez que é comum a qualquer coisa sobre a qual se possa falar³¹. Entretanto, o número não é o único predicado passível de ser relacionado a qualquer nome. Sobre este último aspecto, o trecho a seguir é esclarecedor:

Estrangeiro de Eleia - Falamos de homem, aplicando-lhe variadas denominações, atribuindo-lhe cores e figuras, grandezas, vícios e virtudes; e, em todos estes e milhares de outros casos, não só dizemos o próprio homem, mas também que é bom e outras coisas sem fim. E também outras coisas ainda, cada uma das quais, de acordo com o mesmo discurso, supomos serem uma e dizemos muitas e com muitos nomes.
Teeteto - É verdade o que dizes³².

Esta passagem revela, por meio de um exemplo, a estrutura predicativa do discurso e, ao fazê-lo, já indica o seu pressuposto básico: a alteridade. Nessa perspectiva, o homem é homem, mas, também pode estar ligado a outros predicados que não correspondem ao seu próprio ser, à bondade, por exemplo. Deste modo, o homem é o que é e, além disso, é outro que ele próprio.

Com efeito, a análise platônica do não-ser revelou-se aporética, demonstrando que o absoluto inexistente não cumpre as funções referencial e relacional do discurso, tal como apontam as palavras do Estrangeiro de Eleia: "não é

³⁰ Platão afirmará de modo mais claro, quase no final do diálogo *Sofista*, que o discurso não pode ser definido pelo simples ato de nomear. Deve, por outro lado, indicar ação, por meio da combinação de nomes e verbos, isto é, a função relacional, ou, predicativa. Sobre este aspecto, o trecho a seguir é esclarecedor: "*Estrangeiro de Eleia* - Pois bem, quando, de novo se diz 'leão', 'veado', 'cavalo', e quantos nomes daqueles que praticam ações forem nomeados, segundo essa sequência, não se formará nenhum enunciado; com efeito, nem dessa maneira, nem daquela as coisas pronunciadas revelam ações ou falta de ação, nem a entidade do que é ou não é, antes que alguém mescle os verbos aos nomes; e então a primeira combinação faz o ajuste e o enunciado nasce, por assim dizer, o primeiro e o menor dos enunciados. *Teeteto* - Mas, como dizes isto? *Estrangeiro de Eleia* - Quando alguém diz 'um homem entende', dizes que esse é o primeiro e mais pequeno enunciado. *Teeteto* - É, digo" (PLATÃO, *Sofista*, 262b-c).

³¹ SOUZA, 2009, p. 80.

³² PLATÃO, *Sofista*, 251a-b.

possível pronunciar corretamente, nem dizer nem pensar o que não é, em si e por si; mas, pelo contrário, que é impensável, indizível, impronunciável e inexplicável"³³. Isto assinala para o fato de que a ontologia de Parmênides, pautada na completa separação entre não-ser e ser, não pode ser utilizada como parâmetro adequado para explicar o discurso, justamente por não comportar a noção de alteridade³⁴. Deste modo, Platão será obrigado, por um lado, a abandonar o pensamento parmenídico e, por outro, a propor uma ontologia que, ao admitir a alteridade³⁵, seja capaz de fundamentar o caráter predicativo do discurso³⁶, isto é, garantir que um tema qualquer da predicação seja uno e determinado "sem que isso implique atribuir a ele sempre o mesmo predicado"³⁷.

A seguir, o núcleo ontológico do diálogo *Sofista* será examinado. Com efeito, acredita-se que o modo como Platão concebe a estrutura da realidade, através da teoria da participação, constitui-se como o elemento básico a partir do qual será possível pensar não apenas a existência do discurso falso, mas a possibilidade de qualquer discurso.

2.2 A ESTRUTURA DA REALIDADE PROPOSTA NO *SOFISTA*

Para que exista predicação e, deste modo, o discurso informativo, os diversos entes constitutivos da realidade devem se relacionar uns com os outros, sem que isto implique na perda de suas respectivas identidades. Em outros termos, a afirmação "A é B", por um lado, não deve representar a absoluta identidade entre A e B e, por outro, também não pode indicar que A e B estejam separados a ponto de

³³ PLATÃO, *Sofista*, 238c.

³⁴ MARQUES, 2006, p. 165.

³⁵ No próprio diálogo *Sofista*, Platão demonstra escárnio ao alertar que a função informativa do discurso seria completamente destruída caso a alteridade não fosse considerada: "*Estrangeiro de Eleia* - [...] creio, preparámos um banquete para os jovens e, de entre os velhos, os tardios a aprender; a qualquer um está ao alcance das mãos retrucar que é impossível o múltiplo ser um e o um múltiplo, por isso alegram-se não deixando chamar o homem bom, mas ao bom bom e ao homem homem. Acontece às vezes, Teeteto, encontrar quem leve a sério esse tipo de coisas. Uma vez são homens mais velhos que, por serem mal dotados no que tange à inteligência, se espantam com dificuldades dessas, e ainda acreditam ser sumamente sábios por terem descoberto isso. *Teeteto* - Por certo" (PLATÃO, *Sofista*, 251b-c).

³⁶ Os esforços de Platão em estabelecer as condições de possibilidade do discurso predicativo são inegáveis. No entanto, parece ter sido Aristóteles o primeiro a propor, de modo explícito, uma teoria da predicação (BLANCHÉ; DUBUCS, 2001, p. 24). Este ponto será examinado no terceiro capítulo.

³⁷ SOUZA, 2009, p. 75.

não possuem nenhuma relação³⁸. Nesse sentido, Platão será forçado a explicar a estrutura ontológica da realidade a partir das exigências decorrentes do funcionamento do discurso. Neste momento, o filósofo se distancia efetivamente do imobilismo parmenídico e, como assevera Vaz, pensa a realidade por meio de um "princípio de relação" que "estabelece tanto uma 'comunhão' (*koinonia*) como uma 'conexão' (*symploke*) entre as Ideias"³⁹. Com efeito, no diálogo *Sofista* a teoria da participação será o meio através do qual Platão pensará ontologicamente o mundo, de modo a repensar as noções de ser e de não-ser para resolver os problemas relativos à predicação⁴⁰. A passagem a seguir corrobora a afirmação anterior:

Estrangeiro de Eleia - Pois então, meu caro, empreender separar tudo de tudo o mais não só não é apropriado, como ainda por cima é de alguém alheio às musas e não filósofo.

Teeteto - E porquê?

Estrangeiro de Eleia - É que desligar cada coisa de todas é a mais perfeita obliteração de todo o discurso; pois, é através do entrelaçamento das formas entre si que o enunciado se gera em nós.

Teeteto - É verdade⁴¹.

De acordo com Souza, a teoria da participação⁴² é construída, no diálogo *Sofista*, a partir de dois pressupostos básicos, a saber: 1) as Ideias possuem uma rede de relações seletiva, ou seja, não são todas relacionadas com todas; 2) algumas Ideias causam a relação de participação e de não participação⁴³.

Platão apresenta o primeiro pressuposto em 251e-252e, no contexto da discussão sobre as relações entre *ser*, *movimento* e *repouso*. Para tanto, o filósofo propõe três hipóteses. As duas primeiras são refutadas e apenas a última é considerada adequada para explicar o entrelaçamento entre estas três Ideias. A primeira hipótese estabelece que "nada tem nenhuma capacidade de comunhão

³⁸ SOUZA, 2009, p. 106.

³⁹ VAZ, 2012, p. 146.

⁴⁰ SOUZA, 2009, p. 106.

⁴¹ PLATÃO, *Sofista*, 259e-260a.

⁴² Cabe salientar que a terminologia empregada por Platão para indicar a relação entre as Ideias é vasta, sendo que o termo "participação" (*methexis*) é largamente utilizado pelo próprio filósofo em diversos diálogos. Todavia, parece que a palavra *symploke*, doravante traduzida como "entrelaçamento", é privilegiada, uma vez que já aponta para o escopo da investigação platônica. Nesse sentido, *symploke* seria um conceito mais amplo que "participação" (*methexis*), pois, indicaria não apenas a relação entre as Ideias, mas apresentaria também o modo como nomes e verbos se relacionam. Como afirma Souza, isto é relevante, uma vez que o termo "entrelaçamento" sugere o isomorfismo estrutural entre a realidade e o discurso (SOUZA, 2009, p. 107), evidente no fragmento 259e-260a, acima citado.

⁴³ SOUZA, 2009, p. 107.

com nada"⁴⁴, ou seja, *ser*, *movimento* e *repouso* estariam absolutamente desligados. Contudo, isto é impossível, uma vez que, se não há relações, *movimento* e *repouso* não existiriam, pois, não estariam ligados ao *ser*, único capaz de prover existência ao demais entes⁴⁵.

De acordo com a segunda hipótese, todas as Ideias se relacionam com todas⁴⁶. Esta hipótese, no entanto, é imediatamente desconsiderada pelos interlocutores do diálogo que reconhecem: "É que o próprio movimento ficaria totalmente parado e por sua vez o próprio repouso mover-se-ia, se viessem a gerar-se um sobre o outro"⁴⁷. A contradição presente nesta segunda hipótese é manifesta, pois, se tudo estivesse entrelaçado com tudo, *movimento* e *repouso*, ao estarem misturados, perderiam cada um a sua própria natureza, o que é absolutamente impossível.

Uma vez que as duas primeiras hipóteses foram rejeitadas, cumpre considerar a terceira como verdadeira. Esta última afirma que algumas Ideias se entrelaçam com algumas⁴⁸, a exemplo das relações estabelecidas no discurso, entre sujeitos e predicados. Cabe ressaltar que a argumentação platônica propõe as três hipóteses de modo a considerar as esferas ontológica e discursiva conjuntamente para, a partir disso, responder à pergunta: "como as coisas se relacionam para que possamos falar delas?"⁴⁹. Nesse sentido, as duas primeiras hipóteses são refutadas, pois estabelecem, respectivamente, que um sujeito não pode possuir predicado algum e é passível de deter todo e qualquer predicado, situações claramente impossíveis no âmbito do discurso⁵⁰.

Por sua vez, a exposição do segundo pressuposto, isto é, a afirmação de que algumas Ideias são causa da participação e da não participação, é iniciada no fragmento 253a, através de um exemplo extraído da gramática. Platão afirma que as relações estabelecidas entre as letras é paradigmática e pode auxiliar na compreensão acerca da conexão entre as Ideias. Assim, para compor uma palavra adequadamente as letras não podem ser unidas indistintamente. As vogais, por poderem se relacionar com todas as letras, possuem um papel privilegiado, a

⁴⁴ PLATÃO, *Sofista*, 251e.

⁴⁵ PLATÃO, *Sofista*, 252a.

⁴⁶ PLATÃO, *Sofista*, 252d.

⁴⁷ PLATÃO, *Sofista*, 252d.

⁴⁸ PLATÃO, *Sofista*, 252e.

⁴⁹ SOUZA, 2009, p. 108.

⁵⁰ SOUZA, 2009, p. 108.

despeito das demais letras que têm uma quantidade restrita de relações⁵¹. Do mesmo modo que as vogais conferem harmonia e unidade às palavras, por poderem estar ligadas a qualquer letra, no plano ontológico existem algumas Ideias que também possuem a capacidade de se entrelaçar com qualquer Ideia⁵². A mais importante é a Ideia de *ser*, sem a qual, como já dito, *movimento* e *repouso* não existiriam.

Todavia, o *mesmo* e o *outro* também devem ser considerados Gêneros⁵³ sumamente importantes, visto que participam de todas as demais Ideias, a exemplo do *ser*. O mecanismo de dedução utilizado para encontrar estes dois novos Gêneros surge de uma necessidade lógica e também é posto em evidência no momento em que Platão analisa o tipo de relação existente entre o *movimento*, o *repouso* e o *ser*, em 254d-255d. Aqui, afirma-se que apesar do *movimento* e do *repouso* não possuírem nenhuma relação de reciprocidade, visto que representaria uma aporia, ambos devem participar do *ser*, uma vez que existem⁵⁴. A partir disso, o Estrangeiro de Eleia conclui que estes Gêneros, "cada um deles é diferente dos outros dois, mas é o mesmo para si próprio"⁵⁵. Em outras palavras, para que seja possível considerar o *movimento*, o *repouso* e o *ser* como três Ideias distintas, isto é, com naturezas próprias e determinabilidade, torna-se necessária a introdução de duas novas Ideias capazes de instaurar identidade e diferença na realidade. Deste modo, por exemplo, o *movimento* participa do *ser*, do *mesmo* e do *outro*, tornando-se, com isso, respectivamente, existente, idêntico a si mesmo e diferente dos demais Gêneros⁵⁶.

Por meio deste exercício dialético, Platão encontra os cinco Gêneros Supremos, a saber: *ser*, *movimento*, *repouso*, *mesmo* e *outro*. Estes Gêneros são, de acordo com o filósofo, os mais fundamentais e, portanto, o entrelaçamento existente entre eles torna-se o paradigma das relações entre quaisquer coisas⁵⁷. Entretanto, o *ser*, o *mesmo* e o *outro*, por serem formas vogais, possuem uma maior extensão de participação, uma vez que se relacionam com tudo e, deste modo, também "tornam possíveis as misturas das outras formas"⁵⁸. Nesse mesmo sentido,

⁵¹ PLATÃO, *Sofista*, 253a.

⁵² PLATÃO, *Sofista*, 254c.

⁵³ Convém salientar que Platão utiliza vários termos para se referir às Ideias. Nesse sentido, destacam-se: "Formas" e "Gêneros".

⁵⁴ PLATÃO, *Sofista*, 254d.

⁵⁵ PLATÃO, *Sofista*, 254d.

⁵⁶ PLATÃO, *Sofista*, 255e-256d.

⁵⁷ PLATÃO, *Sofista*, 254c.

⁵⁸ MARQUES, 2006, p. 232.

Vaz assevera: "Temos assim, na tríade do 'ser', do 'mesmo' e do 'outro', as determinações ideais, necessárias e suficientes, que definem o estatuto ontológico da toda a Ideia. Ela forma a primeira e mais fundamental articulação do mundo das Ideias"⁵⁹.

Por outro lado, o *movimento* e o *repouso* devem ser considerados formas não-vogais, visto que não podem estar entrelaçadas com todas as coisas. No entanto, a escolha do *movimento* e do *repouso* não é arbitrária, uma vez que, dentre as formas não-vogais, estas são as de maior extensão, pois, relacionam-se com tudo, exceto reciprocamente. Ademais, ao considerar a relação entre *movimento* e *repouso*, Platão retoma criticamente a tradição filosófica⁶⁰. Ao fazê-lo, o filósofo parece empreender uma tentativa de superação de algumas dificuldades presentes na teoria das Ideias concebida nos seus diálogos intermediários, momento em que movimento e repouso estavam absolutamente separados⁶¹.

Por fim, ao estabelecer a estrutura mais elementar da realidade, baseada na relação entre os cinco Gêneros Supremos, Platão demonstra a existência da identidade e da diferença que envolve todos os entes, tal como ocorre com o termos que constituem um enunciado. Portanto, se entre os Gêneros existem relações de identidade parcial⁶² e diferença, no plano discursivo cada sujeito poderá possuir alguns predicados, mas não todos⁶³. Cumpre salientar que a identidade e a diferença entre os entes será possível em virtude da participação no *mesmo* e no *outro*, respectivamente⁶⁴.

Além disso, ao desenvolver a teoria da participação, Platão viabiliza ontologicamente a existência do não-ser⁶⁵. Com efeito, dos entes poderá se afirmar que são e que não são. Serão, na medida em que participam do *ser* e do *mesmo*, sendo assim existentes e idênticos a si mesmos. Não serão, em virtude de que

⁵⁹ VAZ, 1954, p.145.

⁶⁰ MARQUES, 2006, p. 234.

⁶¹ MARQUES, 2006, p. 235.

⁶² A concepção do *mesmo* e do *outro* permite que Platão refute a noção de identidade absoluta entre os entes, ou, entre sujeito e predicado. Deste modo, um Gênero que participa do *ser*, não será o próprio *ser* (i.e., não terá uma identidade absoluta com o *ser*), pois, também participará do *mesmo*, tornando-se idêntico a si mesmo, e do *outro*, tornando-se distinto dos demais Gêneros.

⁶³ SOUZA, 2009, p. 127.

⁶⁴ Tal como apresentado no exemplo do Movimento: o Movimento participa do Ser, do Mesmo e do Outro, tornando-se, com isso, respectivamente, existente, idêntico a si mesmo e diferente dos demais Gêneros (PLATÃO, *Sofista*, 255e-256d).

⁶⁵ Cumpre ressaltar, seguindo a orientação de Kahn, que Platão jamais concebeu o não-ser como um absoluto nada, isto é, uma não-entidade. Em detrimento disso, como pode ser observado no *Sofista*, o não-ser advém da alteridade inerente à relação entre os Gêneros (KAHN, 1997, p. 193).

participam do *outro*, o que não lhes permite uma não existência absoluta, tal como concebida por Parmênides de Eleia, mas uma não existência enquanto alteridade. Nesse sentido, um ente qualquer não será aquilo que é um outro ente, enquanto afirmamos a identidade deste último. Em suma, passa-se a considerar o não-ser não como contrário ao ser, mas como um outro⁶⁶. Este último elemento é fundamental, uma vez que representa a via de acesso para a resolução do paradoxo do discurso falso, a saber: Como é possível que a união de termos que possuem referentes na realidade gere um não-ser, isto é, um enunciado falso? A resposta para esta questão será desenvolvida a seguir.

2.3 O PARADOXO DO DISCURSO FALSO

Ao demonstrar que as Ideias se entrelaçam de modo seletivo, a teoria da participação rompe com a ontologia parmenídica e, conseqüentemente, cria as condições básicas para a existência do discurso e da filosofia⁶⁷. Isto ocorre, na medida em que o plano discursivo parece espelhar o plano ontológico. Em outros termos, o entrelaçamento entre as Ideias, que constitui o eixo fundamental da realidade, é traduzido no discurso, pela mistura entre os nomes, isto é, pela predicação⁶⁸. Convém salientar que a participação estabelece o fundamento ontológico para a negação, isto é, para o discurso que afirma o não-ser de algo. Assim, ao dizer que algo não é, não estamos afirmando a existência do absoluto não-ser, mas como já sugerido, a alteridade implicada por uma participação que não ocorre⁶⁹.

Todavia, afirmar que a participação é o fundamento que permite o espelhamento entre discurso e realidade, não esclarece de modo definitivo como estes dois âmbitos, discursivo e ontológico, estão relacionados. É necessário, portanto, explicitar o mecanismo de funcionamento do discurso para, a partir disso, resolver este problema e, conseqüentemente, solucionar o paradoxo do falso. Começamos, porém, apresentando a estrutura deste paradoxo:

⁶⁶ PLATÃO, *Sofista*, 257b.

⁶⁷ PLATÃO, *Sofista*, 259e-260a.

⁶⁸ SOUZA, 2009, p. 155.

⁶⁹ SOUZA, 2009, p. 156.

- (i) para haver algum dizer, algo deve ser dito;
- (ii) este algo a que um enunciado se refere é um ser;
- (iii) assim, quando alguém diz *Teeteto voa*, deve haver algo como o voo de Teeteto;
- (iv) o voo de Teeteto é um não-ser;
- (v) quem diz *Teeteto voa* diz um não-ser e, portanto, nada diz;
- (vi) conseqüentemente, o enunciado falso *Teeteto voa* não tem sentido, uma vez que não há nada no mundo como o voo de Teeteto⁷⁰.

O paradoxo do falso, como exposto acima, pressupõe que quando dizemos algo, falamos sobre aquilo que é. Se proferimos um enunciado falso, ou seja, que se refere ao que não é, dizemos algo sem sentido, pois o não-ser não pode ser tomado como referente de nenhum discurso. Tal paradoxo surge no instante da interação entre a esfera discursiva e ontológica, ou seja, quando se encara o discurso como um nome capaz de designar uma coisa⁷¹. Para viabilizar a possibilidade da falsidade, isto é, de um enunciado que apesar de ser falso possui sentido, Platão irá problematizar a noção de discurso, de modo a concebê-lo não como um nome, mas um complexo constituído de nomes.

Nesse sentido, Platão afirma que a exemplo da relação entre as letras que formam palavras com sentido, um discurso não pode ser constituído por um conjunto de nomes que se misturam indistintamente. Assim, nem todos os nomes se unem com todos os nomes. É necessário que haja uma sequência de determinados termos para que se possa conceber a existência de um discurso⁷². Isto sugere que o significado de um discurso qualquer não está condicionado à realidade que ele se refere, mas é determinado pela sua estrutura interna, isto é, pela combinação entre os termos que o constituem⁷³.

Nesse sentido, o discurso surge, de acordo com Platão, quando há a combinação entre dois gêneros de palavras, a saber: nomes e verbos. Os verbos representam ações e os nomes se referem aos agentes de tais ações⁷⁴. Assim, uma sequência exclusiva de nomes, por exemplo, "leão", "veado", "cavalo", não será um discurso. Do mesmo modo, um conjunto composto apenas por verbos, "caminha", "corre", "dorme", também não deve ser considerado um discurso. Por outro lado, dizer "um homem entende", representa o menor e mais simples tipo de enunciado,

⁷⁰ SOUZA, 2009, p. 157.

⁷¹ SOUZA, 2009, p. 157.

⁷² PLATÃO, *Sofista*, 261d-e.

⁷³ SOUZA, 2009, p. 159.

⁷⁴ PLATÃO, *Sofista*, 262a.

uma vez que cumpre a exigência básica do discurso, ou seja, entrelaçar um nome e um verbo⁷⁵. Além disso, pode-se afirmar que o discurso:

[...] mostra já algo a respeito das coisas que são, ou que vêm a ser, ou que vieram a ser, ou que virão a ser, e não somente nomeia, mas conclui algo, combinando os verbos com os nomes. É por isso que afirmamos que está a dizer e não somente a nomear; de modo que a essa combinação damos o nome de enunciado⁷⁶.

A passagem anterior sugere que a finalidade do discurso é representar a realidade. Todavia, também indica que esta finalidade não deve se restringir ao simples ato de nomear entes. Com efeito, a função de nomear é atribuída aos elementos que compõem o discurso, isto é, nomes e verbos. Estes últimos, de acordo com Santos, possuem uma relação transitiva com a realidade, visto que são símbolos que representam diretamente os entes⁷⁷. A partir disso, é lícito concluir que nomes e verbos cumprem a função referencial da linguagem, justamente porque remetem a entidades extralinguísticas determinadas⁷⁸.

Por outro lado, o discurso, tomado como um complexo, possui uma ligação intransitiva com o mundo, visto que não representa a realidade em bloco⁷⁹. Cabe ao discurso estabelecer um entrelaçamento entre nomes e verbos para, a partir disso, tentar espelhar o entrelaçamento que ocorre entre os entes que constituem a realidade⁸⁰. A predicação, entendida como a ligação de um verbo a um nome, será responsável por esta função, isto é, a função relacional do discurso⁸¹. Assim, tanto "Teeteto está sentado" quanto "Teeteto voa", são enunciados que se referem ao mesmo ente Teeteto, porém, atribuindo-lhe ações distintas. Cumpre salientar que estes dois enunciados possuem qualidades diferentes, sendo o primeiro verdadeiro e o segundo falso⁸². Nessa mesma perspectiva, Santos afirma:

A palavra "Teeteto" simboliza um certo homem determinado, a palavra "anda" simboliza uma certa ação determinada; precisamente por isso, contribuem para que a proposição "Teeteto anda" ganhe o sentido que ela exprime. Por si só, nenhuma dessas palavras *diz* o que é ou o que não é, o que acontece ou o que não acontece. Adequadamente combinadas, porém,

⁷⁵ PLATÃO, *Sofista*, 262b-c.

⁷⁶ PLATÃO, *Sofista*, 262d.

⁷⁷ SANTOS, 2010, p. 23.

⁷⁸ SOUZA, 2009, p. 160.

⁷⁹ SANTOS, 2010, p. 21.

⁸⁰ MARQUES, 2006, p. 306.

⁸¹ SOUZA, 2009, p. 161.

⁸² PLATÃO, *Sofista*, 263a-b.

resultam numa proposição que enuncia a realidade de um entrelaçamento (*symploké*) entre o indivíduo e a ação. Em princípio, o indivíduo e a ação podem existir ou não entrelaçados. Se ao entrelaçamento de seus símbolos na proposição corresponde seu entrelaçamento real, a proposição é verdadeira; caso contrário, é falsa⁸³.

O supracitado esclarece o modo pelo qual os enunciados tentam representar o mundo e já sugere a noção de verdade defendida no diálogo *Sofista*. De fato, Platão já afirmou que o discurso pode possuir duas qualidades, isto é, pode ser verdadeiro ou falso⁸⁴. No caso de ser verdadeiro, dirá das coisas o que elas são⁸⁵. Portanto, quando afirmamos "Teeteto está sentado", propomos um enunciado verdadeiro na medida em que o ente Teeteto realiza a ação de estar sentado. Em outras palavras, o estado de coisas corrobora o que é dito no enunciado. O discurso falso, por sua vez, dirá das coisas o que elas não são⁸⁶. Assim, se dizemos "Teeteto voa", proferimos um enunciado falso, pois não há na realidade algo que corresponda ao que foi dito. Neste caso, atribuímos ao sujeito do enunciado uma coisa que existe, porém, não está relacionada a ele, ou seja, dizemos algo que é outro em relação ao nome "Teeteto". Nesse sentido, "voar" não é um predicado de "Teeteto", mas pode ser predicado de outro sujeito, do "pássaro", por exemplo⁸⁷.

É digno de menção que o novo tratamento dispensado ao discurso, ou seja, negar que ele possui uma relação transitiva com a realidade, é o elemento que permite a distinção entre o sentido e o valor de verdade dos enunciados. Como visto, o sentido de um enunciado qualquer não está relacionado à realidade que ele deseja representar, mas ao encadeamento adequado entre nomes e verbos. Em outros termos, é condição necessária e suficiente para o sentido do enunciado o entrelaçamento de símbolos que apontam para coisas que são passíveis de uma conexão na realidade. A efetiva correspondência entre o entrelaçamento real e discursivo é, por outro lado, apenas condição de verdade do enunciado⁸⁸. Portanto, um discurso terá sentido na medida em que possui a pretensão de representar a realidade por meio de uma proposição que conecta nomes e verbos de modo

⁸³ SANTOS, 2010, p. 21.

⁸⁴ Cabe salientar que os diálogos *Crátilo* e *Sofista* definem a verdade e a falsidade da mesma forma. A seguir uma passagem que corrobora esta afirmação: "Sócrates - [...] verdadeiro seria falar o que existe assim como é, e falso, como não é? *Hermógenes* - Isso." (PLATÃO, *Crátilo*, 385b).

⁸⁵ PLATÃO, *Sofista*, 263b.

⁸⁶ PLATÃO, *Sofista*, 263b.

⁸⁷ SOUZA, 2009, p. 163.

⁸⁸ SANTOS, 2010, p. 21.

apropriado. As proposições verdadeiras alcançam este objetivo, em detrimento das proposições falsas⁸⁹.

Dito isto, parece adequado afirmar que a resolução do paradoxo do falso atinge o seu escopo a partir da articulação de duas noções já examinadas, a saber: 1) o não-ser, agora concebido como alteridade; 2) o discurso, doravante encarado como um complexo de nomes que possui uma relação intransitiva com a realidade.

Deste modo, o discurso falso é possível, pois mesmo que represente o não-ser, é formado por termos que possuem referentes reais, ou seja, que indicam o ser. O não-ser surge quando um entrelaçamento que não existe na realidade é afirmado discursivamente, fato que remete à alteridade, na medida em que aponta para um outro daquilo que efetivamente é, uma possibilidade determinada que não corresponde ao estado de coisas que se pretendia indicar. Em suma, Platão demonstra que os enunciados falsos são dotados de sentido e, com isso, refuta definitivamente o paradoxo do discurso falso. Cumprida esta condição, finalmente será possível identificar o sofista como um artífice de simulacros.

2.4 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

O objetivo deste capítulo foi estabelecer, a partir da perspectiva defendida no diálogo *Sofista*, as condições de possibilidade do discurso e, conseqüentemente, apresentar a noção platônica de verdade. Nesse sentido, percebeu-se que as críticas provenientes da sofística associadas ao pensamento de Parmênides de Eleia, obrigaram Platão a conceber uma ontologia capaz de comportar a alteridade, fundamental para viabilizar a existência do não-ser e do discurso falso.

Nesse sentido, observou-se que Platão parte do pressuposto de que a realidade serve como um parâmetro a partir do qual a linguagem se constitui. Dito de outro modo, há na filosofia platônica a defesa de um isomorfismo entre estrutura ontológica da realidade e estrutura discursiva. De acordo com essa concepção, estes dois âmbitos, ontológico e discursivo, são regulados pelas relações de participação que remetem, em última instância, às relações paradigmáticas

⁸⁹ SOUZA, 2009, p. 164.

existentes entre os cinco Gêneros Supremos, princípios metafísicos fundamentais de toda a realidade.

Por fim, essa perspectiva permitiu ao filósofo de Atenas distinguir entre sentido e valor de verdade do discurso enunciativo. Por um lado, o sentido do enunciado remete a sua possibilidade de espelhar a estrutura da realidade, isto é, surge da conexão entre termos que indicam entes passíveis de uma conexão real. Por sua vez, o valor de verdade está relacionado à correspondência do conteúdo do enunciado ao estado de coisas referido. Assim, será verdadeiro se houver correspondência e falso se não houver.

3 A NOÇÃO DE VERDADE NA FILOSOFIA DE ARISTÓTELES

No *Sofista*, Platão leva a cabo uma profunda reestruturação da ontologia de Parmênides de Eleia. Como visto, esta iniciativa pretendeu estabelecer as condições de possibilidade do discurso informativo sobre o ser, por meio da concepção de uma ontologia que comportasse a diferença. Cabe ressaltar, todavia, que a argumentação platônica é motivada pela interpretação sofística do pensamento parmenídico. Assim, baseando-se na identidade absoluta entre ser e discurso, sugerida por Parmênides, o sofista afirma a problemática necessidade de todo e qualquer discurso ser considerado verdadeiro. Longe de ser apenas um recurso dramático encetado pela natureza literária da obra de Platão, a referência ao movimento sofístico representa uma dificuldade séria a ser enfrentada pelo filósofo ateniense. No decurso do diálogo, a metáfora da caça ao sofista⁹⁰ indica que, aos olhos de Platão, a sofística representa um risco a própria possibilidade de se fazer filosofia.

Quanto aos sofistas, Aristóteles não parece se distinguir de Platão. Como sugere Aubenque, a principal motivação da filosofia aristotélica foi justamente a tentativa de refutar os argumentos sofísticos, visto que "a polêmica contra os sofistas é presente, por toda parte, em sua obra, não somente em seus escritos lógicos, mas também na *Metafísica* e mesmo na *Física*"⁹¹. Para Aristóteles, "a sofística é o simulacro da sabedoria", e o sofista um comerciante de conhecimentos falsos e irreais⁹². Em outras palavras, os sofistas não são genuinamente filósofos, uma vez que são indiferentes em relação à verdade. É precisamente este último aspecto que torna a sofística tão perigosa, pois os defensores deste modo de argumentar concentram todas as suas forças na tarefa de fazer do discurso um instrumento capaz de tornar aceitável tanto a afirmação quanto a negação sobre o mesmo problema. Nesse sentido, o discurso pode ser uma arma que comunica tanto o falso quanto o verdadeiro, o que significa, em última instância, que argumentos sofísticos

⁹⁰ Com efeito, o diálogo *Sofista* possui uma série de passagens que identificam a refutação do argumento acerca da impossibilidade do discurso falso com a caça ao sofista. A seguir, um exemplo: "*Estrangeiro de Eleia* - Vamos! O nosso trabalho agora é não mais deixar que a fera se escape. Pois quase já a cercámos em uma rede de instrumentos em palavras para coisas desse tipo, de modo que não mais fuja" (PLATÃO, *Sofista*, 235a-b).

⁹¹ AUBENQUE, 2012, p. 95.

⁹² ARISTÓTELES, *Dos argumentos sofísticos*, 1, 165a, 20-25.

poderão ser confundidos com argumentos filosóficos. É justamente neste cenário que surgem as investigações platônica e aristotélica, um momento de crise no qual a filosofia deve lutar pela sua própria existência⁹³. Entretanto, antes de argumentar em favor da filosofia, cumpre observar a estratégia do adversário, isto é, do sofista.

O poder do sofista e, nessa perspectiva, a capacidade de tornar o seu discurso verossímil, reside no fato de que este pseudofilósofo impõe ao interlocutor o seu próprio campo de batalha, ou seja, o âmbito exclusivo do discurso⁹⁴. Este combatente, que geralmente age de má fé, afasta-se das coisas mesmas e encontra refúgio nos meandros do discurso humano, salientando a importância da pura persuasão. Assim, a linguagem está privada da capacidade de se referir à realidade, tornando-se "uma grandeza fechada em si, perdendo a sua intencionalidade essencial". Ademais, ela "não aponta mais para as coisas, mas tende a substituir a ordem das próprias coisas"⁹⁵. Em suma, ao valorizar não o objeto do discurso, mas o efeito deste sobre os interlocutores, os sofistas são responsáveis pela consolidação da linguagem enquanto um instrumento cuja função exclusiva é o domínio no âmbito das relações inter-humanas⁹⁶, em detrimento da preocupação com a verdade, típica da argumentação filosófica⁹⁷.

Diante do exposto, surge uma questão: De que modo o filósofo de Estagira pretende apresentar uma resposta contundente ao perigo representado pelo movimento sofístico? O caminho escolhido para tal empreendimento parte da tematização das relações entre linguagem e realidade, isto é, surge de um olhar mais acurado sobre o modo como as palavras representam as coisas, levando em consideração não apenas a proximidade entre estes dois entes, mas também o

⁹³ AUBENQUE, 2012, p. 96-97.

⁹⁴ AUBENQUE, 2012, p. 96.

⁹⁵ OLIVEIRA, 1996, p. 26-27.

⁹⁶ É nessa perspectiva que a consolidação da democracia pode ser vista como um pressuposto básico para o desenvolvimento do movimento sofístico. De fato, a participação nas assembleias demandava a utilização da arte retórica que, em última instância, significava conceber a linguagem como um instrumento de poder. A passagem a seguir explicita este último aspecto: "As instituições de uma cidade democrática grega pressupunham, no cidadão comum, a faculdade de falar em público, o que era indispensável para quem quer que ambicionasse uma carreira política. Um homem que fosse arrastado ao tribunal por seus inimigos e não soubesse como falar era como um civil desarmado atacado por soldados. O poder de expressar ideias claramente e de maneira a persuadir seus ouvintes era uma arte a ser aprendida e ensinada. Mas não bastava adquirir domínio do vocabulário; era necessário aprender como argumentar, e exercitar-se na discussão de questões políticas" (BURY, J. B. *History of Greece*. 4. ed. Londres, 1975, p. 241 *apud* KERFERD, 2003, p. 35-36).

⁹⁷ AUBENQUE, 2012, p. 98-99.

distanciamento entre ambos. Em outros termos, a resposta aristotélica se consolida na elaboração de uma teoria da significação⁹⁸.

Com efeito, Aristóteles acredita que a raiz de todos os paradoxos suscitados pelos sofistas encontra-se na percepção equivocada acerca da relação entre linguagem e mundo. É importante reconhecer o caráter heterogêneo do movimento sofístico. No entanto, de acordo com o filósofo, acreditar na existência de uma aderência absoluta entre palavra e ser é o pressuposto básico assumido por todos os representantes desta corrente de pensamento. E é justamente a ausência de um distanciamento entre os âmbitos discursivo e ontológico que solapa o caráter significativo da linguagem e gera diversas dificuldades, dentre as quais, destacam-se a impossibilidade da falsidade e a necessidade de toda a predicação ser considerada tautológica. No contexto sofístico, portanto, a palavra não se distingue dos demais entes e, por isso, não ultrapassa a própria esfera linguística⁹⁹. Deste modo, o discurso perde a pretensão fundamental de comunicar, justamente por ser ele mesmo o seu próprio fim. Sobre este aspecto, as palavras de Aubenque parecem ser esclarecedoras:

Quaisquer que tenham sido as divergências dos sofistas em sua teoria da linguagem - divergências das quais o *Crátilo* de Platão parece nos fazer eco -, eles não parecem ter tido a ideia de que a linguagem pudesse ter certa profundidade, que pudesse remeter a outra coisa que ela mesma: suas teorias são, poder-se-ia dizer, teorias imanentistas da linguagem, a linguagem é para eles uma realidade em si, que se justapõe ao que expressa, e não um *signo* que seria preciso transpor em direção a um *significado* não dado, mas problemático - o que suporia certa distância entre o signo e a coisa significada¹⁰⁰.

⁹⁸ Com efeito, segundo Aubenque, Aristóteles foi o primeiro "a elaborar uma teoria da *significação*, ou seja, uma teoria, ao mesmo tempo, da separação e da relação entre a linguagem como um signo e o ser como *significado*" (AUBENQUE, 2012, p. 100). No entanto, cumpre mencionar que existem interpretações distintas sobre este tema. A despeito de Aubenque, Tugendhat nega a existência de uma teoria da significação na filosofia aristotélica. Esta posição de Tugendhat é bem apresentada pelas palavras de Stein: "Qual é, portanto, o pondo de partida de Tugendhat? Ele diz que na ontologia de Aristóteles, se ele tivesse tido à disposição uma semântica, uma teoria do significado, o objeto (o ser) teria sido apresentado como significado. Não haveria assim uma ontologia de conteúdos, uma ontologia de um mundo paralelo que fundamentava todos os enunciados do mundo científico da época. Se Aristóteles tivesse tido, realmente, uma concepção da teoria dos significados, ele teria procurado encontrar uma outra condição de possibilidade não como objetificação de qualquer enunciado de caráter empírico. Como, no entanto, não dispunha de uma teoria do significado, constituiu uma metafísica na qual implicitamente está suposto o mundo transfísico objetificado que dá universalidade, fundamentação e necessidade ao mundo físico" (STEIN, 2001, p. 434).

⁹⁹ OLIVEIRA, 1996, p. 27-28.

¹⁰⁰ AUBENQUE, 2012, p. 100.

Destarte, o pensamento aristotélico defenderá a existência de uma distância entre discurso e realidade, de modo a esclarecer que a palavra é um símbolo para a coisa designada, porém, não assume o lugar desta. Assim, Aristóteles consolida a concepção designativa da linguagem, já sugerida por Platão, na medida em que concebe uma ligação entre discurso e mundo que não implica em uma identidade completa entre ambos, ou seja, não indica uma total semelhança entre nome e coisa. Cumpre salientar que é justamente esta distância em relação às coisas que confere à linguagem o seu caráter significativo e, por conseguinte, a capacidade de informar sobre o ser¹⁰¹.

A noção de verdade, por sua vez, é discutida no mesmo contexto argumentativo da significação. De fato, se a gênese do pensamento de Aristóteles é pautada pela tentativa de refutar a sofística, o debate acerca da verdade ganha uma importância fundamental. O que está em questão aqui é a rejeição do relativismo comum ao movimento sofístico e, concomitantemente, a defesa da possibilidade do discurso verdadeiro, isto é, do próprio discurso filosófico.

A concepção aristotélica da verdade será tratada neste capítulo a partir de dois momentos distintos. Inicialmente, identificar-se-á o *logos apophantikos* como o lugar da verdade. Neste instante, além da caracterização deste tipo de discurso, trabalhar-se-á na perspectiva de mostrar como a linguagem é uma ferramenta eficaz na tarefa de representar o mundo, a despeito da crença relativista defendida pelo movimento sofístico. Por fim, o texto pretende examinar as implicações ontológicas presentes na noção de verdade de Aristóteles. Aqui, pretende-se demonstrar que apesar da verdade ser uma característica inerente ao discurso, este último depende de uma instância ontológica capaz de lhe fornecer valor de verdade. Nesta perspectiva, tratar-se-á da noção de necessidade suscitada pela verdade, bem como, de um tipo específico de *logos apophantikos*, isto é, os enunciados futuros em matéria contingente¹⁰².

¹⁰¹ OLIVEIRA, 1996, p. 28-29.

¹⁰² Em detrimento do primeiro capítulo deste trabalho, momento em que a investigação ficou centrada em uma obra, o diálogo *Sofista*, este segundo capítulo será construído a partir da referência a diversos livros de Aristóteles, especialmente o *Da Interpretação* e a *Metafísica*. Isto se deve ao fato de que a noção de verdade é tratada pelo filósofo em várias obras de modo complementar.

3.1 O LOGOS APOPHANTIKOS COMO O LUGAR DA VERDADE

De acordo com a *Metafísica*, "falso é dizer que o ser não é ou que o não-ser é; verdadeiro é dizer que o ser é e que o não-ser não é"¹⁰³. Tal citação indica que dizer a verdade, para Aristóteles, é expressar a realidade tal como ela é¹⁰⁴. Dito de outro modo, esta passagem mostra que o conteúdo de uma proposição considerada verdadeira deve corresponder ao estado de coisas ao qual ela se refere¹⁰⁵, como explícito no tratado *Da Interpretação*, quando o filósofo de Estagira afirma que "os discursos verdadeiros são [...] conforme os fatos"¹⁰⁶.

Esta primeira apreciação da noção de verdade é sugestiva, mas ainda permanece obscura. Nessa perspectiva, convém perguntar: Que tipo de coisa pode ser considerada verdadeira ou falsa? Aristóteles responde a este questionamento no livro Gama da própria *Metafísica*, afirmando que o verdadeiro e o falso se aplicam ao dizer¹⁰⁷. Todavia, este esclarecimento já sugere um novo questionamento, a saber: Há um tipo de dizer específico no qual reside a verdade ou a falsidade? O filósofo de Estagira acredita que de fato existe uma categoria particular de discurso capaz de comportar a verdade. Todavia, a resposta a esta questão e, sobretudo, a caracterização deste tipo de discurso não são tão imediatas como o posicionamento a respeito da primeira pergunta. Assim, a definição deste dizer peculiar será desenvolvida nos parágrafos a seguir, por meio do exame da obra *Da Interpretação*.

Aristóteles afirma, no *Da Interpretação*, que "os sons pronunciados [...] são símbolos das afecções na alma, e as coisas que se escrevem [...] são os símbolos dos sons pronunciados"¹⁰⁸. Na sequência, o filósofo assevera que as palavras, faladas ou escritas, não são idênticas para todos os homens. Apesar disso, há universalidade tanto nas afecções da alma quanto nos objetos aos quais tais afecções se referem¹⁰⁹. Como visto, o supracitado indica que não existe uma relação imediata entre linguagem e realidade, visto que há sempre a mediação dos estados

¹⁰³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 7, 1011b, 25-30.

¹⁰⁴ Aristóteles está filiado à concepção tradicional de verdade, isto é, a denominada teoria da verdade enquanto correspondência. É possível afirmar, nesse sentido, que "Aristóteles parte [...] da pressuposição de que se tem que diferenciar entre enunciados positivos (nos quais se diz algo ser o caso) e enunciados negativos (nos quais se diz algo não ser o caso)" (TUGENDHAT; WOLF, 1996, p. 172).

¹⁰⁵ BARBOSA FILHO, 1999, p. 17.

¹⁰⁶ ARISTÓTELES, *Da Interpretação*, 9, 19a, 30-35.

¹⁰⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 7, 1012a, 1-5.

¹⁰⁸ ARISTÓTELES, *Da Interpretação*, 1, 16a, 1-5.

¹⁰⁹ ARISTÓTELES, *Da Interpretação*, 1, 16a, 1-10.

da alma que, por sua vez, assemelham-se aos entes. É por isso que não se pode dizer que as palavras possuem semelhança com a realidade, uma vez que elas podem apenas significar o mundo, isto é, têm a capacidade de simbolizar o real, o que indica, em última instância, um distanciamento entre discurso realidade¹¹⁰. Provavelmente é este contexto que leva Aristóteles a considerar o discurso significativo apenas por convenção¹¹¹. A citação a seguir corrobora a argumentação anterior:

[...] é exatamente a intervenção significante do espírito que distingue a linguagem humana dos sons inarticulados do animal. A linguagem animal é da ordem da natureza; a dos homens, podemos dizer, pertence ao plano da história, isto é, da atuação livre do ser espiritual. Em resumo: a linguagem, para Aristóteles, não é imagem, reprodução do real, mas seu símbolo. Partindo daí, pode-se dizer que a linguagem não manifesta o real, mas o significa, isto é, ela não é um instrumento natural da designação, mas apenas convencional¹¹².

Com base nos esclarecimentos acerca da significação, cabe apresentar o mecanismo responsável pela gênese do discurso. Este objetivo é levado a cabo ainda no âmbito do *Da Interpretação*. Logo no início desta obra, Aristóteles apresenta um breve itinerário de como a investigação procederá: "Primeiro, há necessidade de precisar o que é nome e o que é verbo, depois o que é a negação e a afirmação, a declaração e o discurso"¹¹³.

Seguindo o roteiro proposto, o estagirita afirma, por um lado, que o nome (*onoma*) é "um som articulado e significativo, conforme convenção"¹¹⁴ e, por outro, que o verbo (*rema*) "é o que agrega àquilo que ele próprio significa o tempo e cujas partes nada significam isoladamente"¹¹⁵. O nome, sendo um símbolo por convenção, tem a função de simbolizar um nomeado, isto é, indicar uma parte da realidade¹¹⁶. O verbo, por sugerir uma ação, pode estar relacionado a um nome qualquer e, a partir disso, originar uma "proposição que enuncia a realidade"¹¹⁷, a exemplo de: "Sócrates pensa". Portanto, se tomados isoladamente, nome e verbo não são capazes de indicar que uma realidade determinada é ou não é, apenas a união

¹¹⁰ OLIVEIRA, 1996, p. 29.

¹¹¹ ARISTÓTELES, *Da Interpretação*, 1, 16b, 30-35.

¹¹² OLIVEIRA, 1996, p. 29.

¹¹³ ARISTÓTELES, *Da Interpretação*, 1, 16a, 1-5.

¹¹⁴ ARISTÓTELES, *Da Interpretação*, 2, 16a, 15-20.

¹¹⁵ ARISTÓTELES, *Da Interpretação*, 3, 16b, 5-10.

¹¹⁶ SANTOS, 2010, p. 23.

¹¹⁷ SANTOS, 2010, p. 21.

destes torna isso possível¹¹⁸. Neste último caso temos uma proposição, um discurso declarativo. Entretanto, antes de falar sobre este tipo específico de discurso, parece prudente tratar do discurso em sentido geral.

Por esse ângulo, perguntar, desejar, ordenar, são algumas das diversas formas de manifestação do discurso. Todavia, Aristóteles privilegia o discurso declarativo (*logos apophantikos*), característico da ciência. Neste instante, o objetivo do filósofo é distinguir o discurso em geral do discurso declarativo. O discurso, tomado em sua generalidade, possui não somente significado em si, mas também em cada um de seus componentes, seja um nome ou um verbo. Além disso, o discurso em geral costuma não se comprometer com a existência da coisa que pretende significar, a despeito do *logos apophantikos*¹¹⁹. Assim, quando falo "cavalo", digo algo com significado, pois o termo que proferi é um símbolo que remete a um ente. Cabe salientar que neste exemplo não há preocupação quanto a existência ou não do ente simbolizado.

Por outro lado, o discurso declarativo é "aquele em que subsiste o ser verdadeiro ou o ser falso"¹²⁰. Nesse mesmo sentido, Aristóteles afirma que a possibilidade de ser considerado falso ou verdadeiro não diz respeito a todo tipo de discurso, mas apenas a proposição, isto é, ao *logos apophantikos*. A prece, por exemplo, é um discurso e, por isso, tem significado, apesar de não possuir valor de verdade¹²¹.

Aristóteles nos diz que o elemento primário deste gênero específico de discurso, o *logos apophantikos*, é o poder de afirmar (*kataphasis*) ou negar (*apophasis*) algo de algo¹²², de modo que "a afirmação é a declaração de que alguma coisa se refere a alguma coisa e a negação é a declaração de que alguma coisa está fora da relação com alguma coisa"¹²³. O discurso declarativo possui, nesse sentido, a capacidade de nos colocar frente à realidade. Em outras palavras, por se tratar de um modo de discurso que compõe ou divide termos significantes isolados, a proposição está comprometida com a existência ou não existência da realidade que pretende indicar¹²⁴. Portanto, se afirmo "o cavalo anda", a existência

¹¹⁸ SANTOS, 2010, p. 21.

¹¹⁹ OLIVEIRA, 1996, p. 30.

¹²⁰ ARISTÓTELES, *Da Interpretação*, 4, 17a, 1-5.

¹²¹ ARISTÓTELES, *Da Interpretação*, 4, 17a, 1-10.

¹²² ARISTÓTELES, *Da Interpretação*, 5, 17a, 5-10.

¹²³ ARISTÓTELES, *Da Interpretação*, 6, 17a, 20-30.

¹²⁴ OLIVEIRA, 1996, p. 30.

de uma realidade determinada está em questão, ou seja, o andar do cavalo. Sendo a situação referida existente, o discurso é verdadeiro, caso contrário, é falso.

Como visto, o discurso declarativo tem como base a significação, na medida em que depende de pelo menos dois termos, ambos com significado. Todavia, este tipo de discurso transcende o simples ato de significar, uma vez que pretende alcançar as coisas em si. Dito de outro modo, está sempre no horizonte do *logos apophantikos* a preocupação de determinar a existência ou não existência das relações entre os elementos que compõem a realidade. Portanto, parece lícito afirmar que a natureza última da proposição não pode ser encontrada nos termos significativos que a constituem, mas no ato de composição que une estes termos com o objetivo de indicar um estado de coisas, ato que sugere, em última instância, um julgamento frente à realidade. E é justamente em razão deste julgamento que o *logos apophantikos* se constitui como o lugar efetivo da verdade e da falsidade, visto que ele pode corresponder ou não corresponder às coisas¹²⁵.

Os argumentos arrolados demonstraram que o *logos apophantikos* é o portador da verdade e da falsidade. Esta conclusão poderia sugerir que até o presente momento a discussão se restringiu à esfera linguística. Todavia, em detrimento desta sugestão, os argumentos já apontaram, mesmo que de modo implícito, para a dependência da proposição em relação ao âmbito ontológico. Com efeito, se Aristóteles defende a concepção de verdade enquanto correspondência, uma proposição, para ser considerada verdadeira, deve estar necessariamente acomodada ao estado de coisas que pretende representar. Esta constatação aponta para a importância de se tematizar mais dois elementos imbricados na noção de verdade aristotélica, a saber: 1) Como ocorre a relação entre os âmbitos discursivo e ontológico? 2) Em que medida a verdade indica uma necessidade? Estes dois pontos serão discutidos a seguir.

3.2 VERDADE: ONTOLOGIA, NECESSIDADE E TEMPORALIDADE

Como visto, a definição apresentada na *Metafísica*, Livro Gama, indica que a verdade reside em um tipo específico de discurso que corresponde a um estado de

¹²⁵ OLIVEIRA, 1996, p. 30.

coisas determinado. Esta noção é constantemente reforçada por Aristóteles, em diversas passagens de seus escritos¹²⁶. Entretanto, o escopo da presente seção sugere a seguinte passagem das *Categorias*:

[...] a existência do homem implica necessariamente a verdade do juízo pelo qual se afirma essa existência. Se, com efeito, o homem existe, a proposição pela qual afirmamos que o homem existe é também verdadeira; e reciprocamente, se a proposição pela qual dizemos que o homem existe é verdadeira, o homem existe. Todavia, a proposição verdadeira não é de modo nenhum a causa da existência da coisa; pelo contrário, é a coisa que parece ser, de algum modo, a causa da verdade da proposição, pois é da existência da coisa, ou da sua inexistência, que dependem a verdade ou a falsidade da proposição¹²⁷.

O trecho supracitado indica duas teses importantes. Num primeiro sentido, afirma a reciprocidade entre os âmbitos ontológico e discursivo, ou seja, assevera que falar sobre determinadas coisas é o mesmo que expressar proposições verdadeiras sobre tais coisas. Em outros termos, "se um enunciado é verdadeiro, a coisa é; se a coisa enunciada é, o enunciado é verdadeiro"¹²⁸. A referida reciprocidade, ou convertibilidade, poderia sugerir uma equivalência entre ser e verdade. Entretanto, afirmar isto é equivocado, justamente em virtude da segunda tese apresentada no texto aristotélico, a saber: existe uma primazia da esfera ontológica em relação à esfera discursiva. De fato, o ser é prioritário frente à verdade, na medida em que não é a verdade da proposição a causa de uma realidade determinada, mas o contrário, é um estado de coisas determinado que causa a verdade da proposição¹²⁹. O seguinte trecho, da *Metafísica*, corrobora esta posição: "não és branco por pensarmos que és branco, mas porque és branco, nós, que afirmamos isso, estamos na verdade"¹³⁰.

Esta argumentação indica que o contato entre discurso e realidade ocorre a partir de uma relação assimétrica que se sobrepõe a aparente equivalência entre proposição verdadeira e realidade¹³¹. Assim, mesmo que o valor de verdade seja

¹²⁶ Como assevera Barbosa Filho, as noções de verdade e falsidade parecem ser uma preocupação constante do *corpus* aristotélico. Assim, a *Metafísica* trata do tema em pelo menos dois momentos, isto é, no já citado livro Gama e no Teta. Além desta obra, outros escritos podem ser destacados como propositores de uma concepção de verdade, a saber: *Da Interpretação*, capítulo 9 e *Categorias*, capítulo 12 (BARBOSA FILHO, 2003, p. 234).

¹²⁷ ARISTÓTELES, *Categorias*, 12, 14b, 10-25.

¹²⁸ BARBOSA FILHO, 2003, p. 235.

¹²⁹ BARBOSA FILHO, 2003, p. 235.

¹³⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 10, 1051b, 5-10.

¹³¹ BARBOSA FILHO, 1999, p. 17.

uma característica própria do discurso, o enunciado apenas será verdadeiro se houver um estado de coisas tal capaz de lhe conferir esta qualidade, isto é, a qualidade de ser verdadeiro.

Este último aspecto parece já apontar para o segundo tema da presente seção, ou seja, a noção de necessidade. Como visto, a realidade deve estar inteiramente determinada em relação a um enunciado para que este seja considerado verdadeiro. Isto significa, em última instância, que a verdade do *logos apophantikos* implica a necessidade de um estado de coisas correspondente¹³². Nesse sentido, o próprio Aristóteles afirma: "aquilo que alguém disse verdadeiramente que será não pode não acontecer"¹³³. Sobre a relação entre necessidade e verdade, falar-se-á a seguir. Antes, porém, convém falar da necessidade em seu sentido mais geral.

No Livro Delta da *Metafísica*, Aristóteles afirma: "dizemos que é necessário que seja assim o que não pode ser diferente do que é"¹³⁴. Aqui, temos a concepção mais fundamental da necessidade. No entanto, a passagem supracitada já aponta para outros sentidos, pois, logo na sequência, o filósofo diz que "desse significado de necessário derivam, de certo modo, todos os outros significados". Este fato sugere o seguinte questionamento: Quais são os múltiplos sentidos de necessidade?

De acordo com Barbosa Filho, é possível identificar quatro acepções de necessidade no pensamento aristotélico, a saber: 1) a necessidade lógico-ontológica; 2) a necessidade física ou natural; 3) a necessidade temporal ou do passado; 4) a necessidade veritativa¹³⁵. A primeira acepção se refere aos primeiros princípios que regem a realidade e, conseqüentemente, o discurso. O segundo sentido está vinculado às leis de causalidade presentes na natureza. O terceiro significado refere-se à imutabilidade dos fatos que ocorreram no passado, como explícito na passagem a seguir, da *Ética a Nicômaco*: "por exemplo, ninguém escolhe ter saqueado Tróia, por que ninguém delibera a respeito do passado, mas só a respeito do que está para acontecer e pode ser de outra forma, enquanto o que é passado não pode deixar de haver ocorrido"¹³⁶. Por fim, a acepção mais

¹³² BARBOSA FILHO, 2003, p. 237.

¹³³ ARISTÓTELES, *Da Interpretação*, 9, 19a, 1-5.

¹³⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 5, 1015a, 30-35.

¹³⁵ BARBOSA FILHO, 2003, p. 233-234.

¹³⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, VI, 2, 1139b, 5-10.

importante para os objetivos aqui fixados é a necessidade veritativa, isto é, vinculada aos enunciados verdadeiros. Esta concepção do necessário é apresentada por Aristóteles em duas passagens do capítulo 9, do tratado *Da Interpretação*. Um dos trechos afirma: "É necessário então ser isso o que é, quando é, e o que não é não ser, quando não é"¹³⁷. O segundo trecho assevera: "A respeito das coisas que são ou que já foram, é necessário que a afirmação (ou negação) seja verdadeira ou falsa"¹³⁸.

A partir das citações anteriores, especialmente da última, percebe-se como a necessidade veritativa implica, em algum sentido, na necessidade temporal. Tal implicação tem sua gênese na própria estrutura do *logos apophantikos*. Como visto no tratado *Da Interpretação*, este tipo de discurso surge da relação entre nome e verbo, sendo este último, aquele "que agrega àquilo que ele próprio significa o tempo"¹³⁹. Aqui, é possível perceber que o verbo, por possuir a função predicativa, isto é, realizar a composição ou não entre termos significantes, enceta a própria temporalidade no *logos apophantikos*. Nesse mesmo sentido, Rey Puente afirma: "o verbo funciona [...] como um representante da função predicativa enquanto tal, [...] por conseguinte, a significação temporal adicional do verbo como significando a temporalidade ínsita à predicação que é atribuída a um sujeito"¹⁴⁰. Em virtude desta temporalidade inerente ao discurso declarativo, o valor de verdade de uma proposição qualquer deve sempre levar em conta o fator temporal implicado no estado de coisas que pretende representar. Em outros termos, "no que pertine ao que foi e ao que é não se pode considerar de maneira homogênea o valor referencial com relação ao que será"¹⁴¹.

Nesse contexto, parece pertinente examinar a necessidade temporal, para, a partir disso, observar melhor como ela se relaciona com a necessidade veritativa. Para tanto, opta-se por um exemplo, representado pelo seguinte enunciado: "Sócrates foi executado em 399 antes de Cristo". Esta proposição apresenta um fato contingente, isto é, que poderia ou não ter ocorrido. Todavia, a partir do momento em que o fato aconteceu, torna-se verdadeiro, visto que não pode ser alterado. Em outras palavras, a fato referido adquire necessidade, de modo que é impossível, a

¹³⁷ ARISTÓTELES, *Da Interpretação*, 9, 19a, 25-30.

¹³⁸ ARISTÓTELES, *Da Interpretação*, 9, 18a, 25-30.

¹³⁹ ARISTÓTELES, *Da Interpretação*, 3, 16b, 5-10.

¹⁴⁰ PUENTE, 2001, p. 97.

¹⁴¹ BITTAR, 2003, p. 231.

partir deste instante, afirmar que a proposição "Sócrates foi executado em 399 antes de Cristo" é falsa¹⁴². O mesmo se aplica aos enunciados sobre fatos contingentes presentes. De fato, se digo "Está chovendo agora" e efetivamente está chovendo, então o enunciado anterior é necessariamente verdadeiro, pois o estado de coisas está completamente determinado em relação ao que é dito¹⁴³. Em suma, é possível afirmar que o passado é necessário na medida em que é absolutamente irretocável. Por seu turno, o presente adquire necessidade, diferenciando-se do futuro, pois "do primeiro podemos predicar algo com a certeza que nos é dada pelos sentidos próprios ou pelo intelecto, mas do segundo não é possível fazer nenhum prognóstico necessário, mas apenas possível"¹⁴⁴.

Consoante ao exposto, afirma-se que há uma espécie de assimetria temporal que opõe passado e presente de um lado, e futuro de outro. No primeiro caso há necessidade, a despeito do segundo, âmbito da pura possibilidade. Cabe esclarecer, no entanto, qual é a origem de tal assimetria. No pensamento aristotélico, ela surge em virtude da diferença entre ato (*energeia*) e potência (*dynamis*)¹⁴⁵. Nesse sentido, Aristóteles afirma que a potência é "o princípio de movimento ou de mudança que se encontra em outra coisa ou na própria coisa enquanto outra"¹⁴⁶. Com efeito, a possibilidade de mudança, inerente ao âmbito das coisas contingentes, indica que aquilo que é em ato, neste instante, não o tenha sido em um momento anterior, visto que era apenas potencialmente. Assim, é a atualização de uma determinada potência que confere necessidade aos fatos do passado e do presente. O trecho a seguir esclarece este ponto:

Para Aristóteles, algo é contingente se pode tanto ser quanto não ser. [...] a contingência repousa sobre a potência dos contrários. É verdade que estou sentado agora. Mas, antes de sentar, eu tinha a potência de permanecer de pé ou de sentar. Ao sentar, eu atualizei uma das duas potências que antes possuía e, ao fazê-lo, excluí a possibilidade de realizar ao mesmo tempo a potência contrária. A atualização da potência de sentar tornou, portanto, impossível a realização do contrário. Segue-se, portanto, que a proposição

¹⁴² Cabe ressaltar, como sugere Barbosa Filho, que proposições desta natureza, isto é, sobre fatos contingentes passados, são necessárias justamente em virtude da acepção temporal de necessidade, e não pela necessidade lógico-ontológica. Assim, mesmo que a negação deste tipo de proposição implique na sua falsidade, negá-la não provoca contradição ou impossibilidade. Além disso, não se trata da necessidade física ou natural, uma vez que estas proposições representam fatos contingentes e, deste modo, não determinados pelas leis causais da natureza (BARBOSA FILHO, 2003, p. 236.).

¹⁴³ BARBOSA FILHO, 2003, p. 237.

¹⁴⁴ PUENTE, 2001, p. 103-104.

¹⁴⁵ BARBOSA FILHO, 1999, p. 21.

¹⁴⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 12, 1019a, 15-20.

"Estou sentado agora", se é verdadeira, é também necessária, pois a sua negação é, no caso, impossível¹⁴⁷.

Examinada a implicação entre necessidade temporal e necessidade veritativa, um novo questionamento surge, a saber: De que modo a verdade se relaciona com os enunciados sobre o futuro? Cumpre esclarecer que existem dois tipos de enunciados sobre o futuro. Por um lado, existem os enunciados que envolvem a necessidade natural. Aqui, a proposição é necessariamente verdadeira ou falsa, pois o estado de coisas referente sempre esteve determinado por uma causalidade de fundamento natural. Deste modo, é verdadeiro "o enunciado que diz que o sol levantar-se-á amanhã. Na cosmologia aristotélica, uma proposição como essa, se verdadeira, é necessariamente verdadeira"¹⁴⁸. Em suma, é possível dizer que neste gênero específico de enunciados já existe determinação na distribuição do valor de verdade¹⁴⁹.

Por outro lado, existem os enunciados futuros acerca de fatos contingentes¹⁵⁰. O exemplo mais célebre deste tipo de enunciado surge no tratado *Da Interpretação*, 9, e indaga: A proposição que afirma "Amanhã haverá uma batalha naval" é verdadeira ou falsa? Aqui, o que está em questão é a indeterminação inerente ao tempo futuro, originada na já referida distinção entre ato e potência. De fato, o futuro é apenas possível e não necessário, uma vez que existe enquanto potência ainda não atualizada. Nessa perspectiva, se o *logos apophantikos* exige um estado de coisas capaz de lhe conferir verdade ou falsidade, o problema é suscito, neste caso, justamente por não existir uma realidade tal que sirva como critério de verdade para o discurso¹⁵¹. Neste instante, Aristóteles parece querer defender a indeterminabilidade do futuro e, ao fazê-lo, reconhece que os fatos futuros necessitam de um tratamento lógico específico¹⁵².

Convém lembrar, nesse contexto, que o filósofo de Estagira já afirmou, no *Da Interpretação*, capítulo 4: "nem todo discurso é declaratório, mas apenas aquele em

¹⁴⁷ BARBOSA FILHO, 2003, p. 237.

¹⁴⁸ BARBOSA FILHO, 2003, p. 237.

¹⁴⁹ BARBOSA FILHO, 2003, p. 238.

¹⁵⁰ Existe uma intensa disputa interpretativa sobre os enunciados futuros que tratam de matéria contingente. O presente trabalho não pretende tratar de forma exaustiva o referido tema. Objetiva, por outro lado, apenas apresentá-lo de modo a mostrar a sua vinculação, muitas vezes encarada como problemática, com a noção de verdade concebida por Aristóteles.

¹⁵¹ BITTAR, 2003, p. 232.

¹⁵² MATA, 2013, p. 121.

que subsiste o ser verdadeiro ou o ser falso"¹⁵³. Esta passagem representa o princípio aristotélico de bivalência¹⁵⁴, isto é, o *logos apophantikos* deve ser necessariamente verdadeiro ou falso. Isto poderia sugerir que as proposições acerca de fatos futuros em matéria contingente não alcançariam efetivamente o estatuto de *logos apophantikos*, vista a já referida ausência de um estado de coisas para indicar a veracidade ou falsidade deste tipo de discurso.

A conclusão anterior, no entanto, parece equivocada¹⁵⁵. O erro de tal conclusão reside justamente no fato de acreditar que os enunciados sobre futuros contingentes desrespeitam o princípio de bivalência. Para explicar este ponto, alguns esclarecimentos são pertinentes: 1) para que exista verdade, o estado de coisas referido deve estar perfeitamente determinado em relação ao enunciado; 2) há um aspecto *a priori* que se refere às proposição futuras em matéria contingente, a saber: amanhã a realidade comportará necessariamente ou a existência de uma batalha naval ou a inexistência de uma batalha naval; 3) não é o caso de enunciados futuros em matéria contingente não possuírem um valor de verdade, mas não serem ainda de modo determinado verdadeiros ou falsos¹⁵⁶.

Diante do exposto, parece lícito afirmar que possuir valor de verdade não significa possuir um valor de verdade. Em outros termos, em detrimento de proposições como "O sol levantar-se-á amanhã", os enunciados em matéria contingente futura não possuem uma efetiva distribuição do valor de verdade. Nesse sentido, a proposição "Amanhã haverá uma batalha naval" tem valor de verdade, mas não de modo determinado. Esta proposição seria, deste modo, nem determinadamente verdadeira nem determinadamente falsa. Somente a atualização de uma das potências contrárias, isto é, a existência ou não existência da batalha naval, poderá conferir de modo definitivo a verdade ou a falsidade à proposição¹⁵⁷.

Em suma, a conservação do princípio de bivalência não exclui uma espécie de necessidade lógica relativa ao futuro, uma vez que qualquer *logos apophantikos*

¹⁵³ ARISTÓTELES, *Da Interpretação*, 4, 17a, 1-5.

¹⁵⁴ Uma boa discussão sobre o princípio de bivalência e sua implicação na noção de verdade aristotélica pode ser encontrada em: BARBOSA FILHO, Balthazar. *Aristóteles e o princípio de bivalência*. In: *Analytica: Revista de Filosofia*. Rio de Janeiro, vol. 9, n. 1, 2005. p. 173-184.

¹⁵⁵ Cumpre ressaltar que na caracterização dos enunciados futuros em matéria contingente, utiliza-se os resultados alcançados por Balthazar Barbosa Filho em BARBOSA FILHO, Balthazar. *Nota sobre o conceito aristotélico de verdade*. In: *Cadernos de História de Filosofia da Ciência*. Campinas, série 3, vol. 13, n. 2, julho-dezembro de 2003. p. 233-244.

¹⁵⁶ BARBOSA FILHO, 2003, p. 238-239.

¹⁵⁷ BARBOSA FILHO, 2003, p. 238-239.

futuro sobre fatos contingentes será ou verdadeiro ou falso. Como já referido, o que Aristóteles pretende fazer é defender a indeterminabilidade do futuro ou, em outras palavras, negar uma necessidade real, ou seja, ontológica, para fatos desta natureza. Por outro lado, a necessidade ontológica dos enunciados sobre o passado e o presente é salvaguardada pela necessidade veritativa que se fundamenta, por sua vez, na necessidade temporal¹⁵⁸.

3.3 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Ao final deste segundo capítulo, observou-se que para Aristóteles a verdade reside no *logos apophantikos* e representa a correspondência do conteúdo deste em relação a um determinado estado de coisas. Para chegar a esta concepção, todavia, o estagirita foi estimulado pelas dificuldades sugeridas pelo movimento sofístico que, como referido, representou um grande perigo para a filosofia, visto o seu caráter relativista. Para refutar os sofistas, Aristóteles tematizou a distância entre discurso e realidade e, através desta estratégia, garantiu a intencionalidade da linguagem, isto é, a capacidade de referir-se à realidade.

Este último elemento, por seu turno, permitiu o exame de um outro aspecto da noção de verdade aristotélica, a saber: a primazia do âmbito ontológico em relação à esfera discursiva. Com efeito, mesmo que a verdade ou a falsidade sejam características do discurso, o parâmetro que permite o estabelecimento do valor de verdade de um enunciado é o mundo. Nesse sentido, as características ontológicas da realidade influenciam na própria noção de verdade de Aristóteles, uma vez que existe a necessidade de um discurso verdadeiro estar completamente determinado em relação ao estado de coisas indicado. Daí, surge a importância de temporalizar a verdade, pois, como visto, haverá algo de diferente em falar sobre o passado e o presente, por um lado, e sobre o futuro, por outro.

¹⁵⁸ BARBOSA FILHO, 2003, p. 243-244.

4 PLATÃO E ARISTÓTELES: VERDADE, LINGUAGEM E ONTOLOGIA

A influência de Platão no desenvolvimento do pensamento aristotélico é determinante. Esta constatação, que em um primeiro instante parece arbitrária, encontra subsídio em um fato histórico bastante conhecido, a saber, o longo período em que Aristóteles foi discípulo do filósofo ateniense. Com efeito, o estagirita foi aluno da Academia durante aproximadamente vinte anos, desde os seus dezessete anos de idade até a morte do mestre, em 347 a.C.¹⁵⁹. Entretanto, o fato mais relevante é que a permanência de Aristóteles na Academia corresponde ao período de produção dos diálogos tardios de Platão, momento no qual o filósofo de Atenas possuiu a preocupação de realizar uma revisão crítica da filosofia desenvolvida em suas obras intermediárias, especialmente da Teoria das Ideias, expressa por exemplo, no *Fédon* e na *República*.

Cumprido mencionar que a fase tardia da filosofia de Platão, que engloba diálogos como *Parmênides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político* e *Filebo*, representa um momento de grandes conquistas teóricas para o filósofo, conquistas vinculadas tanto ao sucesso em determinar um método filosófico próprio, a dialética, quanto a possibilidade de resolver problemas de ordem lógica¹⁶⁰. Como sugere Owen, este momento provavelmente é determinante para o amadurecimento intelectual de Aristóteles, uma vez que representou o efetivo nascimento da lógica na Academia¹⁶¹. Em outras palavras, o fato de as discussões sobre problemas lógicos terem se avolumado e se tornado mais rigorosas neste instante impulsionou o jovem

¹⁵⁹ OWEN, 2009, p. 206.

¹⁶⁰ OWEN, 2009, p. 206.

¹⁶¹ No que se refere às contribuições de Platão para a lógica, Kneale e Kneale apontam a resolução de dois problemas antigos e de grande relevância. Sobre este ponto, as palavras dos autores são esclarecedoras: "Desde o tempo de Parmênides com o seu aviso contra a suposição de que o não-ser é, os gregos acharam sempre qualquer coisa de misterioso na negação e conseqüentemente na falsidade. No *Teeteto* e no *Sofista* Platão examina estas noções e resolve os problemas a respeito da negação tornando claro que o discurso (*logos*) é essencialmente aquilo que pode ser verdadeiro ou falso: i. é., nenhuma afirmação tem sentido a menos que a sua negação também o tenha. Na mesma passagem ele resolve o problema que resulta da confusão entre frases de identidade e de predicação. Esta confusão tinha conduzido alguns filósofos a negar a possibilidade de qualquer predicação que não fosse predicação idêntica. As ideias segundo as quais a predicação não idêntica e a negação não tinham sentido, teriam constituído um grande embaraço e bloqueado seriamente o desenvolvimento da lógica. Os esforços de Platão permitiram a Aristóteles tratar estas dificuldades como simples curiosidades históricas" (KNEALE; KNEALE, 1991, p. 24). Cabe ressaltar que estas duas dificuldades, isto é, o problema da falsidade e a confusão entre frases de identidade e de predicação, já foram tratados no primeiro capítulo do presente trabalho, durante o exame da diálogo *Sofista*.

de Estagira a desenvolver, mais tarde, a sua própria teoria lógica, representada sobretudo no *Organon*. Disso, decorre que "se pretendemos entender a relação de Aristóteles com Platão, é neste período da Academia e na carreira de seu fundador que nos devemos concentrar"¹⁶².

Não se trata, aqui, de procurar um tipo de "platonismo"¹⁶³ no pensamento aristotélico. Pretende-se, antes disso, tentar apontar alguns elementos que representam a aproximação entre Platão e Aristóteles. Em outros termos, o objetivo deste último capítulo é a tentativa de identificar uma possível continuidade teórica entre as noções de verdade concebidas pelos dois filósofos. Concomitante a esta pretensão, procurar-se-á identificar em que medida é possível distinguir o pensamento platônico e aristotélico, não somente no que se refere à concepção de verdade, mas com relação à linguagem em sentido geral. A realização dos objetivos acima propostos levará em conta os resultados obtidos nos dois primeiros capítulos e será orientada a partir de dois momentos distintos. Inicialmente, tratar-se-á da relação entre verdade e linguagem. Neste instante, o objetivo é identificar a proximidade entre Platão e Aristóteles, sobretudo no que se refere à concepção de enunciado e à noção de verdade. Por fim, examinar-se-á como os dois filósofos pensam a relação entre linguagem e realidade.

4.1 VERDADE E LINGUAGEM

É no âmbito das reflexões acerca da linguagem que a proximidade entre Platão e Aristóteles torna-se mais premente¹⁶⁴. Tal aproximação, como já sugerido acima, pode ser justificada pela influência das discussões da Academia sobre o jovem de Estagira. Todavia, além deste aspecto, cabe lembrar que tanto Platão quanto Aristóteles lutam contra o movimento sofístico, um inimigo comum,

¹⁶² OWEN, 2009, p. 206-207.

¹⁶³ Não é uma pretensão do presente trabalho afirmar que o pensamento aristotélico é uma simples revisão da filosofia platônica, fato que indicaria uma espécie de "platonismo" em Aristóteles, pois, assumir-se-ia o pressuposto de que o filósofo de Estagira não teria sido capaz de se desvincular do pensamento de Platão e criar uma filosofia genuína. Aqui, o objetivo é bem mais modesto, a saber: indicar em que medida a filosofia platônica e aristotélica, no que concerne às investigações sobre a linguagem e a noção de verdade, possuem pontos de aproximação e distanciamento. Nesse sentido, parte-se da opinião comum de que Aristóteles possui uma filosofia própria, mas que em sua gênese sofreu a influência do contexto filosófico presente na Academia de Platão.

¹⁶⁴ SANTOS, 2002, p. 108.

responsável por munir os dois filósofos com armas bastante semelhantes. Em outros termos, "é natural que se empregue o mesmo vocabulário para se tratar a mesma questão", sobretudo "quando os argumentos a ser combatidos provêm dos mesmos inimigos, no caso os sofistas"¹⁶⁵. Nesse sentido, é possível observar que os diálogos platônicos já continham grande parte da terminologia empregada por Aristóteles em suas obras lógicas, sobretudo no *Da Interpretação*¹⁶⁶. No trecho a seguir, Santos exemplifica a semelhança terminológica sugerida acima, relacionando principalmente o diálogo *Crátilo* com o *Da Interpretação* e a *Poética*:

Tanto no diálogo platônico, como também no tratado aristotélico - principalmente nos primeiros quatro capítulos - encontramos a oposição entre o convencionalismo linguístico e o naturalismo linguístico. O termo *syntene* em oposição ao tempo *physis*. Os elementos constituintes da linguagem dos quais nos fala Aristóteles na *Poética* também já estavam, quase todos, no *Crátilo*: a letra (*stoicheion*), a sílaba (*syllabe*), o nome (*onoma*), e o verbo (*rema*), assim como a voz (*phone*) e a escrita (*gramma*), as formas de apresentação da linguagem. A questão da semelhança (*omoioma*) entre a linguagem e as coisas também já se encontrava no diálogo de Platão. [...] Afirmação esta que ampliamos, sem medo de errar, para outras obras dos dois filósofos, pelo menos em relação à linguagem¹⁶⁷.

Todavia, a proximidade entre as perspectivas platônica e aristotélica, sobre a linguagem, não se restringe à semelhança terminológica. A discussão sobre a predicação de Aristóteles, que privilegia a análise do *logos apophantikos*, tem sua origem no pensamento de Platão, sobretudo no diálogo *Sofista*¹⁶⁸. Com efeito, mesmo que seja um costume da tradição indicar o capítulo 4 do *Da Interpretação* como o *locus classicus* da definição de discurso declarativo, o *Sofista* já apresenta os elementos fundamentais que compõem este tipo de discurso, elementos que seriam posteriormente explicitados por Aristóteles. Assim, parece lícito afirmar, como sugerem Tugendhat e Wolf, que a filiação do tratado *Da Interpretação* em relação ao diálogo *Sofista* é evidente e decisiva para o desenvolvimento teórico do filósofo de Estagira¹⁶⁹.

Como visto, no *Da Interpretação* o estagirita define o discurso como um som articulado com sentido, cuja suas partes possuem significado isoladamente¹⁷⁰. Além disso, afirma que o discurso é composto a partir da justaposição de um nome e um

¹⁶⁵ SANTOS, 2002, p. 109.

¹⁶⁶ SANTOS, 2002, p. 108.

¹⁶⁷ SANTOS, 2002, p. 108-109.

¹⁶⁸ SANTOS, 2002, p. 109.

¹⁶⁹ TUGENDHAT; WOLF, 1996, p. 19.

¹⁷⁰ ARISTÓTELES, *Da Interpretação*, 4, 16b, 25-30.

verbo, sendo o primeiro "um som articulado e significativo, conforme convenção e sem tempo, e do qual nenhuma parte separada é significativa"¹⁷¹ e o segundo "o que agrega àquilo que ele próprio significa o tempo e cujas partes nada significam isoladamente"¹⁷². Esta definição indica que para Aristóteles as menores partes da linguagem dotadas de significado¹⁷³ são os nomes e os verbos. Tal concepção, por sua vez, surge da influência de Platão, principalmente da sua preocupação em examinar a estrutura do "primeiro e mais pequeno enunciado", formado a partir um de nome e um verbo¹⁷⁴. Nesse contexto, convém retomar uma passagem do diálogo *Sofista*:

Estrangeiro de Eleia - Quando alguém diz "um homem entende", dizes que esse é o primeiro e mais pequeno enunciado.

Teeteto - É, digo.

Estrangeiro de Eleia - Pois, ele mostra já algo a respeito das coisas que são, ou que vêm a ser, ou que vieram a ser, ou que virão a ser, e não somente nomeia, mas conclui algo, combinando os verbos com os nomes. É por isso que afirmamos que está a dizer e não somente a nomear; de modo que a essa combinação damos o nome de enunciado.

Teeteto - Correctamente¹⁷⁵.

O texto de Platão já sugere a noção semântica, posteriormente aceita por Aristóteles, segundo a qual o enunciado é o menor discurso dotado de sentido, uma vez que é uma sequência de sons completa. Assim, apesar de representarem a menor sequência sonora significativa, nomes e verbos não possuem a completude presente no discurso declarativo, pois apenas nomeiam, isto é, indicam um ente qualquer. Por outro lado, o enunciado "mostra já algo a respeito das coisas", isto é, nos coloca frente à realidade. Nesse sentido, quando digo "Pedro", falo algo significativo, pois indico um ente determinado. Todavia, se falo apenas "Pedro", o

¹⁷¹ ARISTÓTELES, *Da Interpretação*, 2, 16a, 15-25.

¹⁷² ARISTÓTELES, *Da Interpretação*, 3, 16b, 5-10.

¹⁷³ De acordo com Tugendhat e Wolf, "a expressão 'menor parte dotada de significado' é importante. Ela também é usada na linguística moderna do mesmo modo que a usa Aristóteles, a saber: para a delimitação entre essas partes dotadas de significado e as partes de uma sequência sonora que não possuem significado próprio. Contudo deve-se observar que Aristóteles reconhece apenas nomes e verbos como menor sequência sonora significativa e não todas as palavras. Na linguística moderna a menor sequência 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; WOLF, 1996, p. 19-20).

¹⁷⁴ TUGENDHAT; WOLF, 1996, p. 19.

¹⁷⁵ PLATÃO, *Sofista*, 262c-d.

interlocutor perguntaria: "O que há com Pedro?". Seria diferente se dissesse "Pedro corre", uma vez que neste caso, efetivamente digo algo sobre o mundo¹⁷⁶.

Ainda sobre a estrutura do enunciado, Aristóteles assevera, de modo mais explícito que Platão, que o *logos apophantikos* deve afirmar ou negar algo acerca da realidade¹⁷⁷. E, além disso, nos diz que este *logos* se destaca dos demais tipos de discurso por poder ser verdadeiro ou falso, ou seja, por possuir uma pretensão de verdade. Esta última característica, fundamental dos enunciados, também é compartilhada pelos dois filósofos¹⁷⁸.

Todavia, antes de tratar desta pretensão de verdade e, conseqüentemente, examinar a concepção de verdade presente nas filosofias platônica e aristotélica, parece conveniente apontar em que medida o filósofo de Estagira apresenta inovações à noção de enunciado. Nesse sentido, de acordo com Blanché e Dubucs, o aspecto mais significativo é que para Aristóteles a proposição enunciativa se constitui enquanto uma predicação, fato que não pode ser percebido de modo explícito nos escritos de Platão. Assim, é possível afirmar que a relação responsável por originar um *logos apophantikos* surge, na perspectiva aristotélica, da tentativa de afirmar ou negar um predicado de um sujeito. Aqui, o verbo assume uma dupla função, isto é, predicação e cópula, pois fornece um predicado e garante que este esteja ligado ao sujeito¹⁷⁹. Cabe salientar que o motivo de Aristóteles conceber o enunciado a partir de uma estrutura predicativa remete à recusa em aceitar a Teoria das Ideias¹⁸⁰. Este último ponto será analisado mais tarde. Antes disso, voltemos à noção de verdade defendida por Platão e Aristóteles.

No que concerne à noção de verdade, mais um ponto de convergência, visto que é evidente a influência de Platão sobre Aristóteles¹⁸¹. De fato, quando Aristóteles afirma que " falso é dizer que o ser não é ou que o não-ser é" e

¹⁷⁶ TUGENDHAT; WOLF, 1996, p. 20-21.

¹⁷⁷ De fato, no *Sofista* Platão já havia afirmado que os enunciados devem ser afirmativos ou negativos: "*Estrangeiro de Eleia* - Por sua vez, sabemos que há nos enunciados... *Teeteto* - O quê? *Estrangeiro de Eleia* - ...afirmação e negação. *Teeteto* - sabemos" (PLATÃO, *Sofista*, 263e).

¹⁷⁸ No *Sofista*, esta pretensão de verdade inerente ao enunciado, aparece na seguinte passagem: "*Estrangeiro de Eleia* - Mas, dissemos ser necessário que cada enunciado seja de certa qualidade. *Teeteto* - Sim. *Estrangeiro de Eleia* - E, desses aí, devemos dizer que cada um dos dois é de certa qualidade? *Teeteto* - Que um é falso e que outro é verdadeiro. *Estrangeiro de Eleia* - Deles, o verdadeiro, diz a teu respeito as coisas que são como são. *Teeteto* - Mas, como? *Estrangeiro de Eleia* - E o falso diz coisas diferentes das que são. *Teeteto* - Sim" (PLATÃO, *Sofista*, 262a-263b). Por sua vez, no *Da Interpretação* surge em: "nem todo o discurso é declaratório, mas apenas aquele em que subsiste o ser verdadeiro ou o ser falso" (ARISTÓTELES, *Da Interpretação*, 4, 17a, 1-5).

¹⁷⁹ BLANCHÉ; DUBUCS, 2001, p. 31-32.

¹⁸⁰ BLANCHÉ; DUBUCS, 2001, p. 24.

¹⁸¹ TUGENDHAT, 1998, p. 165.

"verdadeiro é dizer que o ser é e que o não-ser ser não é"¹⁸², o estagirita segue a concepção já apresentada no diálogo *Sofista*, segundo a qual verdadeiro é dizer das "coisas que são como são" e falso falar "coisas diferentes das que são"¹⁸³. Aqui, estamos diante da teoria tradicional que concebe a verdade como uma adequação ou correspondência do enunciado ao estado de coisas referido¹⁸⁴. Em outros termos, nesta concepção parece haver uma conexão essencial entre o valor de verdade de uma proposição e a verdade ou falsidade de uma determinada realidade, ou seja, a existência ou não existência do fato que o discurso pretende indicar¹⁸⁵.

Cumprir indicar que esta concepção de verdade sugere uma espécie de realismo filosófico, visto que o critério de verdade do enunciado deve ser buscado não no âmbito da linguagem, mas na esfera ontológica. Neste momento é possível observar mais um ponto de confluência entre as perspectivas platônica e aristotélica. Isto se deve ao fato de que Aristóteles, de acordo com Kneale e Kneale, seguiu novamente a sugestão do mestre segundo a qual é necessário orientar o pensamento de acordo com as coisas e não visando apenas as palavras¹⁸⁶:

[...] Platão manteve que a definição tem que ver com a coisa à qual a palavra se refere e não com a própria palavra. O que é definido é a Forma ou a natureza comum presente em diversas coisas particulares. Pode-se chamar a isto a teoria 'realista' da definição e está historicamente relacionada com a expressão 'definição real'. Sem dúvida que Aristóteles foi influenciado por ela na sua teoria da definição e na sua filosofia da lógica em geral apesar do facto de ter rejeitado a teoria platônica das Formas. Por causa da sua educação platônica, Aristóteles esperava encontrar, como objeto último do intelecto e o fundamento de toda a inferência válida, um sistema ou uma cadeia de Formas cujas inter-relações limitam as possibilidades da existência actual e determinam a correcção ou a incorrecção do pensamento científico. Mais, ele tentou sempre obedecer à doutrina platônica de olhar para as coisas e não para as palavras¹⁸⁷.

¹⁸² ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 7, 1011b, 25-30.

¹⁸³ PLATÃO, *Sofista*, 263b.

¹⁸⁴ TUDENDHAT; WOLF, 1996, p. 172.

¹⁸⁵ TUGENDHAT, 1998, p. 170.

¹⁸⁶ A advertência de Platão sobre a necessidade de dirigir-se à realidade e, conseqüentemente, o seu realismo filosófico, fica evidente na passagem a seguir, do diálogo *Crátilo*: "Sócrates - Então, se é possível, em geral, tanto aprender sobre as coisas através dos nomes quanto através delas mesmas, qual seria um aprendizado mais charmoso e claro? Aprender algo a partir da representação, se é uma representação charmosa e traz a verdade daquilo de que ela é uma representação, ou a partir da verdade dela mesma e, desta, também ser produzida sua representação expressiva? *Crátilo* - Na minha opinião, é obrigatório que seja pela verdade. Sócrates - De que maneira se deve aprender ou descobrir aquilo que existe talvez seja algo muito grande para ser conhecido por mim ou por você. Convém nos contentarmos com a confirmação do seguinte: não é a partir dos nomes, mas sim muito mais a partir das coisas que convém aprender e investigar elas mesmas ou os seus nomes. *Crátilo* - Assim parece, Sócrates" (PLATÃO, *Crátilo*, 439a-b).

¹⁸⁷ KNEALE; KNEALE, 1991, p. 23.

Como visto, este fragmento parte da noção de definição, porém chega a uma conclusão mais geral que abarca não somente a concepção de enunciado, mas o pensamento aristotélico em sua totalidade. É justamente neste sentido mais geral que o realismo fica explícito, pois, como sugere Santos, tanto Aristóteles quanto Platão partem do pressuposto de que existe a possibilidade de o ser humano alcançar a verdade das coisas e, com isso, atingir efetivamente o conhecimento¹⁸⁸. Encontramo-nos, aqui, no momento de expressão máxima do pensamento objetivista, pois, não só para Platão, mas para grande parte do pensamento grego, as coisas possuem qualidades objetivas, sendo que quando falamos, "temos que nos orientar de acordo com essa natureza das coisas"¹⁸⁹. Nessa perspectiva, pode-se dizer que em toda linguagem subjaz uma ontologia, isto é, o discurso apenas é inteligível em virtude de um fundamento calcado na realidade¹⁹⁰. Em outros termos, para Platão e Aristóteles, "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"¹⁹¹.

No entanto, o fato de Platão e Aristóteles conceberem a realidade como fundamento do *logos* e, conseqüentemente, da verdade, sugere um pergunta, a saber: Ambos concordam quanto ao modo como esta realidade está estruturada? Solucionar esta questão é fundamental, pois a partir dela será possível apontar de forma mais clara como os dois filósofos concebem a relação entre linguagem e realidade. Esta temática será abordada na próxima seção.

4.2 LINGUAGEM E ONTOLOGIA

Como visto, tanto para Platão quanto para Aristóteles, as investigações sobre o discurso e a verdade desembocam em preocupações ontológicas, uma vez que, para ambos, antes deve haver uma realidade para que se possa falar sobre ela. Ainda sobre este ponto, é possível afirmar que:

¹⁸⁸ SANTOS, 2002, p. 110.

¹⁸⁹ OLIVEIRA, 1996, p. 19.

¹⁹⁰ OLIVEIRA, 1996, p. 32.

¹⁹¹ SANTOS, 2002, p. 110.

Aristóteles realiza [...] uma espécie de reflexão transcendental, determinando a estrutura do real como condição de possibilidade do pensamento, do discurso interior e do discurso proferido, que é a linguagem. Em suas reflexões explícitas, portanto, sobre a linguagem humana Aristóteles permanece no nível da distância entre linguagem e pensamento, sendo a linguagem, como em Platão, um instrumento imperfeito e, por isso, sempre ultrapassável¹⁹².

Convém mencionar que se os dois filósofos transcendem o simples âmbito linguístico, então se distinguem radicalmente dos sofistas. Como visto, estes últimos operam exclusivamente na esfera discursiva e valorizam a pura persuasão, fato que faz do discurso um instrumento de poder. Assim, a sofística não se compromete com a verdade e a linguagem perde a sua intencionalidade essencial, isto é, a capacidade de referir-se à realidade. Todavia, com isso não estaríamos negando o princípio de aderência defendido pelos sofistas?

Com efeito, anteriormente afirmou-se que o princípio de aderência, ou seja, a concepção de que há uma união absoluta entre palavra e coisa, constitui-se como o elemento responsável por conferir homogeneidade ao movimento sofístico. Nesse sentido, o parágrafo anterior não estaria negando tal princípio? Esta objeção, que em um primeiro momento parece legítima, pode ser refutada pela observação de uma característica compartilhada por Platão e Aristóteles. De fato, é sabido que os dois filósofos partem de uma concepção ontológica que pressupõe a existência de entidades meta-empíricas. Isto fica claro, segundo Santos, tanto na Teoria das Ideias de Platão¹⁹³ quanto na *Metafísica* aristotélica, quando o estagirita afirma a importância de investigar o ente enquanto ente. Nesse sentido, é lícito afirmar que "Aristóteles também lançou-se aos remos para, com Platão, empreender uma

¹⁹² OLIVEIRA, 1996, p. 31.

¹⁹³ A referência às Ideias como causas metafísicas da realidade sensível aparece em várias passagens dos diálogos platônicos. Entretanto, a metáfora na Segunda Navegação, descrita no *Fédon*, é especialmente representativa, pois expõe a descrença de Platão em encontrar a causa última da realidade no âmbito das coisas sensíveis, como já havia sido tentado, sem sucesso, por grande parte dos filósofos pré-socráticos. A seguir, um trecho sobre a referida metáfora: "[...] Mas quererias, estimado Cebes, que descrevesse a segunda excursão que realizei em busca dessa causalidade? - É impossível que alguém o deseje mais do que eu - respondeu Cebes. - Então - prosseguiu Sócrates - minha esperança de chegar a conhecer os seres começava a esvaír-se. Pareceu que deveria acautelá-lo, a fim de não vir a ter a mesma sorte daqueles que observam e estudam um eclipse do sol. Algumas pessoas que assim fazem estragam os olhos por não tomarem a precaução de observar a imagem do sol refletida na água ou em matéria semelhante. Lembrei-me disso e receei que minha alma viesse a ficar completamente cega se eu continuasse a olhar com os olhos para os objetos e tentasse compreendê-los através de cada um de meus sentidos. Refleti que devia buscar refúgio nas ideias e procurar nelas a verdade das coisas" (PLATÃO, *Fédon*, 99d-e).

segunda navegação", uma vez que "a formulação do supra-sensível perpassa o pensamento dos dois"¹⁹⁴.

A despeito de Platão e Aristóteles, os sofistas não possuíam qualquer pretensão de atingir, com o discurso, uma realidade metafísica. Ademais, a sofística não só negava o acesso como afirmava a inexistência de entes desta natureza. Assim, segundo Aristóteles, tanto os sofistas quanto alguns filósofos precedentes, seriam aqueles que "buscavam a verdade sobre os seres, mas acreditavam que só as coisas sensíveis eram seres"¹⁹⁵. Tal censura, do filósofo de Estagira, é significativa, pois explicita a sua concordância em relação ao mestre da Academia. Aqui, a pretensão é muito semelhante àquela da Segunda Navegação, isto é, identificar a causalidade do real não nas coisas sensíveis, mas em um âmbito metafísico. Esta compreensão ontológica, presente nos dois filósofos, é justamente o elemento que permite a refutação do relativismo inerente ao movimento sofístico¹⁹⁶. Em outros termos, conceber a realidade em bases metafísicas garante a intencionalidade essencial do discurso e, portanto, a possibilidade da comunicação e da própria verdade.

Entretanto, mesmo que esta concepção ontológica seja mais um elemento representativo de aproximação, nela também reside a gênese da grande divergência entre os dois filósofos. Nesse sentido, afirmar que Platão e Aristóteles têm uma ontologia não significa dizer que ambos possuem a mesma perspectiva ontológica da realidade. Com efeito, os filósofos divergem quanto ao modo como a realidade se constitui, fato que lhes levará a conclusões divergentes, sobretudo no que se refere à relação entre linguagem e mundo¹⁹⁷.

Na perspectiva platônica, a estrutura ontológica da realidade deve ser pensada a partir princípios metafísicos e imutáveis, como sugerido pela famosa imagem da Segunda Navegação. Nela, Platão critica severamente as ontologias naturalistas e afirma a importância de se buscar a causalidade do mundo fora do âmbito físico, uma vez que as coisas sensíveis são suscetíveis ao devir, um fluxo contínuo que inviabiliza, de acordo com Rogue, qualquer possibilidade de se encontrar um "fundamento estável para o *logos*"¹⁹⁸. Nesse contexto, a hipótese das

¹⁹⁴ SANTOS, 2002, p. 110-111.

¹⁹⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 5, 1010a, 1-5.

¹⁹⁶ SANTOS, 2002, p. 111.

¹⁹⁷ SANTOS, 2002, p. 110-111.

¹⁹⁸ ROGUE, 2007, p. 70.

Ideias surge como um meio conveniente de prover certa ordem ao mundo fenomênico. De acordo com esta hipótese, o mundo sensível existe como um efeito da conexão com entes metafísicos não suscetíveis à ação de geração e corrupção decorrente do devir¹⁹⁹. Deste modo, Platão concebe as Ideias como um parâmetro estável que baliza a realidade sensível, isto é, que permite, ontologicamente, a própria existência dos entes sensíveis²⁰⁰.

Em decorrência desta perspectiva, as Ideias serão encaradas como paradigmas fundamentais tanto da realidade sensível quanto da linguagem. Em outros termos, dada a natureza transitória do mundo fenomênico, o discurso apenas encontrará um fundamento estável nos paradigmas metafísicos. Deste modo, para Platão a unidade última de significação dos símbolos linguísticos não pode ser encontrada nos objetos físicos, mas apenas na instância eterna das Ideias²⁰¹. Entretanto, este contexto sugere um questionamento, a saber: Como é possível explicar o mecanismo responsável por originar a proposição enunciativa?

O problema do enunciado, isto é, o discurso que efetivamente informa algo sobre o mundo ao relacionar símbolos linguísticos, é solucionado por Platão no *Sofista*. Neste diálogo, como visto, o filósofo de Atenas concebe o enunciado a partir de um entrelaçamento entre nome e verbo que remete ao entrelaçamento real dos Gêneros Supremos. Em outros termos, na perspectiva platônica, a participação será utilizada como o meio mais adequado de explicar o discurso. Nesse sentido, pode-se afirmar que a participação entre os símbolos que compõem o enunciado é possível na medida em que imita a participação paradigmática entre Ideias. A passagem a seguir explicita este ponto:

¹⁹⁹ PLATÃO, *República*, 485b.

²⁰⁰ Com efeito, no *Fédon* Platão defende uma espécie de dualismo ontológico, representado pela existência de duas esferas ontológicas distintas, uma composta por entes metafísicos e imutáveis e outra constituída de entes sensíveis e corruptíveis: "- Admitamos, portanto, que há duas espécies de seres: uma visível, outra invisível. - Admitamos. - Admitamos, ainda, que os invisíveis conservam sempre a sua identidade, enquanto que com os visíveis tal não se dá. - Admitamos também isso" (PLATÃO, *Fédon*, 79a).

²⁰¹ Cabe ressaltar que uma parte significativa dos interpretes de Platão observa uma evolução em sua concepção de dialética e, conseqüentemente, um desenvolvimento na Teoria das Ideias. Nesse sentido, defende-se que nos diálogos intermediários, sobretudo no *Fédon* e na *República*, as Ideias seriam entes metafísicos, separados da realidade sensível e sem relação de reciprocidade. Todavia, em virtude das diversas aporias decorrentes de se pensar as Ideias deste modo, tal concepção teria sido criticada pelo próprio Platão, no diálogo *Parmênides*. Os resultados desta crítica ficariam evidentes nas obras tardias, especialmente no *Sofista*. Como visto, este diálogo concebe os Gêneros Supremos como entidades que estão mutuamente entrelaçadas, fato que permite uma ontologia pautada na alteridade e, deste modo, evidencia a existência do não-ser. Todavia, explorar os pormenores desta questão, isto é, se existe ou não existe uma evolução no pensamento platônico, ultrapassaria demasiadamente os objetivos fixados para o presente trabalho.

Consideremos agora a relação entre plano discursivo e plano ontológico como a semelhança característica da relação entre modelo e cópia. O caráter mimético do *logos* está já em suas partes fundamentais. Nomes e verbos são entendidos como manifestações, signos daquilo que designam, e, a partir desta relação, garantem a ancoragem do *logos* na realidade. O sentido do *logos*, contudo, vai além desta ancoragem e se configura na *symploké* entre nomes e verbos. O enunciado tem sentido se é constituído de uma harmonia, um entrelaçamento entre a palavra que manifesta uma ação e a palavra que manifesta aquilo que recebe ou pratica esta ação. Tal entrelaçamento é reflexo daquele que ocorre no plano ontológico. Os seres não estão simplesmente ao lado um do outro, separados como unidades coesas e indivisíveis, sempre os mesmos que si mesmos, pois a ontologia proposta pelo Estrangeiro de Eleia garante unidade e identidade a partir de relações de combinação: o que uma coisa é é constituído por participação e não-participação. Assim, o que é é resultado de um entrelaçamento. E dizer o que é é dizer um entrelaçamento. Em outras palavras, as relações entre as palavras no enunciado são semelhantes às relações entre os seres. Trata-se, portanto, de uma semelhança estrutural entre plano ontológico e plano discursivo²⁰².

Em suma, é possível observar que Platão defende um isomorfismo entre estrutura discursiva e estrutura ontológica, de modo que a linguagem não pode ser vista como uma construção arbitrária do espírito humano, mas uma decorrência inevitável da constituição do real²⁰³. E é justamente este isomorfismo que força o filósofo a conceber uma estrutura ideal da realidade para, a partir disso, discorrer sobre a linguagem, tal como pode ser visto no diálogo *Sofista*. Em outras palavras, por isso é necessário viabilizar a alteridade no plano ontológico para concebê-la no plano discursivo, fato que permite, em última instância, tanto a falsidade quanto a verdade do discurso.

Aristóteles, por sua vez, não aceitou as Ideias como princípios causais da realidade²⁰⁴ e, conseqüentemente, recusou a participação²⁰⁵ como uma explicação plausível para a estrutura do *logos apophantikos*. Como já referido, de acordo com a perspectiva aristotélica, os enunciados devem ser entendidos a partir da predicação. Para Blanché e Dubucs, o filósofo de Estagira não pôde aceitar a existência das

²⁰² SOUZA, 2009, p. 177-178.

²⁰³ OLIVEIRA, 1996, p. 20.

²⁰⁴ SANTOS, 2002, p. 112.

²⁰⁵ De fato, na *Metafísica* Aristóteles apresenta diversas objeções aos que afirmam a existência das Ideias. Dentre estas objeções, destaca-se aquela segundo a qual Platão, para explicar o mundo sensível, foi obrigado a multiplicá-lo, fato que representa uma grande dificuldade, expressa na seguinte passagem: "[...] tentando apreender as causas dos seres sensíveis, introduziram entidades supra-sensíveis em número igual aos sensíveis: como se alguém, querendo contar os objetos, considerasse não poder fazê-lo por serem os objetos muito pouco numerosos, e, ao invés, considerasse poder contá-los depois de ter aumentado seu número" (ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 9, 990b, 1-5).

Ideias em virtude das aporias decorrentes desta aceitação. Em outros termos, se a Ideia existe de forma separada dos entes sensíveis e, deste modo, pode ser encarada como um tipo de sujeito individual, com existência separada e independente, então ela não poderá ser atribuída a vários sujeitos. Nesse sentido, os predicados não devem, para Aristóteles, ser vistos como substâncias individuais, mas como categorias (isto é, qualidade, relação, quantidade etc)²⁰⁶, passíveis de predicação, pois, dependentes de um sujeito²⁰⁷. Em outras palavras, para Aristóteles a predicação não é uma simples relação, mas a atribuição de um predicado a um sujeito, sendo aquele secundário em relação a este. Assim, parece existir no sujeito uma espécie de primazia que lhe confere o poder de instanciar a predicação. Em suma, a perspectiva aristotélica observa na predicação:

[...] um movimento do dizer, do significar, por isso pensa a proposição formada de um atributo sendo predicado do sujeito: "Mortal é dito de homem". Mas a significação-mortal não é dita da significação-homem, e sim dos homens individuais enquanto eles são. Nome e verbo possuem significações, no entanto a significação do verbo não é dita da significação do sujeito, e sim do objeto a que ela se refere. Desse ponto de vista, nunca a proposição seria formada por um nome composto "homem-mortal" de que se diria ser falso ou verdadeiro. O predicado visa diretamente a coisa nomeada pelo sujeito e, assim, diz o que esse sujeito é. O dizer comunicativo espelha um movimento do próprio estado de coisas, enquanto para Platão esse dizer espelha a combinação de Formas²⁰⁸.

Entretanto, se Aristóteles descarta a Ideia como fundamento último da realidade e, conseqüentemente, da linguagem, onde o filósofo encontrará a unidade de significação do *logos*?

Para Aristóteles, o fundamento da realidade não pode estar separado das coisas, como no caso da Teoria das Ideias. Todavia, a exemplo do que já foi referido, para que a comunicação seja possível, é necessário que exista uma base objetiva a qual o discurso possa se referir. Nesse contexto, para o estagirita, a

²⁰⁶ Sobre este ponto, Aristóteles afirma: "[...] 'Homem', como todo predicado geral, não designa uma substância individual, e sim uma qualidade particular, o relacionar-se com alguma coisa de modo particular, ou algo semelhante. E também no caso de 'Corisco' e 'Corisco músico' temos o problema: 'são eles a mesma pessoa ou pessoas diferentes?' Porque um denota uma substância individual e o outro uma qualidade, de forma que esta não pode ser isolada [...] Com efeito, 'Homem' não pode ser uma substância individual, como é Cálías. E não adiantaria absolutamente nada chamarmos de qualidade e não de substância individual o elemento assim isolado, pois ainda restará o um em face da multiplicidade, como no caso do 'Homem'. É evidente, pois, que não se deve conceder como uma substância individual o que é um predicado comum que se aplicada universalmente a uma classe, mas dizer que ele denota uma qualidade, uma relação, uma quantidade ou algo desse gênero" (ARISTÓTELES, *Dos argumentos sofísticos*, 22, 178b 35 - 179a 15).

²⁰⁷ BLANCHÉ; DUBUCS, 2001, p. 24.

²⁰⁸ GIANNOTTI, 2011, p. 90.

"unidade objetiva que fundamenta a unidade de significação das palavras recebe [...] o nome de essência (*ousia*)", ou seja, "o que garante à palavra *cão* uma significação una é o mesmo que faz o *cão* ser *cão*"²⁰⁹. Em outros termos, é o caráter estável da essência do ente que garante o significado do símbolo linguístico, isto é, o próprio mundo constitui-se como garantia da significação e não uma instância separada deste. Aqui, o objetivo continua sendo a necessidade de estabelecer um pressuposto ontológico que instancia não só o significado das palavras, mas o sentido do enunciado. Portanto, é por isso que "o princípio não só lógico, mas ontológico de contradição é condição de possibilidade da linguagem humana"²¹⁰.

Cumprido mencionar, por fim, seguindo a sugestão de Tugendhat, que tanto Platão quanto Aristóteles pensavam apenas ser possível alcançar o conhecimento efetivo e, portanto, a verdade, em algo necessário²¹¹. Todavia, Aristóteles parece ter conseguido ultrapassar o âmbito da pura necessidade, sobretudo ao temporalizar a verdade, isto é, ao tratar dos enunciados singulares acerca de futuros contingentes que, por conseguinte, sugerem a noção de possibilidade. Apesar de Platão, que conferiu maior atenção ao âmbito eterno e necessário das Ideias, Aristóteles tratou das próprias coisas do mundo, um mundo que possui estabilidade, conferida pela substância, mas que não é absolutamente imóvel, como aquele das Ideias. Parece ter sido justamente este último fato o maior responsável por permitir ao filósofo de Estagira explicitar, apesar de Platão, o aspecto temporal da verdade proposicional, já aludido no segundo capítulo. Todavia, desenvolver esta intuição ultrapassaria o escopo do presente trabalho.

²⁰⁹ OLIVEIRA, 1996, p. 31.

²¹⁰ OLIVEIRA, 1996, p. 31.

²¹¹ TUGENDHAT, 1998, p. 170.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O embate contra o movimento sofístico foi uma marca da filosofia grega, especialmente durante o período clássico. Assim, Platão e Aristóteles se empenharam em defender a filosofia de modo a refutar o relativismo dos sofistas. Com efeito, este embate foi o fio condutor dos três capítulos que compõem o presente trabalho de conclusão de curso. Nesse sentido, o contexto dramático do diálogo *Sofista*, examinado no primeiro capítulo, é representativo, pois expõe a interpretação sofística da filosofia de Parmênides de Eleia, posteriormente utilizada na defesa da impossibilidade do discurso falso, fato que representa, em última instância, uma apologia do relativismo. Demonstrar a possibilidade ontológica da existência do não-ser foi, para Platão, a via de acesso para provar a possibilidade do discurso falso e, assim, expor a sua noção de verdade, entendida enquanto uma correspondência do enunciado a uma determinada realidade.

Por sua vez, a repulsa de Aristóteles frente à sofística é frequentemente afirmada em diversas passagens da sua obra. Entretanto, é sintetizada com toda a sua força por Aubenque: "Sem dúvida, não é exagero dizer que a investigação de Aristóteles teve como objetivo principal responder aos sofistas"²¹². Parece que Aristóteles, a exemplo de Platão, reconheceu o perigo representado pelos argumentos sofísticos e buscou refutá-los. Como visto, um dos principais meios de atingir este objetivo é determinar não apenas o que é verdade, mas como é possível fundamentar a sua existência. Nesse sentido, o segundo capítulo apresentou a concepção aristotélica de verdade, encarada novamente como uma correspondência do discurso ao estado de coisas referido. Além disso, observou-se que Aristóteles concebe uma espécie de necessidade intrínseca ao discurso veritativo, fato que remete a dois aspectos fundamentais, a saber: 1) a primazia da esfera ontológica frente ao enunciado; 2) a temporalidade da verdade, representada especialmente pela discussão sobre os enunciados singulares acerca de futuros contingentes.

No terceiro capítulo, momento no qual se pretendeu examinar conjuntamente as filosofias de Platão e Aristóteles, afirmou-se que os dois filósofos também buscaram a refutação da sofística concebendo perspectivas ontológicas realistas e

²¹² AUBENQUE, 2012, p. 95.

de base metafísica. Para ambos, portanto, há uma realidade e somente por isso o discurso e, conseqüentemente, a verdade, são possíveis. Preserva-se, com isso, a intencionalidade essencial da linguagem, em detrimento da perspectiva defendida pelos sofistas. Para estes últimos, o discurso era um ente cuja finalidade estava encerrada em si mesmo, fato que o tornava um simples instrumento de poder e persuasão, uma vez que não pretendia atingir a verdade.

Todavia, evidenciar o realismo presente em Platão e Aristóteles conduziu à percepção de alguns pontos de divergência entre os dois filósofos. Aqui, destaca-se a recusa aristotélica em aceitar a Teoria das Ideias como um modelo explicativo da realidade. Isto é significativo, pois parece ter sido determinante para que o estagirita passasse a entender o discurso não como um entrelaçamento de símbolos linguísticos baseado na participação entre Gêneros metafísicos, mas como uma predicação. Este afastamento teórico entre os dois pensadores remete, por sua vez, à teoria aristotélica da substância, responsável por indicar a essência do ente como a unidade de significação do *logos* e, por conseguinte, a base a partir da qual surge o sentido dos enunciados.

Este último ponto, somando à explicitação do caráter temporal da verdade e tantos outros aspectos suscitados pelo trabalho, provavelmente representam avanços teóricos significativos de Aristóteles em relação ao mestre da Academia. Todavia, como já referido na introdução deste trabalho de conclusão de curso, a necessidade de concisão impede que tais temáticas sejam tratadas aqui. Porém, as questões mencionadas acima poderão ser examinadas em pesquisas futuras, com a atenção e a profundidade que lhes são exigidas.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Tópicos; Dos argumentos sofísticos*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Victor Civita, 1984. (Os Pensadores).
- ARISTÓTELES. *Categorias; Periérmeneias*. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1985. (Colecção Filosofia & Ensaios).
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- ARISTÓTELES. *Da Interpretação*. Tradução e comentários de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora da Unesp, 2013.
- AUBENQUE, Pierre. *O problema do ser em Aristóteles*. Tradução de Cristina de Souza Agostini e Dioclézio Domingos Faustino. São Paulo: Paulus, 2012. (Coleção Filosofia).
- BARBOSA FILHO, Balthazar. *Saber, fazer e tempo: uma nota sobre Aristóteles*. In: MARQUES, Edgar. *Et al.* (Organizadores). *Verdade, conhecimento e ação: ensaios em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- BARBOSA FILHO, Balthazar. *Nota sobre o conceito aristotélico de verdade*. In: Cadernos de História de Filosofia da Ciência. Campinas, série 3, vol. 13, n. 2, julho-dezembro de 2003. p. 233-244.
- BARBOSA FILHO, Balthazar. *Aristóteles e o princípio de bivalência*. In: Analytica: Revista de Filosofia. Rio de Janeiro, vol. 9, n. 1, 2005. p. 173-184.
- BITTAR, Eduardo C. B. *Curso de filosofia aristotélica: leitura e interpretação do pensamento aristotélico*. Barueri: Manole, 2003.
- BLANCHÉ, Robert; DUBUCS, Jacques. *História da lógica*. Tradução de António Pinto Ribeiro e Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2001.
- CASERTANO, Giovanni. *Paradigmas da verdade em Platão*. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Edições Loyola, 2010. (Coleção Estudos Platônicos).
- GIANNOTTI, José Arthur. *Lições de filosofia primeira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

KAHN, Charles H. *Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser*. Tradução de Maura Iglésias e Irley F. Franco. Rio de Janeiro: Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga - Departamento de Filosofia Puc-Rio, 1997. (Série filosofia antiga).

KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

KNEALE, William; KNEALE, Marta. *O desenvolvimento da lógica*. Tradução de M. S. Lourenço. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

MARQUES, Marcelo Pimenta. *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

MATA, José Veríssimo Teixeira da. *Comentários*. In: ARISTÓTELES. *Da Interpretação*. Tradução e comentários de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora da Unesp, 2013.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 1996. (Coleção Filosofia).

OWEN, G. E. L. *O platonismo de Aristóteles*. In: ZINGANO, Marco (Org.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2009.

PLATÃO. *Diálogos: O Banquete; Fédon; Sofista; Político*. Tradução de José Cavalcante de Souza (*O Banquete*), Jorge Paleikat e João Cruz Costa (*Fédon, Sofista, Político*). São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os Pensadores).

PLATON. *El Sofista*. In: PLATON. *Obras completas*. Tradução de Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1981.

PLATON. *Teeteto*. In: PLATON. *Obras completas*. Tradução de Jose Antonio Miguez. Madrid: Aguilar, 1981.

PLATÃO, *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 12. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

PLATÃO. *O Sofista*. Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos. Prefácio, introdução e apêndice de José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

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

PUENTE, Fernando Rey. *Os sentidos do tempo em Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

ROGUE, Christophe. *Compreender Platão*. Tradução de Jaime A. Clasen. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

SANTOS, Fausto dos. *Filosofia aristotélica da linguagem*. Chapecó: Argos, 2002.

SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. *A essência da proposição e a essência do mundo*. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2010.

SANTOS, José Gabriel Trindade. *Platão: a construção do conhecimento*. São Paulo: Paulus, 2012. (Coleção Cátedra).

SOUZA, Eliane Christina de. *Discurso e ontologia em Platão: um estudo sobre o Sofista*. Ijuí: Editora Unijuí, 2009. (Coleção Filosofia).

STEIN, Ernildo. *Não podemos dizer a mesma Coisa com outras Palavras: a aporia da filosofia analítica*. In: SULIANI, Antônio (Organizador). *Etnias & carisma: poliantéia em homenagem a Rovílio Costa*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001. p. 431-441.

TUGENDHAT, Ernst; WOLF, Ursula. *Propedêutica lógico-semântica*. Tradução de Fernando Augusto da Rocha Rodrigues. Petrópolis: Vozes, 1996.

TUGENDHAT, Ernst. *Ser, verdad, acción: ensayos filosóficos*. Tradução de Rosa Helena Santos-Ihlau. Barcelona: Editorial Gedisa, 1998.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *A Dialética das Ideias na Sofista*. In: Revista Portuguesa de Filosofia. Braga, tomo X, fasc. 2, abril-junho de 1954. p. 122-163.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. Tradução de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2012.