

MONOGRAFIA IFCH-UNICAMP

nº = 11

2002

**Um Estudo Sobre a Delimitação
da Filosofia como Ciência do
Ente enquanto Ente
em Aristóteles**

CARLOS ALEXANDRE TERRA

ETICA

**Um Estudo Sobre a Delimitação
da Filosofia como Ciência do
Ente enquanto Ente em
Aristóteles**

CARLOS ALEXANDRE TERRA

MONOGRAFIA

IFCH/UNICAMP

SETOR DE PUBLICAÇÕES

Diretor: Prof. Dr. Rubem Murilo Leão Rêgo

Diretor Associado: Prof^ª Dra. Rita de Cássia Lahoz Morelli

Comissão de Publicações:

Coordenação Geral: Prof^ª Dra. Rita de Cássia Lahoz Morelli

Coordenação da Revista Idéias: Prof. Dr. Marcelo Ridenti

Coordenação da Coleção Idéias: Prof. Dr. Pedro Paulo Funari

Coordenação das Coleções Seriadadas: Prof. Dr. Lucas Angioni

Coordenação da Coleção Trajetória: Prof. Dr. Armando Boito Jr.

Coord. da Monografia, Cadernos do IFCH e Cadernos da Graduação: Prof^ª Dra. Suely Kofes

Representantes dos Departamentos: Prof^ª Dra. Maria Suely Kofes – DA, Prof. Dr. Armando

Boito Jr. – DCP, Prof. Dr. Lucas Angioni – DF, Prof. Dr. Pedro Paulo Funari – DH e Prof. Dr.

Marcelo Ridenti – DS

Representantes dos funcionários do setor: Marilza A. Silva, Magali Mendes e Sebastião Rovaris

Representantes discentes: Fábio Scherer (pós-graduação) e Rafael Rodrigues Testa (graduação)

Setor de Publicações:

Marilza A. da Silva – Magali Mendes – Hilda Sigala Pereira.

Gráfica:

Sebastião Rovaris, Marcos J. Pereira, Marcilio Cesar de Carvalho e José Carlos Diana.

Endereço para correspondência

IFCH/UNICAMP

SETOR DE PUBLICAÇÕES

Caixa Postal 6110

CEP: 13083-970 - Campinas - SP

Tel. (019) 3788.1604 / 3788.1603 – Fax: (019) 3788. 1589

morewa@nicamp.br

<http://www.ifch.unicamp.br/pub>

**SOLICITA-SE PERMUTA
EXCHANGE DESIRED**

Capa - Composição e Diagramação - Revisão - Impressão

IFCH/UNICAMP

Capa: *Escola de Atenas* (detalhe), de Rafael Sanzio. Afresco pintado de 1509 a 1510. Stanza della Segnatura (Vaticano).

CARLOS ALEXANDRE TERRA

**Um Estudo Sobre a Delimitação da
Filosofia como Ciência do Ente
enquanto Ente em Aristóteles**

Monografia premiada no XI Concurso de Monografias (2002) de alunos
do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP

PROF. DR. LUCAS ANGIONI
Orientador

BANCA

Prof. Dr. Lucas Angioni – Orientador – Depto. de Filosofia do IFCH.

Prof. Dr. Marcos Nobre – Depto. de Filosofia do IFCH.

Prof. Dr. Flávio Ribeiro de Oliveira – Depto. de Lingüística do IEL/UNICAMP.

Sumário

Introdução	7
Primeira Parte. A Ciência do Ente enquanto Ente.....	9
1.1 - Caracterização Inicial.....	9
1.2 - Um Saber Científico.....	11
1.3 - Ente enquanto Ente.....	15
1.4 - Propriedades por si Mesmas do Ente enquanto Ente.....	23
1.5 - Axiomas.....	30
Segunda Parte. Filosofia e Ciências Particulares.....	33
2.1 - Caracterização do Saber Científico.....	33
2.2 - Filosofia e Ciências Particulares: Método em Comum.....	35
2.3 - Diferenças quanto ao Objeto de Estudo.....	40
2.4 - Relação Hierárquica entre Filosofia e Ciências Particulares.....	42
Terceira Parte. Filosofia e Dialética.....	47
3.1 - Caracterização da Dialética.....	47
3.2 - Semelhanças e Diferenças entre Filosofia e Dialética.....	50
3.3 - Problematização desta Distinção.....	53
3.4 - Algumas Soluções para o Problema.....	54
Quarta Parte. Filosofia e Sofística.....	83
4.1 - Caracterização da Sofística.....	83
4.2 - Semelhanças e Diferenças: Filosofia/Sofística/Dialética.....	85
Conclusão	87
Bibliografia.....	91

Introdução

O que seria filosofia? Seria ela uma ciência? Teria ela seu objeto próprio de estudo? Poderia ela nos dizer alguma coisa sobre o mundo? Qual seria sua relação com as leis que regem nosso entendimento e nossa linguagem? Qual seria a sua relação com as outras ciências? Essas e outras questões acerca da natureza da filosofia foram e continuam sendo avaliadas por diversos pensadores pelo fato de serem todas elas questões muito polêmicas e instigantes. Aristóteles não as desconheceu; ele, inquietando-se com esses problemas, também formulou-lhes respostas, e podemos acreditar que tais respostas constituem em grande parte a base do seu pensamento.

Como tentaremos demonstrar ao longo de nossa exposição, segundo Aristóteles, a filosofia é, de certo modo, uma ciência. Isso acarreta, segundo a sua própria teoria do modelo científico, que (i) a filosofia estuda um conjunto determinado de objetos; (ii) tais objetos só podem ser explicados pelo filósofo; (iii) tais objetos possuem necessidade e universalidade; (iv) a filosofia conhece as causas responsáveis por tal caráter necessário e universal desses objetos. A filosofia, então, se detém em um determinado objeto de estudo. Ela é a ciência que estuda o ente enquanto ente e o que lhe decorre assim por si mesmo. O que a filosofia conhece são as estruturas mínimas e elementares que se encontram em todos os seres e sem as quais esses não podem existir. E, dada a homogeneidade ou isomorfia, em Aristóteles, entre as leis ontológicas, que regulam a natureza do mundo, as leis lógicas, que orientam o raciocínio válido, e as leis lingüísticas, que guiam nossa linguagem, a filosofia, além de estudar os princípios comuns do mundo, também estuda os princípios comuns do raciocínio (os “princípios silogísticos”, 1005b 7), os primeiros axiomas, e os princípios comuns da linguagem. Ela se diferencia do grande grupo dos demais saberes especializados não pelo método, pois ambos procedem cientificamente, mas pelo tipo dos seus objetos de estudo. A filosofia estuda o que é comum a todos os entes e deixa às ciências setoriais o estudo das propriedades ulteriores de cada ente específico. Duas outras atividades, porém, compartilham do mesmo

gênero que a filosofia, isto é, não se aplicam apenas a alguns entes, mas lidam, cada uma a seu modo, com o ser em geral. Essas duas atividades são a dialética e a sofística. Ambas discursam também sobre os atributos mais gerais de todo e qualquer ente, e isso até lhes permite se revestirem da figura do filósofo. Aristóteles, no entanto, fornece alguns critérios para diferenciá-las. A dialética apenas examina aquilo que a filosofia conhece (1004b 25-6), ou seja, o que as diferencia é o modo da capacidade cognitiva de cada uma; a sofística é apenas sabedoria aparente, ao passo que a filosofia é a verdadeira sabedoria, sendo, portanto, o que as diferencia a escolha de vida e sinceridade dos seus respectivos profissionais.

Nosso objetivo neste trabalho é apresentar o que Aristóteles entendeu por filosofia e como ele a relacionou com os demais conhecimentos científicos e com outras disciplinas, com a dialética e a sofística. Para facilitar a exposição, dividiremos nosso trabalho em quatro partes. Na primeira parte, observaremos qual é a especificidade da filosofia, as notas que a caracterizam como científica e os seus adequados objetos de estudo. Na segunda parte, analisaremos as semelhanças e diferenças que a filosofia guarda com as restantes ciências particulares e marcaremos a relação hierárquica entre elas. Na terceira parte, caracterizaremos a dialética e faremos um estudo um pouco mais detalhado sobre as semelhanças e diferenças entre filosofia e dialética. Na quarta e última parte, estudaremos a sofística e veremos o que a constitui, tomando o cuidado de distingui-la tanto da dialética como da filosofia.

Primeira Parte. A ciência do ente enquanto ente

1.1 - Caracterização inicial

Nos capítulos iniciais do primeiro livro da *Metafísica*, Aristóteles se preocupa em propor a existência de uma certa sabedoria (*sophia*). Ele a caracteriza primeiramente pela universalidade de seu escopo. Todo e qualquer objeto, ao menos sob certo aspecto, é de interesse para essa sabedoria, pois ela se define justamente por conhecer, de certo modo, tudo o que é o caso no mundo. Essa sabedoria, porém, não conhece todos os fatos em seus detalhes específicos, pois, quando afirmamos que ela possui conhecimento de todas as coisas, não estamos querendo dizer que ela conhece todas as características singulares de cada ente. O conhecimento universal que caracteriza a sabedoria é apenas o conhecimento dos princípios mais fundamentais e gerais que se encontram em todos os seres. Assim, a sabedoria, vale dizer, o conhecimento daquilo que é mais elementar e comum a todas as coisas, estuda todos os seres na exata medida em que eles são passíveis de serem analisados segundo os componentes básicos que lhes são comuns.

Outro elemento definidor da sabedoria é o seu desinteresse operacional: não se exerce a sabedoria tendo em vista uma utilidade ulterior, pois ela vale por si mesma. Quem exerce a sabedoria não espera obter algum outro bem que advenha desse exercício, além daquele que é inerente à própria atividade da sabedoria (982^a 30 –b 2). Ainda no primeiro livro da *Metafísica*, temos, também, como característica da sabedoria, o conhecimento das causas e dos “porquês” dos objetos que ela estuda (982b 2-4). Esse dado confere à sabedoria o estatuto de ciência, uma vez que ela conhece as causas que explicam a natureza necessária de seus objetos de estudo. Encontramos também como traço da sabedoria, a capacidade de comandar, pois Aristóteles afirma que ela se encontra numa posição de comando em relação às demais ciências, já que é ela que detém o conhecimento dos princípios primeiros e mais elevados¹.

¹ Para confirmar as importantes afirmações desse nosso primeiro parágrafo, prestemos atenção às palavras do estagirita: “Uma vez que procuramos essa ciência, devemos investigar

No primeiro capítulo do livro I de *As Partes dos Animais*, no lugar das noções de “sabedoria” e de “demais ciências”, encontramos exercendo papéis respectivamente semelhantes as noções de “uma certa cultura” (*paideian tina*) e de “conhecimento do assunto” (*episteme tou pragmatos*)². Em ambos casos, contrasta-se dois tipos distintos de saberes. O primeiro seria aquele tipo de saber especializado, que se restringe a determinados objetos, e que fornece uma suficiente explanação das propriedades que os caracterizam essencialmente, sem, contudo, ser capaz de compreender e demonstrar qualquer característica, por mais geral que esta seja, de qualquer outro objeto além daquele no qual é especialista. Desse modo, o médico, por exemplo, embora conheça minuciosamente certas leis que regulam os corpos naturais orgânicos, ele nada sabe, enquanto médico, acerca das propriedades, mesmo as mais gerais, dos corpos celestes. Já o outro tipo de saber seria aquele que conhece, de certo modo, tudo o que é o caso no mundo, sem, contudo, conhecer exaustivamente todas as leis específicas de cada objeto. Esse saber se atém às propriedades e leis mais fundamentais que regulam todos os seres, sendo, então, capaz de discursar

o seguinte: a respeito de quais causas e de quais princípios a sabedoria é uma ciência? Ora, se alguém assumir as noções que temos a respeito dos sábios, talvez a partir disso poderia tornar-se mais manifesto. Ora, concebemos, primeiramente, que o sábio conhece tudo na medida do possível, sem ter conhecimento de cada particular. Em seguida, consideramos sábio aquele que é capaz de conhecer [coisas] difíceis e que não são fáceis de conhecer para o homem comum (pois o sentir é comum a todos, e por isso é fácil e não é sábio). Além disso, no que respeita a todo e qualquer conhecimento, consideramos ser mais sábio aquele que é mais exato e que tem maior capacidade de ensinar as causas. E, entre as ciências, consideramos ser sabedoria antes aquela que se escolhe em vista de si mesma e graças ao saber, de preferência àquela que se escolhe em vista dos resultados; e consideramos ser sabedoria antes a que comanda, mais do que a subordinada – pois é preciso que o sábio não seja mandado, mas sim mande; e é preciso não que ele obedeça a outro, mas sim que lhe obedeça o menos sábio” (*Metafísica* I 2, 982a3-19).

² “No que concerne a todo e qualquer estudo e investigação - de modo semelhante para os mais baixos e para os mais valiosos -, há manifestamente dois modos de habilitação; entre eles, um é acertado denominar conhecimento do assunto, ao passo que o outro, como que uma certa cultura. Pois é próprio de algum cultivado ser capaz de discernir de maneira arguta e segundo o modo apropriado o que acertadamente ou não acertadamente propõe aquele que tenta explicar. Pois é alguém assim deste tipo que julgamos ser cultivado em geral, e julgamos que ser cultivado é ser capaz de fazer isso que foi mencionado. No entanto, este tipo, sendo um só em número, consideramo-lo ser alguém capaz de julgar a respeito de (por assim dizer) tudo; pois há outro tipo que, com relação a algum domínio particular, se encontra disposto semelhantemente a ele” (*As Partes dos Animais*, I 1, 639a1-12).

com autoridade sobre todos os objetos, sob certo aspecto. Todavia, esse saber não se aprofunda em nenhum desses entes dos quais tem ciência. Por exemplo, o sábio, embora conheça as propriedades gerais e comuns tanto dos objetos da medicina quanto dos da astrologia, não pode demonstrar as leis específicas dos corpos que, em um caso, o médico, e, em outro, o astrólogo conhecem.

1.2 – Um saber científico

Entretanto, em todos os trechos acima referidos, Aristóteles apenas se preocupa em estipular sumariamente a existência de um tipo especial de conhecimento que se caracteriza como sabedoria. É no livro IV da *Metafísica* que o autor desenvolve com mais precisão esse tema. Nesse livro, nota-se o esforço em atribuir à noção de sabedoria, proposta no livro I, o estatuto de ciência. Nesse momento, a sabedoria é denominada de ciência do ente enquanto ente, ao mesmo tempo em que adquire seu objeto próprio de estudo e é distinguida das demais ciências³. A ciência do ente enquanto ente estuda, então, as estruturas primárias que compõem todos os seres e deixa às ciências setoriais os estudos particulares das determinações ulteriores que caracterizam cada ser. Assim, cabe à ciência do ente enquanto ente determinar em quantos sentidos o ente enquanto tal se diz, determinar as propriedades que decorrem por si mesmas desses diversos sentidos do ente, e estabelecer a relação hierárquica entre esses sentidos. Encontra-se também, no livro IV da *Metafísica*, o profissional responsável por essa ciência: o filósofo⁴.

Com isso, encontramos já três denominações diversas para o saber que tencionamos delimitar: sabedoria, ciência do ente enquanto ente e filosofia.

³ “Há uma ciência que estuda o ente enquanto ente e aquilo que lhe pertence em si mesmo. E ela não é idêntica a nenhuma das ciências que se dizem particulares: pois nenhuma das outras examina universalmente a respeito do ente enquanto é ente, mas, tendo recortado uma parte do mesmo, estudam o que decorre a respeito dela, por exemplo, as ciências matemáticas” (*Metafísica* IV I, 1003a21-26).

⁴ “Assim é manifesto <tal como foi dito nas Aporias> que compete a uma ciência única dispor de explicação a respeito desses itens e da essência (e isso era um dos problemas nas Aporias), e que é próprio do filósofo ser capaz de estudar tudo. Pois, se não fosse próprio do filósofo, quem haveria de investigar se Sócrates e Sócrates sentado são o mesmo, ou se há um único contrário para cada contrário, ou o que é o contrário e de quantos modos se diz? E semelhantemente também nos demais casos desse tipo” (*Metafísica* IV I, 1004a31-b5).

Todas as notas características da sabedoria e da ciência do ente enquanto ente que viemos ressaltando até então podem, sem maiores problemas, ser transferidas para a filosofia⁵.

Para sermos mais exatos, devemos, entretanto, lembrar que a ciência do ente enquanto ente é denominada por Aristóteles não apenas de filosofia, mas, mais precisamente, de filosofia primeira. Isso porque o objeto de estudo da ciência do ente enquanto ente é o conjunto das causas primeiras e mais elevadas. Filosofia primeira se contrapõe, assim, à filosofia da natureza, uma espécie de filosofia segunda, pois esta última, embora não estude as causas primeiras de todos os seres, estuda as causas que explicam todos os seres naturais (*Metafísica* VII 11, 1037^a10-17). Contudo, para facilitar a exposição, tomemos o filósofo primeiro simplesmente por filósofo, e o filósofo da natureza pelo cientista da natureza.

A ciência do ente enquanto ente também é considerada, sob certo aspecto, como teologia, e isso quer dizer apenas que tal ciência, por ser filosofia primeira e considerar as causas mais elevadas, trata inclusive daquilo que é separado (*choriston*) e imóvel (*akineton*), enquanto a ciência da natureza se ocupa das realidades móveis e inseparáveis do mundo sensível. O argumento é o seguinte: se desejarmos chamar algo de deus (*theos*), esse algo deverá ter uma natureza privilegiada, qual seja, uma natureza superior, imóvel, imaterial e que o caracterize como causa primeira de tudo o mais; ora, se tal ente existe, ele deve ser estudado pela ciência suprema; assim, se pode dizer que a filosofia também é teologia⁶.

⁵ Ross, em seu comentário ao trecho inicial do livro IV da *Metafísica*, afirma o caráter científico da filosofia, marca a especificidade do seu assunto e alerta sobre sua peculiaridade quanto a suas demonstrações. Sobre o modo de demonstração empregado na filosofia, falaremos mais tarde. Vejamos o texto de Ross: "This description of metaphysics distinguishes it from other sciences not by its method but its subject. Other sciences cut off a part of that which is and study this as possessing certain special features; metaphysics studies all that is, and study it simply as being. When Aristotle describes metaphysics as a science studying the attributes of that which is, as being, we are, in view of his description of science as demonstrative, tempted to suppose him to mean that it syllogistically deduces the properties of that which is, from the mere fact of its being. But it seems clear that from bare being no properties can be deduced" (ROSS. *Metaphysics*, volume I, p.251).

⁶ "Conseqüentemente, seriam três as filosofias teóricas: a matemática, a ciência da natureza e a teologia (pois não é desprovido de evidência que, se o divino se encontra em alguma parte, se encontra nessa natureza de tal tipo), e é preciso que a mais valiosa seja a respeito do gênero mais valioso" (*Metafísica* VI 1, 1026a18-22).

Aqui é bem vinda uma breve nota sobre a famosa tripartição das ciências teóricas presente no livro VI da *Metafísica*. Aristóteles divide os seres suscetíveis de estudo pelas ciências teóricas em três grandes classes: (i) os entes imóveis e separados da matéria sensível – estes são os entes estudados pela filosofia primeira; (ii) os entes imóveis, mas não separados da matéria – tais são os entes que preocupam a Matemática; (iii) os entes móveis e não são separados da matéria – esta é a classe de entes estudada pela ciência da natureza⁷. À luz dessas distinções, podemos entender melhor a classificação de teologia destinada à ciência do ente enquanto ente; ela se deve ao fato de tal ciência averiguar as realidades “divinas”, imóveis e separadas totalmente do mundo empírico.

Pode aparentar, então, que a ciência do ente enquanto ente, considerada como filosofia primeira ou teologia, teria um escopo particular de investigação: apenas a substância imóvel e separada – o primeiro motor – deus. Porém, o próprio Aristóteles desfaz essa falsa aparência, dizendo que a filosofia primeira é universal, visto que é primeira⁸ (1026^a23). Isto é, por ser primeira e conhecer as causas mais elevadas, é universal, pois consegue explicar a natureza última de todos os seres, justamente a partir dessas primeiras causas⁹.

⁷ “E se há algo eterno, imóvel e separado, é manifesto que pertence a uma ciência teórica conhecê-lo, não, porém, à ciência da natureza (pois a ciência da natureza é a respeito de certos itens que se movem), nem à matemática, mas sim a alguma anterior a ambas. Pois a ciência da natureza é a respeito de itens não-separados, mas não imóveis, ao passo que, na matemática, algumas são a respeito de itens imóveis, porém igualmente não separados, mas sim [existentes] na matéria. Mas a [sc. ciência] primeira, por sua vez, é a respeito de itens separados e imóveis” (*Metafísica* VI I, 1026a10-16).

⁸ “É plausível que alguém levante a seguinte dificuldade: a filosofia primeira porventura é universal ou é a respeito de algum gênero e alguma natureza única? (...) Ora, se não houver nenhuma outra essência além das que se constituem por natureza, a ciência da natureza seria primeira; mas se há uma essência imóvel, esta ciência [sc. que dela trata] seria anterior e filosofia primeira, e universal assim deste modo porque primeira” (*Metafísica* VI I, 1026a23-31).

⁹ Ross, comentando esta passagem, diz: “The question is raised (1026a23) whether first philosophy is universal or deals with a particular class of things, and the answer is given that in studying one kind of being, *ousia akinetos*, it is *philosophia próte, kai kathólou hóutos hóti próte*. In studying the nature of being, form without matter, philosophy is in effect coming to know the nature of being as a whole” (ROSS. *Metaphysics*, volume I, p.253). Muitos, porém, não se satisfazem com a pretendida solução de Aristóteles e afirmam haver uma dualidade irreconciliável entre a ciência do ente como *ontologia geral* e a ciência do ente como *teologia*: esta, na verdade, constitui a clássica “objeção suareziana” contra a unidade da metafísica aristotélica, retomada no século XX (Jaeger, Aubenque).

Por fim, vale lembrar que o compilador antigo, que organizou em livros os esparsos manuscritos de Aristóteles, nomeou o conjunto de textos que versavam sobre a doutrina da ciência do ente enquanto ente de “Metafísica”. Esse título (*ta meta ta phusika*) significa em grego os textos que sucedem (*ta meta*) aqueles concernentes à teoria sobre o mundo sensível (*ta phusika*). É que, na sua disposição dos textos aristotélicos em livros, esse compilador estabeleceu uma ordem entre eles, e o conjunto de livros correspondentes à ciência do ente enquanto ente sucede, nessa disposição, ao dos correspondentes à teoria sobre o mundo sensível. Posteriormente, o título “Metafísica” passou a denominar toda ciência que almejasse dar conta da realidade mais geral e, por assim dizer, abstrata, que fundamenta o mundo sensível. Podemos, então, com certa benevolência, atribuir mais essa classificação à ciência que, por ora, tentamos demarcar, salientando, porém, que Aristóteles não utilizou nem conhecia o nome Metafísica.

Podemos ainda classificar a ciência do ente enquanto ente de Ontologia, já que a ciência do ente enquanto ente elabora um discurso (*logos*) sobre os seres (*ta onta*) em geral. É claro, porém, que Aristóteles não usou tal designação para classificar sua filosofia, pois a palavra Ontologia não pertencia ao vocabulário de sua época.

Recapitulando, vimos que esse saber geral constitui um verdadeiro conhecimento científico, pois ele detém a sabedoria dos princípios e causas que explicam a natureza de seu objeto de estudo e que permitem a correta demonstração de suas propriedades. Esse fato nos revela o método de pesquisa utilizado nessa atividade; tal método é, apesar de algumas idiosincrasias, o correto procedimento científico que Aristóteles expõe em seus *Segundos Analíticos*. Esse saber recai sobre um objeto de estudo próprio que é, porém, de certo modo, geral, qual seja, o conjunto das propriedades mais básicas que se encontram em todos os seres. O que esse saber estuda não é certo ente e suas características específicas, mas sim todo e qualquer ente precisamente na medida em que estes são entes, isto é, estuda o ente apenas enquanto ente. Encontramos o cientista habilitado a esse afazer: o filósofo; e descobrimos demais nomenclaturas para esse saber.

O que hoje pode nos causar, e de fato nos causa, grande estranheza, o fato de a filosofia ser contada no conjunto das ciências, é, para Aristóteles, algo essencial em seu sistema¹⁰.

¹⁰ Discordamos, assim, de perspectivas pessimistas, para as quais o projeto aristotélico de constituir o discurso sobre o ente enquanto ente como *ciência demonstrativa* teria fracassado

1.3 - Ente enquanto ente

Uma característica muito cara ao sistema aristotélico é a análise semântica dos termos envolvidos em uma proposição. Pois, como veremos, Aristóteles não concorda com aqueles que julgavam que cada termo possuía apenas uma exclusiva e univalente significação; ele, ao contrário, aceita a polivalência dos seres e dos termos que os designam, bem como se preocupa em estudar de que modo essas múltiplas significações se relacionam entre si. Esse traço aristotélico se mostra com sua maior expressão e clareza quando o filósofo afirma a polivalência do ser em *Metafísica* 1003a33. Devemos, portanto, ao analisarmos algo, levar em conta a acepção na qual este está sendo considerado, ou seja, devemos verificar a semântica que cada termo está comportando¹¹. Dito isso, vejamos rapidamente os principais tipos de acepções semânticas que, segundo Aristóteles, os itens podem comportar.

“Em si mesmo” (*kath' hautou*), “enquanto tal” (*hei auto*) e “segundo concotância” (*kata sumbebekos*) são os principais operadores semânticos que incidem sobre os termos de uma sentença e nos indicam como devemos analisá-los semanticamente. As duas primeiras expressões, quando recaem sobre um determinado termo, indicam que devemos tomá-lo sob um ponto de vista apenas conotativo, ou seja, que devemos somente desmembrá-lo nas partes essenciais de seu conceito, atentando somente para o seu sentido formal. Quando analisamos um termo enquanto tal, devemos nos esquivar de considerá-lo sob qualquer determinação ou particularização que seja, isto é, devemos tomá-lo universalmente e formalmente, considerando só o seu sentido mais básico. Por exemplo, se nos dispuséssemos a avaliar o conceito de “médico”, deveríamos primeiramente determinar o que tal termo significa em si mesmo e enquanto tal, e, desse modo, deveríamos apenas listar e organizar as principais caracterís-

cabalmente (ver Aubenque [1962], p. 219-39, especialmente p. 222). O fato de a *Metafísica* não estar organizada por silogismos demonstrativos não é objeção mais forte do que o fato de os tratados ditos científicos também apresentarem discussões dialéticas e coletas de dados, ao invés de demonstrações acabadas. Em seus escritos, Aristóteles mescla procedimentos de investigação e procedimentos de pura demonstração, mas isso não é prova de que ele não tenha reconhecido a possibilidade de demonstrar cientificamente os assuntos que discute. Ver Porchat [2001].

¹¹ A análise da polissemia dos termos, como veremos mais adiante, é um dos recursos característicos da dialética e indispensável aos preliminares do trabalho científico.

ticas que definem a essência de “médico”, nos furtando de acrescentar-lhe demais propriedades. Pois, embora possamos atribuir inúmeras qualidades ao médico, como, por exemplo, escultor, branco, alto, etc., estas não lhe são essenciais e, portanto, não fazem parte do sentido que está sendo destacado pelo operador semântico “em si mesmo”. Por outro lado, ao analisarmos algum termo no qual esteja incidindo o operador semântico “segundo concomitância”, devemos não mais apenas tomá-lo em seu sentido conotativo específico, mas já considerá-lo sob uma certa determinação denotativa particular, isto é, estudar tal termo segundo uma certa acepção ou segundo uma certa particularização. Por exemplo, se estivermos estudando agora o termo “médico” enquanto este estiver tomado segundo concomitância, não mais devemos nos restringir às propriedades básicas que este termo comporta, e sim considerá-lo como aberto a outras possíveis determinações. Isto é, além de levarmos em consideração as características definidoras de “médico”, temos que admitir também outras prováveis qualidades que, em cada caso, o termo pode receber¹². Assim, embora propriedades como escultor, violinista, pára-quedista, meigo, etc. não nos digam nada sobre o que “médico” significa em si mesmo, todas podem lhe ocorrer segundo concomitância¹³.

Fica claro que a ciência do ente enquanto ente deve estudar conotativamente apenas o sentido do termo “ente” e deixar para as demais ciências setoriais a teorização acerca de determinadas acepções denotativas do ente, isto é, deve estudar o ente enquanto tal, na sua universalidade formal e não o ente enquanto número, móvel ou linha, pois estas já são referências particulares do ente. (1005a29-b2)

¹² “O ente se diz, por um lado, segundo concomitância e, por outro, em si mesmo. Segundo concomitância, por exemplo, tal como dizemos que “o justo é culto” e que “o homem é culto” e que “o culto é homem”, dizendo nestes casos de maneira similar tal como quando se diz que “o culto é constrói casa” porque sucede concomitantemente ao construtor de casa ser culto, ou ao culto ser construtor de casa (pois o isto ser aquilo significa isto suceder concomitantemente àquilo) - e é assim também nos casos mencionados. (...)”

Por outro lado, se diz que são em si mesmos todos os itens que as figuras de predicação designam: pois de quantos modos se dizem [sc. as figuras de predicação], de tantos modos designam o ser. Ora, visto que, dentre os predicados, uns significam que é, outros significam de que qualidade, outros, por sua vez, de que quantidade, outros, em relação a algo, outros, fazer ou padecer, outros, onde e, enfim, outros, quando, o ser significa o mesmo que respectivamente cada um deles; (...)” (*Metafísica* V 7, 1017a7-29).

¹³ Sobre a distinção entre os operadores semânticos “segundo concomitância” e “em si mesmo”, há um outro pequeno estudo nas páginas 24-25 deste trabalho.

Assim, vejamos primeiramente o que significa conotativamente ente. O ente, segundo 1003^a33, se diz de muitos modos (*pollachos*), e, sendo assim, cabe à filosofia o estudo dessas diversas maneiras pelas quais ele, enquanto tal, se diz. Aristóteles organizou, em vários e diferentes textos, diferentes listas de modos pelos quais os entes se apresentam. Entre esses muitos textos, encontram-se *Metafísica* IV 2, *Metafísica* V 7 e *Tópicos* I 9. Ora Aristóteles lista dez categorias¹⁴, ora quatro, ora um outro número. Entretanto, em todas essas diferentes listas, podemos notar uma nítida divisão em dois grupos distintos de modos pelos quais o ente se diz. Ou o ser se apresenta como uma substância (*ousia*) ou como algum dos outros concomitantes¹⁵ (*sumbebekoi*).

O ponto é o seguinte: Aristóteles, tentando responder a seus antecessores, Parmênides e Heráclito, ou às duas distintas correntes de pensamento de sua época – as quais, ou julgavam o ser como algo estático e permanente, pensando a mudança e o movimento como um erro de nossas percepções, ou supunham o ser como algo em constante fluxo, em movimento e mudança perpétua, considerando a permanência um erro de nossas opiniões –, estabelece, por sua vez, que, no mundo, algo permanece estático enquanto algo se altera. Esta foi a sua contribuição ao problema: ele percebeu que o ser não se apresenta unilateralmente, mas sim de diversas maneiras. Essas diferentes maneiras podem ser agrupadas em duas principais: uma pela qual o ente se mostra como algo que permanece, e outra pela qual o ente se apresenta como algo em mudança.

A substância é o ente que permanece sob as alterações e que representa o substrato no qual estas se realizam. A substância se caracteriza pela capacidade de auto-subsistir, isto é, ela não necessita de nenhum outro recurso externo a si para poder se dar no mundo. Dispondo somente das propriedades essenciais que a definem, ela pode aparecer no mundo como um substrato do qual as demais entidades se afirmam, sem ser ela própria amparada por outra coisa. Por ser esse substrato capaz de subsistir por si mesmo, ela também funciona como a base na qual os outros entes não-substanciais, isto é, concomitantes, se apóiam para se efetivarem. As substâncias são preferencialmente os indivíduos

¹⁴ As categorias (*kategoriai*) são as afirmações ou acusações (do verbo *kategoreuo*) do ser, isto é, são os modos pelos quais o ser se diz.

¹⁵ Entre os concomitantes, encontramos o "quanto" (*to poson*), o "qual" (*to poion*), o "onde" (*to pou*), o "fazer" (*to poiein*), o "quando" (*to pote*), etc.

concretos que existem no mundo: elementos materiais, seres vivos (*Metafísica* 1028b8-13) e, de certo modo, artefatos (*Metafísica* 1043b2-13). Todos esses corpos possuem a característica de suportar as alterações pelas quais passam ao longo de suas existências sem, no entanto, perderem suas propriedades mais básicas que lhes permitem, justamente, subsistirem por si próprios. Os concomitantes, por outro lado, representam as diversas propriedades que se sucedem nas substâncias e que revelam o caráter mutável do ser. Os concomitantes não são capazes de auto-subsistir e necessitam sempre se apoiar em alguma substância para serem o caso no mundo. Todos concomitantes devem se reportar a alguma outra entidade não concomitante, caso contrário, não poderíamos identificar satisfatoriamente sua referência (*Metafísica* 1007b1-3). Assim, são concomitantes, por exemplo, as inúmeras qualidades e quantidades, as quais não se encontram existindo isoladamente à parte de algum substrato determinado. Pois não é o caso o branco, o feio, o alto, etc., sozinhos, já que estes só se apresentam como *algo* branco, *algo* feio, *algo* alto, etc. (*Segundos Analíticos* I 22, 83^a3 ss).

Aristóteles utiliza-se de outras rubricas para designar e diferenciar as *ousiai* e os concomitantes. Tentaremos especificar o significado de três delas: “ser por si mesmo” (*kath’hauto*), “ser não sendo algo distinto” (*ouch heteron ti on*), e “não ser afirmado de um subjacente” (*ou kategoreisthai toul tinos hupokeimenou*). Por tudo que foi dito acima, torna-se claro o sentido do jargão “ser por si mesmo”: a substância, por ser capaz de auto-subsistir apenas pelas suas próprias determinações essenciais, possui, por si mesma, uma referência precisa a algo no mundo, e, por isso, dizemos que a substância é sendo por si mesma. O contrário ocorre com as demais categorias concomitantes, já que estas não possuem, por si mesmas, uma referência completa no mundo. Para esclarecer os outros dois jargões, façamos um breve desvio.

Observemos o critério utilizado por Aristóteles, em *Segundos Analíticos* I 22, para diferir a substância dos concomitantes. A pergunta que dá fundamento a esse critério é a seguinte: deixando de lado as proposições quiditativas, que apenas nos dão o sentido específico dos termos, quais são os verdadeiros subjacentes para predicções ulteriores¹⁶?

¹⁶ Com predicções ulteriores queremos significar as predicções que afirmam de um sujeito algum predicado que já não esteja contido em sua essência, isto é, predicções que ultrapas-

Tomemos três modelos de predicções: (a) “Sócrates é culto”, em que um concomitante é afirmado de uma substância individual; (b) “homem é culto”, na qual um concomitante é afirmado de uma substância secundária (ou seja, uma substância não individualizada, isto é, não apontada ou especificada particularmente); e (c) “branco é culto”, onde um concomitante se predica de outro concomitante. No primeiro caso, o termo “Sócrates”, por significar uma substância, possui, por si mesmo, uma referência completa a algo no mundo, possibilitando uma imediata comprovação da verdade da proposição, sem precisar ser afirmado de algum outro subjacente. No segundo modelo, podemos dizer que o termo “homem” representa uma substância secundária; entendemos com isso que, embora esse termo não remeta imediatamente a algo que se apresente em ato separado no mundo, ele pode ser substrato de predicções ulteriores, pois pode ser, de modo válido, pensado abstratamente. Quer dizer, para que possamos identificar deitivamente o termo “homem”, precisamos nos reportar a algum subjacente primário individualizado - este indivíduo homem aqui - para que este nos dê imediatamente, por meio da percepção sensória, a condição de avaliação da verdade da proposição; porém, este substrato primário é homogêneo a “homem”, isto é, o predicado “homem” constitui parte da essência do substrato primeiro referido na proposição e, por isso, não lhe é heterogeneamente distinto, podendo, então, ser não “sendo um outro item distinto”.

No terceiro modelo, contudo, o termo “branco”, representando um concomitante, não possui, por si mesmo, uma referência completa, já que todo branco é *algo* branco, e não “branco” simplesmente sem mais (*haplos*); ou seja, “branco” – e isso vale para todos os concomitantes – sempre é “sendo um outro item distinto”, que não os atributos especificados pela sua própria conotação. Dado isso, é necessário que “branco” se afirme de algum outro subjacente, heterogeneamente distinto, para que a proposição possa ser avaliada como verdadeira ou falsa, o que implica que tais proposições precisam ser desmembradas em outras mais elementares e heterogeneamente distintas en-

sem o limite da simples definição do termo, ou seja, predicções segundo concomitância. Reformulando a pergunta em questão, então, devemos nos perguntar pelo critério que aponta os sujeitos que podem vir a receber, além dos predicados que os definem, predicados ulteriores.

tre si. Pois, embora na linguagem comum, proposições do tipo (c) sejam facilmente entendidas e gramaticalmente corretas, só poderemos definir logicamente seus valores de verdade repartindo-as cada qual em duas, pelo menos; por exemplo: “alguém (que é heterogeneamente distinto de “branco”) é branco & é culto”. Aristóteles caracteriza essas predicções do tipo (c) por um modo especial: são predicções segundo concomitância¹⁷, como se pertencessem a um segundo nível¹⁸, e só sob um ponto de vista generoso pudessem ser chamadas de predicções, pois precisam sempre se desdobrar em outras predicções heterogêneas para que possamos identificar os seus verdadeiros subjacentes.

Os concomitantes, então, apenas aparentemente podem ser sujeitos de predicções ulteriores, já que não possuem uma referência precisa com a qual se pudesse determinar imediatamente a verificabilidade das proposições em que são sujeitos. Por isso, os concomitantes são denominados por: (a) aquilo que é sem ser por si mesmo, (b) aquilo que é sendo outro item distinto, e (c) aquilo que é afirmado de um subjacente. Evidentemente, cabe à *ousia* as negações destas três nomenclaturas e o papel de verdadeiro subjacente (*hupokeimenon*)¹⁹.

O ente, então, se diz de muitos modos, mas esses diversos modos não estão completamente desligados entre si, pois todos se referem a um único princípio, a uma natureza única²⁰. Temos entes que assim são chamados por serem

¹⁷ “Mas se é preciso estabelecer regras, seja o afirmar assim desta maneira ‘predicar’, ao passo que o afirmar daquela maneira seja ou de modo algum ‘predicar’, ou então ‘predicar’ não simplesmente sem mais, mas antes apenas segundo concomitância ‘predicar’” (*Segundos Analíticos* I 22, 83a14-17).

¹⁸ Ver Angioni, *Ontologia e Predicação*, p. 132.

¹⁹ Apenas para ilustrar e fechar esta nossa explicação, concedamos a palavra ao próprio Aristóteles: “Além do mais, [se diz por si mesmo] aquilo que não se afirma de um subjacente diverso; por exemplo: o caminhante é caminhante sendo um outro item distinto, assim como o branco é branco [sc. sendo outro item distinto], ao passo que a essência, e tudo aquilo que designa um isto, é aquilo que precisamente é sem ser outro item distinto. Assim, pois, os itens que não se afirmam de um subjacente, chamo-os por si mesmos; ao passo que chamo de concomitantes os que afirmam de um subjacente” (*Seg. Anal.* I 4, 73b5-10).

Para uma apresentação mais detalhada e aprofundada acerca da imbricação desses termos técnicos aristotélicos, ver ANGIONI, Lucas, “*Não ser dito de um subjacente*”, “*um isto*” e “*separado*”: o conceito de *ousia* como subjacente e forma (Z3).

²⁰ “O ente se diz de muitas maneiras, mas com relação a algo uno e a uma natureza única, isto é, não de maneira homônima” (*Metafísica* IV 2, 1003a33-34).

substâncias, outros, por serem afecções, privações, produções, qualidades e até negações da substância; porém, todos se referem a algo único, todos são ditos entes sob a condição de uma unidade focal de significação (*pros hen*), que não é outra senão a substância (*ousia*). Assim como se diz “saudável” tanto o que produz como o que se relaciona com, resguarda e está disposto para a saúde, do mesmo modo, todas as maneiras pelas quais o ente se diz referem-se a uma natureza única, que é o assunto estudado pela ciência universal e primeira do ente enquanto ente.

Desse modo, os vários significados que Aristóteles encontra para o nome “ente” não estão completamente dispersos entre si. Cabe, então, salientar que há, na teoria aristotélica, diferentes modos pelos quais entes diversos, mas que partilham de uma mesma denominação, podem se relacionar. Por exemplo, na relação entre os diversos modos pelos quais o ente se mostra, Aristóteles identifica algo distinto de uma simples homonímia (1003a34). Para esclarecer um pouco mais este ponto, detenhamo-nos por um breve momento em *Categorias* I e atentemos para a distinção entre as relações de homonímia e de sinonímia, que são justamente as diferentes maneiras pelas quais certas coisas se relacionam entre si na medida em que se submetem a uma única denominação.

Essas duas relações não são de modo algum relações entre nomes (do modo como entendemos modernamente “nomes”), e sim entre fatos (itens, entes) que recebem alguma denominação. Diz-se que dois itens são homônimos quando, embora possuindo o mesmo nome, suas definições conforme ao nome são distintas²¹. Assim, se diz tanto que certa parte de uma camiseta quanto certa fruta tropical recebem o nome de manga, sendo a essência, porém, de cada um desses distinta. Ou seja, usamos a mesma denominação “manga”, mas os sentidos do mesmo nome para cada um dos itens são diferentes.

Sinônimos se dizem os itens que recebem a mesma denominação e cujo sentido (a definição da essência conforme o nome) também é o mesmo²². O asno e o homem são sinônimos, pois ambos recebem o nome “animal” e o sentido deste nome em ambos os casos é o mesmo, a saber, corpo dotado de vida.

²¹ “Homônimos se dizem os itens cujo nome apenas é comum, ao passo que é respectivamente distinta a definição da essência conforme o nome” (*Categorias* I, 1a1-3).

²² “Sinônimos se dizem os itens cujo nome é comum e cuja definição da essência conforme o nome é a mesma” (*Categorias* I, 1a6-7).

Dito isso, observemos que, embora o ente comporte vários modos pelos quais pode ser dito, todos se referem a uma única natureza. Pois, quando dizemos que tanto a privação quanto a produção são entes, o sentido do nome “ente”, de certo modo, é distinto nos dois casos, mas, por outro lado, envolve a remissão a algo comum, que é condição necessária para que ambos sejam ditos ente: este algo comum é a *ousia*, substrato no qual unicamente podem ter lugar.

É importante notar que, embora Aristóteles afirme, na passagem que analisamos, que o ser não se diz por homonímia, isso não implica em uma sinonímia do ser, pois já vimos que o ser se diz de muitos modos. Podemos agora, então, fazer uma distinção entre as diversas relações de homonímia. Há uma homonímia totalmente por acaso (*apo tuches*, ver *Ética a Nicômaco* 1096b 26-7), na qual não existe nenhuma proximidade entre os sentidos de um mesmo nome, como no caso do nome “canto” designando, ora um local, ora o produto da atividade de cantar. Há, também, uma outra relação de homonímia, que não é completamente ocasional, na qual os sentidos do mesmo nome mantêm uma certa semelhança entre si. Essa é a relação pela qual as diversas categorias do ser são ditas entes, pois “ente” possui uma certa unidade focal (que não é genérica, como no caso dos sinônimos – *kath’ hen*), o que justifica dizer que todos os entes se referem a uma única natureza ou a um único princípio (*pros hen*). Esta natureza ou princípio, como foi dito, é a *ousia*, entendida como subjacente no qual as demais coisas existem.

Como a medicina trata de tudo o que se refere à saúde, do mesmo modo, a ciência que teoriza acerca do ente enquanto ente deve também tratar de cada aspecto do ente e de cada aspecto dos aspectos do ente, pois, como vimos, todos se referem a uma natureza única. Deve também estudar como cada um desses aspectos se ligam entre si e como se reportam à substância, isto é, a hierarquia e nexos lógicos entre os entes²³.

²³ “O ente se diz de muitas maneiras, mas com relação a algo uno e uma natureza única, isto é, não de maneira homônima, mas, pelo contrário, assim como todo e qualquer “saudável” se diz co relação à saúde - um, por preservá-la, outro, por produzi-la, outro, por ser sinal da saúde, outro, por ser capaz de recebê-la, e também o “medicinal” com relação à medicina (pois um se diz “medicinal” por possuir a medicina, outro, por ser naturalmente bem dotado para ela, outro, por ser operação dela), e poderíamos tomar inclusive outros que dizem de maneira semelhante a esses casos - assim, do mesmo modo, também o ente se diz de várias

Embora trate de todos os entes, a esta ciência cabe principalmente o estudo das substâncias, pois são elas que constituem o assim chamado primeiro, em relação ao qual todos os demais entes são ditos, já que a substância representa a unidade focal, em relação à qual todos os entes das diversas categorias são ditos entes. E aqui mostra-se que não cabe a mais ninguém, a não ser ao filósofo, o estudo dos princípios e das causas das substâncias (*Metafísica* 1003b 16-9).

Em suma, esta ciência deve teorizar acerca de todos os entes, mas de maneira universal e formal, isto é, deve estudar todas as substâncias, mas somente enquanto substâncias, e todas as demais categorias, apenas enquanto categorias, ou seja, as afecções, em si mesmas, do ente enquanto ente. Esta ciência deve tratar do ente enquanto tal, se preocupando apenas com o sentido conotativo do termo ente, deixando para as demais ciências setoriais o estudo sobre certas substâncias e certos acidentes, que já são aplicações denotativas referentes ao ente enquanto tomado segundo concomitância.

1.4 – Propriedades por si mesmas do ente enquanto ente

Tomando ainda o ente apenas enquanto tal, vemos, em *Metafísica* V 7, outras propriedades características do ente. Porém, antes de explicitá-las, é oportuno estabelecermos algo capital: ente para Aristóteles é uma noção muito abrangente e não devemos ter em mente simplesmente a nossa idéia de coisa, que nos remete a algo material, concreto e individual. Pois ente, além de poder significar apenas um determinado subjacente ou apenas uma determinada propriedade, também pode significar uma determinada situação complexa que é, que existe²⁴, um estado de coisas (*state of affairs*) que pode ser analisado objetivamente como um subjacente apresentando determinadas propriedades, e

maneiras, mas todo ele com relação a um único princípio. Pois uns se dizem entes porque são essências, outros, porque são processos em direção à essência, ou corrupções, ou privações, ou qualidades, ou fatores que produzem ou geram essência ou algum dos [itens] que se enunciam com relação à essência, ou negações de algum desses ou da essência. Por isso, também dizemos que o não ente é não ente" (*Metafísica* IV 2, 1003a33-b11).

²⁴ Ente é a tradução do particípio durativo singular neutro (*on*) do verbo grego ser (*einai*). Por isso *on* significa "algo existindo, sendo", ou seja, "existente", "ente". Como particípio de *einai*, *on* comporta uma lacuna predicativa: algo *sendo* algo.

que pode ser descrito na linguagem através de uma sentença predicativa, na qual um predicado é atribuído a seu sujeito. Assim, dizemos que tanto Alcebiades e a propriedade belo, respectivamente, quanto o fato de Alcebiades ser belo são entes, ou seja, ente quer dizer tanto uma substância ou uma categoria concomitante quanto o fato de substâncias ou concomitantes estarem recebendo certas propriedades.²⁵ Para melhor visualizar esse ponto, podemos pensar que ente designa precipuamente uma situação complexa real (isto é, que existe de fato no mundo) na qual um certo número de propriedades está acompanhando um certo substrato. No plano da linguagem (que, para Aristóteles, como parece, reflete o mundo objetivo), podemos entender que ente designa uma sentença predicativa do tipo “S é P”, na qual um predicado se atribui a um sujeito, ou, então, podemos interpretá-lo como uma sentença na qual há duas lacunas a serem preenchidas: “__ é __” (*Da Interpretação* 3, 16b 22-25).

Agora, analisando *Metafísica* V 7, verifica-se que este esquema sentencial com dupla lacuna pode, entretanto, ser expresso de dois modos distintos, que dependem da relação existente entre as suas duas lacunas. Nota-se, então, que o ente, em seu uso conotativo, se diz por um lado em si mesmo (*kath'hauto*) e, por outro, segundo concomitância (*kata sumbebekos*). É importante ressaltar que estes operadores agora não mais incidem somente sobre os termos isolados de uma dada sentença, e sim incidem sobre toda ela, pois dependem da relação entre os termos contidos nas lacunas que constituem o esquema sentencial conotado pelo termo “ente”.

No esquema sentencial conotado por “ente em si mesmo”, temos uma definição do que é o sujeito, sendo os termos componentes desse fato complexo homogêneos entre si, resultando em uma predicação essencial, isto é,

²⁵ Para a compreensão dos diversos valores que o verbo grego ser e os seus derivados possuíam para os falantes do grego clássico, é muito oportuna a leitura de Charles H. Kahn (KAHN, C. H. [1997]). Ele defende que há uma sobredeterminação de diversos sentidos no verbo *einai*; esse verbo admitia, segundo Kahn, pelo menos três principais sentidos – veritativo, copulativo e existencial -, e estes se sobrepunham; essa situação nos justifica a interpretar o ente (um dos derivados de *einai*) primeiramente como um fato complexo que, além de existir simplesmente como coisa simples e isolada, se mostra como uma certa situação verdadeira na qual algo se atribui a algo. Os filósofos gregos antigos, em sua opinião, notaram essa rica sobredeterminação e se utilizaram dela como um substrato filológico para suas doutrinas ontológicas.

numa quiddidade. O termo predicado de um sujeito no ente em si mesmo representa a conotação desse sujeito, ou seja, nos dá o seu sentido específico. A propriedade, então, deve ser inerente à essência do sujeito. Dando um exemplo: “Fotossíntese é uma certa reação química causada pela ação da luz”.

Por sua vez, no esquema sentencial representado pelo ente segundo concomitância, a propriedade predicada do sujeito é exterior à essência deste, pois os dois componentes desse fato complexo são heterogêneos entre si, o que resulta em uma predicação heterogênea e não conotativa. A relação entre propriedade e sujeito nesta segunda classe de entes se dá de três modos distintos. Os atributos (propriedades) podem ser próprios, *per se* ou acidentais.

No caso dos próprios, há uma interdependência lógica entre o atributo e o subjacente (sujeito), embora o atributo seja externo à definição da essência do subjacente. Assim se dá no famoso exemplo da proposição “homem é capaz de rir”, uma vez que “homem” implica “ser capaz de rir”, e “ser capaz de rir” implica “homem”, mas não está na definição de “homem” “ser capaz de rir”, sendo esta uma propriedade concomitante de “homem”. Já o atributo *per se* implica o seu subjacente, porém o subjacente não implica necessariamente o seu *per se*. O atributo *per se* “ímpar” implica o subjacente “número”, mas este não implica necessariamente aquele, pois o número pode ser tanto par quanto ímpar, embora tenha que se apresentar necessariamente como um desses dois (Segundos Analíticos 73^a 37- b 2, 84^a 13-17; Metafísica VII 5, 1030b 23-6; Física I 3, 186b 20-3). Já o terceiro tipo de ente segundo concomitância é puramente acidental, não havendo nenhuma relação de dependência entre o sujeito e o predicado. Por exemplo, no caso: “O livro de Pedro é preto”.

Encontramos também, em *Tópicos* I 5-9, outras propriedades que caracterizam o ente enquanto ente e que também o consideram precipuamente como um fato complexo. Nesses escritos, Aristóteles define os tipos de predicáveis passíveis de serem atribuídos a um sujeito em uma sentença. Agora, portanto, a análise recai exclusivamente sobre a diferença entre os tipos de predicáveis e não mais sobre a proposição inteira (isto é, sobre a relação do predicado com seu sujeito). São apresentados quatro tipos de predicáveis: a definição, o gênero, o próprio e o concomitante.

Vamos utilizar o recurso da contra-predicação (isto é, a situação na qual é verdadeiro e necessário tanto afirmar o predicado de seu sujeito quanto afir-

mar o sujeito de seu predicado) para ilustrar esses quatro predicáveis. Na definição, temos o significado quiditativo do sujeito, já que o termo predicado na definição representa inteiramente o sentido do sujeito, e estes se contra-predicam; no caso da sentença “homem é animal racional”, “animal racional” é um predicado definidor, pois revela a quididade de seu sujeito e possibilita que seja necessariamente verdadeiro afirmar dele seu sujeito.

No gênero, temos a predicação de uma propriedade intrínseca à essência do sujeito, mas essa propriedade representa apenas uma parte do sentido deste e não o todo. Por isso, quando temos um termo atribuído como gênero a um sujeito, não há contra-predicação entre este e o seu predicado. Assim, embora “homem é animal” seja o caso, “animal é homem” não é necessariamente verdadeiro.

No predicável próprio, a propriedade predicada do sujeito é exterior à essência deste, porém há uma contra-predicação necessária entre eles, como, por exemplo, em “homem é capaz de aprender gramática”; pois, embora ser capaz de aprender gramática não se encontre na essência de homem, é tão verdadeiro dizer que, se algo é capaz de aprender gramática, então, é homem, quanto dizer que, se algo é homem, é, então, capaz de aprender gramática²⁶.

No concomitante, a propriedade predicada é ulterior ao sujeito e não há nenhuma relação de implicação. Exemplo: “A cadeira em que o professor está sentado é pequena”; pois, se a cadeira é pequena (fato que não é essencial à cadeira), não é necessário que aquilo que é pequeno seja também cadeira.

Em *Metafísica* IV 4, a partir de 1006a31, Aristóteles apresenta outras propriedades do ente enquanto ente. Mostra-se, nesses capítulos da *Metafísica*, dois diferentes estatutos de sentenças predicativas. O que Aristóteles pretende aí é identificar dois tipos distintos de declarações apresentados pela mesma forma verbal “é” (verbo ser - *einai*). Ou seja, agora ele atenta para o significado do “é” nos esquemas sentenciais “S é P”. Esses dois valores semânticos distintos do verbo “ser” são designados pelas expressões “significar algo uno” (*semainein hen*) e “significar de algo uno” (*semainein kath’ henos*).

²⁶ “É próprio aquilo que, embora não mostre o que era ser, se atribui apenas a uma coisa e se contra-predica reciprocamente dela. Por exemplo, é próprio do homem ser capaz de ler e escrever; pois, se algo é homem, é capaz de saber ler e escrever, assim como, se algo é capaz de saber ler e escrever, é homem” (*Tópicos* I 5, 102a18-21).

A expressão “significar algo uno” é equivalente à predicação qüiditativa na qual é definido o sentido específico de um termo (ou parte deste sentido); assim, os termos que significam algo uno admitem a transitividade dos predicados, e, em alguns casos, como na definição, admitem uma legítima contra-predicação. Digamos, por exemplo, que homem signifique algo uno, sendo isto, animal bípede; se algo é homem, então este algo será animal bípede (1006a32-34). Este é um exemplo válido de transitividade dos predicados, pois homem significará algo uno “se e somente se os predicados especificados na unidade significada por ‘homem’ puderem ser transitivamente atribuídos ao sujeito do qual homem se predica”²⁷. Esse silogismo segue a mesma regra lógica deste: se x é y , e se y é z , então x é z .

Por sua vez “significar de algo uno” se diz de toda e qualquer predicação, tanto as homogêneas quanto as heterogêneas; desse modo, as orações que significam de algo uno, mas não significam algo uno, isto é, as orações que significam apenas uma característica não essencial e definitiva do sujeito, não aceitam a transitividade dos predicados.

Os sofistas, ignorando (ou burlando) a distinção entre “significar de algo uno” e “significar algo uno”, construíam silogismos aparentemente similares ao silogismo acima, porém falaciosos. Um exemplo é o seguinte: dado que preto é uma cor de tal e tal tipo, se alguma formiga é preta, então essa formiga será uma cor de tal e tal tipo. Os sofistas ignoravam a distinção entre esses dois atos de significar que em grego são expressos por locuções distintas. Atentando para o texto grego, podemos perceber que a essência de algo é definida por Aristóteles pelo uso da locução “infinitivo do verbo ser + dativo do termo definido”; assim, a qüididade do termo “doce” se exprimia dessa forma: *to glukei einai*. Por outro lado, o “significar de algo uno”, representa toda e qualquer predicação, não somente as homogêneas como também as heterogêneas, nas quais o termo predicado não significa aquilo que precisamente é o seu sujeito nem algo homogêneo a este. Em grego, isso se expressa pela locução “infinitivo do verbo ser + acusativo da propriedade”, no caso: *to glukun einai*. Agora fica claro que, no exemplo acima, a formiga tem a cor preta, mas não é a própria qüididade da cor preta.

²⁷ ANGIONI, Lucas. *Ontologia e predicação em Aristóteles*, pg.74.

Aristóteles mostra que, se “significar algo uno” não diferisse de “significar de algo uno”, todas as predicções seriam acidentais, ou, então, todas as coisas seriam uma só, isto é, seriam sinônimas. No primeiro caso, se todas as predicções apenas significassem de algo uno, todas as nossas predicções seriam acidentais; e já que os concomitantes sempre se reportam a algum subjacente, nunca haveria aquilo primeiramente do qual todos os concomitantes fossem afirmados, o que é, para Aristóteles, absurdo²⁸. No segundo caso, qualquer predicção seria quidditativa e asseveraria a identidade reversível dos termos. Assim, tomando algumas premissas verdadeiras, poderíamos facilmente demonstrar que trirreme, estátua, deus, branco, gesso, etc. são idênticos entre si, resultando que tudo é igual a tudo (que todas as coisas são iguais entre si), o que, segundo Aristóteles, também é absurdo²⁹.

Os sofistas pretendiam demonstrar a falsidade do Princípio da Não-Contradição com sentenças em que atribuíam a um mesmo sujeito alguns predicados que significavam algo uno e outros que apenas significavam de algo uno. Diziam que “x é homem, é bonito, e é alto”, depois afirmavam “mas bonito não é homem”, e concluíam “logo, x é homem e não é homem”. Acontece que, nesse caso, “bonito” não significa, como “homem”, algo uno, e, por isso, não admite a regra da transitividade dos predicados.

Continua válido o Princípio da Não-Contradição; o que ocorre acima é o chamado erro categorial, pois as premissas dos silogismos sofisticos têm estatutos categoriais distintos; uma consiste em uma predicção essencial e a outra representa uma predicção apenas acidental. “Assim, Aristóteles obtém a seguinte regra geral: argumentos cujas premissas apresentam predicados com estatutos categoriais distintos são ilegítimos”³⁰.

²⁸ “Mas se tudo fosse afirmada segundo concomitância, nada poderia ser primeiramente aquilo a respeito de que, visto que o concomitante sempre significa a designação a respeito de algum subjacente. Seria necessário, então, proceder ao infinito. Mas isto é impossível” (*Metafísica* IV 4, 1007a33-b1).

²⁹ “[...] (pois não julgamos que o significar algo uno seja isto - significar a respeito de algo uno -, visto que, se assim fosse, significariam algo uno tanto “culto”, como “branco” e “homem”, de modo que todas as coisas seriam únicas, pois todas seriam sinônimas)” (*Metafísica* IV 4, 1006b15-18).

³⁰ ANGIONI, Lucas. *Ontologia e predicção em Aristóteles*, pg.83.

Note-se, porém, que não é válida a identificação das predicções que significam algo uno como sendo estritamente uma propriedade da categoria das *ousiai*, e as que significam de algo uno como pertencendo às demais categorias concomitantes. Um termo de qualquer categoria pode ser definido, significar algo uno e admitir a transitividade dos predicados. Podemos propor como definição válida tanto “homem é animal racional” como “branco é uma certa cor de tal tipo”, pois “branco”, embora pertencendo a uma outra categoria, distinta da substância, admite definição. Assim, segundo *Tópicos* I 9, podemos encontrar exemplos dos quatro modelos de predicáveis nas dez categorias do ser. Pode-se, por exemplo, definir uma quantidade, dar o gênero de uma certa qualidade, atribuir concomitantemente algo a uma substância, etc.

Contudo, conforme dissemos, embora os concomitantes possuam suas conotações e sentidos específicos, por si mesmos, suas referências são incompletas, pois precisam se reportar a alguma substância. Podemos dizer que os concomitantes são passíveis de receberem predicáveis apenas num plano lingüístico (*logikos*). Por isso, quando dizemos que é verdadeiro que “barrigudo é bobo”, supõe-se que seja verdadeiro que “alguém, que é barrigudo, é bobo”, ou “alguém é barrigudo & bobo”. A *ousia* se diferencia das demais categorias justamente por significar por si mesma algo com referência completa.

Por fim, identificamos ainda como propriedades do ente enquanto ente certas afecções tais como o “um”, o “mesmo”, o “contrário”, o “igual”, o “semelhante”, etc. Essas são afecções do ente enquanto tal, pois se apresentam em todos os entes e não apenas em certos entes específicos. Destas propriedades por si mesmas do ente enquanto ente, cabe o estudo a uma única ciência, pois, embora todos esses atributos se digam de muitos modos, todos se reportam a uma única natureza. Tal ciência é a que trata do ente enquanto ente³¹. O erro dos demais filósofos, ao tentarem estudar essas afecções, foi o de não perceberem que essas propriedades são apenas afecções que dependem de algo que

³¹ “E uma vez que compete a uma única ciência estudar os opostos, e que ao um se opõe o múltiplo - e compete a uma única ciência estudar a negação e a privação porque, de ambos os modos, estuda-se uma só coisa, da qual é a negação ou a privação (...) e uma vez que ao um se opõe o múltiplo - conseqüentemente, compete à mencionada ciência conhecer também os opostos dos itens que foram mencionados, o outro, o dessemelhante, o desigual e todos os demais que se dizem conforme o múltiplo e o um” (*Metafísica* IV 4, 1004a9-20).

lhes é anterior, isto é, o erro deles foi, sem conhecer nada acerca das primeiras causas do ente enquanto ente, tentar estudar as afecções próprias deste³².

Assim, é próprio da ciência do ente enquanto ente determinar em quantos sentidos o ente enquanto tal se diz, determinar as propriedades que decorrem por si mesmas desses diversos sentidos do ente, e estabelecer uma relação hierárquica, segundo um centro focal de convergência, sempre que algo referente ao ente enquanto ente tiver mais de um sentido.

1.5 – Axiomas

Já que a ciência do ente enquanto ente estuda todos os entes e não apenas determinados entes, é razoável atribuir-lhe, além do estudo dos tipos de predicados e dos princípios silogísticos, também o estudo dos primeiros axiomas, uma vez que esses axiomas se aplicam universalmente a todos os entes, e não somente a determinados grupos de entes³³. Assim, a investigação sobre os primeiros axiomas representa também uma das preocupações da ciência do ente enquanto ente.

Visto que esta ciência estabelece os princípios e as causas mais elevadas, e que é reconhecida como a ciência suprema que subordina todos os demais saberes, ela deve, então, além de conhecer esses outros princípios que regulam os entes, primeiramente, dizer o mais firme dos princípios (*Metafísica* 1005b 5-11). Pois deve haver um princípio que, por sua natureza, seja, de todos, o mais fundamental e primeiro; deve ser um princípio tal que, sem ele, não seria possível demonstrar nada ulterior, não sendo ele próprio condicionado por algo mais anterior, porque, se assim o fosse, precisaríamos de outro princípio para explicá-lo e, com isso, ele já não seria o princípio mais firme e absoluto. Acerca desse princípio seria impossível que alguém se enganasse, pois ele seria o mais

³² “E não é por isso que se enganam aqueles que os inspecionam, isto é, como se não filosofassem, mas sim porque é anterior a essência, a respeito da qual nada sabem” (*Metafísica* IV 4, 100b8-10).

³³ “Deve-se decidir se pertence a uma única ciência, ou a ciências distintas estudar a respeito dos assim chamados (nas matemáticas) axiomas e a respeito da essência. Ora, é manifesto que o exame deles pertence à uma única ciência: à do filósofo; pois eles pertencem a todos os entes, e não peculiarmente a algum gênero, à parte dos outros” (*Metafísica* IV 3, 1005a19-23).

evidente por si mesmo, já que, sem esse axioma, não se poderia falar, pensar, agir com sensatez, nem muito menos conhecer qualquer coisa que seja (*Metafísica* 1005b 11-32).

Aristóteles identifica tal princípio com o Princípio da Não-Contradição (PNC) e o enuncia em 1005b19-20: “é impossível que o mesmo seja atribuído e não seja atribuído ao mesmo tempo a um mesmo [subjacente] e conforme o mesmo aspecto (e esteja delimitado em acréscimo tudo aquilo que acrescentaríamos contra as dificuldades dialéticas)”.

Em *Metafísica* IV 4, inicia-se uma longa discussão para refutar o argumento daqueles que pretendem destruir a verdade do PNC. Esses adversários não só expressam como dizem conceber que algo é e não é ao mesmo tempo. Alguns, por falta de formação (*apaideusia*), insistem que até a verdade do PNC lhes seja demonstrada. Aristóteles, para combatê-los, deveria demonstrar o PNC explicando-o a partir de uma premissa verdadeira cuja conclusão correta fosse a necessidade do PNC. Mas este é o princípio mais firme de todas as coisas e não pode ser condicionado por nenhum outro; por isso, é impossível demonstrá-lo. No entanto, Aristóteles refuta tal cidadão sem formação, reduzindo ao absurdo a tese que afirma o contrário do PNC, fazendo que o adversário, ao pretender destruí-lo, se submeta a ele. Basta que esse oponente diga algo com alguma pretensão de significado, para ele ou para outros; pois, ao pronunciar algo com sentido, diz que algo é ou que não é, e não que é e não é, se utilizando, portanto, para tal, do PNC³⁴.

Desse modo, fica refutado o adversário quando simplesmente pretende dizer algo; porém, se ele nada diz com significado, deve ser ignorado, pois assemelha-se a uma planta (1006a13-15; 1008b10-12) e comete uma contradição performática entre a tese que admite explicitamente e a sua atitude, já que

³⁴ “E o princípio contra todos os argumentos desse tipo não é exigir que [sc. o adversário] afirme que algo é ou não é o caso (pois alguém poderia julgar que isso já é postular o que estava no princípio), mas sim exigir que [sc. o adversário] ao menos signifique algo para si mesmo e para outro; e isso é necessário, se ele pretende dizer algo com sentido; pois se ele não o pretendesse, não haveria argumentação com um tal tipo, nem dele mesmo consigo, nem com outro. E se alguém concedê-lo, poderá haver demonstração: pois já haverá algo definido. Mas o responsável pela postulação não será quem demonstra, mas sim quem se submete [sc. ao argumento]. Pois, ao pretender destruir o argumento, ele se submete ao argumento” (*Metafísica* IV 4, 1006a18-26).

pretende defender algo, mas se esquia de argumentar contra a tese adversária para refutá-la.

O filósofo salva, assim, a verdade do PNC e o admite como pertencente, ao lado dos demais axiomas, ao conjunto de causas que lhe possibilitam demonstrar com acerto as propriedades dos objetos que estuda.

Aristóteles explicita ainda, em *Metafísica IV 7*, outro axioma que, apesar de também não poder ser simplesmente demonstrado, pode ser provado através de uma demonstração por refutação, ou seja, Aristóteles o prova refutando a tese que o nega. Este outro axioma fundamental ocupa, com o PNC, lugar de destaque na teoria aristotélica da predicação, pois sem ele nada poderíamos dizer com sentido. Assim, também cabe ao filósofo estudá-lo. Esse é o princípio do Terceiro Excluído, que assevera que é impossível haver um intermediário na contradição, uma vez que, além do verdadeiro e do falso, não há nenhum outro valor de verdade: se algo é verdadeiro, necessariamente o seu oposto é falso, e, se algo é falso, necessariamente o seu oposto é verdadeiro³⁵.

³⁵ “Pois bem: tampouco é possível haver um intermediário na contradição, mas é necessário que uma coisa qualquer ou se afirme ou se negue a respeito de uma única coisa” (*Metafísica IV 7*, 1011b23-24).

Segunda Parte. Filosofia e Ciências Particulares

2.1 - Caracterização do saber científico

Neste momento, nossa única intenção é apresentar sumariamente um panorama bem geral das notas que caracterizam um conhecimento como científico. Não temos nenhuma pretensão, por vários motivos, de aprofundar, nesta presente exposição, nossa análise sobre esse interessante e importante tema. Porém, para ilustrar e definir minimamente a caracterização científica que Aristóteles concede à ciência do ente enquanto ente, é indispensável que passemos os olhos, mesmo que rapidamente, nas características principais de um saber científico. Feitas as ressalvas, voltemo-nos para os *Segundos Analíticos*.

“Julgamos conhecer (*epistasthai*) cada coisa, simplesmente sem mais, mas não, do modo sofisticado, segundo concomitância, quando julgamos conhecer, a respeito da causa pela qual a coisa é, que ela é a causa disso, e que não é possível ser de outro modo” (*Segundos Analíticos* I 2, 71b9-12).

Esta afirmação, que abre o segundo capítulo do livro I dos *Segundos Analíticos*, já estabelece alguns dos principais critérios que definem a cientificidade de um conhecimento. Em primeiro lugar, se um saber tiver a pretensão de ser científico, deve necessariamente conhecer a causa que explica a natureza do que se propõe a estudar. Em segundo lugar, vemos que aquilo de que pode haver ciência é algo que se dá necessariamente, isto é, aquilo que não pode ser de outro modo (*me endechesthai allos echein*). Isso porque os objetos passíveis de serem analisados cientificamente são aqueles para os quais há causas segundo as quais tais objetos se apresentam necessariamente no mundo sempre do mesmo modo. Mais uma vez, então, é ao saber tais causas que alguém procede cientificamente em relação àquilo que estuda.

Cabe ressaltar que, embora Aristóteles pense seu modelo científico sob um paradigma matemático (fato que explica, inclusive, em grande parte, a escolha lexical de alguns termos técnicos, tais como “axioma”, por exemplo) e de considerar esta como a mais exata das ciências (visto que as leis matemáticas são eternas, universais e sempre necessárias), isso não impede que existam

ciências que tratem daquilo que, apesar de não acontecer sempre do mesmo modo, acontece do mesmo modo “no mais das vezes” (*hos epi to polu*). A Ciência da Natureza (*phusika*) estuda os eventos do mundo sensível, o qual, por estar sujeito à mudança causada pela matéria sensível, apresenta fenômenos que não se sucedem segundo uma inexorável lei. A realidade física, no entanto, obedece a padrões que se repetem no mais das vezes, sendo esses padrões as causas que conferem cientificidade e objetividade à Ciência da Natureza. O que está fora das possibilidades da ciência é conhecer aquilo que é concomitante, pois isso não se dá nem sempre nem no mais das vezes¹.

O instrumento de apresentação dos resultados de um trabalho científico é o silogismo demonstrativo (*Segundos Analíticos* 72^a 25-6, *Tópicos* 100^a 27-9). Esse silogismo encontra-se na primeira figura dos silogismos, ou seja, apresenta apenas asserções universais e afirmativas. O silogismo demonstrativo se dá quando, assumindo-se duas premissas primeiras e verdadeiras, segue-se necessariamente, devido ao nexos entre as duas premissas, uma conclusão necessariamente verdadeira. Diferenciam-se os outros tipos de raciocínios ou silogismos do demonstrativo através da verdade e da anterioridade das premissas de cada um; assim, enquanto a demonstração parte de premissas primeiras e verdadeiras, o raciocínio dialético, por exemplo, parte de premissas apenas aceitas pela maioria (*ta endoxa*)². Dos três termos que compõem o silogismo demonstrativo, um é o responsável pela dedução que possibilita a conclusão do argumento. Esse é o intermediador ou “termo médio” (*meson*). Portanto, conhecer a causa de um evento é conhecer o intermediador que permita construir uma demonstração na qual se conclua a verdade desse evento (*Segundos Analíticos* 90^a 5-7, 94^a 20-4).

Mas, como vimos, o raciocínio deve partir de premissas, pois todo o conhecimento discursivo surge a partir de um conhecimento previamente disponível³.

¹ “Mas dos concomitantes não por si mesmos, segundo o modo pelo qual foram definidos os “por si mesmos”, não há ciência demonstrativa” (*Segundos Analíticos* I 6, 75a18-19).

² “O raciocínio (silogismo) é um argumento em que, estabelecidas certas coisas, outras coisas diferentes se deduzem necessariamente das primeiras. O raciocínio é uma demonstração quando as premissas das quais parte são verdadeiras e primeiras, ou quando o conhecimento que delas temos provém originariamente de premissas primeiras e verdadeiras; e, por outro lado, o raciocínio é dialético quando parte de opiniões geralmente aceitas” (*Tópicos* I 1, 100a25-30).

³ “Todo conhecimento e todo aprendizado discursivo surge a partir de conhecimento previamente disponível” (*Segundos Analíticos* I 1, 71a1-2).

Aristóteles estabelece que deve haver, então, premissas e princípios a partir dos quais os argumentos possam prosseguir, e que esses princípios devem ser, no caso do conhecimento científico, verdadeiros por si mesmos, anteriores, previamente conhecidos, evidentes e, sobretudo, indemonstráveis⁴. É impossível que haja demonstração também dos primeiros princípios, pois, para demonstrá-los, precisaríamos de princípios mais anteriores (visto que toda demonstração deve partir de um princípio anterior), e, com isso, surgiria uma cadeia de regressões ao infinito, o que, para Aristóteles, é absurdo⁵. Destes princípios, leis mais elevadas e mais cognoscíveis, não há ciência ou conhecimento discursivo; porém, deles há uma certa inteligência (*nous*). Essa inteligência, por tratar de coisa mais verdadeiras, é superior à ciência, e é ela que nos garante o acesso aos primeiros princípios e, por meio destes, aos demais conhecimentos.

2.2 – Filosofia e Ciências Particulares: método em comum

As ciências procedem em seu método de pesquisa estabelecendo primeiramente os fatos que pretendem explicar, ou seja, estabelecendo que estes são o caso – conhecendo o “que” (*to hoti*) –, e, depois, buscando as causas que os explicam – buscando o “por que” (*dioti*)⁶. Nas ciências naturais, o cientista recolhe os dados que pretende explicar (*ta phainomena, ta huparchonta*, ver *Primeiros Analíticos* I 30, 46^a 20, 22-3) – por exemplo, ele observa, primeiramente, que as folhas de uma certa árvore caem, no mais das vezes, com uma frequên-

⁴ “Assim, se o conhecer é como propusemos, é necessário que o conhecimento discursivo seja a partir de [itens] verdadeiros, primeiros, imediatos, mais cognoscíveis que a conclusão, anteriores a ela e causa dela. Pois é assim deste modo que os princípios serão de fato apropriados ao que se prova” (*Segundos Analíticos* I 2, 71b19-23).

⁵ “De nossa parte, afirmamos que nem todo conhecimento é demonstrativo, mas que o dos imediatos é indemonstrável (e é manifesto que isso é necessário: pois se é necessário conhecer os anteriores a partir dos quais há demonstração, e se os imediatos em algum momento se detêm, é necessário que eles sejam indemonstráveis) - dizemos que isso é assim desse modo e afirmamos que há não apenas conhecimento, mas também certo princípio de conhecimento, pelo qual conhecemos as definições” (*Segundos Analíticos* I 2, 72b18-25).

⁶ “Assim, decorre que, em todas as investigações, investiga-se ou se há intermediador, ou o que é o intermediador. Pois o intermediador é a causa, e é ela que se investiga em todos os casos. ‘Será que sofre eclipse?’, ‘será que há alguma causa ou não?’. Depois disso, tendo reconhecido que há alguma, investigamos então o que ela é” (*Segundos Analíticos* II 2, 90a5-9).

cia maior que a comum – e, após registrar que isso é o caso, ele sabe que existe também uma causa para tal fato suceder assim no mais das vezes; falta-lhe, então, descobrir qual é esta causa, vale dizer, descobrir o “por que” de tal evento e propor a demonstração aquilo que é o caso (*huparchon*) a partir de sua causa (*Primeiros Analíticos* 46^a 21, 23-4). Se for capaz disso, estará em posse de um genuíno conhecimento científico.

A essa primeira etapa do trabalho científico, a coleta dos dados a serem explicados, convencionou-se considerar como uma etapa inicial de estabelecer os fenômenos observáveis (*tithenai ta phainomena*).

Alguns intérpretes julgaram, portanto, que Aristóteles deveria, tanto na *Física* como na *Metafísica*, iniciar seu trabalho científico coletando os dados que sua experiência sensorial lhe fornecesse. Isso, porém, não ocorre, pois, em ambos tratados, Aristóteles inicia fazendo um inventário das opiniões dos antigos ilustres acerca dos assuntos em pauta. Esses intérpretes julgaram estar, então, em face de um problema, pois não sabiam como explicar esse aparente contra-senso de Aristóteles. Porém, como Owen⁷ bem notou, os dados que o cientista deve estabelecer como sendo o caso antes de proceder em sua investigação não são necessariamente apenas os dados captados diretamente pelos órgãos dos sentidos; esses dados também podem ser as diversas opiniões existentes sobre um determinado assunto. Esses cientistas coletam essas opiniões e, como que numa etapa prévia ao apropriado trabalho científico de apresentação dos resultados, usam vários instrumentos de análise de opiniões para assim melhor determinar e fundamentar o que desejam explicar em seguida.

Em seu artigo, Owen discute a passagem dos *Primeiros Analíticos* I 30, 46a17-22⁸ na qual Aristóteles afirma que cabe à experiência (*empeiria*) prover os princípios de cada ciência, sendo, portanto, por meio da observação e disposição dos fatos que se descobre as causas que os explicam. Segundo Owen, muitos intérpretes se apoiaram nessa passagem para defender que o cientista deve se valer apenas das suas percepções empíricas ao coletar os dados que pretenda avaliar, e, deste modo, apontaram a supracitada contradição de Aris-

⁷ OWEN, G. E. L. “*Tithenai ta phainomena*”.

⁸ “Consequently it is the business of experience to give the principles which belong to each subject. I mean for example that astronomical experience supplies the principles of astronomical science; for once the phenomena were adequately apprehended, the demonstrations of astronomy were discovered” (*Primeiros Analíticos* I 30 46a17-22).

tóteles. Owen recorre a outros textos para contra-argumentar a esses intérpretes, sendo o mais relevante dentre estes o de *Ética a Nicômaco* VII 1, 1145b2-6⁹. Na discussão sobre a *akrasia* (incontinência), presente neste texto, se nota que Aristóteles obedece a regra de estabelecer primeiramente o que se deve estudar (*tithenai ta phainomena*), mas que o método empregado em tal tarefa é diferente. Isso se justifica pela especificidade do assunto em questão; pois não é apropriado procurar princípios da *Ética* através de observações empíricas, sendo mais condizente com a descoberta das definições nessa ciência discutir as opiniões correntes, tanto as dos sábios quanto as do povo, sobre esses assuntos. Pode-se fortalecer esta última razão com a famosa passagem também de *Ética a Nicômaco* em que Aristóteles nos esclarece que há diferentes níveis de precisão e, conseqüentemente, de exigência quanto ao método e ao rigor empregados nas ciências¹⁰. Desse modo, não cabe à *Ética* nem os rigores da demonstração matemática nem o apego exclusivo aos dados empíricos.

A solução de Owen reside em considerar os *phainomena* como não sendo de ordem exclusivamente empírica (ou observacional) e como podendo também serem representados pelas crenças admitidas (*endoxa*) que são afirmadas (*legomena*) por aí. Assim, se dissolve a contradição, pois, ao invés de o cientista ter de estabelecer os dados somente por meio de seus sentidos, ele pode também fazê-lo recorrendo aos *phainomena* discursivos.

⁹ "We must, all in all other cases, set the phenomena before us and, after discussing the difficulties, go on to prove, if possible, the truth of all the reputable opinions about these affections or, failing this, of the greater number and the most authoritative; for if we both resolve the difficulties and leave the reputable opinions undisturbed, we shall have proved the case sufficiently" (*Ética a Nicômaco* VII 1, 1145b2-6).

¹⁰ "Our discussion will be adequate if it has as much clearness as the subject-matter admits of; for precision is not to be sought for alike in all discussions, any more than in all the products of the crafts. Now fine and just actions, which political science investigates, exhibit much variety and fluctuation, so that they may be thought to exist only by convention, and not by nature. And goods also exhibit a similar fluctuation because they bring harm to many people; for before now men have been undone by reason of their wealth, and others by reason of their courage. We must be content, then, in speaking of such subjects and with such premises to indicate the truth roughly and in outline, and in speaking about things which are only for the most part true with premises of the same kind to reach conclusions that are no better. In the same spirit, therefore, should each of our statements be received; for it is the mark of an educated man to look for precision in each class of things just so far as the nature of the subject admits: it is evidently equally foolish to accept probable reasoning from a mathematician and to demand from a rhetorician demonstrative proofs" (*Ética a Nicômaco* I 1, 1094b11-27).

Outra grande contribuição de Owen foi perceber que sempre procurar uma unidade de significado em todas as ocorrências do termo *phainomena* é um trabalho vão, pois as especificidades de cada ciência moldam as acepções das quais “*phainomena*” se reveste em cada caso¹¹.

Essa solução, a nosso ver, é bastante perspicaz no que se refere à compreensão de uma possível polissemia de um termo importante para a metodologia científica. Owen parece ter alargado as possibilidades interpretativas, as quais, tendo notado as contradições acima mencionadas e outras mais, passaram a propor novas soluções que tentaram conciliar o rigor e objetividade do conhecimento científico com um procedimento mais dialético e menos apodítico. A sua perspicácia se mostra em procurar desmentir o extremismo de alguns intérpretes que, apoiados apenas em algumas passagens dos *Analíticos*, e sem tentar resolver essas incongruências, afirmam que o único procedimento válido nas ciências é o estritamente apodítico e que toma como sujeito de estudo apenas dados empíricos. À proposta de Owen não podemos deixar de creditar sua devida pertinência; já quanto à defesa que ele dispensa a essa proposta, não podemos deixar de notar sua fraqueza.

Para sustentar a bivalência dos *phainomena*, que podem tanto ser *phainomena* empíricos, quanto *phainomena* discursivos, Owen tenta achar essa mesma bivalência – empírico/discursivo – em termos umbilicalmente ligados a *phainomenon*, tais como *epagoge* (indução) e *aporia* (impasse)¹². Parece-nos que Owen se precipita ao tentar fazer essas analogias para, a partir delas, justificar a hipótese inicial. Por um lado, no que diz respeito à indução, embora pareça ser possível e até mesmo interessante defender que há uma indução discursiva, isto é, um processo de abstração que leva dos particulares aos universais aplicado

¹¹ “I think such considerations show that it is a mistake to ask, in the hope of some general answer, what function Aristotle assigns to *phainómena*, or to *aporia*, or to *epagogé*; for they show the function can vary with the context and style of enquiry” (OWEN . *Tithénai tà phainómena*, p.89).

¹² “This ambiguity in *phainómena*, which was seen by Alexander, carries with it a corresponding distinction in the use of various connected expressions. *Epagogé* can be said to establish the principles of science by starting from the data of perception. Yet *epagogé* is named of the two cardinal methods of dialectic and as such must begin from the *éndoxa*, what is accepted by all or most men or by the wise; and in this form too it can be used to find the principles of the sciences. Similarly with the *aporai*” (*Ibid.* p.87).

não a fenômenos empíricos, mas a conceitos discursivos, isso demanda um pouco mais de esforço e recurso aos textos aristotélicos; por outro lado, no que concerne à aporia, nos parece difícilimo compreender como poderia haver uma aporia relativa a dados sensoriais estritos, ou seja, uma situação na qual estamos em iguais condições de perceber pelos nossos sentidos tanto x quanto não x em relação a z ¹³.

Recapitulando, vimos que o cientista, antes de procurar demonstrar as verdades pertencentes aos objetos de seu gênero de estudo, deve tentar estabelecer os dados a serem explicados por ele. Essa apresentação inicial do material bruto pode ser feita de diversas maneiras, ou por observação empírica, ou por sistematização das opiniões correntes, ou por uma metodologia que reúna estes dois últimos processos, ou ainda por algum outro modo condizente com a idiosincrasia da ciência em questão.

Essa brevíssima exposição acima teve unicamente como intuito clarificar que tanto o matemático, o cientista da natureza e os demais cientistas, que estudam um particular grupo de objetos, quanto o filósofo, responsável pela ciência que estuda as determinações mais básicas de todo e qualquer ente, possuem, em linhas gerais, o mesmo método de pesquisa científica. Ambos coletam os dados a serem explicados, descobrem as causas para estes e, por fim, estão em plenas condições de apresentar os produtos de sua pesquisa segundo as rigorosas exigências do silogismo demonstrativo, o qual é o indispensável instrumento de apresentação de um trabalho científico, único capaz de apresentar ordenadamente tanto a causalidade quanto a necessidade que caracterizam a ciência.

¹³ Aporia se diz (entre outras coisas) o estado psicológico em que uma pessoa não consegue decidir entre uma das duas opções, contraditórias entre si, para um certo problema, uma vez que ela percebe que, para cada uma destas opções, há o mesmo peso de bons argumentos e evidências favoráveis. Owen está tentando defender a existência de uma ambigüidade no emprego deste termo por Aristóteles, ou seja, assim como acontece com *phainomena*, também haveria uma classe de *aporai* sensíveis. Nós, contudo, não conseguimos enxergar facilmente como pode haver tal estado psicológico, a saber, a situação em que não poderíamos perceber algo por este nos apresentar, ao mesmo tempo, o mesmo número de evidências para negá-lo ou afirmá-lo. Na aporia "discursiva", suspendemos nosso juízo, e, assim, na aporia sensível, deveríamos suspender nossa percepção, o que nos parece absurdo, já que sempre percebemos algo, ainda que este não se nos apresente claro e distinto ou que o percebamos erroneamente.

2.3 - Diferenças quanto ao objeto de estudo

Todas as ciências possuem em comum o mesmo método de investigação e apresentação, sendo o que as diferencia o objeto de estudo sobre o qual cada uma se detém. Logo no início do capítulo 7 do livro I dos *Segundos Analíticos*, Aristóteles enuncia três itens presentes nas demonstrações: um é a conclusão, na qual se estabelece a propriedade que se atribui, necessariamente, ao sujeito através da demonstração; outro são os axiomas, a partir dos quais são possíveis e sem os quais são impossíveis todas e quaisquer demonstrações; e outro é o gênero (*genos*) subjacente, a respeito do qual se demonstra algo, isto é, o gênero de objetos levados em consideração por determinado cientista¹⁴.

Cada ciência possui um gênero subjacente próprio e apenas ela está habilitada a demonstrar as propriedades que se referem aos objetos deste seu gênero. Ela, porém, está proibida de demonstrar com acerto as propriedades dos objetos que estuda a partir das leis que regulam os objetos de um gênero que não seja o seu próprio¹⁵. Segundo Aristóteles, “não é possível provar transgredindo a partir de um outro gênero” (75a38), “pois é necessário que sejam do mesmo gênero os extremos e os intermediadores” (75b11), isto é, é preciso que as premissas e a conclusão do silogismo remetam a termos que pertençam ao mesmo gênero de ciência.

Podemos enxergar este preceito em sua aplicação ao atentarmos para uma passagem de uma obra de ciência do próprio Aristóteles. Em *Física* I 2, Aristó-

¹⁴ “Pois são três os itens presentes nas demonstrações: um é aquilo que se demonstra, a conclusão (e isso é o atributo que cabe a um certo gênero em si mesmo); outros, por sua vez são os axiomas (e são axiomas os itens a partir de que procedem [as demonstrações]); em terceiro lugar, o gênero subjacente, cujas afecções e concomitantes por si mesmos a demonstração mostra” (*Segundos Analíticos* I 7, 75a39-b2).

“Pois toda ciência demonstrativa concerne a três itens: tudo o que se estabelece que é o caso (e isso é o gênero, de cujas afecções por si mesmas ela faz o estudo), os chamados axiomas comuns, a partir dos quais, como primeiros, demonstram e, em terceiro lugar, as afecções, de cada uma das quais se assume o que significa” (*Segundos Analíticos* I 10, 76b11-16).

¹⁵ “Por isso, não é possível demonstrar pela geometria que o conhecimento dos contrários é um único, mas tampouco provar que os dois cubos são cubos, Tampouco cabe a uma ciência provar o que é de outra, a não ser no que respeita a todos os itens que assim se comportam reciprocamente de modo que um está sob o outro, tal como, por exemplo, a ótica se comporta em relação à geometria e a harmônica em relação à aritmética” (*Segundos Analíticos* I 7, 75b12-17).

teles nos alerta que não cabe ao cientista da natureza argumentar acerca da mobilidade do ente em si mesmo, pois tal pressuposto lhe é indispensável (isto é, a mobilidade dos seres é algo que o físico deve assumir como uns dos atributos das definições dos corpos que ele estuda); além do mais, esta questão está fora do âmbito de sua ciência, e, portanto, não lhe cabe discuti-la. Esse labor resta a outro profissional¹⁶. Mais adiante, Aristóteles reafirma a inutilidade de o físico se preocupar em refutar alguém que o queira refutar por meio de princípios estranhos à ciência da natureza; as razões alegadas são as mesmas de há pouco: estas discussões caem fora do seu gênero de estudo¹⁷. Entretanto, é interessante reparar que, embora Aristóteles tivesse dito que tal exame não compete ao físico, ele ainda diz que perscrutar tal dilema cai bem, pois “comporta filosofia”. Grosso modo, entendemos que o termo “filosofia” está sendo empregado aqui *lato sensu* e que quer dizer apenas um apreço à sabedoria. A argumentação que se detém sobre esses dilemas e que os discute – e o que é importante salientar: que os discute sem se preocupar em justificá-los posteriormente –, não pode ser a ciência do ente enquanto ente, pois tal ciência, embora também discuta sobre esses assuntos, vai além da sua mera discussão; é mais razoável acreditarmos que tal argumentação seja, como veremos, a dialética.

Existem princípios científicos de dois tipos. Por um lado, existem os axiomas, que, por serem os princípios mais gerais e fundamentais, são verdades evidentes, não necessitam de demonstração e se aplicam universalmente a todos os entes. Por outro lado, há princípios próprios a cada ciência, e estes se restringem a determinados grupos de entes (*Segundos Analíticos* 76^a 37- b 2). Dos axiomas há de se ter noção se quisermos compreender qualquer coisa que

¹⁶ “No entanto, examinar se o ente é um e imóvel não é examinar a respeito da natureza: pois assim como não há argumentação contra aquele que suprime seus princípios - mas tal argumentação compete ou a uma outra ciência ou a ciência comum a todas - do mesmo modo tampouco há argumentação para aquele que investiga os princípios” (*Física* I 2, 184b26-185a3).

¹⁷ “Ao mesmo tempo, tampouco é conveniente refutar tudo, mas sim aquilo que alguém poderia provar falsamente a partir dos princípios, ao passo que tudo aquilo que não for assim, não convém refutar (por exemplo, compete ao geômetra refutar a quadratura do círculo através das secções, mas não compete ao geômetra refutar a quadratura de Antifonte); entretanto, uma vez que, embora não falem sobre a natureza, sucede-lhes dizer dificuldades atinentes à natureza, certamente cai bem discutir um pouco a respeito dessas coisas: pois tal exame comporta filosofia” (*Física* I 2, 185a12-20).

seja, agora, dos princípios comuns, só devemos ter conhecimento se quisermos conhecer algo dentro da específica área à qual esses princípios se aplicam.

Pois bem, o que diferencia a ciência do ente enquanto ente das demais ciências setoriais, longe de ser o método empregado em cada uma (uma vez que ambas são ciências no sentido estrito do termo), são os diferentes gêneros subjacentes a cada uma delas. As ciências setoriais seccionam uma parte do ente e estudam, a partir daí, o que é concomitante ao ente (*Metafísica* 1003^a 25), ou seja, cada uma possui um grupo distinto de objetos de estudo no qual é especialista; nenhum cientista pode provar as propriedades dos objetos de estudo de seu determinado grupo a partir das propriedades dos objetos de estudo de um outro grupo, assim como só ele está habilitado a demonstrar algo acerca do gênero subjacente à sua ciência. Já o filósofo tem, como gênero subjacente, as estruturas primárias que compõe todos os seres, isto é, o gênero próprio de estudo do filósofo é aquele que constitui as propriedades por si mesmas do ente enquanto ente. O filósofo não estuda apenas um grupo de entes, mas estuda todos os entes na exata medida em que todos são passíveis de participarem de um mesmo gênero: aquele que toma como objeto apenas as características essenciais que se encontram em todos os seres. Com essa elucidação, cremos ter facilitado um pouco a compreensão do problema representado pela caracterização da filosofia como, ao mesmo tempo, universal e primeira.

O cientista particular, embora saiba com exatidão as determinações específicas de seu objeto de estudo, nada sabe acerca das propriedades dos demais seres, nem mesmo das mais gerais, pois o que o cientista particular estuda é concomitante ao ente, tomado enquanto tal. O filósofo, porém, embora nada saiba das propriedades concomitantes ao ente e que especificam cada ser em suas determinações ulteriores, possui seguro conhecimento do gênero subjacente que é seu objeto de estudo, qual seja, o ente enquanto ente e o que se lhe atribui por si mesmo.

2.4 - Relação hierárquica entre filosofia e ciências particulares

No capítulo 2 do primeiro livro da *Metafísica*, Aristóteles deixa claro qual é a relação hierárquica entre a filosofia e as demais ciências particulares e qual é a importância científica da filosofia. Neste capítulo, ele lista algumas caracte-

rísticas do filósofo: a) conhecer, de certo modo, todas as coisas; b) ser capaz de conhecer as coisas difíceis, distantes da sensação; c) conhecer as causas com mais exatidão; d) não pretender algum outro benefício que não o próprio filosofar; e e) ser capaz de dar ordens, ao invés de recebê-las de outrem.

Este último ponto chama a nossa atenção, pois, a partir dele, podemos considerar que a filosofia está situada em uma posição privilegiada de superioridade, exercendo, por assim dizer, uma função legisladora para os demais saberes. A filosofia, por conhecer as causas primeiras e fundamentais, às quais todo ente obedece, revela-se como a mais importante das ciências, pois é ela que conhece a realidade que é, em última instância, o centro focal para o qual convergem todas as demais realidades que as ciências particulares restantes estudam.

As ciências dependem da filosofia na medida em que é a filosofia que justifica os primeiros axiomas e os primeiros princípios lógico-lingüísticos requisitados por todas as posteriores afirmações que as demais ciências venham a fazer. Qualquer lei científica pressupõe a existência desses axiomas e, se negarmos os axiomas, já não poderemos afirmar lei qualquer. Entendemos que, mesmo que o cientista não necessite ficar a cada instante recorrendo, na construção de seus silogismos, aos axiomas, isto é, mesmo que ele não necessite os utilizar explicitamente como premissas de seus argumentos, ele está irremediavelmente obrigado a respeitá-los e não pode de modo algum sustentar algo que os contradiga.

Dentre as ciências, as teóricas são as superiores, já que aspiram somente ao verdadeiro conhecimento (982a14-16); dentre as ciências teóricas, a filosofia é a suprema, pois estuda o que é anterior e mais verdadeiro por si mesmo (1026a18-23).

Vale lembrar que a filosofia tem o seu papel de comando sobre as demais ciências setoriais não porque, conhecendo os primeiros princípios, englobe totalmente em si toda a extensão dos conhecimentos das demais ciências. Isso, além de ser equivocado, é impossível (ver *Segundos Analíticos* I 32), pois, como vimos, uma ciência não pode provar algo transgredindo a partir de outro gênero. A filosofia tem o seu gênero subjacente, que é, por um lado, universalmente válido, mas, por outro lado, específico, ou seja, ela estuda todos os entes, mas somente na medida em que todos eles se apresentam como entes. E é superior

às demais ciências, pois conhece aquilo que é fundamental a todas: as estruturas do ente enquanto tal.

E agora, como já vimos as especificidades da filosofia e o modelo geral de ciência, convém discutir um pouco, como um apêndice à discussão principal, a adequação da metodologia empregada nos trabalhos científicos de Aristóteles (principalmente os que tangem questões atinentes à ciência do ente enquanto ente) ao modelo ideal encontrado nos *Analíticos*. Pretendemos, contudo, apenas apresentar e discutir brevemente as observações de dois intérpretes sobre esse tema.

Alan D. Code¹⁸ defende que Aristóteles de fato construiu uma ciência relativa às estruturas mais elementares e aos primeiros princípios universais. Segundo Code, Aristóteles os procura a partir do exame das realidades mais próximas a nós – as substâncias sensíveis – para, por meio dessas primeiras descobertas, fundamentar todo o universo com o conhecimento da substância supra-sensível. Cara é a Aristóteles, portanto, a teoria do hilemorfismo, pois esta lhe permite explicar a essência (*ousia*) das substâncias (*ousiai*) sensíveis, e, por isso, é ela que caracteriza a teoria metafísica de Aristóteles como científica, permitindo-lhe raciocinar a respeito das realidades que constituem o sítio a partir do qual devemos sair para alcançar a verdade sobre a primeira instância do universo – o primeiro motor. O hilemorfismo, para Code, não é de preocupação do cientista da natureza, mas do filósofo, porque essa teoria, apesar de lidar com substâncias físicas, se atém somente às suas estruturas mais básicas, sem adentrar no campo propriamente da Física. Para Code, a filosofia é uma genuína ciência e está mesmo formulada na *Metafísica*; contudo, devemos notar que esta obra só é propriamente científica quando começa seu livro Z. Assim, todas as características da filosofia que mencionamos, principalmente aquelas que delimitam os seus objetos de estudo encontradas no livro Γ e que foram anteriormente utilizadas por nós para marcar os afazeres próprios do filósofo, se justificam apenas quando se torna explícita a teoria que permite explicar as causas dos entes sensíveis.

Code divide o procedimento da *Metafísica* em dois: (i) até o livro Z, e principalmente no livro Γ, Aristóteles apenas lista as principais notas que caracterizam essa ciência – a diversidade das categorias, a anterioridade da substân-

¹⁸ CODE, Alan D. "Aristotle's metaphysics as a science of principles".

cia, a relação *pros hen* etc. –, sem recorrer a nenhum argumento científico, isto é, sem explicitar nenhuma causa; a essa primeira fase, Code deu o nome de *general essentialism*; (ii) no livro Z é que Aristóteles começa de fato a trabalhar cientificamente. Ele já estabeleceu e organizou os fenômenos próprios à filosofia; resta-lhe agora descobrir-lhes as causas; assim, ele nos apresenta o hilemorfismo; essa fase foi chamada por Code de *metaphysical theory*.

Outro estudioso tece considerações sobre os lugares e relevâncias de certas obras de Aristóteles. Stephen Menn, em seu artigo *Metaphysics, dialectic and the Categories*¹⁹, pretende determinar o *status* e a função das *Categorias* no sistema filosófico de Aristóteles. Ele tenta provar que as *Categorias*, ao contrário do que geralmente se pensa, não pertence à ciência do ente enquanto ente, nem mesmo à ciência em geral; antes, o conteúdo de tal obra está associado com a dialética. Com isso, o autor pretende mostrar que a contradição notada entre os diferentes tratamentos dispensados ao conceito de substância nas *Categorias* e na *Metafísica* resulta de uma incompreensão dos diferentes objetivos pretendidos em cada obra.

Mesmo assumindo que as *Categorias* não são uma obra apócrifa, o autor nota a dificuldade de se encaixar tal obra no conjunto de textos que perfazem o sistema filosófico de Aristóteles. Num primeiro momento, somos levados a acreditar que ela pertence ao conjunto de textos que dizem respeito à filosofia primeira devido à sua preocupação com as noções de substância e demais tipos de seres que se encontra nos capítulos 4-9. Contudo, podemos afastar essa hipótese por uma razão muito simples: (i) a filosofia primeira, assim como toda e qualquer ciência, investiga causas e o que decorre a partir delas; (ii) como o autor tenta demonstrar, as *Categorias*, de modo algum considera causas; (iii) logo, as *Categorias* não podem estar ligadas direta e primeiramente às ciências filosóficas. Deste modo, temos que reconduzir os ensinamentos encontrados nessa obra a uma outra disciplina que não seja propriamente científica. Aqui, Menn alude ao fato de tal obra ter sido nomeada diferentemente por comentaristas antigos, para fortalecer sua proposta de associar as *Categorias* à dialética. Essa obra já foi denominada antigamente “Os Anteriores aos Tópicos”: *Pro ton Topon* ou *Ta pro ton Topon*, o que parece indicar que se deve ligá-la, assim como os *Tópicos* e as *Refutações Sofísticas*, à dialética, de preferência à filosofia primeira.

¹⁹ MENN, Stephen. “Metaphysics, dialectic and the Categories”.

No entanto, as *Categorias*, embora apresentem conceitos que são estudados pela ciência do ente enquanto ente, não representam um tratamento dialético, preliminar ao procedimento científico-demonstrativo, aplicado às noções que serão estudadas a fundo na *Metafísica*. E isso porque, num procedimento dialético, qualquer sempre há argumentação, questões, dilemas etc., e nas *Categorias* nada disso se encontra; ao contrário, o que parece haver nessa obra é um resumo, sem preocupação de justificação argumentativa, dos mais básicos critérios que se deve ter para iniciar um questionamento dialético²⁰. Assim, para Menn, interpretar as *Categorias* como uma obra que pretenda investigar, seja dialeticamente, seja cientificamente, a substância e os demais tipos de seres, isto é, o ente enquanto ente, é um tanto inadequado, pois, segundo Menn, nas *Categorias* não se encontra nenhuma argumentação ou interesse em investigar as causas. É mais interessante interpretá-la como um simples inventário – que não tem nenhum interesse por sua justificação – das informações básicas para a discussão dialética. As informações contidas nas *Categorias* representam apenas resumos das leis que são pressupostas para o bom uso dos preceitos sintetizados nos *Tópicos*; sem conhecer essas informações, o dialético não consegue entender os macetes ensinados nos *Tópicos*; todavia, essas informações, por aparecerem simplesmente resumidas, necessitam de uma justificação que só será encontrada na *Metafísica*.

²⁰ "I am saying, by contrast, that the *Categories* teaches the art of dialectic by giving principles for constructing dialectical arguments, no that it uses the art of dialectic for anything else; indeed I think it is false to say that the *Categories* is a dialectical discussion, of being or of anything else. A dialectical discussion (like *De Anima I*) should consist of arguments, question, dilemmas, and so on, all directed toward a single problem; the *Categories*, by contrast, has very little argument of any kind, and simply lays down rules on a wide variety of subjects, supported by examples rather than by serious argument" (*Ibid.* p.315).

Terceira Parte. Filosofia e Dialética

3.1 - Caracterização da Dialética

“Nosso tratado se propõe encontrar um método de investigação graças ao qual possamos raciocinar, partindo de opiniões geralmente aceitas, sobre qualquer problema que nos seja proposto, e sejamos também capazes, quando replicamos a um argumento, de evitar dizer alguma coisa que nos cause embaraços” (*Tópicos I I*, 100^a18-23).

Esta frase inicial que abre os *Tópicos* já nos diz muito sobre essa disciplina que tentaremos caracterizar: a dialética. Em primeiro lugar, diz que não se trata de mais um outro ramo da família das ciências, isto é, não se trata de uma ciência demonstrativa particular que tivesse seu determinado campo de aplicação e objeto de estudo, e sim de um método investigativo que tenciona ser válido para todos os objetos aos quais ele possa se aplicar. Ou seja, trata-se de um método de investigação que, provido de certas leis formais reguladoras do discurso lógico, se aplica a todo e qualquer assunto. O objetivo principal deste método é permitir a perfeita ordenação no raciocínio a quem desejar emitir um juízo coerente a seu próprio favor ou proferir réplicas válidas contra um oponente, independentemente do assunto em questão, isto é, aplicáveis a qualquer assunto.

Logo após, em 100^a25, Aristóteles estabelece o que é raciocínio ou silogismo, e descreve alguns tipos de raciocínios, dos quais nos importa no momento apenas dois: o demonstrativo e o dialético. Silogismo é o argumento no qual, admitidas duas premissas, segue-se necessariamente uma terceira proposição, distinta das anteriores, concluída unicamente devido à relação entre aquelas. O silogismo é uma demonstração quando suas premissas são primeiras e verdadeiras; tal silogismo é a ferramenta própria ao cientista, que deve apresentar seus resultados finais unicamente através deste. O silogismo é, porém, dialético quando parte de premissas apenas geralmente aceitas, ou por todos, ou pela maioria, ou pelos sábios e eminentes, ou seja, de premissas não necessariamente verdadeiras, mas somente reputadas como tal.

Tal é, então, o objeto de manipulação da dialética: as opiniões geralmente aceitas (*ta endoxa*). O dialético, ao contrário do homem de ciência, constrói seus argumentos não a partir daquelas verdades supremas, mas a partir simplesmente das opiniões que habitualmente se tem por razoáveis.

No capítulo 2 do livro I dos *Tópicos*, Aristóteles enumera as finalidades e utilidades da dialética. São elas: o adestramento do intelecto; o sucesso nas disputas casuais; e a ajuda às ciências filosóficas¹. A dialética, por ser um método que estuda as regras formais que regulam os argumentos, fornece ao seu praticante uma agudeza no seu raciocínio lógico, permitindo-lhe manipular com extrema habilidade diversos silogismos, ou seja, a dialética adentra nosso intelecto para que este possa, com rapidez e precisão, analisar, construir e destruir argumentos. Assim, quem conhece minimamente o método dialético está bem prevenido contra os eventuais encontros na praça pública, nos quais, na maior parte das vezes, surgiam calorosos e intrincados debates. Além destes dois usos pragmáticos iniciais, a dialética também fornece uma ajuda às ciências e à filosofia. O cientista pode e deve se utilizar do método dialético para testar a coerência lógico-formal de suas proposições científicas, a fim de averiguar se estas estão bem formuladas e se são consistentes entre si. Os cientistas podem lançar mão de ferramentas dialéticas com o intuito de melhor discernirem sobre os problemas em pauta, pois, com a ajuda da dialética, pode-se, por exemplo, percorrer as aporias em ambos os lados e, com isso, identificar mais facilmente o verdadeiro e o falso².

Como última, e talvez mais importante, função da dialética, Aristóteles assinala o papel que este método de raciocínio exerce no que diz respeito à descoberta dos princípios das demonstrações científicas. Como vimos, os princípios a partir dos quais as demonstrações decorrem são indemonstráveis e caem fora do âmbito das coisas que a ciência pode provar. O cientista, porém, tem acesso a esses primeiros princípios através do atencioso exame peirástico e

¹ "Depois do que precede, devemos dizer para quantos e quais fins é útil este tratado. Esses fins são três: o adestramento do intelecto, as disputas casuais e as ciências filosóficas" (*Tópicos* I 2, 101a25-28).

² "Para o estudo das ciências filosóficas é útil porque a capacidade de sustentar dificuldades significativas sobre ambas as faces de um mesmo assunto nos permitirá detectar mais facilmente a verdade e o erro nos diversos pontos e questões que surgirem" (*Tópicos* I 2, 101a34-37).

dialético das opiniões geralmente aceitas. A dialética exerce, assim, importantíssimo papel: ferramenta de acesso aos princípios da demonstração científica³. É através do exame dialético e da indução que o cientista realiza o seu trabalho pré-científico (tomando “ciência” no seu sentido mais estrito, de acordo com as rígidas regras dos *Segundos Analíticos*) de ascensão até os princípios; e vale dizer que é por meio deste teste das proposições que se chega à inteligência (*nous*), princípio da ciência. De posse destes princípios, o cientista pode, então, concluir seu trabalho e apresentar seus resultados segundo o silogismo demonstrativo.

A dialética efetua sua análise das proposições por meio de quatro instrumentos: (i) prover-se de proposições; (ii) descobrir em quantos sentidos um mesmo termo ou expressão podem ser ditos, e em qual sentido cada termo está sendo usado em um dado contexto; (iii) descobrir as diferenças; e (iv) investigar as semelhanças (*Tópicos* I 13). Já que o silogismo dialético parte das opiniões geralmente aceitas, o dialético deve prover-se de um bom número destas para ter um bom estoque ao qual possa recorrer quando estiver fabricando as suas argumentações. Tendo essas informações disponíveis, o dialético passa a examinar o que se propõe para um debate. O objetivo do dialético é o bem argumentar, e, para tal, ele deve efetuar essas três caríssimas habilidades, visando, em última instância, haurir os pressupostos e revelar as conclusões das proposições postas como tese, pois, ao fazer isto, ele fundamenta as suas falas e mostra a contradição inerente às falas do seu contra-argumentador. Ao analisar os diversos sentidos de um mesmo termo, ele pode se defender de alguém que esteja querendo generalizar em demasia, desrespeitando assim a polissemia das palavras. Ao descobrir as diferenças entre as coisas, ele pode desmanchar as precipitadas definições do seu adversário, pois, se ele provar que o candidato *definiens* de seu oponente para um certo *definiendum* que se propõe como correlato não são idênticos, ele desmonta a definição proposta por aquele, já

³ “Tem ainda utilidade em relação às bases últimas dos princípios usados nas diversas ciências, pois é completamente impossível discuti-los a partir dos princípios peculiares à ciência particular que temos diante de nós, visto que os princípios são anteriores a tudo mais; é à luz das opiniões geralmente aceitas sobre as questões particulares que eles devem ser discutidos, e essa tarefa compete propriamente, ou mais apropriadamente, à dialética, pois esta é um processo de crítica onde se encontra o caminho que conduz aos princípios de todas as investigações” (*Tópicos* I 2, 101a37-b5).

que, se há de ser uma definição, os termos da sentença devem ser estritamente idênticos. E, ao investigar as semelhanças, ele, por sua vez, pode, pelos mesmos motivos, construir com maior facilidade uma boa definição (cf. *Segundos Analíticos* 97b 7 ss.).

O estudo dos vários princípios lingüísticos, como, por exemplo, os diversos tipos de predicáveis, os diversos operadores semânticos, a polissemia dos termos, o “Outro”, o “Mesmo”, o “Semelhante”, o “Dessemelhante”, etc., preocupa ao dialético. O recurso, por parte desta personagem, a essas propriedades não implica, contudo, o seu conhecimento científico sobre elas. Ao contrário, o dialético se utiliza das propriedades comuns a todo e qualquer ente ou proposição lingüística não por desejo de conhecê-las, mas apenas com o intuito de atingir primordialmente aqueles seus três objetivos principais: o adestramento do intelecto, o bom preparo para os encontros fortuitos, e, sobretudo, o bom argumentar para auxiliar as ciências. Como vimos, cabe ao filósofo estudar, estabelecer e justificar tais princípios.

3.2 - Semelhanças e diferenças entre Filosofia e Dialética

É celebre a passagem 1004b 17-26 de *Metafísica* IV 2 na qual Aristóteles compara a filosofia tanto à dialética quanto à sofística⁴. Nessa passagem, Aristóteles afirma que tanto o filósofo quanto o dialético e o sofista parecem, em princípio, discutir sobre os mesmos assuntos, pois todos possuem um escopo de investigação generalizado e até mesmo universal. É por esse mesmo motivo que Aristóteles também afirma que o dialético e o sofista revestem (*hupoduontai*) a forma do filósofo. Contudo, Aristóteles diferencia o sofista do filósofo pela escolha de vida de cada um; o filósofo persegue a verdadeira sabedoria, enquanto o sofista busca apenas a aparente, pois a sofística é sabedoria apenas aparente e

⁴ “Eis um sinal disso: os dialéticos e os sofistas revestem a mesma figura que o filósofo; pois a sofística é uma sabedoria apenas aparente, e os dialéticos discutem a respeito de tudo, e a todos é comum o ente, e é evidente que discutem a respeito desses assuntos por serem eles próprios à filosofia. Pois a sofística e a dialética encontram-se voltadas para o mesmo gênero que a filosofia: mas a filosofia difere de uma pelo modo da capacidade, e da outra, pela escolha de vida. E a dialética consiste em fazer testes a respeito daquilo que a filosofia conhece, ao passo que a sofística parece ser filosofia, mas não é” (*Metafísica* IV 2, 1004b17-26).

não de fato (*he de sophistike phainomene, ousa d'ou*). E diferencia o dialético do filósofo pelo modo da capacidade de cada um, pois o dialético é capaz apenas de testar (*peirain*) aquilo que o filósofo é capaz de conhecer (*gnoristein*).

O que nos importa no momento é ressaltar apenas a diferença, encontrada nesse trecho, entre filosofia e dialética. O critério de distinção é a capacidade cognitiva de cada profissional. O dialético, embora consiga discutir sobre os mesmos assuntos que o filósofo, não é capaz de conhecer aquilo que discute, isto é, não é capaz de fundamentar seus raciocínios por meio da descoberta das causas primeiras. Ele apenas pode testar os argumentos, investigando a coerência lógica dos mesmos através das suas ferramentas dialéticas.

A dialética pertence ao mesmo gênero que a filosofia, e isso quer dizer apenas que a dialética trata dos mesmos assuntos que a filosofia: todo e qualquer objeto. A filosofia, isto é, a ciência do ente enquanto ente, investiga todos os entes na exata medida em que todos eles são passíveis de serem analisados segundo uma estrutura mínima que lhes é comum. Ou seja, estuda os entes enquanto entes e o que se lhes atribui por si mesmos (*Metafisica IV I*). A dialética toma como material para seus debates as opiniões geralmente aceitas, ou pela maioria, ou pelos sábios e eminentes, ou pela maioria dos sábios e eminentes (*Tópicos I I*). Desse modo, tanto a filosofia quanto a dialética possuem um escopo e objeto de estudo bem generalizado e até mesmo universal, sendo esse o ponto que as aproxima. Aristóteles diz que o dialético até se reveste (*hupoduesthai*) de filósofo devido a essa certa identidade entre eles. Porém, há uma nota pela qual pode-se discriminar um do outro: a capacidade (*dunamis*) de cada um. A dialética, segundo Aristóteles, é apenas peirástica (*peirastike*), isto é, examinativa, naquilo em que a filosofia é cognitiva (*gnoristike*). Ou seja, em relação aos assuntos que compartilham, o filósofo tem a capacidade de, com sua ciência, conhecer, enquanto o dialético, com seu conjunto de regras silogísticas, possui apenas a capacidade de testar e examinar a coerência lógica dos argumentos. Aristóteles parece aqui restringir a dialética a um mero exame da coerência lógico-formal entre certas proposições, e excluir das capacidades e preocupações do dialético a averiguação da verdade objetiva das mesmas.

Poderíamos interpretar também as funções do dialético e do cientista como elementos de uma certa espécie de divisão do trabalho. A dialética funcionaria, então, como um método paralelo ao método científico. Cada cientista

estudaria somente as características do seu objeto particular de estudo e estaria habilitado a demonstrá-las cientificamente. O dialético, por sua vez, não conseguiria demonstrar coisa alguma, visto que não seguiria o modelo científico demonstrativo; ele, entretanto, estaria apto a julgar a coerência lógico-formal de qualquer proposição, independentemente do assunto. O dialético não possuiria, dessa forma, um campo específico de aplicação nem apresentaria seu trabalho nos moldes da ciência, o que acarreta que ele não conheceria nada acerca do que discute. Ele, contudo, seria capaz de testar com acerto as fórmulas proferidas por qualquer cientista, uma vez que se utilizaria das leis formais que regem a linguagem comum a todos⁵. Por outro lado, o cientista, em muitos casos, não conseguiria averiguar se seus discursos estão ou não bem formulados logicamente, já que este só se preocuparia com a veracidade das suas demonstrações particulares.

O dialético, nessa perspectiva, estaria habilitado a discutir com acerto sobre uma enorme diversidade de assuntos, e faria isso através da análise lógica dos argumentos. O dialético estaria apto a testar as opiniões geralmente aceitas, extraíndo-lhes silogisticamente os pressupostos e deduzindo-lhes as consequências. Através dessas e outras ferramentas, tais como a explicitação da polissemia dos termos, a análise das semelhanças e diferenças, e os demais recursos dialéticos estipulados em *Tópicos* I 13, o dialético seria capaz de refutar uma opinião mal fundamentada e de bem fundamentar suas próprias. Contudo, o dialético não conseguiria explicar os primeiros princípios que utiliza para a análise dos seus discursos, tais como o Princípio da Não Contradição. Isso porque, para tanto, ele deveria ser capaz de explicitar as causas e princípios daquilo de que ele só se utiliza. Esse afazer, o estudo dos primeiros princípios e axiomas, compete a um outro profissional: o filósofo.

⁵ Essa idéia transparece em texto já anteriormente citado: “No que concerne a todo e qualquer estudo e investigação – de modo semelhante para os mais baixos e para os mais valiosos –, há manifestamente dois modos de habilitação; entre eles, um é acertado denominar conhecimento do assunto, ao passo que o outro, como que uma certa cultura. Pois é próprio de algum cultivado ser capaz de discernir de maneira arguta e segundo o modo apropriado o que acertadamente ou não acertadamente propõe aquele que tenta explicar. Por conseguinte, é evidente que [...] é preciso haver tal tipo de regras, por referência às quais se pode apreciar o modo daquilo que é exposto, à parte do ‘como se tem a verdade, se é assim ou de um outro modo’” (*As Partes dos Animais*, I 1, 639a1-15).

Nota-se também, o que será adiante de grande valia para nós, que o objetivo almejado pelo dialético é distinto daquele que é pretendido pelo filósofo. Enquanto o filósofo visa conhecer os princípios primeiros tendo em vista apenas o bem que advém da própria sabedoria, o dialético pretende se utilizar dos seus raciocínios silogísticos para um bem posterior: o adestramento do intelecto e o bem responder e perguntar na ágora (*Tópicos* I 2).

3.3 - Problematização desta distinção

Nos *Segundos Analíticos*, Aristóteles estabelece as regras que um certo saber deve obedecer se quiser ser classificado como científico. Caracteriza-se uma dedução como científica quando há uma demonstração, isto é, quando o raciocínio, partindo de premissas primeiras e verdadeiras, e através de inferências silogísticas necessárias, deduz necessariamente alguma conclusão verdadeira. Esse seria o correto procedimento científico. Ao lado das ciências, e inclusive a filosofia, já que essa é denominada como ciência do ente enquanto ente, encontra-se um outro sistema argumentativo, qual seja, a dialética. Como vimos, a dialética não parte de princípios primeiros e verdadeiros, mas de opiniões apenas geralmente aceitas (*ta endoxa*), e toma emprestado certos princípios da filosofia. Espera-se, então, que Aristóteles, em seus tratados científicos, obedeça às regras dos seus *Segundos Analíticos* e deixe as manhas dos seus *Tópicos* aos dialéticos, meros debatedores de praças.

Todavia, não encontramos tamanha cientificidade nas principais obras científicas de Aristóteles: *Metafísica* e *Física*. Em ambas, Aristóteles principia fazendo um longo inventário das opiniões aceitas pelos sábios e eminentes. Mais do que isso, ele testa essas opiniões, visando refutá-las por meios dialéticos, isto é, através da explicitação dos seus pressupostos e da extração de suas consequências. E o que mais importa notar é que ele se utiliza de recursos dialéticos não apenas para refutar as opiniões adversárias a título de um mero reforço desnecessário para a comprovação da sua tese, mas, sobretudo, para conseguir, justamente, demonstrar sua opinião. Um recurso dialético utilizado nas ciências por Aristóteles é a análise das aporias em seus dois lados: desenvolve-se as aporias acerca de uma questão científica em seus dois lados, de modo que o lado que for refutado concederá uma demonstração do lado contrário, isto é,

universitários e sindicalistas ou nas portas das fábricas (cervejaria Antártica e tecelagem Matarazzo, por exemplo), como o ressaltado por Botosso.⁶¹

No processo 65 do Fundo *Brasil Nunca Mais* há apenas um exemplar de *O Berro* e nenhum número dos demais boletins do grupo. Através de Áurea Moretti tive acesso a alguns poucos exemplares dos quatro periódicos. Áurea conseguiu estes números no Arquivo Histórico Municipal de Franca, que há alguns anos recebeu a doação do processo referente à FALN.

Para analisá-los trabalhei com o que havia conseguido: seis exemplares de *O Berro*, três de *Você Deve Saber*, três números de *Prática Revolucionária* e quatro de *Informação Extra*. Os boletins, contudo, não trazem a data de publicação.

Nenhum deles tinha uma periodicidade regular de publicação. De acordo com Vanderley Caixe, *O Berro* e *Você deve Saber* eram os mais freqüentemente distribuídos, tendo um intervalo de aproximadamente dois meses entre uma e outra edição. Os outros dois foram menos editados, não chegando a existir 10 exemplares cada um. Todos, com exceção de *O Berro*, surgiram depois da formação da FALN, em 1967.

O Berro foi o único que chegou a ser impresso, mas quando as gráficas não quiseram mais realizar esta função ele passou a ser mimeografado pelos membros do grupo, assim como ocorreu com os demais boletins. Tendo o tamanho de uma folha de sulfite, não passavam de cinco páginas.

Ainda que a pouca quantidade de exemplares possa dificultar uma análise mais bem elaborada dos boletins, julgo interessante fazê-la porque através destes exemplares pode-se conhecer melhor a FALN.

3.1: “O Berro”

O jornal *O Berro*, surgido em 1966, era, inicialmente, um órgão informativo vinculado à Faculdade de Direito Laudo de Camargo (Ribeirão Preto), e se definia como: “Órgão independente e de vanguarda dos acadêmicos de Direito de Ribeirão Preto”. Embora expressasse um caráter contestador em relação ao regime, seu conteúdo era basicamente voltado ao interesse de estudantes.

⁶¹ BOTOSSO, M. *A guerrilha ribeirão-pretana*, p. 55.

Um ano depois, em 1967, o jornal é desvinculado da faculdade e apropriado pela FALN, que passará a expressar suas manifestações contrárias à Ditadura, mesmo que em nenhum dos exemplares seja mencionado o nome da organização. De acordo com Botosso:

*“Os primeiros gritos de protesto dos militantes da FALN certamente foram impressos no jornal estudantil O Berro. Esse veículo teria um papel vital no surgimento, estruturação e atuação da organização clandestina”.*⁶²

O *Berro* teve algumas de suas características modificadas quando deixou de ter vínculos com a faculdade e tornou-se um boletim da FALN. Se, no início, seus assuntos eram voltados basicamente para jovens estudantes, depois de 1967 ele busca influenciar diferentes setores da sociedade, fazendo com que seus textos retratem aquilo que é interessante a cada estes diferentes grupos.

O primeiro exemplar de *O Berro*,⁶³ período em que este ainda era ligado à faculdade, traz, na primeira página, uma reportagem de agradecimento aos estudantes que corajosamente haviam participado de uma das passeatas ocorridas na cidade de Ribeirão Preto (sua data não é precisa), destacando ainda a participação do professor Dr. Miguel Gonçalves que compareceu à Assembléia Geral dos Universitários. E, também na primeira página, há fotos de estudantes na passeata, assim como soldados com cassetetes na mão.

Outra reportagem, intitulada: “*O Direito (que aprendemos na Faculdade) e o Governo Atual*”, também é direcionada a estudantes. Em todo o seu texto faz-se uma comparação entre os direitos que eram assegurados pela Constituição e a forma como os militares estavam desrespeitando esses direitos.

“1.º) Ninguém poderá ser punido sem prévio julgamento. É um direito que se refere, sobretudo aos interesses individuais, é um “direito de defesa”.

Governo Atual: Pune indiscriminadamente desrespeitando o direito e agindo através de atos institucionais, cassando mandatos, direitos e garantias.

(...)

5.º) As ciências, as letras e as artes são livres. O amparo à Cultura é dever do Estado.

Governo Atual: Fecha escolas, prende e expulsa professores, obriga ao asilo cientistas, queima livros, proíbe o debate, bibliotecas e laboratórios são violados e destruídos. Sujeita a pesquisa aos padrões técnicos “importados” e arcaicos”.

⁶² Idem, *Ibidem*, p. 50.

⁶³ *O Berro*, Ano I, nº I, outubro de 1966. Arquivo particular de Vanderley Caixe.

constitui um único sistema de regras que é descrito por ele em *Tópicos e Refutações Sofísticas*. Ademais, a dialética utilizada por Aristóteles nas ciências não é outra senão a mesma que se acha nos supracitados livros. Em nenhum lugar vemos Aristóteles subdividir a sua dialética segundo o referido modo. E, por fim, a pretensa marca distintiva entre essas duas dialéticas é bem tênue e nunca foi afirmada por Aristóteles⁸.

⁸ De Berti não podemos deixar de citar, ainda que não seja especificamente o ponto em questão, a estranha função que ele atribui aos *endoxa*. Para Berti, os *endoxa* não são precisamente as premissas que o dialético utiliza em seus argumentos, tampouco são aquilo a respeito de que o dialético discute, isto é, os *endoxa* não são aquilo que o dialético submete a exame, pois os *endoxa*, para ele, nunca podem ser refutados ou postos em dúvida. O dialético, assim, constrói seus argumentos, testando outras coisas que não os *endoxa* (o que vem a ser, então, o que o dialético testa não é dito por Berti, mas parece-nos que isso não pode ser senão os *endoxa*) e jamais põe em questão a pertinência dos *endoxa*, ao contrário, sempre se preocupa em não contrariar nenhum deles. Os *endoxa* desempenham, nessa acepção, a seguinte função: eles servem de parâmetros pelos quais se julga o acerto das discussões dialéticas, de modo que os debatedores devem sempre evitar dizer verdades que destoem dos *endoxa* relativos ao assunto em questão, se quiserem afirmar alguma tese, assim como tentar fazer que o adversário diga algo contrário aos *endoxa* relativos ao assunto em questão, se quiserem refutá-lo. Estranho também é o fato de Berti exigir que haja uma platéia representando o papel de juiz da discussão, cabendo-lhe observar e acusar se algum debatedor disser teses incompatíveis com os seus *endoxa*. Citemos Berti: “A discussão dialética supõe, portanto, que os dois interlocutores discutam na presença de um público (de ouvintes, mas hoje dir-se-ia leitores) o qual, em certo sentido, faz as vezes de árbitro, e decide qual dos dois teve sucesso, isto é, conseguiu refutar o outro ou não fazer-se refutar pelo outro. As premissas ‘conhecidas’, que de agora em diante denominaremos, por brevidade, pelo nome grego *endoxa*, são partilhadas por todos os ouvintes, por isso servem como ponto de referência comum para a discussão. Do mesmo modo, é partilhada pelos ouvintes a regra segundo a qual a contradição é signo da falsidade de uma tese, e, portanto, aquele que nela incorre deve ser considerado perdedor. Aquele que pergunta, por conseguinte, caso queira obter de seu interlocutor certa resposta, que lhe permita refutá-lo, deverá formular sua pergunta de modo que o outro seja quase obrigado a dar-lhe certa resposta, e isso acontecerá se a resposta for conforme a alguma coisa “conhecida”, isto é, *endoxon*. A habilidade de cada um consistirá em chegar ao resultado por ele desejado, e temido pelo outro, mesmo atendo-se aos *endoxa*, isto é, não se pondo em contradição com o público, que é o árbitro. Para o público, com efeito, o que é *endoxon* deve ser aceito, enquanto o que é contraditório deve ser refutado” (BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*, p.23).

De nossa parte, não concordamos com Berti e podemos apresentar facilmente um contra-exemplo a sua proposta: é sabido que uma classe de *endoxon* representa as opiniões dos sábios (100b22), e também se sabe que Aristóteles discute e refuta opiniões dos sábios eminentes de sua época em diversos tratados científicos (como no livro A da *Metafísica*, por exemplo); logo, vê-se que os *endoxa* são em muitos casos a matéria do debate e são deveras refutados.

Podemos ainda apresentar a visão de outros comentadores sobre essa difícil relação entre ciência e dialética e, mais especificamente, entre filosofia e dialética. Assim, interessa-nos muito a opinião que Menn apresenta sobre a dialética: é evidente que a dialética falha em ser ciência na exata medida em que é incapaz de lidar com causas que sejam primeiras, universais, necessárias e verdadeiras por si mesmas; contudo, também é evidente que ela oferece uma ajuda indispensável à ciência; Menn supõe que a dialética pode ajudar a orientar o primeiro momento do trabalho científico justamente porque ela pode, em sua melhor formulação, ou seja, no seu uso que mais se aproxima do descobrimento dos princípios, classificar o que está sendo investigado sob o seu gênero apropriado e ter uma clara idéia das propriedades que podem lhe ser corretamente atribuídas⁹.

A dialética, então, não deve ser confundida com ciência, pois ela não pode explicar algo a partir de suas causas primeiras e adequadas; tampouco deve ser entendida, segundo Menn, como uma “força produtora” do *nous* ou como o próprio *nous*¹⁰. O que a dialética faz, de fato, pela ciência é “limpar o terreno” para que o cientista, tendo subsumido em seu correto gênero aquilo que investiga, e tendo determinado quais propriedades este gênero pode receber, possa prosseguir até dispor de uma boa definição científica.

Tendo notado a relevância da dialética para a ciência, e tendo assumido que as *Categorias* estão associadas à dialética, o autor tenta agora explicar a relevância das *Categorias* para a dialética e, por conseguinte, para a ciência. A posição de Menn é a seguinte: a dialética deve fornecer ao cientista critérios para bem classificar sob seu correto gênero o que se está averiguando; porém, para tanto, é preciso saber previamente os quatro tipos de predicáveis (para se saber o que vem a ser gênero), a lista das categorias (gêneros supremos), os *idia* de cada categoria (para que se possa dizer a qual categoria um termo pertence), os tipos de contrários (o que ajuda a identificar o gênero e é a base para a ferramenta dialética de análise das diferenças e semelhanças), as espécies apropriadas de cada categoria (o que também ajuda a identificar a categoria de

⁹ “The ultimate result of a dialectical investigation of everything would be (at best) to be able to classify things correctly under their genera, and to have right opinions about what attributes apply to things in different places in hierarchy, without knowing the causes why these attributes apply” (MENN, Stephen. *Metaphysics, dialectic and the Categories*, p.316).

¹⁰ “Aristotle is no thinking of anything very mysterious here, and he is not attributing to dialectic the power to produce either *nous* or *episteme*” (Ibid. p.317).

um termo) e as definições de sinônimo, parônimo e homônimo (pois parônimos e homônimos não têm gênero comum, e, logo, deve-se procurar gêneros apenas para os termos que estiverem sendo tomados segundo sinonímia); todo esse conhecimento prévio é requerido para determinar a categoria de um termo, e isso, por sua vez, é indispensável se se pretende identificar o gênero apropriado daquilo que se pesquisa, pois é de fundamental importância saber em qual categoria um termo se encaixa para que se possa, então, classificá-lo sob seu gênero. Todavia, a dialética descrita nos *Tópicos* não nos fornece esse conhecimento prévio e sim o pressupõe; é nas *Categorias* que encontramos esses macetes ou, melhor dizendo, essas informações técnicas que são pressupostas pela argumentação dialética.

O que Menn salienta diversas vezes, e que é importante notar para entender corretamente a sua posição, é que, embora ele defenda que as *Categorias* tenham um objetivo distinto do da *Metafísica* com respeito ao tratamento dispensado à noção de substância – esta pretende estudá-la cientificamente, ao passo que aquela intenta apenas apresentar dogmaticamente as definições básicas para a dialética –, ele não nega a contradição ou incongruência entre as definições de substância apresentadas por cada uma dessas obras. Ele acredita até que as *Categorias* são uma obra da juventude e que Aristóteles teria mudado de opinião na *Metafísica*, mais tardia. Porém, ele acredita que essa incongruência não é tão relevante assim, porque devemos entender que as *Categorias* não representam um estudo científico sobre o ser, mas um resumo do instrumental requisitado pela dialética.

Na terceira parte do artigo, Menn detalha um exemplo de como a dialética ajuda a ciência a classificar sob o correto gênero aquilo que está investigando, e de como os ensinamentos das *Categorias* ajudam a dialética a fazer isso. A passagem em questão é *De Anima* I 402^a23-26¹¹, na qual Aristóteles está interessado em saber se a alma é uma substância, ou uma quantidade, ou uma qualidade, etc. O que importa aqui não é refazer a argumentação completa nem de Aristóteles nem de Menn, mas notar simplesmente que o critério para decidir a qual categoria a alma pertence é dado pelos *idia* que caracterizam cada categoria. Assim, se se propõe que a alma seja de uma categoria tal, deve-se examinar

¹¹ “Mas, em todo caso, é necessário primeiramente distinguir em que gênero dos entes a alma está e o que ela é, quero dizer: se é *um certo isto* e essência, ou *qual*, ou *quanto*, ou inclusive alguma outra das categorias distinguidas; e, além disso, se é um ente em potência ou antes uma certa efetividade: pois isso faz grande diferença” (*De anima* I I, 402a23-26).

se a alma possui os *idia* da categoria proposta; caso não possua, a alma deve pertencer, então, a alguma outra categoria. Do mesmo modo, se for sugerido que a alma tenha certos atributos, então, deve-se averiguar se tais atributos pertencem à categoria que se propõe à alma; se isso não for averiguado, deve-se negar tais atributos à alma.

O que se percebe é que esse exame, tão caro ao cientista e sem o qual ele não poderia prosseguir em sua tarefa, é um procedimento dialético (a dialética, portanto, pode e deve ser empregada na ciência) e que esse procedimento está baseado em regras que não são descritas pelos *Tópicos* ou *Refutações Sofísticas*, mas que se encontram nas *Categorias*. Com isso, fica um pouco mais fácil determinar o *status* e a função que as *Categorias* desempenham no sistema filosófico aristotélico: elas seriam apenas um resumo do conhecimento prévio de que o dialético deve dispor para que possa ajudar ao cientista a examinar em qual gênero e categoria é preciso pôr o que se investiga. Menn ressalta que esse percurso dialético não é por si só suficiente para atingir a apreensão dos primeiros princípios ocasionada pelo *nous*. Entretanto, o que Menn não comenta é a precisa relação entre *nous* e dialética (assunto, aliás, deveras espinhoso e interessantíssimo); o que ele diz rapidamente é que a dialética prepara o terreno para a apreensão feita pelo *nous*, na medida em que clarifica em qual gênero se deve procurar a definição almejada, ou na medida em que, no caso da definição de uma substância sensível, cita a forma, mas se cala a respeito da matéria apropriada.

Irwin, por sua vez, tentando dar sua contribuição para a solução dessas contradições entre os métodos recomendados e os métodos praticados por Aristóteles, opta por um caminho diferente e radical, em nossa opinião. Vejamos rapidamente como ele procede em seu artigo "Aristotle's discovery of metaphysics". Neste artigo, Irwin tenta resolver o descompasso encontrado entre as exigências do *Organon* para uma dada ciência e as anomalias metodológicas encontradas na *Metafísica* ao se propor uma ciência do ente enquanto ente. Grande parte desse descompasso se deve à especificidade e singularidade da filosofia. A ciência do ente enquanto ente é diferenciada das demais ciências setoriais em *Metafísica* IV pelos seus idiossincráticos método, escopo e objeto de estudo. As anomalias decorrentes dessa situação são duas: (i) o caráter universal da filosofia; e (ii) o seu procedimento anapodítico. É interessante notar, logo de início, que Irwin entende este descompasso como fruto de opiniões diferentes de Aristóteles,

expressas em diferentes obras, separadas por um intervalo de tempo, no qual, provavelmente, ele deve ter mudado de opinião ou aprimorado seu sistema, de modo a viabilizar uma ciência arquitetônica, dotada da inigualável tarefa de alicerçar os fundamentos das demais ciências, dentro dos moldes canônicos propostos para as ciências particulares. Irwin assume a anterioridade cronológica do *Organon* em relação à *Metafísica*, o que lhe favorece em sua defesa de uma mudança de opinião da parte de Aristóteles, pois, no período que separa essas obras, Aristóteles poderia ter amadurecido e compreendido que se fazia necessário criar espaço para uma nova ciência que justificasse os princípios das demais. E tal ciência, como se sabe, só poderia ter um escopo universal.

Irwin faz notar que a filosofia, por ser a ciência que pretende estudar os primeiros princípios, não pode ser de modo algum, devido ao que já foi dito no *Organon*, demonstrativa, visto que os princípios não são nem podem ser demonstráveis. A filosofia deve ser, então, uma “ciência anapodítica”, expressão totalmente anômala ao *Organon*. Tal ciência deve também ter um escopo e, conseqüentemente, um objeto de estudo universais, já que ela não pretende explicar apenas um gênero do ser, mas o ser em geral. E “ciência universal”, no sentido aqui indicado, tampouco é para o *Organon* um termo familiar.

Desse modo, parece não haver espaço para uma ciência do ente enquanto ente, pois, segundo o que se vê no *Organon*, um discurso anapodítico e universal só pode ser não científico, algo que somente profere opiniões não justificadas sobre tudo em geral, que é o mesmo que dizer, sobre nada de fato. O que recebe ambas qualificações não recebe o título de ciência; tal coisa é a dialética.

O *Organon*, porém, acaba por manter, segundo Irwin, não solucionadas questões da mais alta pertinência¹². Sabemos que os *Segundos Analíticos* garantem o acesso aos princípios, base para todo o conhecimento, por meio do *nous*. O que fica em dúvida é como exatamente se pode chegar a esse estado “psicológico” causado pelo *nous*, pois, a partir de indução empírica – Irwin o defende –, só se colhe impressões aparentes, e a partir da discussão dialética só se alcança opiniões “subjetivas”. Outra lacuna deixada pelos textos do *Organon* se revela ao percebermos que a noção de ciência está apoiada em conceitos elementares provenientes da lógica e da dialética, tais como as categorias. O

¹² “This conception of scientific knowledge and its basis raises questions for which Aristotle has no satisfactory answer in the *Organon*” (IRWIN. *Aristotle’s discovery of metaphysics*, p.213).

que Irwin salienta é que tais conceitos elementares são estabelecidos apenas dialeticamente e que, deles, não há uma rigorosa demonstração.¹³ A ciência está alicerçada em pilstras de nenhuma consistência. Irwin diz que Aristóteles, após um período de amadurecimento, escreve *Metafísica*, na qual percebe que suas antigas exigências para um conhecimento objetivo estavam erradas e que ele subestimara a dialética.

Aristóteles não pode demonstrar apoditicamente os princípios do ser em geral em sua *Metafísica*, pois ele ainda acredita que os princípios são indemonstráveis; ele pode, todavia, demonstrá-los, ou melhor, mostrá-los, de algum outro modo. O paradigma para a nova demonstração, a demonstração dos princípios, é a demonstração do Princípio da Não-Contradição (PNC): demonstração por refutação. Sabe-se, entretanto, que tal argumentação é própria da dialética, a qual não alcança o patamar exigido pela ciência. Mas há uma diferença, aparentemente capital, entre as refutações da dialética e as refutações e demonstrações da filosofia, a saber: as últimas concluem (ou melhor, fazem o adversário, como no caso da defesa do PNC, concluir) algo que não pode deixar de ser admitido, sob pena de não se poder mais pensar. As argumentações acerca dos primeiros princípios conduzem nosso interlocutor a ter que aceitá-los inevitavelmente, pois se mostra que eles são irrefutáveis, já que, se os negássemos, estaríamos concordando que toda nossa possibilidade de conhecimento e de comunicação acabaria. A filosofia, portanto, não se identifica com a dialética, pois essa só dialoga sobre meras opiniões e aquela, embora proceda dialeticamente, não discursa sobre quaisquer opiniões, mas somente sobre aquelas que não podem ser refutadas¹⁴.

¹³ É interessante, porém, contrastar a posição de Irwin com a de Menn. Para Irwin, Aristóteles estabelece sua doutrina das categorias nos textos do *Organon*, o que acarreta (e nisso há uma concordância geral) que esses conceitos elementares são apenas opiniões. Para Menn, contudo, Aristóteles não estabelece cientificamente nada, muito menos algo tão essencial como sua doutrina das categorias, no *Organon*; o que Aristóteles faz, nas *Categorias*, é apenas listar um conjunto de regras e conceitos práticos para que o dialético possa aprender os macetes argumentativos, também práticos, dos *Tópicos*. Segundo Menn, Aristóteles só vai defender cientificamente as categorias na *Metafísica*; portanto, em sua interpretação, a ciência aristotélica não está apoiada em opiniões.

¹⁴ "Though they are dialectical, insofar as they depend on the interlocutor's beliefs, they are not merely dialectical; for they examine the consequences of some basic assumptions that no one can rationally give up, and their conclusions count as knowledge" (*Ibid.* p. 224).

Irwin, observando esse novo procedimento demonstrativo, conclui que Aristóteles em sua *Metafísica*, ao contrário de seus *Analíticos*, aceita uma ciência que não é apodítica e que não precisa se valer do *nous*. Este último ponto particularmente chama nossa atenção, pois é no mínimo incomum. Irwin diz que os primeiros princípios estudados pela filosofia são necessários não porque sejam evidentes por si mesmos, anteriores e por possuírem as demais qualificações que se encontram nos princípios das ciências segundo os *Analíticos*, mas por serem irrefutáveis se quisermos dizer algo sobre o mundo. Irwin também afirma que em nenhum momento Aristóteles se utiliza ou menciona o *nous* para a defesa desses primeiros princípios; o *nous*, conclui, não é exigido na filosofia¹⁵.

Agora, talvez, estejamos em condições de contrastar os critérios que, por um lado, Irwin e, por outro, Berti utilizam para distinguir entre dialética fraca (dialética em si mesma) e dialética forte (filosofia). Berti separa a filosofia da dialética afirmando que a primeira possui um recurso que a outra não tem: a hierarquização da polissemia dos termos, isto é, o estudo da relação *pros hen*. Num primeiro momento, julgamos, erroneamente, que essa também era a opinião de Irwin, pois tal afirma Berti. Irwin, contudo, descarta o recurso ao *pros hen* como sendo o critério de distinção entre filosofia e dialética¹⁶. Irwin estabelece uma diferença entre essas disciplinas observando suas respectivas potências e limites; a dialética, por dialogar a partir de quaisquer opiniões, apenas pode testar a coerência lógica das proposições, sem nada dizer sobre a veracidade ou falsidade das mesmas; a filosofia, entretanto, por argumentar acerca de proposições irrefutáveis, vai mais longe e afirma algo de fato. Podemos dizer que para Irwin, então, a diferença entre elas reporta-se ao fato de que a dialética é coerentista e a filosofia é fundacionalista.¹⁷ A dialética fraca, além do mais, é, para Irwin, obra de um Aristóteles mais jovem, e a dialética forte, com a qual o filósofo descobre a sua metafísica, é obra de um Aristóteles mais velho e maduro.

¹⁵ "And so, by his own criteria of knowledge, Aristotle has reason to claim that knowledge can be reached without demonstration and intuitive intellect" (*Ibid.* p.222).

¹⁶ "The focal analysis of "to be" appears in the dialectical argument, 1030 a 17-22, as well as the metaphysical conclusion; It does not belong to metaphysics as opposed to dialectic" (*Ibid.* p. 225).

¹⁷ "Aristotle claims more for his dialectical argument (1029b 13-14) than that it expounds common beliefs; it shows not only how we should speak, but how things are (1030a 27-b07). First philosophy tries to go further than the *Organon* tried to go, and to defend its conclusions as scientific, the results of special kind of dialectical argument" (*Ibid.* p. 225).

Irwin, por fim, afirma que, se a filosofia é mesmo uma ciência, a epistemologia dos *Analíticos* carece de revisão¹⁸, ou seja, ele não vê nenhuma harmonia e continuidade entre essas obras. Aristóteles descobre a metafísica quando percebe que deve haver uma ciência que justifique os princípios das outras ciências departamentais. Tal ciência se revela, nesse momento, como anapodítica e universal; ela demonstra os princípios mais gerais e seguros, procedendo dialeticamente a partir de opiniões que não podem ser racionalmente abandonadas.

Agora, voltemos nossa atenção ao texto de um outro comentador e vejamos as trilhas que ele percorre para tentar explicar as funções da dialética enquanto ferramenta útil às ciências. Passemos, então, a comentar as posições de Bolton¹⁹. Bolton, procurando esclarecer o *status quaestionis* do debate sobre a relevância científica que cabe à dialética, começa por identificar as duas principais concepções a respeito da especificidade da dialética, concepções essas contrárias entre si. Assim, de acordo com Bolton, Ross, o principal representante da primeira dessas concepções, entende a dialética como um mero exercício argumentativo que nada tem a ver com o genuíno trabalho científico; a dialética seria apenas uma ginástica mental e não ajudaria a ciência de maneira alguma e, por isso, o cientista não deveria em hipótese alguma se valer de recursos dialéticos. Já a visão contrária é defendida pela maior parte dos intérpretes mais recentes, os quais, notando o tratamento dialético encontrado em muitas obras científicas de Aristóteles, passam a conceder à dialética um papel fundamental no que diz respeito a seu uso nas ciências. A dialética, segundo esses comentadores, teria, pelo menos, duas funções indispensáveis em relação à ciência: (i) testar a coerência lógica das afirmações científicas; e (ii) ajudar a alcançar os primeiros princípios.

A primeira objeção que Bolton faz àqueles que atribuem à dialética um potencial que justificaria seu uso nas ciências se resume no fato de a ciência geralmente precisar lidar com dados não dialéticos, isto é, perceptuais, para justificar e emendar suas teorias. Na ciência, quando se depara com uma discrepância entre aquilo que julgamos ser o caso acerca de determinada situação e o conjunto de opiniões de que dispomos (*endoxa*), devemos desistir de procurar

¹⁸ "If the method of *Metaphysics IV* is scientific, the epistemology of the *Analytics* needs revision" (*Ibid.* p.226).

¹⁹ BOLTON, Robert, "The epistemological basis of aristotelian dialectic".

sair desse impasse por meio da análise de mais opiniões, e averiguar com os nossos sentidos o que nos aparece (*ta phainomena*). É evidente, portanto, que a dialética, por ser uma disciplina que não lida com dados empiricamente observados, e sim com regras lingüísticas mais gerais, não pode ajudar a ciência a justificar seus princípios, uma vez que essa justificação deve ser efetuada, em última instância, pelas informações coletadas empiricamente.

A segunda objeção traz à tona o caráter não demonstrativo da dialética. O silogismo dialético nunca pode ocasionar um conhecimento científico, pois conhecimento científico pressupõe silogismo demonstrativo, que pressupõe um argumento que parta de premissas primeiras e verdadeiras por si mesmas, e o silogismo dialético, por sua vez, sempre se utiliza de premissas que se configuram apenas como *endoxa*.

Bolton, querendo reforçar a sua primeira objeção, enfatiza que o trabalho conveniente ao cientista é coletar os dados empiricamente observáveis e, a partir deles, descobrir a causa que os explique. Realçando essa etapa da coleta empírica, ele cita trechos de algumas obras de Aristóteles. Nós, porém, realçamos, de nosso lado, que Bolton, embora ainda não o tenha declarado, desconsidera totalmente a opção de Owen, o qual notou que os *phainomena* que devem ser coletados não precisam ser necessariamente de ordem estritamente empírica, pois – este é o argumento de Owen – em outras obras que não as biológicas, Aristóteles investiga os princípios não a partir dos *phainomena* empíricos, mas a partir dos *phainomena legomena* ou *endoxa*; o que nos permitiria interpretar os dados – *phainomena* – que devem ser primeiramente estabelecidos (*tithenai*) não apenas como as informações que adquirimos pelos sentidos (o que, como defende Bolton, desclassificaria qualquer ajuda dialética à ciência), mas também como possíveis de se igualarem aos *endoxa*.

Apoiados nessas duas principais objeções, Bolton nota que comentadores mais antigos, como Ross, desclassificaram totalmente qualquer relevância científica que a dialética poderia reclamar para si. Porém, Bolton também nota que a posição desses antigos comentadores encontra grandes desafios para se manter consistente, dado que são inúmeras e inegáveis as passagens nas quais Aristóteles diz claramente que a dialética fornece uma ajuda às ciências, seja pela análise lógica das proposições, seja pela busca dos primeiros princípios. Bolton chega a defender a unidade e coerência dos procedimentos dialéticos e das

demonstrações apodíticas; estas seriam responsáveis pela sistematização do saber já adquirido, enquanto aqueles se preocupariam em procurar as causas. Notando essa importância da dialética, ele desconsidera a opção desses comentaristas, dizendo que o que resta agora é determinar qual é precisamente o papel da dialética nas ciências.

Bolton critica duramente a tese de Owen sobre a etapa preliminar do trabalho científico de coletar os dados – *tithenai ta phainomena* – e acreditamos, então, ser importante mencioná-la aqui. Como vimos, Owen defende uma nova interpretação sobre a natureza dos *phainomena* que devem ser estabelecidos. Boa parte dos comentaristas vinha repetindo que esses dados são as informações captadas pelos nossos sentidos, asseverando que o cientista deve se preocupar somente com sua realidade empírica imediata. Owen, porém, nota que Aristóteles muitas vezes não estabelece o conjunto de fenômenos a serem estudados por meio da seleção de suas impressões empíricas particulares, mas o faz por meio da coleta e tratamento peirástico das opiniões dos sábios antecessores. Esses *phainomena* a serem coletados também podem ser definições de termos, teses sobre o assunto em questão e até mesmo as leis mais gerais da nossa linguagem. Assim, a primeira etapa científica se completa – isto é, precisamente no momento em que se alcança os princípios da ciência – não apenas pela indução a partir de dados empíricos particulares, mas também pelo exame peirástico das opiniões. Dessa forma, Owen diz que o peirástico pode ajudar as ciências na sua busca dos princípios efetuando um trabalho que se atenha, algumas vezes, somente a informações conhecidas já *a priori*, isto é, às leis gerais da linguagem, às definições dos termos empregados, etc.

E é esse caráter *a priori* da peirástica que Bolton critica, argumentando contra Owen. De início, Bolton nota a impossibilidade e o anacronismo de se empregar termos da filosofia kantiana para a interpretação da filosofia aristotélica²⁰. Em seguida, ele se volta a alguns textos de Aristóteles, inclusive ao texto que Owen apresenta como testemunha da peirástica *a priori*, para mostrar que

²⁰ "After all, there is no direct evidence that Aristotle recognized a class of analytic statements. He has no term for our 'analytic', and he never explicitly attempts to justify beliefs in any class of statements on the ground that they hold simply in virtue of linguistic conventions which fix the meaning of terms and so can be known *a priori*" (BOLTON, Robert. *The epistemological basis of aristotelian dialectic*, p. 220).

os argumentos usados por Aristóteles em tais passagens dificilmente poderiam ser entendidos como *a priori*. Bolton apresenta esses argumentos como frutos de uma pesquisa empírica e como caracterizados por informações sintéticas *a posteriori*, as quais nada têm de *a priori* ou de analíticas, por serem opiniões que se devem a impressões empíricas de situações específicas.

De nossa parte, concordamos com as inconveniências de se classificar a peirástica como *a priori*, porém, tendemos a compactuar com o caminho traçado por Owen e entender *phainomena* como os *endoxa* ou como os *legomena* sobre o assunto em questão, dado que, em relação a vários textos de Aristóteles (por exemplo, os livros iniciais da *Física* e da *Metafísica*), nos parece mais coerente defender que, para se encontrar os princípios, o cientista pode e deve usar peirasticamente as opiniões correntes, ao invés de apenas se restringir a apreender suas impressões empíricas particulares e induzir um universal a partir delas. Entendemos também que a peirástica, embora não seja perfeitamente descrita pelo título “*a priori*”, tem a ver com as regras gerais do entendimento e da linguagem acessíveis a todos, e que é por meio dessas regras que a peirástica ajuda as ciências.

Dado os problemas que inviabilizam a tese de uma peirástica *a priori* e analítica, alguns intérpretes, ainda ligados à corrente iniciada por Owen, a qual pretende identificar *phainomena* com *endoxa*, tentaram preservar algo de *a priori*, ainda que não analítico, na dialética de Aristóteles. Para esses intérpretes, o *a priori* da dialética se acha no fato de que as opiniões sustentadas pela dialética, isto é, os produtos finais das criteriosas análises peirásticas, constituem um conjunto de sentenças que dizem respeito diretamente às estruturas fundamentais do nosso mundo e da nossa linguagem. Assim, as “verdades” descobertas e justificadas pela dialética são *a priori* na medida em que todos nós somos forçados a entendê-las como verdadeiras, necessárias e universais, se quisermos manter a nossa realidade cotidiana com algum sentido. Negar algum *endoxotaton* – isto é, uma premissa que é maximamente admitida em geral –, utilizado pela peirástica, acarreta em demolir todas ou a maioria das nossas representações do mundo, pois esses juízos descrevem as fórmulas elementares da linguagem, podendo, portanto, serem classificados como transcendentais no sentido kantiano.

Chamemos essa vertente de coerentista e a expliquemos brevemente tal qual Bolton. Os *phainomena* já não são mais entendidos como meras impres-

sões que podem muitas vezes ser distorções da realidade; *phainomena* não mais possui o sentido de simples aparência, mas o de apropriada aparência, vale dizer, a única a que temos acesso. Portanto, se a dialética fica restrita aos *endoxa*, isso não a coloca em um plano desprivilegiado que exclua suas pretensões de objetividade e verificabilidade, nem compromete a sua potência de auxiliar às ciências. Pelo contrário, por serem verdades *a priori* o material com o qual ela trabalha, fica assegurada sua validade. Ela se preocupa em coletar o máximo possível de *endoxa* e organizá-los de modo que resultem em um corpo de proposições consistentes entre si; e este produto final deve dar conta de explicar a maioria dos *phainomena* que nos afetam.

Depois de identificar as vantagens que essa vertente oferece, Bolton lhe contrapõe dois argumentos para fazer notar suas lacunas e imprecisões. O primeiro argumento reporta-se à seguinte regra de metodologia científica, indicada nos *Segundos Analíticos*²¹: os dados observacionais devem ter precedência e maior relevância em relação às teorias no que diz respeito ao estabelecimento dos princípios das ciências. Assim, Bolton revela o descaso dessa vertente com os dados empíricos, uma vez que, nessa acepção, a dialética e a ciência devem se ocupar precipuamente com as opiniões que se tem em geral. O segundo argumento insiste na distinção encontradas nos *Tópicos* entre as premissas usadas, por um lado, na dialética e, por outro, nas ciências²². As premissas científicas devem sua objetividade à sua necessidade, ou seja, elas são sempre verdadeiras porque são necessárias por si mesmas e por natureza; já as premissas dialéticas não são absolutamente verdadeiras, mas apenas reputadas como tal. Logo se vê a dificuldade de se pretender recorrer a argumentos dialéticos em raciocínios científicos. Essa nova vertente pretende solucionar o problema apostando em uma necessidade e objetividade nas premissas dialéticas: as premissas dialéticas seriam necessárias e verdadeiras em relação ao conjunto elementar do nosso entendimento e da nossa linguagem. Bolton, porém, lembra que tal necessidade das premissas dialéticas (chamemo-la aqui de necessidade transcendental) não se

²¹ "A partir disso é também evidente que são ingênuos os que julgam assumir acertadamente os princípios, se a premissa for bem reputada e verdadeira, tal como os sofistas julgam que 'conhecer é o ter conhecimento'. Pois não é o bem-reputado por nós que é princípio, mas sim o primeiro do gênero a respeito do qual se prova; e nem tudo que é verdadeiro é apropriado" (*Segundos Analíticos* I 6, 74b21-26).

²² *Tópicos* I 1, 100a26-100b22.

identifica com a verdadeira necessidade requerida pelas premissas científicas: a necessidade por si mesma e por natureza. Continuam, portanto, segundo Bolton, distintas as capacidades e escopos da dialética e da ciência, pois necessidade transcendental não é o mesmo que necessidade por natureza.

Bolton, depois de criticar as principais teses correntes, tenta, por sua vez, demarcar a relevância da dialética e das opiniões comuns para o verdadeiro conhecimento científico; para fazê-lo, se apóia em dois textos de Aristóteles (*Física* I 1 e *Metafísica* VII 3) nos quais o filósofo se preocupa em estabelecer a ordem correta que se deve seguir na busca de aquisição do conhecimento. Em tais textos, Aristóteles recomenda principiar nossa busca a partir daquilo que nos é mais familiar, mais conhecido e cognoscível, porém menos cognoscível por natureza, em direção àquilo que nos é menos familiar e cognoscível, porém mais cognoscível por natureza. A razão para tal procedimento é que nós não poderíamos empreender nenhuma busca acerca do que ainda não conhecemos profundamente a não ser partindo das informações, mesmo que imprecisas, que já possuímos de antemão. Desse modo, o texto da *Física* nos receita principiar das informações mais próximas e primeiras para nós, ainda que sejam posteriores por natureza, para podermos atingir as informações que, embora sejam posteriores para nós, são primeiras e mais cognoscíveis por natureza. Nesse mesmo texto, Aristóteles diz o que, por um lado, vêm a ser os dados mais cognoscíveis e primeiros para nós e, por outro lado, os dados mais cognoscíveis e primeiros por natureza: os particulares empíricos e os conceitos universais, respectivamente.

Nesse instante, Bolton faz, a nosso ver, uma inusitada relação. Uma das características determinantes da peirástica, como vimos, é o seu apego às opiniões que são admitidas por todos ou pela maioria. Desse fato Bolton infere que a peirástica lida com as realidades mais próximas e cognoscíveis para nós, pois tais realidades deveriam corresponder às opiniões que a maioria reputa como verdadeiras. Bolton ainda vai além e traça outra conclusão: se a dialética lida com aquilo que nos é mais familiar, e aquilo que nos é mais familiar são os dados empíricos particulares, logo, a dialética trabalha com esses dados empíricos particulares captados pelos nossos sentidos mais imediatos²³. Tal conclusão é,

²³ "We have seen that peirastic dialectic is a procedure for the testing of claims by reference to what is most endoxon and most intelligible to us. As such, in Aristotle's view, it is a pro-

no mínimo, até onde sabemos, ímpar, pois segue na contramão do caminho que em geral se toma ao caracterizar o material de trabalho da dialética – as opiniões, conceitos, definições, teses e demais fórmulas mais restritas ao plano lógico e lingüístico. Bolton defende que o peirástico trabalha da seguinte forma: recolhe um conjunto de informações empíricas das mais ordinárias e corriqueiras, e verifica se as afirmações dos cientistas não conflitam com esses dados mais próximos aos homens em geral; se não houver discrepâncias, o dialético dá o seu aval ao cientista, garantindo-lhe que em sua teoria não há inconsistências lógicas, e que só lhe falta observar se as informações empíricas ulteriores e mais especializadas que a teoria apresenta são o caso no mundo; porém, se houver discrepâncias, a teoria deve ser tida como logicamente inconsistente e descartada. Há de se notar, contudo, que isso não exclui a possibilidade de que novas informações empíricas ulteriores e verdadeiras venham a entrar em conflito com nossas informações mais básicas, as quais podem, então, serem reformadas para dar conta das descobertas.

Com essa solução, Bolton acredita ter resolvido uma série de problemas provindos da desarmonia entre, de um lado, a metodologia científica que Aristóteles recomenda nos *Analíticos* (juntamente com as definições de dialética e de ciência aí contidas) e, de outro, os seus efetivos procedimentos científicos. Acreditamos ter explicitado apenas algumas das soluções que Bolton acredita ter encontrado com sua interpretação; todavia, não nos preocuparemos em listar aqui as demais, pois essas podem ser facilmente deduzidas através do tratamento que Bolton deu aos principais temas de seu artigo, o qual já foi suficientemente exposto. Cabe-nos dizer mais uma vez que essa solução nos parece diametralmente oposta às outras de que temos notícia, e que, principalmente, nos parece um tanto difícil de ser mantida, pois, de acordo com a maioria dos textos que tratam do assunto e das preocupações da dialética, é

cedure for the testing of claims by reference to these beliefs which we have which are most closely connected with information which we have acquired by perception and for the rejection of whatever claims may conflict with this information. So peirastic dialectic, in effect, turns out to be a procedure which draws on the information which we as a group are now warranted in accepting on the basis of what is most obvious to us from perception. This explains how Aristotle can describe peirastic as drawing on what everyone knows and how dialectic, in certain forms, can draw on what may be reasonably be claimed to be true" (BOLTON, Robert. "The epistemological basis of aristotelian dialectic", p.234).

mais próprio ao dialético dominar as leis lingüísticas formais que ser exímio observador das sensações ordinárias.

São anômalos à metodologia dos *Analíticos* não só os procedimentos científicos da *Metafísica* ou o da *Física*, mas também o da *Ética a Nicômaco*. Esta última obra chamou, em especial, a atenção de alguns intérpretes, pois, nela, além de encontramos um método de pesquisa diferente, encontramos também um resumo explícito das etapas que o constituem. Alguns estudiosos tendem, então, a acreditar que Aristóteles teria preconizado mais de um método científico, e acreditam que essa diversidade de métodos corresponde à diversidade e especificidade das ciências. O trecho 1145b2-7²⁴ do livro VII desta obra é, sem dúvidas, a pedra de toque destas novas interpretações; ele traz um lembrete de como se deve operar nessa ciência de modo a conseguir o resultado satisfatório esperado. A discussão do livro que contém esse trecho gira em torno do problema da incontinência (*akrasia*), e também, em parte, trata de distinguir a *akrasia* da bestialidade (*theriotes*) e do vício (*kakia*). Para tal empreendimento, Aristóteles recolherá uma série de opiniões e teorias correntes a respeito desses termos; porém, antes de iniciar esse procedimento, o filósofo nos adverte sobre a correta metodologia que devemos seguir para ter sucesso em nosso objetivo.

Barnes²⁵ notou que devemos dividir esse método em três etapas: (i) estabelecer os fenômenos (*phainomena*); (ii) resolver as dificuldades (*aporai*); e (iii) demonstrar as opiniões (*endoxa*). Cada etapa é marcada por um verbo que as caracteriza e que, portanto, devem ser bem entendidos: *tithenai*, *diaporein* e *deiknunai*, respectivamente. Quanto à primeira etapa, Barnes endossa a tese de Owen e acredita que os dados que devem ser coletados nesse momento são as opiniões correntes sobre o assunto²⁶. A interpretação de Barnes da segunda etapa é, a nosso ver, a que mais vai caracterizar a sua posição; ela é definida

²⁴ "We must, all in all other cases, set the phenomena before us and, after discussing the difficulties, go on to prove, if possible, the truth of all the reputable opinions about these affections or, failing this, of the greater number and the most authoritative; for if we both resolve the difficulties and leave the reputable opinions undisturbed, we shall have proved the case sufficiently" (*Ética a Nicômaco* VII 1, 1145b2-6).

²⁵ BARNES, Jonathan. "Aristotle and the methods of ethics".

²⁶ Como vimos, Owen propôs uma ambigüidade no termo "*ta phainomena*", que pode ora representar as percepções empíricas, ora as opiniões correntes. Barnes pretende seguir Owen, porém apaga a ambigüidade deste termo e o entende somente como as opiniões correntes.

pelo verbo *diaporein*, que significa passar através das *aporias*. Barnes entende que a resolução das dificuldades se dá quando se soluciona o quebra-cabeça formado pela justaposição dos diversos *endoxa* coletados na etapa precedente. Resolver as dificuldades significa, então, depurar e precisar as opiniões admitidas em geral sobre o assunto em questão; essas opiniões têm de ser avaliadas, pois a maioria padece de vícios, sendo os principais a ambigüidade de expressão e a imprecisão. Deve-se tentar clarificá-las o máximo possível, de modo a eliminar as contradições existentes nas próprias opiniões e aquelas que surgem da sua aglomeração no corpo de uma teoria. Deve-se se esforçar em retirar as ambigüidades e imprecisões de todas as opiniões, pois, deste modo, se poderá construir uma teoria que agrupe todos os *endoxa* em um conjunto coerente de crenças. Esse é o ideal a ser buscado e que às vezes é alcançado, pois, em alguns casos, essas contradições são apenas aparentes e podem ser desfeitas nessa segunda etapa; contudo, nem sempre se pode fazer ajustes de modo a salvar todos os *endoxa*, já que as contradições podem, de fato, ser devidas a incompatibilidades profundas entre as opiniões. Nesses casos, deve-se tentar preservar a maioria delas ou as mais importantes. A terceira e última etapa, a demonstração e prova dos *endoxa*, decorre automaticamente após ser completada a etapa precedente; Barnes cita o trecho 1146b 6-8 para sustentar seu ponto, pois pretende que lá esteja dito que a solução das dificuldades é uma demonstração (*he gar lysis tes aporias heuresis estin*).

Assim interpreta Barnes o método da ética de Aristóteles: primeiro, o filósofo coleta um bom número de opiniões reputadas; segundo, com ajuda de recursos dialéticos, ele tenta resolver as dificuldades que a vagueza dessas opiniões trazem consigo, tendo por objetivo preservá-las todas; e, por último, tendo passado pelas duas primeiras etapas, ele demonstra essas opiniões. Os princípios dessa ciência são encontrados quando se constrói uma teoria que torne coerente todas os *endoxa* sobre o assunto. Desse modo, a única tarefa da ciência é tratar de compatibilizar, por meio da dialética, as opiniões do homem comum. Logo se vê que essa nova possibilidade de fazer ciência é bem diversa daquela preconizada nos rigorosos moldes apodícticos dos *Analíticos*. De nossa parte, fica a desconfiança a respeito de ser a dialética capaz de descobrir por si só algum princípio unicamente por meio da construção de um conjunto coerente de opiniões.

Embora a descrição desse método se encontre dentro de um texto que versa sobre problemas de ética e mais precisamente sobre o tema da *akrasia*, Barnes insiste que tal método também deve ser aplicado nos demais casos nos quais se procure estabelecer princípios científicos. Um ponto favorável a essa hipótese é a expressão “*hosper epi ton allon*” (“como nos demais casos”), que se encontra no trecho que faz referência ao método em questão; por meio dessa expressão, se poderia entender que o método que está sendo utilizado no caso da *akrasia* é o mesmo que se utiliza também nos demais casos. Assim, esse método teria uma abrangência maior e seria requisitado em outros gêneros de ciência como a *Física*, por exemplo. Barnes até cita um trecho da *Física IV* (211a7-11)²⁷, no qual se encontra uma descrição similar desse método. Algo estranho é o fato de Barnes se referir a esse método sempre como o Método dos *Endoxa* e nunca fazer a menor menção à possível identificação ou mesmo aproximação desse método com a dialética ou a peirástica descritas por Aristóteles. Todavia, é de todo evidente a identificação entre eles. Como dissemos, supor que o cientista consegue descobrir algum princípio unicamente por meio da reunião de opiniões depuradas em um grupo de teses coerentes nos leva a duvidar da objetividade dos princípios desse modo encontrados e, por conseguinte, nos leva a duvidar da veracidade da ciência, pois não acreditamos que esse mero expediente seja capaz de alcançar a verdade universal e objetiva dos princípios científicos. Generalizar, por outro lado, esse possível método da ética para todas as ciências é, em nossa opinião, desmerecer as advertências sobre os diferentes níveis de rigor e precisão de cada ciência (cf. *Ética a Nicômaco* 1094b 11 ss.).

Na seqüência, é oportuno averiguar a opinião de Muñoz, pois ele também se preocupa em determinar o método utilizado na *Ética a Nicômaco* e discutir a sua relevância em relação às outras ciências. Segundo Muñoz²⁸, Owen, ao defender uma nova aceção para o termo *phainomena*, a de *legomena* ou *endoxa*,

²⁷ “We ought to try to conduct our inquiry into what places is in such a way as not only to solve the difficulties connected with it, but also to show that the attributes supposed to belong to it do really belong to it, and further to make clear the cause of the trouble and of the difficulties about it. In that way, each point will be proved in the most satisfactory manner” (*Física IV* 4, 211a7-11).

²⁸ MUÑOZ, Alberto Alonso. “Sobre a definição de dialética em Aristóteles”.

parece ter aberto as portas para uma série de inovadoras visões sobre o trabalho científico e dialético. Esses novos intérpretes defendem que o cientista, durante o primeiro momento de sua tarefa – a busca dos princípios da ciência – deve coletar as opiniões correntes sobre o tema que por ora está estudando, expurgar suas imprecisões e contradições, e construir, por fim, um corpo de teorias que preserve a maior parte dessas opiniões. Esses intérpretes acreditam que o cientista, com esse trabalho dialético, alcançará satisfatoriamente os princípios de sua ciência e poderá, por meio deles, demonstrar as proposições com o rigor adequado. Essa é, por exemplo, a posição, claro que de maneira um tanto caricaturizada, de Barnes. Muñoz a caracteriza como uma visão coerentista da dialética (e da ciência), pois ela estipula que os princípios últimos da ciência são encontrados por meio da organização de um conjunto coerente de proposições que preserve o máximo possível das opiniões que o público em geral admite.

Dois pressupostos são comuns a todas essas interpretações, segundo Muñoz: em primeiro lugar, todas entendem que há e deve haver apenas uma forma de dialética científica, e, em segundo lugar, todas generalizam o modelo de dialética encontrado na passagem da *Ética a Nicômaco* e o vêem como o ideal de dialética que deve ser adotado pelas ciências; por isso, podemos dizer que todas também superestimam a importância dessa passagem.

Muñoz decide acompanhar de perto os *Tópicos* para verificar se a tese coerentista se mantém frente às principais características que definem a dialética. Já nos é sabido que os objetivos da dialética são três: (i) servir de ginástica mental; (ii) preparar-nos para os encontros fortuitos nos quais tenhamos que debater com algum possível oponente; e (iii) ajudar as ciências filosóficas. Segundo Muñoz, Aristóteles oferece duas razões para justificar o uso da dialética nas ciências e nenhuma delas poderia nos levar a crer que a dialética se preocupa, como pretendem os coerentistas, em montar conjuntos consistentes de *endoxa*. A primeira delas é que a capacidade dialética de argumentar em favor de ambos os lados de uma mesma tese nos facilita a enxergar a verdade e falsidade, pois podemos escrutinar as teses e inferir conseqüências que nos permitem afastar teses contraditórias e aceitar as teses que lhes são opostas. A segunda razão é que a ciência argumenta a partir de premissas primeiras que são, por isso mesmo, indemonstráveis; faz-se preciso, então, encontrar algum outro

meio de evidenciar essas premissas, e tal meio é precisamente a dialética. O modo pelo qual a dialética mostra as premissas científicas é indicado pelo adjetivo que algumas vezes a qualifica: testativa, isto é, examinativa (*exestatike*). A dialética examina os *endoxa* com grave rigor, buscando encontrar neles contradições que os desqualifiquem como pretensos portadores de alguma verdade, e os inspeciona com sua análise crítica para ver se encontra pistas que a conduzam ao rastro das primeiras premissas. Aristóteles, portanto, segundo Muñoz, não está dizendo que a dialética descobre os princípios ao retocar opiniões e agrupá-las num todo coerente, mas sim que as descobre ao examiná-las criticamente, colocando-as na balança e as despedindo ao menor sinal de irregularidade. Com essas elucidações, Muñoz acredita que a tese coerentista está irremediavelmente equivocada.

Muñoz tenta provar que é inadequado supor que a dialética científica, isto é, aquela modalidade de dialética que testa as opiniões e ajuda a encontrar os princípios científicos, possua um único e definitivo modelo. Muñoz encontra bons argumentos e se apóia em diversos textos aristotélicos para demonstrar sua tese; contudo, apenas apresentaremos seus argumentos da maneira mais breve possível, preocupando-nos somente em citar as diferentes modalidades e estratégias que a dialética pode adotar em diferentes campos.

Para Muñoz, a dialética coerentista, aquela que só lustra os *endoxa* de modo a lhes retirar suas ambigüidades e que, após isso, monta um conjunto compatibilista, é apenas uma das diversas dialéticas encontradas nos textos de Aristóteles, e, além do mais, ela é a menos usada; a saber, ela se acha apenas na polêmica passagem da *Ética a Nicômaco* que suscitou a presente discussão. É só nesse texto que Aristóteles descobre princípios científicos através da pura compatibilização dos simples *endoxa*.

Em outros textos, como a *Física*, por exemplo, outro tipo de dialética está presente. Encontra-se aí uma dialética que organiza os *endoxa* segundo uma ordem lógica pré-estabelecida que nos mostra que os *endoxa* encontrados exaurem todas as possibilidades de solução do problema em questão. Após a coleta racional desses *endoxa*, esse tipo de dialética os analisa rigorosamente, não apenas para compatibilizá-los, mas para refutar todos e ficar somente com aquele que sobreviver a esse escrutínio. Nesse caso, tal *endoxon* sobrevivente é a definição científica que essa dialética busca.

Em outros casos, não há um princípio lógico que organize os *endoxa* relevantes e que nos garanta que esses *endoxa* são, de fato, todos e os únicos possíveis. Porém, também nesses casos, a dialética não apenas compatibiliza os *endoxa*, mas os critica e refuta todos, exceto um. Em outros casos, a dialética é ao mesmo tempo refutativa e compatibilista, isto é, refuta certas opiniões, mas conserva outras, tentando compatibilizá-las.

A função que exerce o apelo aos *endoxa* também é, segundo Muñoz, variável de acordo com a ciência em questão. Em alguns casos, ele serve de mero reforço retórico, em outros, porém, constitui parte da demonstração. Também não há um único padrão para a concordância entre teoria e observação empírica, até mesmo porque o tipo e acuidade das observações variam de acordo com as diferentes ciências.

Muñoz também encontra em Aristóteles uma posição que ele próprio acredita ser contemporânea à dos nossos cientistas. Em alguns casos, Muñoz afirma que, nos textos de Aristóteles, é trabalho do cientista propor hipóteses que tentem explicar da melhor maneira possível as observações empíricas disponíveis. Ou seja, cabe ao cientista formular uma teoria que dê conta, da melhor maneira possível, dos dados disponíveis no momento, o que não impede que observações posteriores mais acuradas possam vir a exigir futuros retoques na teoria inicial.

Podemos dizer que apresentamos, resumidamente, os argumentos de Muñoz contrários aos partidários da dialética una e exclusiva.

Ao concluir seu artigo, Muñoz tenta desmentir as pretensões daqueles que apresentam o trecho já citado da *Ética a Nicômaco* como testemunha para a generalização do modelo coerentista de dialética aí encontrado. A evidência textual mais forte desses intérpretes é a expressão “como nos demais casos” – *hosper epi ton allon* – que lá se encontra²⁹.

Para os coerentistas, essa expressão adverbial estaria modificando o verbo no infinitivo *deiknunai* (“demonstrar”), requerido pelo verbo inicial *dei* (“é preciso”). Assim, se deveria ler do seguinte modo: “É preciso, (...), demonstrar,

²⁹ Para facilitar a compreensão, trazemos o texto grego para que se possa segui-lo: *dei d'hosper epi ton allon tithentas ta phainomena kai proton diaporentas, houto deiknunai malista ta endoxa peri tauta ta pathe, ei de me, ta pleista kai kupiotata. ean gar luetai te ta duschere kai kataleipetai ta endoxa, dedeigmenon an eie hikanos.* (1145b2-7)

como nos demais casos...”; com essa interpretação, se entende que a dialética praticada nesse caso específico, o da definição de *akrasia*, ou seja, aquela dialética que se esforça em compatibilizar o máximo de *endoxa* possíveis, é a mesma que já vem sendo exercida nas outras ciências. Desse modo, se pretende que o tipo de dialética aplicado na discussão da *akrasia* seja, não um modo particular de dialética, mas simplesmente mais um uso do modelo geral de dialética, que já se vem utilizando *hosper epi ton allon*. A dialética em geral, então, deve tentar compatibilizar o máximo possível de *endoxa*.

A primeira observação de Muñoz é que a referida expressão se apresenta no texto de um modo um tanto ambíguo, podendo modificar ou o verbo no infinitivo, como entendem os coerentistas, ou toda a oração adverbial – “... tendo estabelecido os fenômenos e percorrido as dificuldades...” – *tithentas... diaporesantas*. Devido a essa ambigüidade e às dificuldades, já percebidas, que uma visão coerentista acarreta, Muñoz prefere entender que a expressão adverbial em questão está modificando, não o verbo no infinitivo, mas a oração participial. Desse modo, deve-se ler da seguinte maneira: “É preciso, tendo, como nos demais casos, estabelecidos os fenômenos e percorrido as dificuldades, demonstrar...”.

Com isso, já não procede a generalização proposta pelos coerentistas, pois o que é comum aos outros casos não é mais o modo de lidar com os *endoxa* a fim de demonstrar os princípios, mas apenas o trabalho inicial de estabelecer os dados e percorrer suas dificuldades. Todas as ciências, então, começam recolhendo um bom conjunto de observações e opiniões que dizem respeito a seu assunto e atentam para as mais variadas dificuldades que essas podem trazer consigo; agora, o modo como cada ciência vai prosseguir, de modo a atingir os princípios, é, como Muñoz pretendeu ter provado, variável.

Após todo esse nosso longo e sinuoso trajeto que, embora tenha acabado por nos desviar de nossa rota principal, nos fez perceber a enorme teia conceitual que se revela àqueles que começam por investigar mais dedicadamente as fascinantes e delicadas relações entre os diversos textos de Aristóteles, retomemos novamente o fôlego e prossigamos rumo ao poente de nossa investigação. Então, deixando de tecer argumentos específicos sobre as observações mais particulares dos comentadores que estudamos (as quais acabamos de apresentar nesse nosso breve relato), podemos arriscar, por nossa conta, ten-

tar estabelecer, como uma possível saída desse impasse, um outro critério de distinção para essas duas atividades – a filosofia e a dialética. Ficou demonstrado que a dialética possui, a seu modo, a capacidade de conhecer. Isso nos leva a afastar, em princípio, a capacidade, sem mais, de cada uma dessas atividades como o critério que as distinguiria. Podemos, entretanto, estabelecer uma diferença entre elas através da análise da intenção de cada uma. Isto é, podemos distingui-las assumindo que cada uma visa a um objetivo exclusivo, sendo esses objetivos, portanto, diversos entre si. Tanto o dialético quanto o filósofo são, em princípio, capazes de, se quiserem, conhecer aquilo a respeito do qual investigam; contudo, o dialético propriamente dito, quer dizer, aquela personagem conhecida por passar os dias apenas debatendo na praça, não pretende usar os seus instrumentos dialéticos para conhecer; ele tem em vista apenas o bem estruturar seus discursos e o desmontar discursos adversários, enquanto está restrito às discussões na ágora. Já o filósofo pretende utilizar as mesmas ferramentas somente para chegar ao conhecimento verdadeiro daquilo que investiga, ou seja, o fim almejado pelo filósofo não é nenhum outro senão o próprio bem inerente à vida filosófica: o saber pelo saber. Podemos, então, pensar que, com o passar do tempo, de tanto se notar que o dialético não chegava a conhecer de fato aquilo que examinava, visto que não o desejava, convencionou-se dizer que estava fora de suas capacidades conhecer esses assuntos.

Podemos também argumentar que um ponto relevante a ser levado em consideração é que Aristóteles afirma que dialética e filosofia distinguem-se entre si, precisamente, pelo *modo da capacidade* (*tropos dunameos*), e não pela capacidade, sem mais. Não é difícil imaginar que, longe de haver duas dialéticas respectivas, uma, própria ao dialético, outra, própria ao filósofo, haja dois modos de utilizar uma mesma capacidade. Essa capacidade única seria a habilidade de lidar com as regras lógicas que permitem a construção de bons argumentos e a refutação dos argumentos ruins. Mas o modo pelo qual cada um usa tal habilidade seria diferente. Os respectivos modos do dialético e do filósofo seriam diferentes pelos seus interesses e propósitos, bem como pelo alcance almejado. Para o dialético, basta usar aquela capacidade e, através dela, refutar qualquer charlatão ou qualquer argumentador medíocre que se encontre na praça pública. Para o filósofo, trata-se de usar aquela capacidade para ascender

ao conhecimento dos princípios primeiros, os quais inclusive justificam e asseguram as regras pelas quais tal capacidade se exerce.

Podemos pensar, com certa benevolência, esses dois profissionais, o filósofo e o dialético, como participando de uma espécie de sistema de divisão de trabalhos. Ambos lidariam com o mesmo material: qualquer atributo de um ente qualquer. Ambos, em princípio, possuiriam a capacidade de atingir um verdadeiro conhecimento sobre algo. Contudo (já que é precisamente o modo da capacidade que os distingue), o dialético se especializaria, por um lado, em utilizar apenas pragmaticamente esses princípios lógico-lingüísticos, visando somente às boas discussões, e seria, então, não especializado, ou melhor, não propriamente capacitado, a justificar os recursos dos quais se utiliza com maestria; assim sendo, não estaria plenamente capacitado a conhecer algo através dessa habilidade, ou seja, sua especialidade seria apenas testar as coerências lógicas dos discursos e o bem argumentar formalmente sobre qualquer assunto, sem chegar a deter, por isso, algum conhecimento. Por outro lado, o filósofo se especializaria em estabelecer e justificar os princípios dos quais o dialético se utiliza pragmaticamente, isto é, o filósofo se responsabilizaria por fazer um estudo teórico acerca desses princípios, estabelecendo quais e quantos eles são e procurando justificá-los. O filósofo, desse modo, possuiria a ciência dos atributos do ente enquanto ente, enquanto o dialético somente teria um método. O filósofo seria, portanto, plenamente capacitado a dizer os critérios que lhe permitem estabelecer os princípios e a justificá-los; porém, já que o fim almejado por ele é, antes do bom argumentar, a verdade, ele não seria muito hábil no que diz respeito às eventuais discussões dialéticas que poderiam vir-lhe a ocorrer, sendo, então, facilmente posto em embaraços por um bom dialético³⁰.

³⁰ "Ora, no que toca à escolha do terreno e ponto de apoio, o problema é o mesmo para o filósofo e o dialético; mas a maneira de estruturar os seus argumentos e formular as suas perguntas pertence exclusivamente ao dialético: pois em todo problema dessa classe está implícita uma referência à outra pessoa. Com o filósofo e o homem que investiga por si mesmo, é diferente: as premissas do seu raciocínio, embora verdadeiras e familiares, podem ser facilmente rebatidas pelo que responde porque estão demasiado próximas da afirmação originária, de modo que o outro prevê o que se seguirá se as admitir; mas isto é indiferente para o filósofo. Pode até acontecer que esteja ansioso por assegurar ou garantir axiomas tão familiares e tão próximos quanto possível da questão a discutir: pois essas são as bases sobre as quais se constroem os raciocínios científicos" (*Tópicos* VIII I, 155b7-16).

A todas essas tentativas anteriores, com as quais procuramos solucionar, de alguma maneira, o problema da aparente contradição entre a teoria aristotélica do modelo científico e a apresentação dialética de Aristóteles em seus principais tratados científicos, junta-se a elaborada crítica de Porchat³¹ que apresentamos a seguir, tentando finalizar nossa discussão sobre esse tema.

Fato que é capital para um correto entendimento da teoria do modelo científico em Aristóteles é que há dois momentos distintos indispensáveis a qualquer conhecimento apodíctico. Comumente se pensa que a organização dos dados observados e suas causas em um correto silogismo demonstrativo é a única etapa do trabalho científico, pois julga-se que a ciência só se faz por um caminho descendente, que principiasse por demonstrar a partir das causas mais gerais, até concluir a verdade de algo mais particular. Esse é realmente o correto e perfeito modelo de apresentação dos resultados finais de um trabalho científico, visto que é unicamente através dele que se mostra a necessidade e causalidade que caracterizam a ciência. Mas não podemos nos esquecer de que toda demonstração parte de princípios que são, por sua vez, indemonstráveis. Portanto, dos princípios, realidades supremas, evidentes e incondicionadas, não podemos ter ciência nem demonstração. Há, contudo, inteligência (*nous*) deles, e é essa inteligência dos princípios que nos garante todo o nosso conhecimento científico. Fica claro, então, que deve haver, anteriormente ao momento descendente e demonstrativo, uma etapa na qual o cientista procure alcançar esses princípios por meio da inteligência. Ressalta-se, porém, que essa inteligência dos princípios não é, como geralmente se supõe, algo inteiramente passivo e imediato, ao contrário, ela, para se efetivar, pressupõe um árduo trabalho prévio que permita ao cientista galgar a espinhosa e escarpada via que conduz aos primeiros princípios³². Nesse primeiro momento de busca dos princípios, o

³¹ PORCHAT, O. P. *Ciência e Dialética em Aristóteles*.

³² Aristóteles, tentando explicar a origem do nosso conhecimento, defende a existência de uma disposição humana inata pela qual possamos alcançar algum saber. Tal capacidade que principia o processo do conhecer é a sensação. O modo pelo qual, a partir das sensações primárias, chegamos às noções universais, fundamentos da ciência, já nos é conhecido de outro texto, pois, tanto aqui em *Segundos Analíticos* II 19, 99b32-100b5 quanto lá em *Metafísica* I 1, 980a22-981a6, está descrito o processo de indução que nos permite haurir um universal das impressões particulares. Nota-se, então, que o conhecimento não discursivo dos princípios, vale dizer, o *nous*, só se nos apresenta após esse processo de indução. Berti

cientista deve dispor dos seus conhecimentos prévios sobre o assunto, isto é, deve inventariar suas percepções sensíveis e as opiniões eminentes que se tem sobre o assunto (*ta phainomena*). Deve, então, agrupar essa matéria prima e lapidá-la através das ferramentas da dialética, visando, ou induzir um universal a partir das sensações particulares ou, discorrendo dialeticamente sobre as opiniões para pô-las à prova, atingir uma verdade através da eliminação das opiniões falsas e mal formuladas. Vemos, portanto, que há um momento ascendente, de busca dos princípios universais por meio das realidades mais particulares e próximas a nós, anterior ao momento descendente, de demonstração do mais particular por meio do universal, e que ambos momentos devem fazer parte das ocupações do cientista, se este quiser ser assim considerado³³.

Podemos fortalecer este último argumento recorrendo ao início da *Física*. Nesse texto, Aristóteles se preocupa em nos lembrar um ponto da correta metodologia científica, mais especificamente, a que diz respeito à sucessão de etapas que devemos necessariamente passar para conhecermos algo. Aristóte-

também argumenta a favor da construção do *nous* e nos adverte da falsidade de se considerá-lo como fruto gratuito que despontasse na nossa mente sem nenhum esforço de nossa parte. Citemo-lo a seguir: “De tudo isso resulta, parece-me, que o *noûs*, fora do ensino, não é uma intuição imediata, isto é, uma espécie de fulguração gratuita, ou devida à habilidade do docente, mas fruto de um processo que pode ser longo e laborioso, uma verdadeira investigação, ainda que tal fruto nunca seja assegurado pelo próprio processo, ainda que não seja uma conclusão necessária, como o é a conclusão da demonstração científica; ele pode ocorrer ou não, porque, quando se investiga nunca se está seguro de encontrá-lo, e só no fim da investigação pode-se saber se se encontrou ou não o que se procurava” (BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. p.16).

³³ É interessante explicitar a opinião de Ross sobre o procedimento encontrado na *Metafísica*. Notando os inúmeros percalços dialéticos desse livro, Ross afirma que não se encontra em nenhum lugar dessa obra alguma demonstração silogística. Isso se deve, segundo Ross, à singularidade do tema aí tratado, pois não é possível demonstrar os princípios do ente enquanto ente, uma vez que estes são indemonstráveis. Ross afirma que, na *Metafísica*, Aristóteles apenas elaborou um tratamento dialético, mas não completou sua tarefa, pois não construiu silogismos apodícticos usando os princípios descobertos. A filosofia, ou, como Ross prefere chamar, a metafísica não chega a ser dedutiva e permanece sempre aporemática: “So far metaphysics is doing only the preliminarily work of a science, the formulation and in some cases the commendation of definitions and hypotheses. Does it ever proceed to the main work of science, the drawing of conclusions from these? It seems that the answer must be in the negative. The procedure throughout the *Metaphysics* never becomes deductive; it always remains aporematic” (ROSS. *Metaphysics*, volume I, p.252).

les afirma que devemos principiar nossa investigação partindo daqueles conhecimentos que nos são mais acessíveis e que estão mais próximos a nós, embora não sejam, de fato, os conhecimentos mais verdadeiros por natureza, para depois conseguirmos atingir aqueles outros conhecimentos que, embora sejam os mais exatos por natureza, estão mais distantes de nós³⁴. Prosseguindo, o que nos é mais acessível são os particulares, e o que nos está mais distante são os universais; logo se vê que devemos, então, para respeitar esse tópico da metodologia, começar nossa investigação científica nos valendo de raciocínios indutivos que visem desembocar em algum universal, para só em seguida nos preocuparmos em demonstrar algum individual.

Primeiramente, nota-se mais uma vez que o filósofo e os demais cientistas se utilizam, para ascender ao verdadeiro conhecimento, da capacidade dialética que compartilham com o dialético, e que se diferencia o dialético daqueles por ele se preocupar em utilizar sua capacidade somente para o sucesso nas discussões; e, principalmente, se clarifica que não é apenas permitido como, inclusive, necessário ao cientista recorrer a argumentos dialéticos. Some, assim, a aparente dissonância entre os *Segundos Analíticos* e os *Tópicos*, e, em seu lugar, se revela uma continuidade e inter-relação coerente.

Resta-nos terminar apresentando o fecho da análise de Porchat sobre tal problema, solução que nos parece resolver brilhantemente a aparente contradição notada. Aos que julgam ter sido Aristóteles incoerente consigo próprio ao estabelecer, por um lado, rígidas leis sem as quais um trabalho não pode ser considerado como científico, e, por outro lado, ter desenvolvido seus principais tratados científicos em bases puramente dialéticas e mais maleáveis, deve-se responder, em primeiro lugar, que não há tal contradição entre teoria e práti-

³⁴ "E o percurso naturalmente vai do mais cognoscível e mais claro para nós em direção ao mais claro e mais cognoscível por natureza: pois não são as mesmas coisas que são cognoscíveis para nós e cognoscíveis simplesmente sem mais. Por isso, é necessário, desse modo, proceder a partir dos que, apesar de serem menos claros por natureza, são mais claros para nós, em direção aos mais claros e mais cognoscíveis por natureza. E inicialmente, são-nos evidentes e claras sobretudo as coisas misturadas: posteriormente, a partir delas, para aqueles que as discriminam, tornam-se conhecidos os elementos e os princípios. Por isso, é necessário progredir desde os universais até os particulares: pois o todo é mais cognoscível segundo a sensação, e o universal é um certo todo: pois o universal compreende muitas coisas como partes" (*Física I I*, 184a16-26).

ca, pois a primeira etapa do trabalho científico é a busca dos princípios por meio da dialética. Porém, se questionarem por que Aristóteles só nos apresentou o momento ascendente do seu trabalho como cientista e não nos o apresentou segundo uma cadeia de demonstrações, podemos responder, como o fez Porchat, que, já que a inteligência dos princípios só se dá depois de uma laboriosa busca, de nada adiantaria aos leitores de Aristóteles lerem apenas as formulações finais de seus trabalhos, pois essas seriam como que fórmulas vazias, visto que os leitores e alunos não teriam acompanhado o processo pelo qual se chegou até aos princípios que fundamentam tais fórmulas. É muito mais vantajoso apresentar aos nossos leitores e alunos o longo processo de embate dialético pelo qual passamos até inteligirmos os princípios daquilo que estamos investigando, pois, uma vez que todos estiverem em contato com os princípios, se torna fácil apresentar os resultados da pesquisa segundo o modelo demonstrativo, dado que, descobertas as causas, segue-se evidente e necessariamente o conhecimento³⁵.

³⁵ Leia-se o texto de Porchat: "E essa rápida apreciação da doutrina aristotélica da inteligência vem também esclarecer por que não podia contentar-se o filósofo, em seus diversos tratados, com expor apenas o saber cientificamente constituído, lá mesmo onde o creu efetivamente constituído, sob a forma dos silogismos da demonstração, a partir da enunciação dos seus princípios. Pois, se a inteligência que intui as verdades imediatas e indemonstráveis não se nos dá, como mostramos, senão após as laboriosas peripécias da aventura dialética, de nada adiantaria – e a nenhum leitor – a mera leitura do discurso em que o saber se tivesse traduzido. Porque despreparado para apreender a intenção que o anima, incapaz de, em sua alma, reviver a vida de inteligência e ciência que nele se exprime, quem as lesse só encontraria, diante de si, fórmulas mortas e vazias, cujo aprendizado lhes seria ocioso; pois 'dizer os discursos que procedem da ciência nada significa; também, com efeito, os que se encontram nesse estado [subent.: dormindo, loucos, embriagados] dizem demonstrações e versos de Empédocles; e os que apenas começaram a aprender soltam os seus discursos, mas ainda não têm saber; é preciso, de fato, que este se integre nas suas naturezas (*dei gar sumphuenai*), mas isto demanda tempo' (Ét. Nic. VII, 3 1147a18-22). Ora, o percurso atento dos caminhos que a dialética trilhou em busca dos princípios contribui para uma tal tarefa, para que a alma do discípulo e leitor pouco a pouco se prepare para entrar em posse de um saber, que virá constituir um "hábito" duradouro, uma parte de si própria" (*Ibid.* p.392-393).

Quarta Parte. Filosofia e Sofística

4.1 – Caracterização da Sofística

Aristóteles dedica um livro inteiro ao estabelecimento das regras pelas quais podemos identificar e desmontar um discurso sofístico e escapar das artimanhas dos sofistas que, por ventura, tentarem nos contra-argumentar. Esse livro é *Refutações Sofísticas*, que também acaba funcionando como o nono e último livro dos *Tópicos*, ou, então, como um apêndice deste.

A sofística é nada mais do que o simulacro da verdadeira sabedoria. O sofista é aquele que se esforça por se parecer sábio sem sê-lo de fato. Os raciocínios ou silogismos utilizados geralmente pelo sofista são os raciocínios erísticos ou contenciosos, isto é, os raciocínios que, ou apenas aparentam ser raciocínios, sem o serem, ou, então, que partem de premissas que apenas aparentam ser opiniões geralmente aceitas, sem o serem na verdade¹. A sofística é, portanto, uma atividade desleal (visto que não segue as leis que regulam o correto procedimento da atividade que está sendo copiada) que visa somente se assemelhar à e se passar pela verdadeira sabedoria, usando, para atingir tal objetivo, cópias infieis dos materiais e dos instrumentos utilizados pela verdadeira sabedoria.

Para ser sofista, não é necessário conhecer as regras lógicas que justificam o correto dialogar, basta apenas simular e fingir que as conhece. Os sofistas contam com a ignorância dos demais para poderem ser bem sucedidos em suas farsas, pois é necessário que seus ouvintes não saibam os critérios que estipulam os corretos passos de cada tipo de argumento. Nada impede, entretanto, que algum sofista conheça algumas dessas regras ou que, às vezes, argumente corretamente, obedecendo-lhes; isso até lhe é oportuno, pois pode lhe dar mais autoridade e reputação. Porém, se ele é de fato um sofista, quando não

¹ “O raciocínio é contencioso ou erístico quando parte de opiniões que parecem ser geralmente aceitas, mas não o são realmente, ou, então, se apenas parece raciocinar a partir de opiniões que são geralmente aceitas. Pois nem toda opinião que parece ser geralmente aceita o é na realidade” (*Tópicos* I I, 100b23-27).

conseguir provar sua opinião obedecendo as regras, não terá nenhum pudor em burlá-las, já que seu único objetivo é vencer, de qualquer maneira, as discussões, e aparentar, por conseguinte, sábio.

No capítulo 4 das *Refutações Sofísticas*, encontramos alguns dos recursos aos quais os sofistas se voltam para produzirem uma aparência irreal de um argumento válido. São eles: a ambigüidade, a anfibologia, a combinação, a divisão das palavras, a acentuação e a forma de expressão². O sofista se vale de todas estas sutis artimanhas para criar arapucas silogísticas com as quais tenta ludibriar seus adversários. Apenas para exemplificar alguns desses recursos, a ambigüidade e a anfibologia, podemos dizer que algo que os sofistas costumam fazer é desrespeitar a polissemia dos termos e usar, assim, diversos sentidos de um mesmo termo sem discerni-los, o que pode vir a causar confusão para quem, sem possuir bom conhecimento das regras da linguagem, está tentando argumentar contra o sofista. E, como vimos, outro desrespeito às normas da linguagem que os sofistas cometem é o jogo que fazem, no corpo de um silogismo, entre predicados que significam algo uno e predicados que apenas significam de algo uno; com isso, eles pretendem realizar transferências de predicados inválidas, porém, verossímeis, e, a partir delas, concluir o que melhor lhes convier a cada momento.

Outra artimanha empregada pelos sofistas provém do desrespeito à regra dos *Segundos Analíticos* que proíbe a demonstração por meio da transgressão a partir de um outro gênero. Os sofistas comumente ludibriavam sua platéia construindo silogismos nos quais inseriam premissas que diziam respeito a verdades heterogêneas à conclusão aferida; por exemplo, demonstravam certas proposições éticas por meio de premissas geométricas.

É desnecessário lembrar a importância que o bem argumentar tinha na Grécia Clássica. Basta-nos lembrar de uma das atividades principais que caracterizava um clássico cidadão ateniense e que nos vem à mente quase que instantaneamente quando nos dispomos a imaginá-lo: o discutir sobre diversos assuntos, sobretudo acerca dos rumos da *polis* na ágora. Lembremo-nos também da influência da boa retórica nos assuntos dos tribunais. Sabemos que

² "As maneiras de produzir uma falsa aparência de argumento são em número de seis: há a ambigüidade, a anfibologia, a combinação, a divisão de palavras, a acentuação e a forma de expressão" (*Refutações Sofísticas* 4, 165b25-28).

vários jovens procuravam professores que lhes ensinassem bons, fortes e verossímeis discursos, preferencialmente aos justos e verdadeiros, e que por tais aulas se pagava um bom dinheiro. Muitos duvidaram da capacidade da linguagem e da razão, supondo que estas não lhes garantiam o acesso à verdade, e, com isso, muitos se dispuseram a procurar apenas fingir um certo ar de sabedoria. Nota-se, então, a importância que a figura do sofista adquiriu naqueles tempos e a urgência que Aristóteles deve ter sentido em estipular e justificar os critérios pelos quais podemos discernir o sofista do verdadeiro e justo sábio.

4.2 – Semelhanças e diferenças: Filosofia/Sofística/Dialética

Voltemos mais uma vez à célebre passagem de $\Gamma 2$, 1004b 17-26. Como vimos, nela se compara a filosofia tanto à dialética quanto à sofística. O que essas três disciplinas têm em comum é o fato de todas discursarem sobre todo e qualquer assunto, isto é, sobre o ser em geral. Todas estão habilitadas, pelo menos aparentemente, cada uma a seu modo, a discutir sobre qualquer tema. Todas se atêm aos aspectos mais básicos comuns a todos os entes, vale dizer, às leis ontológicas que se refletem, na linguagem, nos princípios lógico-formais pelos quais se pode avaliar a coerência das proposições e dos argumentos. O filósofo estuda as estruturas ontológicas e lógico-lingüísticas comuns a todos os seres; o dialético discute e testa a coerência e nexos de toda e qualquer proposição e argumentação; o sofista, assim como o filósofo e o dialético, uma vez que pretende se assemelhar a estes, se propõe a falar e argumentar sobre qualquer coisa. É por partilhar do mesmo objeto de discurso que o sofista se reveste de filósofo. Aristóteles, porém, após dizer a semelhança, diz também a diferença entre o sofista e o filósofo. O filósofo conhece as causas daquilo que estuda, sendo, portanto, um genuíno sábio, e é motivado apenas pelo desejo desinteressado do conhecimento da verdade. O sofista não conhece as causas daquilo sobre o que discute, não sendo, por isso, um sábio, e seu único motivo é fingir-se sábio (pois disso advém-lhe as inúmeras vantagens que um aparente bom argumentador tinha na Grécia Clássica). Desse modo, o que diferencia o filósofo do sofista é a escolha de vida (*biou proairesis*) de cada um: enquanto o filósofo leva sua vida a buscar o verdadeiro apenas pelo prazer de conhecê-lo, o sofista passa seu tempo fingindo, a todo momento, possuir a sagesa própria

ao filósofo, desejando obter os bens superiores de que dispunham aqueles que eram considerados sábios³.

É interessante verificar também a diferença entre a sofística e a dialética, já que ambas tratam de um mesmo tipo de discurso. Pode-se muitas vezes confundir o sofista com o verdadeiro dialético e, não raro entre os ouvintes mais inexperientes quanto às regras da linguagem argumentativa, pode-se acreditar que o sofista é superior ao dialético, pois o sofista, no seu afã de fingir sagesa, deve causar impacto bem maior nos ouvintes. Entretanto, é razoável dizer que um bom critério para distingui-los é o fim almejado por cada um deles e, por conseguinte, a honestidade e obediência às regras do correto dialogar durante o percurso que os leva a alcançar seus objetivos. O fim do dialético é o bom e correto argumentar e, para tal, ele segue à risca os ditames do perfeito raciocínio silogístico. Agora, a meta do sofista é a aparência de sabedoria, e, para tanto, ele manipula desonestamente as leis dialéticas unicamente para vencer as discussões a qualquer custo⁴. Outra diferença entre eles é o tipo de material que cada um utiliza: o dialético monta seus discursos unicamente com silogismos dialéticos, ao passo que o sofista monta os seus com silogismos erísticos⁵. Tal é o sofista: alguém que burla as leis dialéticas numa discussão para vencer seu adversário, se parecer com o sábio e conquistar os bens que daí decorrem.

³ "Ora, para certa gente é mais proveitoso parecer que são sábios do que sê-lo realmente sem o parecer (pois a sofística é o simulacro da sabedoria sem a realidade, e o sofista é aquele que faz comércio de uma sabedoria aparente, mas irreal): para esses, é evidentemente essencial desempenhar em aparência o papel de um homem sábio em lugar de sê-lo atualmente sem parecê-lo" (*Refutações Sofísticas I*, 165a19-24).

⁴ "É, pois, um dialético aquele que considera os princípios comuns em sua aplicação ao assunto particular em debate, quanto o que só faz isso em aparência é um sofista" (*Refutações Sofísticas II*, 171b6-8).

⁵ "O argumento erístico guarda para com o argumento dialético mais ou menos a mesma relação que a do delineador de falsas figuras geométricas para com o geômetra, pois raciocina em falso a partir dos mesmos princípios de que se utiliza o dialético, assim como o que traça figuras falsas engana o geômetra" (*Refutações Sofísticas II*, 171b35-39).

Conclusão

O saber científico em geral se pauta pelo conhecimento das causas segundo as quais os seres se apresentam de determinados modos sempre e necessariamente, ou, pelo menos, no mais das vezes. Ele procede de um conhecimento anterior não discursivo, o qual nos é acessível através da inteligência (*nous*). Cada ciência possui seu respectivo gênero subjacente, que determina a classe específica de objetos que deve estudar, e cada ciência investiga seus respectivos objetos a partir dos princípios próprios a seus apropriados gêneros subjacentes. Toda ciência deve proceder utilizando-se da ferramenta indispensável à correta apresentação de seus resultados finais: o silogismo demonstrativo. As ciências devem partir cada uma de seus princípios próprios e demonstrar silogisticamente apenas os atributos por si mesmos dos objetos particulares de seus respectivos gêneros subjacentes. Todo esse procedimento, entretanto, marca apenas a etapa final do trabalho científico, a etapa descendente, na qual, a partir da verdade e evidência dos princípios universais, se tem como decorrência causal necessária a verdade do particular que se demonstra. Mas, já que os princípios a partir dos quais as demonstrações decorrem são incondicionados, não podemos, por sua vez, simplesmente demonstrá-los. Deles há algo outro que ciência: há inteligência (*nous*). Essa inteligência dos princípios, porém, não ocorre passivamente e imediatamente; ao contrário, para atingi-los, é mister trilhar um bom percurso. Essa inteligência se dá por um processo no qual partimos das evidências mais próximas a nós, as percepções sensoriais e as opiniões eminentes que se tem sobre um assunto, e, lapidando-as – no caso das percepções, por um processo de raciocínio indutivo, e, no caso das opiniões, por um processo dialético de análise criteriosa dos fundamentos e conseqüências das proposições –, chegamos ao conhecimento das realidades mais afastadas de nós, porém, mais verdadeiras por natureza. Essa primeira etapa ascendente de busca dos princípios é um dos momentos essenciais do trabalho científico, e, por isso, o cientista pode e deve se valer de raciocínios dialéticos nessa etapa.

Há, contudo, uma ciência que não se restringe às particularidades específicas de certos entes, mas estuda o ente enquanto tal e o que lhe sucede assim

por si mesmo. A ciência do ente enquanto ente estuda as causas primeiras que regulam não apenas determinados conjuntos de seres, mas todo e qualquer ser. Seu objeto de estudo consiste, então, nas estruturas primárias que compõem todos os seres, isto é, as propriedades que pertencem ao ente considerado apenas conotativamente, independentemente de suas ulteriores denotações. Desse modo, essa ciência se atém a todos os entes, mas só averigua as características básicas que eles têm em comum, deixando às ciências setoriais o estudo das características posteriores de cada ente. Podemos dizer que seu estudo se divide basicamente em duas ordens de abordagens: (i) o estudo da semântica do ente enquanto ente, listando as diversas categorias do ser, dizendo qual é a primeira entre elas (a *ousia*), e estabelecendo a relação que as demais mantêm com a primeira (*pros hen*); e (ii) a análise sintática das relações que os termos de uma sentença possuem, determinando os tipos de predicáveis, etc. Faz parte também das preocupações da ciência do ente enquanto ente o estudo de certas propriedades comuns da linguagem, como, por exemplo, o “Mesmo”, o “Outro”, o “Desigual”, etc., e dos axiomas comuns a todas as proposições, sem os quais não se pode pensar nada, como, por exemplo, o Princípio da Não-Contradição e o Princípio do Terceiro Excluído; pois tudo isso não se aplica somente a certos entes, mas ao ente de modo geral. E, visto que este é um saber científico e que, portanto, procede seguindo, em linhas gerais, o mesmo modelo científico das demais ciências, é-lhe indispensável recorrer a raciocínios dialéticos em sua primeira etapa de busca dos princípios. Tal ciência é denominada de vários modos: sabedoria, ciência do ente enquanto ente, filosofia, filosofia primeira, teologia e, posteriormente, metafísica e ontologia. A esta ciência cabe uma posição de comando em relação às demais, pois ela as subordina na medida em que estuda as causas primeiras e mais elevadas das quais as demais ciências dependem.

Ao lado do procedimento científico, há um outro procedimento argumentativo, conhecido como dialética. A dialética é um método com o qual podemos analisar a coerência lógica de qualquer proposição dentro de um contexto argumentativo. Ela é extremamente útil para aquele que deseja opinar com acerto sobre qualquer assunto e evitar se enrolar com suas próprias palavras ao replicar a alguém. A dialética se serve de argumentos que, ao contrário dos argumentos científicos, que partem de premissas primeiras e verdadeiras, par-

tem de opiniões apenas geralmente aceitas. Ela utiliza pragmaticamente, isto é, sem se preocupar em justificar teoricamente, os princípios comuns da linguagem que norteiam o bom e correto argumentar. O fim do dialético é o justo sucesso nas discussões da praça pública, e, para isso, ele utiliza as regras da linguagem para testar suas opiniões e as de seu adversário. E, já que o filósofo almeja unicamente conhecer tudo o que se atribui por si mesmo ao ente enquanto tal, cabe-lhe (mas não cabe ao dialético) estabelecer e justificar essas regras da linguagem. A dialética, portanto, serve, por um lado, como um ades- tramento das habilidades de raciocínio, o que nos proporciona uma maior se- gurança em relação a encontros fortuitos com possíveis debatedores, e, por outro lado, como uma ferramenta indispensável à boa formulação das proposi- ções científicas e à busca dos princípios da ciência.

E, por fim, a sofística é a arte que busca uma semelhança desleal com a verdadeira sabedoria. O único objetivo do sofista é se parecer ao máximo com o sábio, sem, porém, sê-lo, pois o sofista tem os olhos voltados apenas para os bens ulteriores que decorrem do fato de ser considerado como sábio e não para o bem supremo que advém do puro conhecimento do verdadeiro. Já que o sábio é capaz de, a seu modo, discutir sobre qualquer tema, o sofista, pre- tendendo imitá-lo, também se dispõe a discorrer sobre qualquer assunto. Para tanto, ele se utiliza de algumas regras do raciocínio dialético. Mas, ao contrário do dialético, que intenta um justo e perfeito dialogar, e, portanto, obedece às regras da linguagem, o sofista almeja a vitória a qualquer custo, e, por isso, não tem nenhum receio de burlar tais regras. Fica para o filósofo o papel de indicar e fundamentar os critérios pelos quais possamos reconhecer os sofistas, e resta ao dialético se utilizar das leis decorrentes desses critérios para evitar as refu- tações sofisticas e desmascarar, no calor dos debates, tais falsos e pretensos sábios.

Bibliografia

I. Obras de Aristóteles (traduções, edições críticas, traduções comentadas):

- ANGIONI, L. [1999]. *Aristóteles - As Partes dos Animais*, livro I (tradução e comentários), Campinas: Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência - Unicamp, col. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, Série 3, v.9, n. especial.
- ANGIONI, L. [2000]. *Ontologia e Predicação em Aristóteles*, Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, col. Textos Didáticos n. 41.
- ANGIONI, L. [2001a]. *Aristóteles – Metafísica*, livros IV e VI (tradução), Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, col. Textos Didáticos n. 45.
- ANGIONI, L. [2001b]. *Aristóteles – Metafísica*, livros VII e VIII (tradução), Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, col. Textos Didáticos n. 42.
- ANGIONI, L. [2002a]. *Aristóteles - Física*, livros I e II (tradução), Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, col. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n.1.
- ANGIONI, L. [2002b]. *Aristóteles - Segundos Analíticos*, livro II (tradução), Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, col. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n.4.
- BARNES, J. (ed.). [1984]. *The Complete Works of Aristotle*, Princeton: Princeton University Press.
- ROSS, D. W. [1924]. *Aristotle's Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary, 2 vols., Oxford: Clarendon Press.
- KIRWAN, Christopher. [1993]. *Metaphysics - Books Γ, Δ and E*. Oxford: Clarendon Press, 2ª edição.

2. Literatura secundária:

- ANGIONI, Lucas. [1998]. “‘Não ser dito de um subjacente’, ‘um isto’ e ‘separado’: o conceito de *ousia* como subjacente e forma (Z3), in *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, vol. 8, n. especial, pp. 69-126.
- BARNES, Jonathan. [1980]. “Aristotle and the Methods of Ethics”, *Revue Internationale de Philosophie*, 34, pp.490-511.
- BERTI, Enrico. [1997b]. “Philosophie, dialectique et sophistique dans *Meta-physique Γ 2*”, *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 51, n° 201, 1997, pp. 379-396.
- BERTI, Enrico. [1998]. *As Razões de Aristóteles*, trad. Dion Davi Macedo, São Paulo: edições Loyola.
- BOLTON, Robert. [1990]. “The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic”, in Devereux, D. & Pellegrin, P. (edd.), *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifiques, 1990, pp.184-236.
- CODE, Alan D. [1997]. “Aristotle’s Metaphysics as a science of principles”, *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 51, n° 201, pp. 357-378.
- IRWIN, Terence. [1977]. “Aristotle’s Discovery of Metaphysics”, *The Review of Metaphysics*, pp. 210-229.
- KAHN, Charles. [1997]. *Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser*, trad. Mau-
ra Iglésias et alli, Rio de Janeiro: Cadernos de Tradução I, Núcleo de Es-
tudos de Filosofia Antiga, Deptº de Filosofia da PUC- RJ.
- MENN, Stephen. [1995]. “Metaphysics, Dialectic and the *Categories*”, *Revue de Métaphysique et Morale*, 100e. année, n.3, pp. 317-337.
- MUÑOZ, Alberto Alonso. [1998]. “Sobre a Definição de Dialética em Aristó-
teles”, in *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v.8,
n. especial, pp.127-159.
- OWEN, G. E. L. [1986/1957]. “Tithenai ta phainomena”, in *Logic, Science and Dialectic*, (edited by Martha Nussbaum), London: Duckworth, pp. 239-251.
- PORCHAT, O. P. [2001]. *Ciência e Dialética em Aristóteles*, São Paulo: Edunesp.