

FLUXO CONTÍNUO

AS FACES DA VERDADE NA TEORIA DO INTELLECTO DE ARISTÓTELES ¹

The facets of truth in the Aristotelian theory of intellect

Adriel Moura²

RESUMO

O objeto deste artigo é o conceito aristotélico de verdade no domínio da inteligência, conforme o *De Anima*. O problema que se apresenta neste conceito diz respeito à oposição entre a verdade e a falsidade no âmbito dos pensamentos *divisíveis* e à atribuição única da verdade a pensamentos *indivisíveis*. Para isso, recorre-se à *Metafísica* IX, 10, em que a verdade, considerada em si mesma, só se encontra em seres separados de outros seres, à medida que a verdade em oposição ao falso só ocorre em uma relação efetiva entre seres distintos. Também, recorre-se ao estatuto da verdade segundo o *De Interpretatione*, em que a oposição entre verdade e falsidade se encontra na composição e divisão dos termos da linguagem. Portanto, será tratado aqui como Aristóteles pensou uma concepção de verdade que se comporta em relação a referentes de natureza distinta e como este aspecto influi na constituição de objetos do pensamento.

Palavras-chave: Aristóteles; Metafísica; Noética; Teoria da verdade; Linguagem; Ontologia

ABSTRACT

This article focus on Aristotle's concept of truth within the scope of intellect, as it appears in *De Anima*. The conceptual problem highlighted concerns the opposition between truth and falsity residing in the framework of *divisible* thoughts whereas the exclusive truth is proper only to *indivisible* ones. To that end, the article turns to *Metaphysics* IX, 10, which states that the truth by itself can be found only on beings who are *separated* from other beings, while the truth in opposition to false occurs exclusively in a relationship between distinct beings. It also draws upon the statute of truth as shown in *De Interpretatione*, in which the opposition of truth and falsity inheres in the combination and division of language terminology. Therefore, this paper examines how Aristotle conceptualized truth as operating accordingly to the different natures of each object, and how this characteristic affects the creation of subjects of thought.

¹ <https://doi.org/10.51359/2357-9986.2022.249990>

² Universidade Federal do Paraná. E-mail: adriel.fonteles@yahoo.com. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-3923-9388>.

Key-words: Aristotle; Metaphysics; Noetics; Theory of truth; Language; Ontology.

1) Introdução: as verdades na atividade intelectual

Como a noção aristotélica de verdade se comporta no campo da teoria do intelecto de Aristóteles? Esta é uma questão de extrema complexidade e aqui nos limitamos a apresentar uma leitura que justifique as razões internas de algumas passagens da obra de Aristóteles da divisão do conceito de verdade nas operações do intelecto. Um exemplo paradigmático desta situação está no *De Anima* III, 6. Neste capítulo amplamente discutido e cheio de lacunas, foca-se na atividade intelectual de apreensão dos inteligíveis e no estatuto duplo da verdade que se apresenta no desenvolvimento deste capítulo. Advertimos aos leitores que não é a nossa pretensão fazer uma interpretação definitiva das várias problemáticas filosóficas que estão neste capítulo, mas tentaremos oferecer algumas vias de interpretação para a seguinte questão, que se desdobra a partir da questão inicial: Por que há pensamentos que são sempre verdadeiros e outros pensamentos que são tanto verdadeiros quanto falsos, partindo do contexto do *De Anima* III, 6?

Nos termos de nossa pesquisa, o problema de nosso interesse aqui se justifica na hipótese de que os dados do pensamento ou os objetos inteligíveis apreendidos pelo intelecto (*noús*)³ parecem considerados sempre e necessariamente como uma verdade (*alétheia*) se, e somente se, estes dados ou objetos considerados como inteligíveis (*noetá*) forem indivisíveis (*adiairé-ton*), conforme o início do *De Anima* III, 6: “Assim, o pensamento (*nóēsis*)

³ O intelecto, segundo Aristóteles, pode ser considerado, a princípio, como simplesmente a parte da alma (*phykhē*) humana que conhece (*ginōskei*) e entende (*phroneī*) (*De Anima* III, 4, 429a10, p. 113). No entanto, é um conceito bastante problemático, visto que ocorre uma discussão que perdura até os dias de hoje acerca da sua separabilidade em relação à alma humana; afinal, o intelecto é uma parte da alma que deve ser vista em separado ou em conjunto com as outras partes da alma, como a apetitiva e a perceptiva? Evidentemente, esta questão não será tratada neste artigo, já que a nossa preocupação se concentra no *processo intelectual* de produção e assimilação da verdade e não na proveniência do intelecto. Sobre este problema da separabilidade do intelecto, tratamos no seguinte trabalho: MOURA, Adriel Fonteles de. *O problema da separabilidade na noética de Aristóteles: intelecto passivo e intelecto produtivo*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná. Orientador: Prof. Dr. Bernardo Lins dos Santos Guadalupe Brandão. Curitiba, 2020.

de objetos indivisos⁴ está entre os casos acerca dos quais não há o falso (*pseûdos*)” (430a26)⁵.

Por outro lado, tudo que possa ser considerado como *inteligível composto* (*synthesis*) é uma qualidade de um pensamento que pode ser verdadeiro ou falso, diz Aristóteles: “Pois o falso incide sempre na composição; pois quando <se diz que> o branco é não-branco, compôs-se <o branco e> o não-branco” (*De Anima* III, 6, 430b3-5). A partir deste exemplo, quando ele diz que alguma coisa pode ser branca e não-branca, evidentemente se trataria de um raciocínio falso. Este raciocínio é considerado falso por ter dois elementos inteligíveis contrários que se compõem ou duas qualidades opostas que se apresentam em uma só coisa: o branco e o não-branco. Desta maneira, o intelecto teria a capacidade de produzir um inteligível falso pela composição arbitrária de noções simples inteligíveis. Então, por que haveria pensamentos que não poderiam, de nenhuma maneira, serem falseados?

Antes de chegarmos nesta questão subsequente ao nosso problema principal, afirma-se de antemão que a falsidade do pensamento composto não é fruto da atividade intelectual, mas da privação desta, a saber, a ignorância (*ánoia*). Em outras palavras, a carência do ato intelectual seria uma das principais causas de um raciocínio falso⁶. Por outro lado, o intelecto produz raciocínios compostos verdadeiros na medida em que combina noções simples sob a forma de proposições atributivas ou juízos (*lógos*). E uma das formas disso acontecer é não compor uma proposição sintetizando elementos contrários, como dizer que uma coisa é e não é sob o mesmo aspecto, conotando assim um erro de natureza lógica e noética.

⁴ Juliana Peixoto descreve dois modelos de classificação a respeito do que seriam os inteligíveis indivisos, um ponto considerado um tanto obscuro no *De Anima* III, 6 (2010, p. 70). O primeiro modelo seria o de Filópono, cuja classificação dos inteligíveis seria: o contínuo, o ponto, o instante e as formas intelectuais e divinas (*in Philoponus, On Aristotle's 'On the soul* 3.1-8' *apud* PEIXOTO, 2010, p. 70). O segundo modelo de classificação dos inteligíveis se deve a Estéfano de Alexandria: um termo, uma magnitude contínua, o que é sem partes (o ponto, a unidade, o instante), forma na matéria e forma não material (*in Stephanus, On the Soul* 543, 5 *apud* PEIXOTO, 2010, p. 70).

⁵ Cf. *De Anima*, III, 6, 430a26. Cotejaremos a edição em grego de W.D. Ross com a tradução brasileira de Maria Cecília Gomes dos Reis. A tradução poderá estar sujeita a alterações caso haja necessidade.

⁶ Cf. REIS, 2006, p. 318-9: “É razoavelmente seguro interpretar essas afirmações no sentido de que, em relação à intelecção de noções básicas e de termos simples, ou se chega ao pensamento do conceito, ou este não se realiza e perdura a ignorância. A verdade é a simples apreensão do inteligível, e não apreendê-lo é ignorância, uma relação que Aristóteles já havia estabelecido na relação do sentido com seu objeto correlato específico”.

No entanto, quando tratamos da verdade do pensamento indiviso no *De Anima* III, 6, precisamos encontrar outros elementos no que concerne ao estatuto da verdade na obra de Aristóteles e que ajudem na compreensão destes modos de aceção da verdade. Aqui, trabalharemos com duas perspectivas que poderão servir de apoio para entender porque inteligíveis não-compostos seriam sempre e necessariamente verdadeiros. Começemos com uma perspectiva ontológica, tal como se apresenta na *Metafísica* IX, 10 e, na sequência, examinemos a perspectiva da construção da linguagem e de juízos, sob o prisma de alguns trechos do *De Interpretatione*.

2) A natureza ontológica da verdade do inteligível indiviso

Para melhor aprofundarmos a questão da relação entre a verdade e o inteligível indiviso, será preciso fazer uma brevíssima apresentação a respeito das maneiras em que o ser (*tó ón*) pode ser dito (*légetai*), e a sua relação com a verdade, assunto investigado na *Metafísica* IX, 10 (1051a35-b2, p. 427). O objetivo aqui é fazer um resumo contextual a respeito destas maneiras, sem entrarmos em detalhes que possam tirar a questão principal de foco, mas levemos apenas em consideração o contexto ontológico em que o problema da verdade se insere.

Num primeiro momento, o ser pode ser dito segundo as *figuras das categorias* (*tá skhémata tón kategoriôn*)⁷, ou seja, segundo as categorias de substância, qualidade, quantidade, relação com outros seres, etc. Num segundo momento, o ser pode ser dito conforme a relação entre potência (*dý-*

⁷ As *categorias* são um instrumento proveniente da lógica aristotélica para a formação de definições. Em sentido amplo, as categorias representam a reflexão sobre os tipos gerais de questões que podem ser feitas acerca de algo. Perguntas como “O que algo é? Quanto? Que tipo? Onde? Quando?” significam a tentativa de categorizar um objeto. Na linguagem aristotélica, as categorias são gêneros supremos do ser, como a *substância*, *quantidade*, *qualidade*, *relação*, etc. Portanto, sendo expressões interrogativas e indefinidas de algo, cada categoria possibilita uma relação entre sujeito e predicado. O sentido primeiro das categorias é a substância – uma possível resposta à pergunta “o que é isto?”. Neste caso, as doutrinas das categorias dizem respeito ao ser ou à existência: “(...) a existência é um tipo de coisa para uma substância ou entidade” (SMITH, 2009, p. 92).

namis)⁸ e ato (*energeia*)⁹ das categorias. Em outras palavras, mesmo que algo possua, em sua natureza, alguma capacidade, nem sempre esta capacidade se evidencia, se manifesta. Por exemplo, o humano possui a capacidade de entender acerca dos acontecimentos, mas isso não quer dizer que ele esteja entendendo *sempre*. Em outras palavras, a passagem da potência para o ato em um ser é o que designa a manifestação de alguma qualidade do ser. Por fim, o terceiro momento se refere precisamente ao ponto que nos interessa, o ser pode ser dito segundo o que é verdadeiro (*alēthēs*) e o que é falso (*pseúdos*).

Sobre este terceiro momento, qual seria a definição de verdade e de falsidade para Aristóteles e com o que estas definições se relacionariam? Neste caso, como definição geral da verdade e falsidade das coisas, diz Aristóteles:

O ser verdadeiro e falso das coisas (*tôn pragmaton*) consiste na sua união ou na sua separação, de modo que estará na verdade quem considera separadas as coisas que, efetivamente, são separadas e unidas e as

⁸ O conceito de potência enquanto constituinte de um ser é tratado de diversas maneiras na obra de Aristóteles. Examinar profundamente este conceito seria inviável neste artigo, mas será indispensável apontarmos algumas características principais. Aristóteles define a potência a partir de dois ângulos, na *Metafísica* IX, 1: “De fato, (1) existe uma potência de padecer (*patheîn*) a ação, que é, no próprio paciente, o princípio de mudança passiva (*arkhê metabolēs*) por obra de outro ou de si mesmo enquanto outro; e (2) existe uma potência que é capacidade de não sofrer mudanças para pior, nem destruição pela ação de outro ou de si mesmo enquanto outro por obra de um princípio de mudança” (1046a12-14, p. 395-7). Sem investigarmos a fundo as características destes dois ângulos conceituais, veremos rapidamente o que cada um significa no contexto desta citação. No primeiro sentido, podemos dizer que o ser carrega em si um princípio de mudança e de padecimento, ou seja, a capacidade de ser afetado e, por conseguinte, de ser modificado. Este padecimento pode ser causado pela ação de um outro ser ou pela ação do mesmo ser (como, por exemplo, a capacidade de aprender e o processo de aprendizado intelectual nos humanos). No segundo sentido, podemos conceber a potência como a disposição do ser em se preservar diante da ação de outro ser ou de si mesmo (como, por exemplo, a tendência dos seres vivos em preservarem as suas próprias vidas). Embora seja um conceito complexo e cheio de nuances por toda a obra de Aristóteles, valemos da deusa do filósofo, concluindo que “Em todas essas definições está contida a noção de potência em sentido originário” (*tēs prôtēs dynámeis lógos*) (1046a15, p. 397).

⁹ A noção de ato em Aristóteles é examinada em correlação com o conceito de *entelêquia* (*entelékheia*) – que dispensaremos aqui – e de movimento (*kinēsis*), na *Metafísica* IX, 3: “O termo ato, que se liga estreitamente ao termo *entelêquia*, mesmo que se estenda a outros casos, deriva sobretudo dos movimentos: parece que o ato é, principalmente, o movimento” (1047a30-1, p. 403). Se a potência é definida originariamente como um princípio de mudança do ser, o ato é que faz, efetivamente e através do movimento, este princípio ser realizado. Recorreremos a um exemplo do próprio Aristóteles para entender o que é movimento, com o objetivo de não incursionarmos nas problemáticas que envolvem este conceito igualmente complexo: enquanto humanos, temos a potência de caminhar e de sentar; esta potência entra em atividade através do *movimento* que nos leva, efetivamente, a caminhar ou a sentar.

coisas que, efetivamente, são unidas; ao contrário, estará no erro quem considera que as coisas são contrárias a como efetivamente são (*Metafísica IX*, 10, 1051b2-5, p. 429).

Aqui, Aristóteles dá uma justificativa do porquê a verdade e a falsidade são produtos de uma composição ou, neste caso, de uma *união* (*sýnkeitai*), de forma muito semelhante ao que foi apresentado acima segundo o *De Anima III*, 6. Por um lado, somente a *verdade* se encontra nas coisas que estão separadas. Por outro lado, a *verdade* e a *falsidade* podem se encontrar justamente nesta união. Portanto, se no *De Anima* Aristóteles diz que no inteligível indiviso não há o falso, aqui ele diz que as coisas rigorosamente separadas, não-compostas, se encontram sempre na verdade. Eis um desfalque entre o momento ontológico da verdade da *Metafísica* do momento noético do *De Anima*.

Retoma-se a pergunta que foi feita no início deste artigo: por que a falsidade reside exclusivamente na união entre inteligíveis? O falso aparece na contrariedade e incongruência entre o que a coisa é e o que é pensado acerca dela, por exemplo, pensar que uma coisa não-branca é branca ou que algo é branco e não-branco simultaneamente. Em outras palavras, algo é verdadeiro quando há uma união entre a coisa e o que é adequadamente pensado desta e algo é falso quando não é possível haver tal união entre o pensamento e a coisa pensada. Para corroborar este posicionamento, o filósofo conclui: “De fato, não és branco por pensarmos que és branco, mas porque és branco, nós afirmamos isso, estamos na verdade” (*Metafísica IX*, 10, 1051b8-9, p. 429). Desta maneira, um inteligível composto só pode ser verdadeiro na medida em que exista uma correspondência entre o pensamento e o seu referente real, ou seja, aquilo a partir do qual o pensamento se refere para construir um raciocínio ou uma definição (*lógos*).

Conforme o Estagirita, o estatuto da verdade e do ser em seres compostos e não-compostos são diferentes: “(...) como o verdadeiro não é o mesmo nos seres não-compostos e nos seres compostos, também o ser não é o mesmo nos dois casos” (*Metafísica IX*, 10, 1051b21, p. 429). Isto é, se formos examinar este trecho sob a ótica do *De Anima III*, 6, não dá para dizer que um inteligível composto é verdadeiro da mesma forma que um inte-

ligível indiviso é verdadeiro. Tratam-se de dois estatutos diferentes da verdade. No entanto, o que dizer da diferença entre estes estatutos? A verdade dos seres não-compostos só pode ser conhecida através do ato de tocar (*thigeîn*) e de intuir (*phánai*) acerca destes seres. O enunciado dos seres não-compostos pode ser considerado aqui como a expressão aparente do inteligível indiviso. O erro, no caso deste gênero de seres, está simplesmente em não conhecê-los, pois “(...) não é possível errar acerca das substâncias não-compostas (*tàs mè synthetàs ousías*)” (*Metafísica IX*, 10, 1051b27, p. 429). Por sua vez, as substâncias não-compostas, no campo da noética aristotélica, se equivalem aos inteligíveis indivisos. É indiviso pelo fato de existirem sempre em ato e não em potência, como também serem incorruptíveis e não serem gerados. Assim sendo, a incorruptibilidade e a não-gerabilidade são características mais propriamente ditas das substâncias não-compostas.

Façamos uma pequena digressão em favor de um ponto especificamente curioso. Como é admissível apreender os não-compostos através de um *tocar* (*tò thigeîn*)? Na perspectiva de Juliana Peixoto, possivelmente Aristóteles estaria fazendo uma analogia entre o sentido do tato¹⁰ e a apreensão dos não-compostos (2010, p. 101). O tato (*haptós*) percebe o táctil através do toque, sendo um sentido que não necessita de um fator intermediário, portanto, nada que seja separado do próprio sentido. Por sua vez, assim como o tato percebe *imediatamente* o táctil, o intelecto apreende imediatamente o inteligível indiviso, sem o expediente intermediário do pensamento discursivo (*diánoia*)¹¹. Tal como observado nos capítulos finais do *De Anima II*, sentidos como o olfato, a visão e o paladar possuem intermediários, res-

¹⁰ Aristóteles faz um exame detalhado sobre a questão do tato no *De Anima II*, 11, considerando-o como um sentido primário, em que convergem todos os outros sentidos da percepção. Mesmo assim, trata-se de um sentido de difícil compreensão, a começar pela indefinição acerca da existência de um órgão específico responsável pelo tato. Outro problema do tato é que não dá para saber se há um *intermediário* interno entre o táctil e o tato, seria a pele, a carne? Um terceiro problema ainda se coloca, pois, para Aristóteles, “(...) não está claro o que é o sujeito do tato, assim como o som é o sujeito da audição” (422b32-33). Em termos mais simples, à medida que sabemos as características dos objetos relativos a cada sentido, não sabemos bem as características dos objetos do tato. Logo, a analogia proposta por Juliana Peixoto, não precisando necessariamente ser desconsiderada, deve ser avaliada levando em conta tais fatores problemáticos.

¹¹ Cf. PEIXOTO, 2010, p. 101: “Assim, com aquela analogia, Aristóteles parece pretender destacar uma imediatez na apreensão dos seres não-compostos, na medida em que essa operação do intelecto não é precedida por nenhum outro raciocínio ou demonstração, nenhum exame analítico, divisão e composição do pensamento, mas tão-somente pela inteligência daqueles a partir da sensação”.

pectivamente, o ar, a luz e a água. Além disso, nos humanos, o tato é o sentido dos mais precisos, assim como a atividade intelectual de apreensão dos inteligíveis indivisos é mais precisa do que a operação do pensamento discursivo ou dianoético¹².

Comentando o segundo verbo de interesse na *Metafísica* IX, 10, a verdade dos não-compostos é conferida não pela asserção, afirmação ou qualquer proposição atributiva, mas num fazer aparecer ou fazer conhecer (*phánai*) imediatamente. Este fato se coloca como uma outra evidência de que se elimina o expediente do pensamento discursivo na apreensão da verdade nos inteligíveis indivisos. A partir destes fatores, podemos pontuar algumas características da operação intelectual na apreensão dos inteligíveis indivisos e os motivos pelos quais o pensamento discursivo ou dianoético é descartado: não compõe noções, não leva em consideração os acidentes¹³ e as propriedades do que é inteligido e, de acordo com Juliana Peixoto, “(...) a essência do seu inteligível que é uma unidade por si mesmo e em si mesmo, isto é, é um indivisível” (2010, p. 103-4).

Doravante, Juliana Peixoto interpreta que Aristóteles, na *Metafísica* IX, 10, distingue a essência (*tò tí estin*), das substâncias não compostas (*tàs mè synthetàs ousías*) e de não-compostos (*asýntheta*). Dentre estes tipos,

¹² Sobre o pensamento discursivo ou dianoético (*diánoia*), trata-se de mais um conceito bastante presente e explorado de diversas maneiras na filosofia aristotélica. Entretanto, Aristóteles elabora com maior profundidade nos *Analíticos Segundos*, I. Para o filósofo, o pensamento discursivo é responsável por compor o conhecimento de tipo científico ou epistêmico (89a1). Este gênero de conhecimento possui uma característica central: a demonstrabilidade por proposições a partir de casos observados e assimilados pela percepção sensível ou pela opinião (*dóxa*). Por esta razão, o conhecimento científico não é apreendido imediatamente, ao contrário do conhecimento intuitivo possibilitado pela atividade intelectual pura (*noús*). Em oposição à opinião, o conhecimento científico, por meio da demonstração (*apódeixis*), pretende garantir alguma segurança na verificação de algum caso observado. Somente este tipo de pensamento é capaz de verificar se uma mera opinião é verdadeira ou falsa. Em outros termos, enquanto a opinião explícita simplesmente *o que é* a coisa, o papel desempenhado pelo pensamento discursivo é, por via da demonstração, explicar o *porque* alguma ser *o que* a opinião explícita (89a15). Assim sendo, se há alguma conformidade entre a opinião e o conhecimento científico, a opinião é verdadeira; se a opinião não condiz com a verificação do conhecimento científico, então ela é falsa.

¹³ Aristóteles apresenta especificamente a noção de acidente (*symbebēkós*), na *Metafísica* V, 30: “Acidente significa o que pertence a uma coisa e pode ser afirmado com verdade da coisa, mas não sempre nem habitualmente” (1025a14-5). Neste sentido, o acidente é uma ocorrência pontual de um caso observado em alguma coisa, em que este caso não se observa *sempre*, mas apenas em um dado momento. Trata-se de uma característica atípica que ocorre em algo, não fazendo necessariamente parte da natureza deste algo. Segundo um exemplo elaborado nos trechos a seguir, se cavamos um buraco na terra para plantar uma árvore e nos deparamos com um tesouro, presenciamos um caso *acidental*, pois não é habitual encontrar tesouros toda vez que nós cavamos na terra (1024a16-8). Portanto, são acidentes todos os acontecimentos que fogem do que é considerado como habitual.

onde se enquadraria os inteligíveis indivisos? Essa é uma discussão difícil de delimitar, pois ela trata de conceitos altamente problemáticos na filosofia aristotélica, com interpretações díspares quanto à abordagem de cada um deles. Foquemos então no que há de comum entre eles, que é o que realmente importa neste trabalho: a impossibilidade do erro. A hipótese que trabalhamos é que as substâncias não-compostas se referem a formas eternas e separadas, características que compõem o inteligível indiviso. Por exemplo, o primeiro motor imóvel¹⁴ é a substância não-composta que move os astros celestes, tal como é desenvolvido na *Metafísica* XII. Por sua vez, a inteligência deste gênero de inteligível não admite o erro, mas tão apenas a ignorância ou o engano por acidente. Logo, deve haver uma equivalência na apreensão da verdade entre a essência, a substância não-composta e os indivisos.

Agora, mudando o espectro da discussão, tratemos da verdade dos seres compostos. Na interpretação de Juliana Peixoto acerca da *Metafísica* IX, 10, a verdade dos compostos é examinada em oposição ao falso: “(...) estamos ainda envoltos nos termos verdade e falsidade em correlação com os termos composição e divisão” (2010, p. 82). Dentro deste arcabouço, a verdade estaria escalonada como um pensamento possível acerca das coisas que podem ser compostas ou divididas. Trata-se de uma noção de verdade estruturalmente presente no pensamento dianoético ou discursivo:

Ou seja, assim como a verdade e a falsidade não se encontram nas coisas, mas no pensamento, pois as coisas apenas são, restando ao pensamento ser verdadeiro ou falso conforme apreenda ou não apreenda como as coisas efetivamente são, também a conexão (*symploké*) e a divisão (*diaíresis*) são no pensamento, e não nas coisas. (*ibid.*, p. 87)

¹⁴ Aristóteles demonstra o conceito de primeiro motor imóvel (*prōton kinoûn akínēton*) a partir da *Metafísica* XII, 6. Por ser um conceito de difícil compreensão, pontuaremos aqui apenas alguns aspectos muito básicos. Sendo considerado como uma substância eterna e imóvel (*aidiōn tina ousían akínēton*), o primeiro motor imóvel é princípio absoluto de movimento dos astros (1071b5-7, p. 557). Mesmo não estando sujeito ao movimento, o primeiro motor causa movimento. Mas não é um movimento sujeito à geração e à corrupção que nem o movimento nos seres vivos, mas de um movimento circular, que não se gera e não se corrompe, portanto, é eterno. Esse conceito é uma forma de explicar o movimento circular e perpétuo dos corpos celestes, muito diferente do movimento que ocorre nas coisas físicas. A simplicidade do primeiro motor é devida ao fato de ser ato puro e não ter nada que seja causa dele, mesmo sendo causa única de todo o movimento. Logo, o primeiro motor é forma eterna, porque o movimento gerado por ele é perpétuo, e separada, visto que ele não sofre a influência de nenhum agente externo para com ele.

Desta maneira, a verdade e a falsidade resultante da separação e da união não diz respeito aos seres experienciados sensivelmente¹⁵, mas apenas no âmbito das noções universais construídas pelo pensamento dianoético a partir da experiência sensível de mundo¹⁶. Então, na visão da autora, a verdade advinda da composição intelectual dos modos de ser apreendidos sensivelmente compõe o fundamento básico do discurso científico¹⁷.

Fazendo um paralelo entre o *De Anima* III, 6 e a *Metafísica* IX, 10, a verdade do inteligível indiviso é equivalente à verdade do ser (PEIXOTO, 2010, p. 93). Pela operação do pensamento, atribuímos alguma discursividade ao ser. Por sua vez, naquilo que é simples e não-composto, não há possibilidade de erro, visto que o pensamento exercitaria a apreensão do ser. A verdade ou a falsidade está na forma como discursamos esta apreensão. Segundo Juliana: “(...) cremos antes que enquanto o simples no mundo apenas é, modo de ser do simples no pensamento é como verdadeiro” (*ibid.*). Assim, as coisas simples, tomadas em si mesmas, não são verdadeiras e nem falsas em sentido discursivo e são sempre verdadeiras em sentido ontológico. Na intersecção entre a noética e a ontologia de Aristóteles no nosso assunto em pauta, o ser (*tò eînai*) não se desdobra no não-ser (*tò mē eînai*) no caso dos inteligíveis indivisos ou não-compostos, diz Juliana: “(...) para os

¹⁵ No *De Anima* II, 5, Aristóteles assinala a principal diferença entre o pensar e o sentir: “(...) pensar depende de si mesmo, quando se quer (*bouletai*), mas perceber não depende de si mesmo, pois é necessário subsistir (*hypárkhein*) o objeto da percepção sensível” (417b24-5). Neste trecho, fica dito que a atividade do pensamento só ocorre de acordo com uma disposição interna do ser pensante. Só pensamos porque deliberadamente escolhemos pensar de acordo com a nossa vontade. Por outro lado, perceber sensivelmente os objetos sensíveis é algo que ocorre independentemente de nossa disposição e vontade. Isto é, o objeto exterior afeta o ser senciente sem que haja uma postura ativa deste em sentir (MOURA, 2020, p. 105). Enquanto seres vivos, continuaremos tendo a experiência sensível das coisas sensíveis, querendo ou não, a não ser que algum órgão do sentido se encontre prejudicado. O pensamento discursivo ou dianoético, por sua vez, opera justamente a partir das impressões sensíveis ou de opiniões acerca dos dados da sensibilidade a respeito dos acontecimentos: “Sendo a síntese do sensível e do inteligível, o pensamento discursivo é resultante do ato intelectual sobre as opiniões, representando os juízos abstratos acerca do sensível” (*ibid.*, p. 75).

¹⁶ Cf. PEIXOTO, 2010, p. 82: “À vista disso, entendemos que o ser como verdadeiro ou falso, dado que é um valor atribuído às composições de intelecções, e não propriamente um dos gêneros do ser, é um modo de ser interno às operações cognitivas ou à alma, discurso interior da alma”.

¹⁷ Ainda na interpretação de Juliana Peixoto à *Metafísica* IX, 10, dos sentidos de ser avaliados por Aristóteles, o sentido mais apropriado seria considerá-lo como verdadeiro ou falso (2010, p. 90). No entanto, por que *ser* e *verdade* acabam se confundindo entre si? Em resposta, Juliana Peixoto diz que “(...) a verdade ontológica se confunde com o ser, pois é verdade no nível das coisas, mais fundamentalmente, pré-predicativa, dividindo com o ser a mesma extensão, logo, propriamente o sentido do ser” (*ibid.* p. 91).

incompostos não existe a potencialidade para ser ou não-ser, pois, quando apreendidos, são absolutamente em ato” (*ibid.*, p. 100). Portanto, não há valores de verdade contrários entre si passíveis de serem aplicados nos não-compostos ou nos indivisos.

Por outro lado, para Blake Hestir, a teoria aristotélica da verdade se fundamenta na correspondência entre um caso ou acontecimento e o discurso que lhe é referente (2013, p. 193). Nesta conjuntura, o autor considera aquilo que pode ser chamado de caso ou acontecimento como uma possível tradução para *tó ón* (o que é o caso) e *tó mé ón* (o que não é o caso)¹⁸. Desta maneira, a verdade aristotélica só se sustenta se depender de um mundo que se encontra para fora do discurso, segundo Blake: “Imediatamente, devo deixar claro e dizer que eu considero a ideia de que a verdade depende do mundo para ser um caminho completamente plausível para a verdade do entendimento” (*ibid.*, p. 194). Ou seja, a verdade, no plano do entendimento ou da intelecção, dependeria de um plano que não esteja necessariamente no domínio da própria intelecção, mas de algo que esteja para além deste domínio. É buscar este fator que se torna problemático nas teorias da correspondência e da verdade em Aristóteles.

Para Balthazar Barbosa Filho, a teoria da correspondência em Aristóteles pode ser resumida como “a convertibilidade ou a reciprocidade do ser e do verdadeiro” (2003, p. 235). Neste caso, tudo o que é dito de algo, é dito *verdadeiramente*. Dentro do domínio da formulação proposicional da lógica e ontologia de Aristóteles, *ser* e *verdade* se equivalem, mas *ser* não poderia ser dito unicamente como verdade. Segundo Balthazar, devemos levar em consideração também a realidade sobre a qual uma proposição se aplica: “Não é a verdade do enunciado que é a causa da realidade; é, ao con-

¹⁸ Considerando os vários sentidos de ser presentes na obra de Aristóteles, tomemos dois que foram examinados por Blake Hestir (2013, p. 210), que vai ao encontro do foco de nossa pesquisa. Para o autor, o *ser* pode ser concebido no âmbito proposicional e no âmbito existencial. Sem prejuízos na atribuição da verdade, a teoria da correspondência pode ser aplicada ao *ser*, em sentido proposicional. Contudo, não dá para dizer o mesmo quando se tenta aplicar a teoria da correspondência ao ser concebido existencialmente. Segundo Blake, um valor de verdade não poderia ser usado para verificar a existência particular das coisas, pois, no programa filosófico de Aristóteles, há uma relação rigorosa entre existência e seres particulares. Por sua vez, o sentido proposicional de *ser* se aplica a seres universais, a saber, predicados gerais aplicados a uma coisa ou outra. Estas duas perspectivas de *ser* são ontologicamente válidas, mas não se deve esquecer que as coisas particulares requerem um estatuto diferente de avaliação, cujo critério da verdade não se basta para afirmar se algo é existente ou não.

trário, a realidade que é causa da verdade do enunciado” (*ibid.*, p. 235)¹⁹. Por mais que a verdade possa retratar o ser proveniente de uma realidade física ou natural, ela inevitavelmente depende da proposição para existir²⁰, pois, “O acontecimento que ela descreve não é determinado pelas leis da natureza” (*ibid.*, p. 236). O que é natural, necessariamente ocorre; o que é proposicional, expressa tanto o que pode ocorrer quanto o que não pode ocorrer.

No comentário ao Livro IX da *Metafísica*, Oswaldo Porchat diz que a verdade e a falsidade não se encontram nas coisas (*en toîs pragmásis*), mas no raciocínio ou no pensamento discursivo (*en dianoíai*) (2000, p. 84). Além disso, o ser – enquanto é dito como verdade – é resultante de uma combinação (*symploké*) de noções simples apreendidas pelo intelecto. Desta maneira, o sentido que Porchat atribui ao ser se estabelece levando em consideração o ato de intelecção próprio ao ser humano²¹. Se o ser é verdadeiro, ele não é verdadeiro em relação à totalidade de eventos da existência; é verdadeiro em relação ao humano. Pode-se dizer, mais precisamente, que a verdade do ser é um constructo proveniente da atividade intelectual humana. Mas será que este caráter de verdade se estenderia às coisas não-compostas ou aos inteligíveis indivisos? Na ótica desta interpretação, vemos uma distinção entre o que é real e o discurso verdadeiro.

Se a verdade dos compostos é resultante de uma atividade intelectual discursiva, a verdade dos indivisos é resultante de uma atividade intelectual noética, mas não necessariamente discursiva. Salienta-se que não é um critério adequado tentar analisar estes diferentes aspectos da verdade sob a ótica da quantificação ontológica, por exemplo, a verdade do composto seria *menos verdadeira* que a verdade do indiviso (PEIXOTO, 2010, p. 92). Trata-se de uma diferença meramente qualitativa, de aplicação da noção de verdade em circunstâncias particulares em que se envolve a atividade intelectual, diz

¹⁹ Para endossar tal posicionamento, Balthazar diz também que “A verdade da proposição parece, pois, acarretar a necessidade de existência do estado de coisas que lhe corresponde” (p. 237).

²⁰ Segundo Balthazar, a noção aristotélica de verdade pode operar de forma bilateral (*ibid.*, p. 236). Ela pode ser expressa do âmbito lógico para o real (“Se a proposição diz que está chovendo é verdadeira, então está chovendo”). Por outro lado, a verdade pode ser expressa do âmbito real para o âmbito lógico (“Se está chovendo, então a proposição que diz que está chovendo é verdadeira”). Nestes dois sentidos, ocorre uma equivalência entre verdade e ser.

²¹ Cf. *ibid.*, p. 85: “O ser, como verdadeiro, não é mais que um desdobramento, na alma do homem, do ser propriamente dito”.

Peixoto: “(...) essas são atividades intelectivas que, por sua vez, produzem duas disposições do pensamento sempre verdadeiras, a saber, o intelecto e a ciência” (*ibid.*). Sendo assim, o conhecimento dos indivisíveis seria sempre verdadeiro, pois a experiência noética dos aspectos mais simples da realidade seria, indiscutivelmente, uma experiência verdadeira. Por sua vez, o intelecto é anterior à ciência (*epistēmē*)²², pois é no intelecto que se encontra os princípios da própria ciência, portanto, conclui Peixoto: “(...) se a pesquisa dos predicados e o procedimento demonstrativo for realizado do modo correto, as conclusões do discurso da ciência não serão menos verdadeiras do que a apreensão imediata dos princípios” (*ibid.*).

Assim sendo, a atribuição de verdade ou falsidade se deve ao fato de exigir uma combinação entre o nosso estado cognitivo e o mundo perceptivo. Em outros termos, a formação da atribuição de verdade ou falsidade não está exclusivamente situada na atividade intelectual, mas na interdependência desta com a faculdade da alma responsável pela percepção sensível (*aisthēsis*). Então, segundo Blake Hestir, o ponto de partida da verdade e das asserções não seria necessariamente o mundo exterior, mas as afecções que temos em relação às coisas que, primariamente, aparecem aos nossos sentidos (2013, p. 201). Logo, a verdade é fruto da nossa capacidade em traduzir

²² A questão das ciências é um tema bastante presente na filosofia de Aristóteles e tratado em grande parte de suas obras. Foquemos em alguns elementos presentes na *Metafísica* VI, 1 para entendermos os aspectos básicos do conhecimento científico. Primeiramente, todo conhecimento que se enquadra como científico devem partir de princípios e causas determinadas (1025b5). Nas palavras de Aristóteles, outro fundamento bastante importante é que “(...) as ciências são limitadas a determinado setor ou gênero do ser (*perì ón ti kaí génos*) e desenvolvem sua pesquisa em torno dele, mas não em torno do ser considerado em sentido absoluto e enquanto ser” (1025b8-10). Aqui, Aristóteles diz que as ciências operam com ~~determinados tipos de~~ objetos, ou seja, haverá um tipo de ciência de acordo com o tipo de objeto a ser investigado, sempre levando em consideração as suas causas e seus princípios. Por exemplo, a medicina é uma ciência que tem por causa final a saúde, então ela investigará o recorte de objetos ou situações que passam a favorecer a saúde. No entanto, no final do supracitado trecho, o ser enquanto ser é um tipo de assunto que não teria como ser investigado pelo procedimento científico, mas por outro modo de pensar, tal como a filosofia primeira.

adequadamente estas afecções²³ através de símbolos formulados pelo pensamento. Mas como ocorre esta transformação das afecções em símbolos?

2) A verdade no âmbito da construção de símbolos e da linguagem

Sobre a questão da produção dos símbolos, nos remeteremos aos primeiros capítulos do *De Interpretatione*, livro que faz parte do *Órganon*, os tratados de lógica de Aristóteles. Os objetivos do *De Interpretatione* é tratar acerca do que é um nome (*ónoma*), do que é um verbo (*rhēma*), do que é uma negação ou afirmação e, por fim, do que é uma declaração e um enunciado²⁴. Para Aristóteles, o ponto de partida para qualquer um destes é o som (*phōnē*) articulado, símbolo (*sýmbolon*) proveniente das afecções da alma, principalmente àquelas relacionadas à audição. A segunda etapa da articulação dos símbolos é a escrita (*tá graphómēna*), gênero de articulação simbólica que enuncia a respeito do que está contido no som. Em outras palavras, a escrita é um símbolo proveniente do som e este, proveniente das afecções da alma.

Nos assuntos concernentes à formulação do som e da escrita a partir das afecções da alma²⁵ humana, diz Aristóteles no *De Interpretatione*: “(...) o falso e o verdadeiro giram em torno da composição e da divisão” (16a13). Um nome ou um verbo, levados em consideração por si mesmos, sem arti-

²³ Aristóteles faz um minucioso exame das afecções (*páthe*) da alma no *De Anima* I, 1. Atendo em seu princípio básico, as afecções são um modo primeiro de movimento (*kinēsis*) de um corpo animado (403a19-22). Seria uma característica que torna possível a relação entre a alma e o corpo, nas palavras do filósofo: “Manifesta-se que, na maioria dos casos, [a alma] nada sofre ou faz sem o corpo, como, por exemplo, irritar-se, persistir, ter vontade e perceber em geral” (403a5-7). Transpondo esta definição para o nosso contexto em análise, os símbolos são uma forma de traduzir racionalmente o que nós sentimos, como nós padecemos, através do contato do corpo animado com o mundo que lhe é exterior, contato que este só se possibilita pela potência do corpo animado em sofrer as influências dos acontecimentos externos. Entretanto, graças à capacidade intelectual da alma humana, podemos traduzir em termos e proposições os acontecimentos para comunicá-los, haja vista que é apenas através da percepção sensível que podemos construir um conhecimento sobre o mundo físico.

²⁴ ARISTÓTELES, *Sobre la interpretación*, 1988, 16a1, p. 35. No corpo do texto, preferimos manter o título em latim *De Interpretatione*. Também, cotejaremos com a versão de L. Minio-Paluello.

²⁵ Vale ressaltar que, para Aristóteles, as afecções da alma – fundamentais para a composição do som e da escrita – são as mesmas para todos os seres capazes de constituir linguagem através do pensamento (*De Interpretatione*, 1988, 1, 16a7, p. 36). No entanto, as letras (*tá grámmata*), os signos da escrita e os sons não são os mesmos, de acordo com os povos que utilizam sistemas de símbolos e signos distintos (SANMARTÍN, 1988, p. 36), o que evidencia um princípio de diferenciação da natureza das afecções.

culação alguma entre si, não podem ser verdadeiros e nem falsos (16a14-5). Em um exemplo, Aristóteles mostra que ao tomarmos o nome *homem* ou *branco* separadamente, sem atribuímos algum sentido através da formulação de um juízo, não teremos como verificá-lo se é verdadeiro ou falso. Neste caso, apontamos aqui alguns elementos que indica, no *De Interpretatione*, que a teoria da correspondência da verdade faz sentido tão apenas no âmbito da articulação da linguagem, o que dependeria da composição e divisão de termos. Além disso, um exemplo mostra que o caráter ontológico é determinante para a atribuição de verdade ou falsidade, segue o filósofo: “(...) em efeito, o cervo-cabra (*tragélaphos*) significa algo, mas não é verdadeiro e nem falso, a menos que se adicione o ser ou o não-ser” (16a17). O cervo-cabra é um exemplo de Aristóteles ao que seria um *termo vazio*. Por ser um termo vazio, não provém de nenhuma afecção da alma que lhe corresponda e, por consequência, nenhum parâmetro que o torne verdadeiro ou falso.

A definição (*lógos*) aristotélica de nome se diz da seguinte maneira: “Nome, pois, é um som significativo por convenção, sem <indicar> tempo, e nenhuma de suas partes é significativa por separado” (*De Interpretatione*, 16a19-20)²⁶. Para Aristóteles, um nome pode ser *simples* ou *composto*. Um nome simples é aquele que, por não possuir ligação com nenhum outro termo, carece de significado. Por sua vez, um nome composto é aquele que possui um significado, às vezes tendo um valor enunciativo. Segue os respectivos exemplos: *kéles*, na língua grega, é um nome simples que é traduzido por *navio*. *Epaktrakéles* é um nome composto traduzido aproximadamente por *navio pirata*, um navio cujo atributo enunciativo é prestar serviços ilícitos que não são condizentes com o interesse de uma pátria (*ibid.*, 16a20-5, p. 38).

Um nome simples não pode ser verdadeiro e nem falso em razão da ausência de significado. Por outro lado, o nome composto, por ter algum significado ou significar algo, já pode ser considerado verdadeiro ou falso. Voltando ao exemplo, um navio – nome simples – só é um termo que se re-

²⁶ Ademais, vale citar também que “*Por convenção* <quer dizer> que nenhum dos nomes os são por natureza, mas somente quando se convertem em símbolo; posto que os sons inarticulados indicam algo, v.g.: dos animais, nenhum dos quais [dos sons] é um nome” (16a27-30, p. 38).

fere a um universo de coisas inteligivelmente assimiladas por alguma característica em comum, sem nada a dizer a respeito da qualidade ou situação predicativa particular de tais coisas. Um navio pirata – nome composto – é um termo que já carrega em si alguma significação, pois pode ser tanto verdadeiro quanto falso que um determinado navio possa ou não ser pirata, antes de investigar as procedências e as motivações dos respectivos tripulantes do navio em uma determinada circunstância. Em síntese, de volta ao assunto em questão, entrecruzando as noções de verdades mencionadas no *De Anima* III, 6 e os primeiros capítulos do *De Interpretatione*, percebe-se que um nome simples corresponde ao inteligível indiviso e o nome composto, ao inteligível composto. Neste caso, se um nome simples pode ser visto como um inteligível indiviso, um valor de verdade não lhe seria aplicável, visto que o falso não pode existir se não houver uma significação predicativa, ocorrente apenas em nomes compostos.

Entretanto, Juliana Peixoto não crê que Aristóteles esteja fazendo uma discussão sobre os inteligíveis indivisos nos moldes dos termos simples, tal como consta no *De Interpretatione* (2010, p. 71). De acordo com este posicionamento, a discussão dos elementos isolados do discurso devem ocorrer separadamente aos inteligíveis indivisos. Neste caso “(...) sua análise parece requerer uma reflexão sobre o que acontece na alma que possibilita o discurso” (*ibid.*). O *De Interpretatione* investiga os termos e as relações entre termos, não a operação do intelecto que produz pensamentos, indivisos ou não. Ora, mas um termo não seria produto de uma operação intelectual? Da mesma forma que o falso não pode ser dito de um termo isolado, também não pode ser dito do inteligível indiviso. No entanto, um detalhe interessante que Juliana frisa é que a noção de verdade no *De Interpretatione* é aplicada no campo da significação, na medida em que no *De Anima* III, 6, tal noção não se aplica no nível da significação, mas no processo intelectual de construção de uma significação a partir da apreensão do modo de ser de algo no mundo, como diz a autora:

(...) a menção a uma composição de intelecções não parece pressupor que os termos da proposição sejam um dos indivisíveis no *De Anima* III 6. Antes, ela pa-

rece ser uma discussão inicial que tem por objetivo se contrapor ao que se segue, a saber, uma reflexão sobre o que é ainda anterior às proposições (*ibid.* p. 72).

A rigor, a noção de verdade no *De Interpretatione* é operada no contexto da significação e a noção de verdade no *De Anima* III, 6 é operada no processo cognitivo de construção de significados. Então, na visão da autora, podemos dizer que há formas distintas de dizer acerca da verdade na comparação entre estas duas obras?

Remetendo-se a um exegeta antigo de Aristóteles, Estéfano, Juliana Peixoto mostra que há sim diferenças a serem levadas em conta para apresentar estas noções de verdade (*Stephanus* 544, 18-545,7 *apud* PEIXOTO, 2010, p. 72-3). No *De Anima* III, 6, não havendo o falso na intelecção dos indivisíveis, *pode* haver a verdade neste processo específico de intelecção. No *De Interpretatione*, não há verdade e nem falsidade num termo isolado ou num som proferido. Já na *Metafísica* IX 10, postula-se que nas palavras simples, não há o falso, mas somente o verdadeiro. Para a autora, o grande erro de Estéfano foi interpretar as palavras simples ou termos isolados da mesma forma que as coisas não-compostas (*tà asýntheta*), com base na *Metafísica* IX, 10, conclui a autora: “Portanto, são essas coisas não-compostas, mencionadas na *Metafísica*, e não os nomes, verbos, som falado, referidos no *De Interpretatione*, que coincidem com os indivisíveis no *De Anima*” (*ibid.* p. 73). Entretanto, na visão de Juliana, por que há esta coincidência entre o *De Anima* e a *Metafísica*, mas não entre o *De Anima* e o *De Interpretatione*? Pois, na mesma medida em que não há verdade e nem falsidade nos inteligíveis indivisíveis, não há verdade e nem falsidade num termo ou som simples. Na atividade intelectual dos indivisíveis, a falsidade não pode ser automaticamente imputada, de igual forma em que a verdade também não pode ser tirada de discussão (*ibid.* p. 74). Por outro lado, como descrever as diferenças entre o *status* da verdade e da falsidade no *De Anima* III, 6 e no *De Interpretatione*? No primeiro, há uma oposição entre um processo intelectual que produz sempre o verdadeiro e um processo que opera pela produção e pela escolha entre o verdadeiro e o falso. No segundo, há uma oposição no processo de construção de significados entre o termo simples –

não sendo verdadeiro e nem falso – e um termo composto, que deve ser necessariamente verdadeiro ou falso.

Ainda na interpretação ao exegeta Estéfano, Juliana Peixoto diz que Aristóteles estaria trabalhando com dois tipos de verdade: uma *verdade substancial* e uma *verdade meramente oposta ao falso* (Stephanus 545, 6-10; 553, 30-32 *apud* PEIXOTO, 2010, p. 77). Analisando mais de perto esta diferença, a verdade intelectual é *substantiva*, porque ela se refere a uma realidade concreta (“simplesmente porque realmente existe o 'homem' eu digo ser verdadeiro um homem”). Por sua vez, a verdade feita por oposição ao falso é uma verdade discursiva, pois ela é constituída pelo pensamento discursivo, responsável por compor proposições a partir de termos isolados²⁷. Logo, a verdade intelectual é uma verdade que parte do âmbito extra-linguístico, do qual pertence os existentes reais e a verdade discursiva ocorre dentro do âmbito significacional de construção de termos compostos ou proposições.

Por outro lado, na interpretação de Blake Hestir, as palavras são legítimas portadoras da verdade (*truthbearers*). Mas, “(...) a verdade envolve combinação e separação, ambos no caso do pensamento e no caso de declarações” (2013, p. 204). Na *Metafísica* IX, 10, fora do campo de estruturação da linguagem, a verdade é examinada e estabelecida em um sentido ontológico: na mesma medida em que o ser é portador da verdade, o não-ser é portador da falsidade. Por consequência, no campo da estruturação simbólica presente no *De Interpretatione*, a condição para a verdade é a combinação adequada entre o sujeito (*hypokeímenon*)²⁸ e o seu predicado. No sentido no-

²⁷ Assim sendo, a verdade só pode ser pensada em contraposição ao falso na esfera da estruturação de um juízo. Neste caso, o juízo pode ser considerado como uma proposição atributiva que expressa a composição e a divisão tal com ocorre nas coisas (PEIXOTO, 2010, p. 96). Entretanto, o juízo não explica necessariamente o que é (*tò tí esti*) a coisa, mas enuncia algo que é próprio da coisa. Por exemplo, quando dizemos que algo é branco, não enunciamos o que é este algo, apenas atribuímos uma propriedade (que, no caso de tal algo, a propriedade é ser branco), que pode ser verdadeira ou falsa de acordo com a união ou a separação de noções distintas. Existem muitos outros fatores que são determinantes para a formulação de proposições atributivas, que não faremos mais do que mencionar algumas: os *acidentes relativos* a algo e o *tempo* que incide sobre as características da coisa (*ibid.*, p. 97-8).

²⁸ Ou seja, segundo a interpretação de Blake Hestir, *hypokeímenon* diz respeito a entidades que constituem as coisas ou as substâncias fundamentais do mundo em que o pensamento se baseia para se constituir (p. 198). A noção de sujeito é esclarecida por Aristóteles nas *Categorias*, 2, quando ele trata sobre os termos independentes e os termos combinados (1a18-b7). Todavia, ele não faz uma definição específica do que seria o sujeito, mas utiliza esta noção para explicar uma situação específica de combinação de termos: “Das coisas que

ético, tal como expresso no *De Anima* III, 6, os pensamentos primários são não-compostos e não podem ser falsos. Por sua vez, os pensamentos secundários são “(...) pensamentos complexos derivados da combinação e separação” (*ibid.*, p. 204), também compostos de pensamentos primários.

A questão da verdade na esfera do pensamento indiviso se torna problemática de investigar por conta da dificuldade em precisar os mecanismos de produção do pensamento composto ou complexo, resultante dos processos de combinação e separação, a partir dos pensamentos simples e indivisos, nos trechos analisados. No domínio da linguagem, Blake Hestir assevera que “Sintaxes particulares obviamente variam entre linguagens, mas a sintaxe como tal é necessária tanto para a linguagem quanto para o pensamento complexo” (2013, p. 207). Assim sendo, a verdade estrutural das proposições não condiz necessariamente com o mundo referencial da linguagem, mas se trata da qualidade da atividade intelectual em formular raciocínios verdadeiros, através da combinação e separação dos inteligíveis.

4) Os distintos lugares da noção aristotélica de verdade

Por sua vez, a noção intelectual de verdade oferece as condições de existência para a atividade intelectual e, deste modo, oferece as condições de existência para a operação do pensamento discursivo, que tem por base os termos simples (PEIXOTO, 2010, p. 80). Os inteligíveis indivisos e as coisas não-compostas se colocam como existentes em um nível primário que, numa relação de anterioridade, não haveria sequer coisas existentes. A

existem, umas se dizem (*légesthai*) de um sujeito, sem que estejam em sujeito algum, v.g.: *homem* se diz do homem individual (*tis ánthrōpos*) tomado como sujeito, mas não está em sujeito algum” (1a20-23). Esta difícil passagem e as passagens seguintes, evidentemente, demandaria um melhor desenvolvimento interpretativo que não está nos planos deste trabalho. Veremos o que nos parece mais claro apenas para entender algumas características básicas do *hypokeímenon*. Como Aristóteles está falando aqui da formação de termos, leva-se em consideração a noção de sujeito no âmbito proposicional, ou seja, fala-se partindo da pressuposição de que toda proposição é estruturalmente formada por um sujeito e um predicado. Por exemplo, a proposição “O homem é mortal” é composta pelo sujeito *homem* – o substantivo – e pelo predicado *é mortal* – característica atribuída ao sujeito *o homem*. Neste caso, *o homem* é sujeito porque é fundamento pelo qual o pensamento se baseia para constituir uma atribuição. E esta atribuição que o pensamento se vale para qualificar *homem* é o predicado. No entanto, quando simplesmente aponta para uma coisa individual (como em *um homem*) e não faço nenhuma atribuição, ele não está *em sujeito*, visto que não há predicado algum que o acompanha, mas é possível tomá-lo como sujeito a partir do momento em que designo alguma situação ou qualidade ao *o um homem* (*um homem corre, um homem triunfa*).

verdade ontológica só pode ser verdade porque marca a passagem do não-ser para o ser, assimilado através de uma operação intelectual. Por esta razão, haveria muito em comum entre a *Metafísica* IX, 10 e o *De Anima* III, 6, mais do que esta obra com o *De Interpretatione*. Para Juliana Peixoto, a verdade intelectual teria como mote a “(...) apreensão original da estrutura das coisas” (*ibid.*). Não menos necessária, a verdade discursiva atesta a nossa experiência intelectual primária do ser através da composição de termos que podemos utilizar para traduzir a nossa experiência primária de mundo, como faz o discurso científico, que “(...) pode primordialmente dizer algo verdadeiro acerca do composto” (*ibid.*)²⁹. Então, retomando o que já dissemos acima, a verdade dos seres não-compostos não pode ser *mais ou menos* verdade do que a dos seres compostos. Não se trata necessariamente de uma verdade *diferente* de outra verdade, mas de coisas que estão situadas em lugares ontológicos distintos. Portanto, não há duas acepções de verdade na noética aristotélica, mas dois tipos de inteligíveis a serem apreendidos: passíveis de serem divisíveis e indivisos.

Assim, as coisas nas quais incidem as asserções de natureza linguística e noética seriam verdadeiras em sua essência. No entanto, também não se trata de uma verdade situada em uma ordem predicativa ou definitiva, mas, de acordo com Blake Hestir, trata-se de uma verdade que admite uma certa “liberdade”, de uma certa “frouxidão” (2013, p. 216). Esta poderia ser observada como uma hipótese para explicar a inserção da verdade no plano extralinguístico, visto que é uma maneira de manter como coexistentes o realismo dos casos particulares e a verdade. Isto implica que a produção da verdade parte de duas condições indispensáveis: a realidade ontológica, fora do discurso, e a atividade intelectual na consolidação da linguagem. Entretanto, as declarações que se referem a inteligíveis indivisos se enquadram mais no “modelo frouxo” de verdade defendido por Hestir, pois inteligíveis indivisos não recebem atributos contrários, logo, não podem ser falsos. Em outras palavras, o inteligível indiviso deve se manter incólume às mudanças ocorrentes a nível ontológico, visto que a possibilidade da mudança carrega em si a possibilidade de falsidade das proposições sobre coi-

²⁹ Cf. PEIXOTO, 2010, p. 81: “Assim, não é porque as essências são princípios de demonstração que devemos afirmar que a verdade na demonstração é um pálido reflexo daquela mais original, mas antes ela é apenas verdade em relação à composição”.

sas sujeitas à mudança. Enquanto a verdade dos pensamentos complexos é derivada de um processo intelectual de construção de predicados, a verdade dos pensamentos simples “(...) é algo como o contato [ou identidade], sem possibilidade de falsidade” (HESTIR, 2013, p. 218). Deste modo, é possível tratar este contato como uma apreensão imediata da verdade? Esta é uma interpretação que vai ao encontro da verdade dos inteligíveis indivisos, das coisas não-compostas e dos termos isolados apresentados por Aristóteles, respectivamente, no *De Anima* III, 6, na *Metafísica* IX, 10 e no *De Interpretatione*.

Recebido em 27/03/2021

Aprovado em 06/11/2021

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. “Analíticos Segundos” in *Tratados de Lógica (Órganon) II*. Introdução, tradução e notas: Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Editorial Gredos, 1988.

ARISTÓTELES. “Categorias” in *Tratados de Lógica (Órganon) I*. Introdução, tradução e notas: Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Editorial Gredos, 1988.

ARISTÓTELES. *As Categorias*. Edição trilingue organizada e traduzida por: Fernando Coelho. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Tradução e notas: Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

ARISTÓTELES. “Sobre la interpretación” in *Tratados de Lógica (Órganon) II*. Introdução, tradução e notas: Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Editorial Gredos, 1988.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edição bilíngue organizada por Giovanni Reale. Trad.: Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

BARBOSA FILHO, Balthazar. “Nota sobre o Conceito Aristotélico de Verdade” in *Cadernos de história e filosofia da ciência*. Campinas: Série 3, v.13, n.2, p. 233-244, jul.-dez., 2003.

BARNES, J. *Aristóteles*. Trad.: Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

HESTIR, Blake. “Aristotle's Conception of Truth: An Alternative View” in *Journal of the History of Philosophy*, Volume 41, Number 2, 2013, pp.193-222

MINIO-PALUELLO, L. *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*, Oxford: Clarendon Press, 1949 (repr. 1966): 49-72 (16a1-24b9).

MOURA, Adriel Fonteles de. *O problema da separabilidade na noética de Aristóteles: intelecto passivo e intelecto produtivo*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná. Orientador: Prof. Dr. Bernardo Lins dos Santos Guadalupe Brandão. Curitiba, 2020.

PEIXOTO, Juliana. *A nóësis como inteligência dos indivisíveis em Aristóteles*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Orientador: Prof. Dr. Fernando Ruy Puente. Belo Horizonte, 2010.

PORCHAT, Oswaldo. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

REIS, Maria Cecília Gomes in ARISTÓTELES *De Anima*. Tradução e notas: Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

ROSS. W. D. *Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 1961.

ROSS. W. D. *Aristotle's metaphysics*, 2 vols., Oxford: Clarendon Press, 1924

SANMARTÍN, Miguel Candel in ARISTÓTELES. “Sobre la interpretación” in *Tratados de Lógica (Órganon) II*. Introdução, tradução e notas: Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Editorial Gredos, 1988.

SMITH, Robin. “Lógica” in BARNES, J. *Aristóteles*. Trad.: Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

THESAURUS LINGVAE GRAECAE, consultado a partir do software *Diogenes* e pelo site *Perseus*



Esta obra está licenciada com uma Licença
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.