

ENRICO BERTI

As razões de

Aristóteles

LEITURAS  FILOSÓFICAS

1. *A ordem do discurso*
Michel Foucault
2. *Sete lições sobre o ser*
Jacques Maritain
3. *Aristóteles no século XX*
Enrico Berti
4. *As razões de Aristóteles*
Enrico Berti

Tradução
Dion Davi Macedo



Título original:

Le ragioni di Aristotele

© 1989, Gius. Laterza & Figli

ISBN: 88-420-3358-8

Edição de texto

Marcos Marcionilo

Consultores

Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento

Eliane Christina de Souza

Preparação

Maurício Balthazar Leal

Revisão

Renato Rocha Carlos

Edições Loyola

Rua 1822 nº 347 – Ipiranga

04216-000 São Paulo, SP

Caixa Postal 42.335 – 04299-970 São Paulo, SP

☎ (011) 6914-1922

Fax (011) 6163-4275

Home page: www.loyola.com.br

e-mail: loyola@ibm.net

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico, ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora.

ISBN: 85-15-01676-1

© EDIÇÕES LOYOLA, São Paulo, Brasil, 1998

Sumário

Premissa VII

Capítulo 1º — Apodíctica e dialética

A ciência apodíctica 3
A ciência não-apodíctica, ou a inteligência 11
A dialética 18
Os diversos usos da dialética 31
 1) O uso “em relação ao exercício” 32
 2) O uso “em relação aos encontros” 34
 3) O uso “em relação às ciências filosóficas” 34
A análise semântica como instrumento da dialética 41

Capítulo 2º — O método da física

O “primado” da física e sua “fraqueza” 43
A dialética como método da física 52
A determinação dialética dos princípios e das causas 60
As demonstrações mais “científicas” 70

Capítulo 3º — O método da metafísica

O procedimento diaporético 75
A semântica ontológica 86

A demonstração <i>elenktica</i>	93
A teologia “dialética”	104

Capítulo 4º — O método da filosofia prática

A intenção tipológica	115
O procedimento diaporético	128
A <i>phrónesis</i> e o silogismo prático	143

Capítulo 5º — A retórica

A racionalidade da “arte”	157
Poética e retórica	164
Relação entre retórica, dialética e filosofia	171
Relação entre retórica, dialética e política	177
<i>Índice de autores</i>	189

Premissa

É costume, ou deveria sê-lo, que ao publicar um novo livro o autor procure justificá-lo — o que pode ser oportuno especialmente hoje, quando os livros não constituem mais uma mercadoria rara — e também dizer o que exatamente propõe-se a fazer por meio dele, a fim de não suscitar expectativas que venham a ser posteriormente frustradas. Esta última precaução é oportuna sobretudo da parte de quem, como o autor, já publicou vários livros sobre Aristóteles. Eu poderia defender-me rapidamente declarando que o livro contém, e é verdade, cinco aulas ministradas sobre o tema no Instituto Italiano de Estudos Filosóficos de Nápoles em junho de 1988, o que já seria, por si só, uma ótima justificação, mas com isso teria somente transferido o problema, visto que me restaria explicar por que escolhi para elas este tema.

Começando, então, pelo ponto mais delicado, tenho de dizer que este novo livro, mesmo sendo, também ele, inegavelmente sobre Aristóteles, não quer ser uma contribuição original ao conhecimento do filósofo antigo (ainda que nem todas as coisas que direi a propósito dele sejam de domínio comum), porque não se confronta continuamente, como seria exigido de um intento similar, com a literatura crítica precedente. Ele quer enfatizar, ao contrário — por mais estranho que isso possa

parecer a alguns —, a contribuição de Aristóteles ao debate atual sobre a racionalidade, isto é, sobre a presumida crise da razão, seu valor e seus limites, e sobretudo sobre a possibilidade de reconhecer diversas “formas” de racionalidade. Por este último termo entendo não tanto a razão como faculdade quanto seu uso e seus produtos, isto é, os discursos que se fazem ou os argumentos que se desenvolvem por meio dela. Nisso consiste também a justificação do próprio livro, dado que, indubitavelmente, a questão da racionalidade está no centro do debate filosófico contemporâneo, e Aristóteles talvez seja o filósofo que mais ampla e sistematicamente contribuiu para explorar os diversos usos possíveis da razão.

Na discussão ocorrida há uma década, especialmente na Itália, sobre a “crise da razão”, sempre me impressionou o fato de que se limitassem a contrapor, sob a denominação “razão clássica”, a filosofia e a ciência da idade moderna à reflexão, racional ou não, da idade contemporânea, não se levando quase em conta o fato de que o exercício sistemático e desenvolvido da razão iniciara-se, no Ocidente, havia dois mil e quinhentos anos e que, a cada vez que se introduzia no quadro uma forma diversa de racionalidade, por exemplo a assim chamada “razão dialética”, pensava-se exclusivamente na acepção que esta expressão assumira nos últimos duzentos anos, sem considerar minimamente a utilização de um conceito de origem essencialmente grega¹. Devo dizer que, ao menos sob o primeiro ponto, as coisas, sempre na Itália, não parecem ter melhorado, visto que as tentativas, sempre mais freqüentes, a que assistimos de tornar a propor o valor da racionalidade, sobretudo na ética, fazem a memória — sempre útil para situar

1. Refiro-me, naturalmente, ao volume de AA.VV., *Crisi della ragione* (org. A. Gargani, Torino, Einaudi, 1979), e ao debate que suscitou, do qual me ocupei no volume *Le vie della ragione*, Bologna, Il Mulino, 1987.

historicamente uma proposta e conferir-lhe determinação — recuar no máximo até o Iluminismo do século XVIII, reduzindo, com isso, de modo notável o valor da própria proposta².

Diversa parece-me a situação em outros países, por exemplo na Alemanha, onde nunca se falou de uma verdadeira “crise da razão”, mas se discutiu muito sobre a “racionalidade”, redescobrimo-se a contribuição que a filosofia antiga, a aristotélica em particular, podia oferecer ao tema, especialmente no que se refere à reflexão ética e política³; ou na região anglo-saxônica, onde nunca se discutiu sobre racionalidade, mas ao mesmo tempo nunca se interrompeu a continuidade da relação com o pensamento aristotélico (por isso jamais houve ali um verdadeiro “renascimento” de Aristóteles)⁴. Ao contrário, na Itália e nos países francófonos, talvez graças à persistência de uma tradição de filosofia escolástica ligada à Igreja católica, grande parte da cultura “laica” manteve em baixa consideração a racionalidade antiga, ou a considerou irremediavelmente datada, talvez porque sempre a tenha vinculado à tradição e própria cultura “católica” (mas como soam provincianas estas etiquetas no panorama mundial!). Quando fala de “razão”, pensa logo na relação com a fé e torna a propor o eterno problema de tal relação, por vezes acusando de “racionalismo” quem defende o valor da razão, sem dar-se minimamente conta do significado histórico desta expressão, que não foi inventada por Popper, mas designa uma bem determinada corrente filosófica moderna, compreendida entre

2. Aqui a referência é, evidentemente, a obras como S. Veca, *Una filosofia pubblica*, Milano, Feltrinelli, 1986.

3. Basta citar, a este propósito, o volume de AA.VV., *Rationalität* (org. H. Schnädelbach, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1984).

4. Pense-se em autores como G. E. M. Anscombe, P. F. Strawson, G. E. L. Owen, D. Wiggins, para a região inglesa, e J. Rawls, R. Nozick, A. McIntyre, para a norte-americana.

Descartes e Leibniz, a qual não tem nenhuma relação com o atual discurso sobre a racionalidade.

De resto, a tendência a associar a racionalidade filosófica antiga e medieval à racionalidade científica moderna e à racionalidade dialética do século XIX, confundindo tudo, é típica de certa moda nietzschiano-heideggeriana, disseminada sobretudo na França e na Itália, que faz amplo uso de categorias “epocais”, abraçando em uma única avaliação não somente vários séculos, mas vários milênios, e não contribuindo, certamente, para uma descrição precisa e para uma conseqüente compreensão efetiva dos objetos considerados. Contra semelhante tendência, julgo ser útil considerar as múltiplas articulações que a racionalidade ocidental assumiu no momento de seu primeiro desenvolvimento completo e que foram transmitidas aos séculos posteriores, continuando a ser aplicadas, se não na filosofia estritamente entendida ou no saber de tipo especializado, certamente na linguagem comum e nos nada vulgares tipos de experiência que são o debate judiciário ou o político. Isto poderá servir ao menos para evitar mudar, por novas descobertas, como ocorreu recentemente, procedimentos como a refutação do maior número possível de conjeturas e o assim chamado método indiciário, que exatamente em Aristóteles encontraram sua primeira e quase definitiva teorização.

Tudo somado, é necessário reconhecer, por outro lado, que uma cultura de origem fortemente historicista como a italiana (no sentido preciso do historicismo neo-idealista) encontra enormes dificuldades para utilizar toda a gama das formas de racionalidade descritas por Aristóteles, pelo fato de que não pode não ser condicionada pela imagem plurissecular que a filosofia moderna em geral, e a hegeliana em particular, deu desse autor. A única forma de racionalidade atribuída a Aristóteles pela cultura moderna, a partir de Francis Bacon, é

a de tipo silogístico-dedutivo, especificada em um *Organon* praticamente reduzido só aos *Analíticos*, à qual o próprio Bacon contrapôs, julgando-a estéril do ponto de vista da informação científica, o seu *Novum Organum*. E é necessário reconhecer também que Bacon não estava completamente errado, visto que os aristotélicos a ele contemporâneos — o primeiro de todos o grande paduano Jacopo Zabarella, que influenciou profundamente a cultura lógica européia de seu tempo — a isto efetivamente reduziam, eles em primeiro lugar, a lógica de Aristóteles. Mesmo quando se tinha presente que Aristóteles admitira, ao lado da dedução, a importância da indução, considerava-se esta última um procedimento privado de regras, incompleto e inconclusivo, de modo a justificar a contraposição a ele das “experiências sensatas”, isto é, dos experimentos, por parte de um Galileu, ou de um “método” rigoroso, isto é, da análise matemática, por parte de um Descartes.

Mesmo Hegel, o único que na idade moderna compreendeu a fundo, e não por acaso, a grandeza do Aristóteles metafísico, “filósofo da natureza” e “filósofo do espírito” — seja o subjetivo, seja o objetivo ou absoluto —, de modo algum compreendeu a múltipla articulação que Aristóteles dera à racionalidade, tanto que relegou a exposição da lógica aristotélica ao quarto parágrafo de um capítulo de suas *Lições sobre a História da Filosofia* que deveria ser naturalmente tripartido, como se se tratasse de um apêndice supérfluo, sobre o qual teria sido melhor calar. Hegel julgou, com efeito, a lógica aristotélica sobre a base dos manuais escolásticos, como, de resto, ele explicitamente admitiu, uma “ciência do pensamento abstrato”, isto é, do “intelecto” (o que, em sua linguagem, significa uma lógica racionalista), ainda que tenha compreendido, e não podia não compreendê-lo, que esta última não era a lógica com a qual Aristóteles construía sua filosofia,

pois, de outro modo, “não teria sido aquele filósofo especulativo que reconhecemos”⁵.

Hoje o juízo dos estudiosos está profundamente mudado, seja entre os especialistas no pensamento aristotélico, o que é bastante natural, seja entre os filósofos militantes, o que é menos natural e por isso mais significativo. No que se refere aos primeiros, a mudança tornou-se nitidamente perceptível a partir do início dos anos 60, no momento em que se verificou um fenômeno que teria sido de todo inconcebível algumas décadas antes, isto é, a percepção de que Aristóteles teorizara e também praticara toda uma série de procedimentos racionais, ou seja, de “formas de racionalidade”, não-redutíveis à lógica dedutiva, e que aqueles, não esta, constituíam seu verdadeiro “método”.

Já em 1939 Jean Marie Le Blond sustentara a existência, em Aristóteles, de uma profunda diferença entre lógica e método, mas foi bruscamente levado a calar-se por dom Augustin Mansion, da Universidade Católica de Louvain, considerado então uma das autoridades máximas no campo dos estudos aristotélicos⁶. Em 1960, ao contrário, no segundo encontro da prestigiosa série dos Symposia Aristotelica organizados por Ingemar Düring e inaugurada três anos antes em Oxford com a participação do próprio Augustin Mansion, além de Werner Jaeger e de *sir* David Ross (os maiores aristotélicos do século XX), enfrentou-se, exatamente em Louvain, o tema “Aristóteles e os problemas de método”, com exposições tornadas célebres como a de Pierre Aubenque sobre a noção de *aporia* e a de G.

5. G. W. F. Hegel. *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. E. Codignola e G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia, 1964, vol. II, pp. 373, 387.

6. Cf. J. M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, J. Vrin, 1939, e o juízo dado deste livro em A. Mansion, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain, Institute Supérieur de Philosophie, 1945.

E. L. Owen sobre o significado da expressão “estabelecer os fenômenos” (*tithénai ta phainόμενα*). Ali praticamente reabilitou-se a tese de Le Blond e descobriu-se a quantidade inumerável de métodos teorizados e praticados por Aristóteles em suas diversas investigações⁷.

A importância do fenômeno foi confirmada e acrescida pela publicação, nos anos imediatamente posteriores, de alguns grandes livros sobre Aristóteles, que contribuíram para desfazer quase totalmente o estereótipo consagrado pela tradição escolástica (e moderna), redescobrando nele um pensador essencialmente problemático, dedicado ao emprego de instrumentos de investigação considerados descobertas recentes, como a análise da linguagem ou a dialética entendida no antigo sentido do termo, e por isso sem dúvida mais atual — exatamente pelos métodos por ele praticados — do que nunca. Refiro-me sobretudo ao livro de Wolfgang Wieland, estudioso próximo à filosofia analítica, sobre a física aristotélica, e ao de Pierre Aubenque, estudioso de tendências heideggerianas, sobre a metafísica⁸. Pareceu, por isso, quase óbvio que o Symposium Aristotelicum internacional posterior, que teve lugar em Oxford em 1963 por iniciativa de G. E. L. Owen, tivesse por tema “a dialética de Aristóteles”, isto é, os *Tópicos*⁹, finalmente revalorizados após décadas de desprezo (pelo que fora em grande parte responsável, exatamente na Inglaterra, *sir* David Ross,

7. AA.VV. *Aristote et le problèmes de méthode* (org. Suzanne Mansion — sobrinha de Augustin —, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1961).

8. W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961, e P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962. A estes também poderia ser acrescentado o livro de L. Lugarini, *Aristotele e l'idea della filosofia*, Firenze, La Nuova Italia, 1961, que, no entanto, teve menos sucesso, como freqüentemente acontece com os livros italianos.

9. G. E. L. Owen (org.), *Aristotle on Dialectic. The “Topics”*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

com o juízo que deles dera em seu *Aristotle* de 1923). Desde então as publicações sobre o método, ou melhor, sobre os métodos de Aristóteles, multiplicaram-se¹⁰.

Nos mesmos anos, ocorria a redescoberta das diversas formas de racionalidade praticadas por Aristóteles por parte de alguns grandes filósofos contemporâneos. O primeiro foi Chaïm Perelman, que, da insatisfação com o formalismo lógico, por ele antes cultivado, foi levado a entrever na retórica de Aristóteles a lógica do discurso não-formalizável, isto é, ético, político e jurídico, que virá a ser o discurso concernente à vida dos homens; e que formulou, em 1958, sua “teoria da argumentação”, conhecida também como “nova retórica”, que é apenas uma retomada, mais que da retórica, da dialética de Aristóteles¹¹. A dois anos de distância, Hans Georg Gadamer, o maior expoente da nova filosofia hermenêutica, na primeira edição do seu *Verdade e método*, indicou na *phrónesis* teorizada por Aristóteles, por ele interpretada como a forma mais elevada de saber prático, o modelo epistemológico da hermenêutica, isto é, de sua própria filosofia¹². Desde então, houve uma série inumerável de retomadas, renascimentos ou “reabilitações” de Aristóteles, quase todos voltados sobretudo à sua metodologia, isto é, às diversas formas de racionalidade por ele teorizadas. Penso, por exemplo, na “reabilitação da filosofia prática” aristotélica ocorrida na Alemanha nos anos 60 e 70 por obra de autores como o

10. Limito-me a mencionar, por sua particular riqueza, o número especial — organizado por L. Couloubaritsis — dedicado a “La méthodologie d’Aristote” pela *Revue Internationale de Philosophie*, órgão da Universidade Livre de Bruxelas, em 1980, vol. 34, nn. 133-134.

11. Ch. Perelman e L. Ollbrechts Tyteka, *Traité de l’argumentation*, Paris, PUF, 1958. Trad. it. org. por N. Bobbio, Torino, Einaudi, 1966. [Tratado da argumentação: a nova retórica. Trad. Maria Ermantina Galvão G. Pereira, São Paulo, Martins Fontes, 1996. N. do T.]

12. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr (trad. it. org. por G. Vattimo, Milano, Fabri, 1972).

próprio Gadamer e seu discípulo Rüdiger Bubner, pelo hegeliano Joachim Ritter e seu discípulo Günther Bien, ou enfim pelo aristotélico Wilhelm Hennis¹³. Penso em seguida na “nova epistemologia” de Paul Feyerabend, que se serve de Aristóteles certamente para além das intenções deste último, em sua incessante polêmica contra Galileu¹⁴; no grupo de norte-americanos que se autodenominam “neo-aristotélicos”, os quais sustentam a necessidade de aplicar às investigações métodos críticos diversos (R. S. Crane, Richard P. McKeon, Elder Olson, da Universidade de Chicago); no wittgensteiniano G. H. von Wright, o qual, contrapondo à “explicação” mecanicista a “compreensão” teleológica, se reporta também ele à física, além de à ética, de Aristóteles¹⁵. Enfim, vale a pena notar que até na França, país em que principalmente prosperou a nova moda de Nietzsche e Heidegger, caracterizada pela recusa de qualquer forma de racionalidade, filósofos como Jacques Derrida e Jean François Lyotard, os maiores porta-vozes do “pós-moderno”, não desdenham de reportar-se a Aristóteles, justamente pelo motivo da “polissemia do ser” que está na base do pluralismo metodológico e epistemológico do filósofo grego¹⁶.

Por todos esses motivos creio que valha a pena reexaminar rapidamente, mas em contínua referência aos textos originais, as principais formas de racionalidade analisadas e postas em

13. Veja-se, a propósito, o famoso volume AA.VV., *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (org. M. Riedel, Freiburg, B. Rombach, 1972-1974).

14. P. Feyerabend. “Eine Lanze für Aristoteles”, in G. Radnitzky, G. Andersson (orgs.), *Fortschritt und Rationalität der Wissenschaft*, Tübingen, Mohr, 1980 (trad. it. F. Voltaggio, Roma, Armando, 1984).

15. G. H. von Wright, *Spiegazione e comprensione*. Trad. it. G. Di Bernardo, Bologna, Il Mulino, 1977.

16. Cf. W. Welsch. “Postmoderne und Postmetaphysik. Eine Konfrontation von Lyotard und Heidegger”, in *Philosophisches Jahrbuch*, 92: 116-122, 1985.

obra por Aristóteles. Tal reexame, ainda que não acresça nada de novo a quanto já se sabe a respeito do filósofo, pode ser útil para esclarecer os termos do debate hodierno, mostrando, por exemplo, que há muitos modos racionais de ser, ou de fazer discursos racionais, nem todos redutíveis ao “cálculo lógico” ou aos métodos das ciências, exatas, naturais ou “humanas”, nem todos dotados do mesmo grau de rigor, isto é, de concisão, conclusividade. Não obstante, eles são todos igualmente válidos, isto é, universalizáveis, comunicáveis, controláveis: modos que se aproximam, em diversas medidas, do âmbito do não-racionalizável, seja para “cima” (isto é, para o âmbito da arte, da religião, da mística), seja para “baixo” (isto é, para o campo do instinto, da paixão, da animalidade), ainda que permanecendo na esfera da racionalidade; modos que atingem até mesmo o nível de uma racionalidade intuitiva, ou, de qualquer modo, não mais discursiva (como a intuição intelectual, ou a intuição prática, ou a criativa), ou que se elevam um pouco sobre o nível da conversação cotidiana, ou até da tagarelice.

A *razões de* *Aristóteles*

coisa por Aristóteles. Tal realismo, ainda que não abraça nada de novo a quanto já se sabe a respeito do filósofo, pode ser útil para balizares ou firmar o debate moderno, motivado, por exemplo, que há muitos modos racionais de ser ou fazer discursos racionais, desde que se reconheça a importância de tais métodos das ciências naturais e humanas, e não apenas nos detalhes do processo de investigação científica.

des, isto é, universalizáveis, comunicáveis, controláveis, modos que se aproximam, por diversos caminhos, do âmbito do não-racionalizável, seja pela "forma" (isto é, para o âmbito da ciência) ou pela "matéria" (isto é, para o âmbito da prática, da produção, da técnica, seja pela "base" (isto é, para o âmbito do instinto, da natureza, da animalidade), ainda que por vezes ocorra na natureza os racionalizáveis, modos que, segundo o momento e nível de sua racionalidade humana, ou de qualquer modo, são mais discursivos (como a intuição intelectual, ou a intuição prática, ou a criativa), ou que se elevam um pouco sobre o nível da conversação cotidiana, ou até da linguagem.

Capítulo Primeiro

Apodíctica e dialética

A ciência apodíctica

A forma de racionalidade da qual Aristóteles é tradicionalmente considerado o primeiro teórico, aliás aquela que muitos, de Zabarella e Bacon em diante, consideram a única, ou a única verdadeira, forma de racionalidade por ele teorizada, é indubitavelmente a ciência apodíctica, isto é, demonstrativa. Esta expressão poderia parecer pleonástica — dado que Aristóteles define, sem dúvida, a ciência (*epistémē*) como “hábito demonstrativo” (*hexis apodeiktiké*) (*Ética a Nicômaco*¹ VI 3, 1139 b 31-32) — se ele mesmo não acenasse também para uma “ciência não-demonstrativa” (*epistémē anapódeiktos*) (*Segundos analíticos* I 3, 72 b 18-20), da qual nos ocuparemos em seguida.

À teorização da ciência apodíctica é dedicado todo um tratado celeberrimo, os *Segundos analíticos*, em que Aristóteles oferece-nos, antes de tudo, a definição de ciência: “Pensamos ter ciência de qualquer coisa em sentido próprio — vale dizer,

1. *Ética a Nicômaco*, trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, São Paulo, Abril Cultural, 1984 (Os Pensadores). [N. do T.]

não de modo sofisticado, isto é, por acidente — no caso de pensarmos conhecer a causa pela qual a coisa é [aquilo que é], que ela é causa daquela coisa e que não é possível que esta seja diversamente” (I 2, 71 b 9-12). Duas, portanto, são as características da ciência que resultam de tal definição: 1) o conhecimento da causa, que deve ser entendida em sentido lato, isto é, como a razão, a explicação de um fato, de um comportamento ou de uma propriedade (para Aristóteles, como é conhecido, há quatro tipos de causa — material, formal, motora e final —, todas suscetíveis de ser objeto de ciência); 2) a necessidade de suas conclusões, isto é, a impossibilidade de que, quando se tem ciência de um certo estado de coisas, as coisas sejam diversamente de como se sabe que são.

Ter ciência, isto é, saber, significa, em suma, conhecer não somente o “quê”, mas também o “porquê” de certo estado de coisas, e saber que não é um simples estado de fato, mas uma verdadeira necessidade. Naturalmente essas duas características estão vinculadas entre si, pois a necessidade do efeito é dependente da existência da causa, pela qual o estado de coisas do qual se tem ciência não é necessário por si mesmo, mas se e somente se subsiste uma causa suficiente sua, precisamente aquela cujo conhecimento constitui sua ciência. Como se vê, estamos diante de um conceito de ciência profundamente diferente do hodierno, caracterizado principalmente por seu caráter hipotético e pela probabilidade.

O caráter de necessidade, exatamente da ciência entendida em sentido aristotélico, é freqüentemente indicado por Aristóteles mediante a afirmação de que a ciência é conhecimento de coisas que existem “sempre”: isso não significa que todos os objetos da ciência sejam substâncias eternas, como eram para Platão os objetos da matemática e para Aristóteles os astros e seus motores, mas que são eternos os nexos entre certos objetos e certas propriedades suas, das quais se tem ciência. Por exemplo, o

nexo entre o triângulo e a propriedade de ter a soma dos ângulos internos igual a dois ângulos retos é eterno, enquanto o triângulo tem “sempre” essa propriedade, isto é, qualquer triângulo em qualquer condição a tem. Aristóteles admite, no entanto, também uma atenuação desse caráter de necessidade, que não prejudica a natureza da ciência, atenuação por ele expressa mediante a afirmação de que é possível ter ciência não só das coisas que existem sempre, mas também daquelas que existem “quase sempre” (*hos epi to poly*) (I 30, 87 b 19-22). Veremos posteriormente o que isso significa.

No caso da ciência apodíctica, as duas características há pouco mencionadas, isto é, o conhecimento da causa e a necessidade, são asseguradas pela “demonstração” (*apódeixis*), por isso chamada por Aristóteles de “silogismo científico”. Ao “silogismo”, literalmente conjunto de discursos, isto é, concatenação, seqüência e, portanto, raciocínio, argumentação ou, mais propriamente, dedução, Aristóteles dedicou o tratado que precede os *Segundos analíticos*, isto é, os *Primeiros analíticos*: estes tratam, com efeito, do silogismo em geral, aqueles de um silogismo particular, exatamente o científico ou demonstrativo. O silogismo em geral é definido por Aristóteles como um discurso, isto é, um raciocínio, uma argumentação na qual, postas algumas “premissas” (ao menos duas, denominadas respectivamente “maior” e “menor”), alguma coisa de diverso delas (denominada “conclusão”) resulta necessariamente, somente pelo fato de existirem (*Segundos analíticos* I 1, 24 b 18-20). As premissas, portanto, são a causa necessária e ao mesmo tempo suficiente da conclusão, por isso a conclusão resulta necessariamente delas.

A demonstração, isto é, o silogismo científico, tem lugar quando as premissas são “verdadeiras, primeiras, imediatas, mais conhecidas, anteriores e causas da conclusão”. Elas devem ser verdadeiras, isto é, exprimir como efetivamente são as coisas, não sendo possível haver ciência de um estado de coisas que

não existe; devem ser primeiras e imediatas, isto é, indemonstráveis, ou devem derivar de premissas por sua vez indemonstráveis, na medida em que, se as premissas devessem ser sempre demonstradas, isto é, se derivassem sempre de outras, ao infinito, não se teria nunca ciência; devem ser causas da conclusão, porque ter ciência significa, como vimos, conhecer a causa; devem ser anteriores, para poder ser causa da conclusão; devem, enfim, ser mais conhecidas que esta, visto que devem ser conhecidas anteriormente a ela, ou independentemente dela.

Contudo, a expressão “mais conhecidas” — observa Aristóteles — pode ser entendida em dois sentidos, a saber, como mais conhecidas para nós, e nesse caso se trata de realidades próximas à sensação, isto é, de premissas particulares, ou como mais conhecidas por natureza, e nesse caso se trata de realidades distantes da sensação, isto é, de premissas universais (*Segundos analíticos* I 2, 71 b 19-72 a 5). A demonstração entendida no sentido mais próprio é aquela que procede de premissas universais para conclusões particulares, isto é, a dedução; ela, portanto, é o que confere à ciência o caráter de conhecimento da causa e o caráter de conhecimento dotado de necessidade.

As premissas que têm todos esses requisitos são denominadas também “princípios próprios”, isto é, princípios que é necessário possuir para poder ter certa ciência, mas que são necessárias somente para ela e não para outras. Eles podem ser de dois tipos, isto é, podem ser “definições”, vale dizer, discursos que dizem “o que é” certa coisa, ou seja, exprimem sua essência; ou podem ser “pressuposições” (Aristóteles diz *hypóthesis*), discursos que dizem se uma coisa é ou não é, ou seja, assumem a existência ou a não-existência de certa coisa, ou de certo nexos entre sujeito e predicado. Um exemplo de definições, para a aritmética, é a definição de unidade como o que é indivisível segundo a quantidade; um exemplo de pres-

suposições é a apreensão que se tem das unidades (I 2, 72 a 14-24). Como se vê, os princípios próprios são premissas que devem ser postas explicitamente e são exatamente aquilo a partir do que se deduz, isto é, se extrai a conclusão. Isso é evidente sobretudo no caso da geometria, em que as demonstrações, isto é, o que Euclides denominará os teoremas, derivam precisamente da apreensão de certas figuras e de sua definição.

Se os princípios próprios são aquilo a partir do que se demonstra, aquilo que, ao contrário, propriamente se demonstra são as propriedades universais e necessárias, isto é, “por si”, dos objetos aos quais se referem os princípios (I 4-6). Por exemplo, se o objeto é um triângulo, o que se demonstra é sua propriedade de ter a soma dos ângulos internos iguais a dois ângulos retos. É evidente que ela se demonstra a partir da definição de triângulo, de ângulo reto etc., e da apreensão das figuras necessárias à demonstração (por exemplo, o prolongamento de um lado), o que, segundo Aristóteles, é uma pressuposição.

Mas, além dos princípios próprios, para se ter ciência é necessário possuir também outros princípios, não necessários somente para uma ciência particular, mas para mais ciências ou mesmo para todas, e por isso denominados “princípios comuns” ou também, com um termo matemático, “axiomas” (literalmente “dignidade”, isto é, proposições dignas de ser admitidas por causa de sua evidência intrínseca). Como exemplo de princípios comuns somente para algumas ciências, Aristóteles cita a proposição “subtraindo iguais de iguais, obtêm-se iguais”, que é comum a todas as ciências matemáticas (aritmética, geometria etc.); como exemplos, ao contrário, de princípios comuns a todas as ciências, ele cita o princípio de não-contradição (“é impossível simultaneamente afirmar e negar um mesmo predicado de um mesmo sujeito”), e o princípio do terceiro excluído (“é necessário ou afirmar ou negar certo predicado de certo sujeito”) (I 11, 77 a 30-31). Estas não são propriamente premissas das quais se deduza, isto é, se extraia, uma conclusão, mas são

muito mais regras gerais, leis que devem ser observadas se se quer assegurar a correção da demonstração².

O que mais nos interessa, e que Aristóteles não deixa de enfatizar, é que a necessidade de princípios próprios implica uma rigorosa distinção entre as ciências demonstrativas e uma absoluta independência de cada uma em relação às outras. Toda ciência, com efeito, tem necessidade de princípios próprios, que não podem ser inferidos das outras ciências, e não pode, por sua vez, demonstrar os princípios próprios das outras ciências; ou melhor, o fato de que os princípios próprios de certa ciência pertençam a ela e só a ela, isto é, que expressem somente as definições e apreensões dos objetos próprios a ela, implica que nenhuma demonstração possa passar de certo gênero de objetos, próprios de certa ciência, a outro gênero de objetos, próprios de uma ciência diversa. É interdita, em suma, na demonstração, a “passagem a outro gênero” (*metábasis eis allo genos*) (I 7, 75 b 8-14). A única exceção admitida por Aristóteles a essa regra é a das matemáticas aplicadas (astronomia, ótica, harmônica), que, porém, não são ciências independentes mas subalternas às matemáticas verdadeiras (a ótica à geometria, a harmônica à aritmética etc.) (75 b 14-17). Isso implica a impossibilidade de uma ciência universal, a partir da qual se possam demonstrar os princípios próprios de todas as outras ciências (I 9, 76 a 16-25), como também a impossibilidade de uma ciência capaz de demonstrar os princípios comuns a todas as

2. Para esclarecimentos posteriores sobre este ponto, sou obrigado a indicar meu livro sobre *L'unità del sapere in Aristotele*, Padova, Cedam, 1965, mas também o de M. Mignucci, *La teoria aristotelica della scienza*, Firenze, Sansoni, 1965. Sobre a teoria da ciência em Aristóteles, veja-se também E. Berti (org.). *Aristotle on Science. The “Posterior Analytics”*. *Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum held in Padua from September 7 to 15, 1978*, Padova, Antenore, 1981.

outras (I 11, 77 a 26-35): nem os princípios próprios, com efeito, nem os comuns, enquanto princípios, são demonstráveis³. As ciências demonstrativas são todas, portanto, sempre e somente ciências particulares.

Uma ciência demonstrativa universal fora provavelmente desejada na Academia platônica pelos primeiros discípulos de Platão (sobretudo Xenócrates) e talvez pelo próprio Platão em suas famosas “doutrinas não-escritas”; mas Aristóteles reagiu com clareza a tal desígnio, exatamente sobre a base da própria teoria da demonstração, e afirmou com vigor a multiplicidade e a autonomia das diversas ciências, inclusive em relação à metafísica. A tal reação refere-se provavelmente um fragmento muito belo do tratado perdido *Do bem*, no qual ele expunha, e criticava, a doutrina platônico-acadêmica da derivação de todas as coisas de dois princípios opostos, o Uno-Bem e a Díade indefinida, e, portanto, o ideal de uma única ciência, capaz de demonstrar tudo: “Deve-se recordar que é homem não só aquele que tem a fortuna consigo, mas também aquele que se dedica às demonstrações”⁴. Sabe-se que o chamado à consciência de

3. Quem acreditou na possibilidade de tal ciência universal, identificável na metafísica, foram, na Antiguidade tardia e no Medievo, os comentadores neoplatonizantes de Aristóteles (Temístio, Filipono, Averróis, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Egídio Romano) e, na Idade Moderna, Jacopo Zabarella, do qual derivou o ideal cartesiano de uma metafísica como raiz de uma árvore da qual se ramificam todas as outras ciências. Tratei deste tema no ensaio “Metaphysic and Dialectic in Giacomo Zabarella’s Commentary on the ‘Posterior Analytics’”, in Ph. L. Drew (org.), *Aristotle in Padua: Essays Commemorating the 400th Anniversary of the Death of Giacomo Zabarella (1533-1589)*, Leiden, Brill.

4. O fragmento está contido na *Vita Aristotelis Marciana*, p. 433, 10-15 v. Rose, onde é citada a prova da “moderação” de Aristóteles, e constitui o número 1 da coletânea de W. D. Ross (*Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford, Clarendon Press, 1955), e o número 86, 1, da

que eram homens significava, para os gregos, um convite para que não se superestimassem, isto é, para que não acreditassem ser deuses, tentação à qual poderia ser exposto quem acreditasse possuir uma ciência capaz de demonstrar tudo. Aristóteles, portanto, estava bem consciente dos limites da ciência demonstrativa, mesmo tendo sido seu primeiro teórico.

Aliás, o leitor dos *Segundos analíticos*, nos quais tal tipo de ciência é teorizado, notará que a maior parte dos exemplos e termos dos quais Aristóteles se serve são extraídos da geometria, o que significa que o modelo dessa ciência é a geometria, a primeira ciência descoberta pelos gregos e também a única que atingiu, no tempo de Aristóteles, aquilo que hoje denominaríamos um estatuto epistemológico quase definitivo, graças ao impulso que recebeu sobretudo no seio da Academia platônica por obra de matemáticos como Eudoxo, Teeteto e o próprio Platão. Ou melhor, Aristóteles nem sequer a descreve no processo de seu constituir-se, isto é, em seus procedimentos de invenção, ou construtivos, mas a considera em sua estrutura já constituída, elaborada com objetivo essencialmente didático⁵. Ele, em suma, apenas descreve o estatuto epistemológico da geometria grega. Além disso, não é casual que a realização plena das indicações contidas nos *Segundos analíticos* encontre-se nos *Elementos* de Euclides, não porque Euclides dependa de Aristóteles, ao qual é mesmo posterior em alguns anos, mas porque tam-

coletânea de O. Gigon (*Aristotelis Opera*, vol. III, *Librorum deperditorum fragmenta*, Berlim, de Gruyter, 1987). Não concordo com a tradução que dele deu G. Giannantoni (*Aristóteles, Opera*, Roma-Bari, Laterza, 1973, vol. 11, p. 235), a saber: “não deve esquecer-se de que é um homem não somente aquele que atinge os seus objetivos, mas também aquele que enfrenta uma prova”, porque me parece que não alcance suficientemente o significado de *apodeiknynia*.

5. Isso foi demonstrado persuasivamente sobretudo por J. Barnes, “Aristotle’s Theory of Demonstration”, in J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (orgs.), *Articles on Aristotle*, London, 1975, vol. 1, pp. 69-73.

bém ele apenas sistematiza uma geometria já existente no tempo de Aristóteles e elaborada, em grande parte, por Eudoxo.

A situação concreta na qual pensa Aristóteles, ao teorizar a ciência apodíctica, é aquela constituída por um cientista, por exemplo um cultor de geometria que, já estando de posse da ciência em questão, se propõe a expô-la a outros, isto é, a ensiná-la. O discurso de tal cientista é, na essência, um monólogo, ainda que se volte aos ouvintes, porque estes últimos não têm nada a dizer e devem somente aprender, isto é, ser ajudados a ver com clareza o que lhes é ainda obscuro, por exemplo a verdade de determinado teorema. Demonstrar significa, com efeito, essencialmente mostrar a verdade de alguma coisa a quem a ignora, a partir da premissa segundo a qual a verdade é, ao contrário, já conhecida a quem escuta; isto é, significa ensinar, no sentido mais rigoroso do termo.

Em conclusão, a primeira forma de racionalidade descrita por Aristóteles, aquela que hoje poderíamos considerar a mais “forte”, isto é, a mais convincente, do ponto de vista epistemológico, é justamente a racionalidade da geometria, uma racionalidade que ele encontrava já realizada diante de si, que praticamente não praticou e não contribuiu de nenhum modo para desenvolver, pela qual deveria nutrir um grande respeito — como, em geral, ocorre com aquilo sobre o que não se é muito competente —, mas da qual percebia também claramente os limites, inerentes à finitude da própria demonstração. Como logo veremos, com efeito, ele procurou fundar tal forma de racionalidade sobre uma base diversa, isto é, sobre outra forma de conhecimento, não mais demonstrativo, ou seja, a “inteligência”.

A ciência não-apodíctica, ou a inteligência

Já nos *Segundos analíticos*, logo depois de ter delineado as características da ciência apodíctica, Aristóteles observa que

não é possível dar demonstração dos princípios, porque demonstrar significa mostrar a necessidade de uma conclusão a partir de alguns princípios, e se também estes fossem demonstráveis então já não seriam princípios, mas em seguida exigiriam outros princípios a partir dos quais pudessem ser demonstrados, produzindo, desse modo, um processo ao infinito que jamais levaria aos princípios autênticos e, por isso, destruiria toda demonstração possível. Portanto, deve-se admitir que, se a ciência existe, isto é, se existem as demonstrações, deve haver um saber dos princípios, que não é de tipo demonstrativo mas — como Aristóteles diz explicitamente — uma “ciência an-apodíctica”, mais propriamente “princípio da ciência” e que tem por objeto os princípios indemonstráveis, em particular as definições (I 3, 72 b 18-25).

Alguns acreditavam, já no tempo de Aristóteles, que também fosse possível demonstrar os princípios não mediante um regresso ao infinito em busca de outros princípios, mas por meio de uma espécie de demonstração circular, isto é, conduzida a partir das conclusões às quais chega a demonstração. Mas Aristóteles recusa tal possibilidade, que claramente daria lugar a um círculo vicioso, recordando que os princípios da demonstração devem ser anteriores às conclusões e que, por isso, não há sentido em procurar demonstrar os princípios partindo-se delas. Nem vale aduzir, a esse propósito, um tipo particular de demonstração, do qual Aristóteles também admite a possibilidade, isto é, aquela que se desenvolve a partir dos princípios mais conhecidos não por natureza, mas por nós, ou seja, obtidos pelo conhecimento sensível. A propósito dela, Aristóteles observa, com efeito, que não é demonstração em sentido próprio, isto é, demonstração do “porquê”, da causa, mas demonstração somente do “quê”, isto é, de um fato (I 3, 72 a 25-36).

O conhecimento dos princípios da ciência, isto é, essencialmente das definições, a rigor não pode sequer ser denominado ciência, visto que — diz Aristóteles — toda ciência é acom-

panhada por raciocínio, ou seja, por demonstração, ao passo que, como vimos, os princípios não são demonstráveis. Esse conhecimento é, portanto, chamado por Aristóteles de *noús*, termo quase intraduzível, visto que seu correspondente latino, usado a partir de Boécio, a saber, *intellectus*, foi traduzido para o alemão pelo monge beneditino Notker (que viveu na abadia de Saint Gall entre os séculos X e XI) por *Vernunft*⁶, termo que, ao contrário, a partir de Kant, ou melhor, de Baumgarten, foi usado para traduzir o latino *ratio* e que, portanto, por causa da enorme influência que teve na filosofia alemã, de Kant em diante, é normalmente traduzido por *razão*⁷. A fim de evitar todos os equívocos que possam nascer a propósito da relação razão-intelecto, dado que até Espinosa a faculdade mais elevada foi considerada o intelecto, enquanto a partir de Kant e sobretudo com Hegel a faculdade mais elevada foi identificada com a razão, adotamos para o grego *noús* a tradução “inteligência”, sem, todavia, entender este termo no sentido preciso que ele tem na psicologia experimental e na disciplina denominada “inteligência artificial”⁸.

6. Cf. o manuscrito Sangallensis Monasterii 818, que contém a tradução latina de Boécio das *Categorias* e do *De interpretatione*, mas também a tradução do latim para o alemão de Notker. Na edição desse manuscrito, publicada em Notker, *Werke*, org. King, Tübingen, Niemeyer, 1975, a *De interpretatione* 3, 16 b 20 (onde, aliás, o texto grego traz *diánoia*), é referido *vernunft*, mas a consulta direta do manuscrito permite-nos ler *vernunft*, ou *vernunft*.

7. Veja-se, a este respeito, o meu texto sobre “Un problema di terminologia filosofica: il significato di ‘ragione’ e ‘intelletto’ nella filosofia immediatamente precedente a Kant”, in *Atti e memorie dell’Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti*, 86, parte III, pp. 129-137, 1973-1974 (republicado em E. Berti. *Ragione filosofica e ragione scientifica nel pensiero moderno*, Roma, La Goliardica, 1977, pp. 203-214).

8. É esta a proposta exposta por M. Gentile em seu *Trattato di filosofia*, Napoli, E.S.I., 1987.

O que mais interessa, para além de toda consideração terminológica, é o significado do *noûs* aristotélico. Ele foi frequentemente confundido com uma espécie de intuição, isto é, com um conhecimento imediato, não-discursivo, do tipo da intuição bergsoniana ou da visão eidética husserliana. Tal interpretação surge, para dar somente dois exemplos ilustres, em um neo-escolástico como Maritain, notoriamente influenciado por Bergson, mas também — e talvez não por acaso — em um profundo conhecedor de Aristóteles como foi Heidegger, discípulo de Husserl mas também muito familiarizado com a escolástica. Para nos limitarmos somente a este último autor, hoje em voga depois da publicação de muitos cursos inéditos seus, é interessante notar que o texto a que ele continuamente se refere a propósito do *noûs* é o capítulo 10 do livro IX da *Metafísica*, no qual Aristóteles compara o ato do *noûs* a um “atingir” (*thigéin* ou *thingánein*), o qual se subtrai à alternativa entre verdadeiro e falso, mas pode somente ocorrer ou não: se ocorre, é sempre verdadeiro, e se não ocorre não se pode dizer que se tenha um erro, mas somente que se tem ignorância (1051 b 17-1052 a 2)⁹.

Deve-se recordar, todavia, que nesse capítulo Aristóteles declara, sim, que, “em torno das coisas que são o ser exatamente alguma coisa e são em ato [isto é, as essências], não é possível enganar-se, mas ou aprendê-las ou não (*noéin e me*)”, porém logo depois especifica: “mas o que é [a definição] é objeto de investigação em torno delas, isto é [é objeto de investigação] se são assim ou não (*allá to ti esti zetéitai perí autón*,

9. M. Heidegger, *Lettera sull'umanesimo*, org. de A. Bixio e G. Vattimo, Torino, S.E.I, 1978, p. 96, e *Logica. Il problema della verità*, trad. U. M. Ugazio, Milano, Mursia, 1986, pp. 114-122. Veja-se também, mais em geral, M. Heidegger, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di “problemi” della “logica”*, trad. U. M. Ugazio, Milano, Mursia, 1988. [Sobre o “humanismo”, trad. Ernildo Stein, São Paulo, Abril Cultural, 2ª ed., 1983, p. 158 (Os Pensadores). N. do T.]

ei toiáuta estin e me”), o que significa que a definição de essência, a saber, o princípio da ciência, em que consiste propriamente o *noûs*, é o resultado de uma investigação, vale dizer, de um processo, caracterizado pela alternativa entre certa determinação e sua negação¹⁰.

Como se conciliam as duas afirmações? Provavelmente supondo que a apreensão imediata dos princípios, que tem como única alternativa a ignorância, seja aquela que tem lugar em uma situação de ensino, na qual o docente fornece aos discípulos uma definição já bela e feita, e eles devem apenas “entendê-la”: se a entendem, estão no verdadeiro, se não, ignoram-na. Essa imediatez da apreensão, todavia, não exclui que o docente, para dar a definição, anteriormente a tenha investigado, por meio de um processo que não é, absolutamente, uma apreensão imediata.

Isso é confirmado pelo que diz Aristóteles a respeito do *noûs* nos *Segundos analíticos*, isto é, na obra dedicada a expor, como vimos, a ciência que se ensina. Ali ele apresenta o *noûs* como resultado de uma *epagogé*, isto é, de um processo que significa não só “indução”, como geralmente se o entende, mas também “guia para alguma coisa” (de *ago*, conduzir, guiar, e *epí*, para, ou na direção), ou seja, “introdução”. Trata-se do processo pelo qual o docente guia, ou conduz, os discípulos à apreensão dos princípios. Ele se move, como se sabe, da sensação, por exemplo da visão de uma figura desenhada, passa pela recordação, isto é, por sua fixação na mente, pela experiência, isto é, pela repetição deste último ato, e chega ao universal, ou seja, à definição da figura em geral, do qual a figura desenhada é somente um caso particular (II 19).

10. Procurei ilustrar mais amplamente esta tese em “The intellection of ‘indivisibles’ according to Aristotle. *De anima* III 6”, in G. E. R. Loyd & G. E. L. Owen, *Aristotle on mind and the senses*, Cambridge, University Press, 1978, pp. 141-164.

Que também a propósito dos princípios Aristóteles pense em uma situação de ensino, é confirmado pelo fato de que, ao lado dos princípios verdadeiros (definições, pressuposições e axiomas), freqüentemente ele enumera, entre as premissas das demonstrações, também os “postulados” (*aitémata*), termo que significa literalmente “pedidos” (de *aitéo*, pedir), visto que o docente deve pedir aos discípulos que os admitam, para poder proceder à demonstração. Ao contrário dos princípios, com efeito, que são necessários, isto é, evidentes, os postulados não o são (II 13, 97 a 21-23).

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 também 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. Somente o *noûs* divino, especifica Aristóteles, já está desde sempre na condição na qual o *noûs* humano se encontra só em certo momento, isto é, no fim do processo, quando abraça todas as etapas em um só olhar e no todo encontra sua condição ótima: o *noûs* divino, efetivamente, não tem necessidade de procurar, mas já está desde sempre todo em ato (*Metafisica* XII 9, 1075 a 5-10). Nesse sentido também o *noûs*, o humano, é uma forma de racionalidade, ou melhor, a mais elevada ao alcance do homem. Veremos melhor a seguir qual tipo de processo conduz a este cume.

Evidentemente, o *noûs* que passa, desse modo, a fazer parte da filosofia propriamente dita não é o que está na base de cada ciência particular, ou seja, o conhecimento dos princípios próprios de cada uma delas (por exemplo, da definição de ponto,

linha, triângulo etc.). A filosofia primeira na verdade não tem por objeto as realidades que são objeto das ciências particulares, por isso não sabe o que fazer com sua definição. Ela tem por objeto, diz Aristóteles, o ser enquanto ser, isto é, o ser em sua totalidade, e é dele, e somente dele, que ela procura os princípios, ou seja, o “que é”, pelo que é ao percebê-los mediante o *noûs*, isto a constitui, por assim dizer, a partir de dentro, fazendo-a ser não simples ciência, mas verdadeira sabedoria. À filosofia, em suma, não interessam as essências dos objetos particulares, o objeto de cada ciência, mas só as essências mais gerais, isto é, os múltiplos significados do ser e suas propriedades universais.

A esse *noûs* constitutivo da filosofia primeira Aristóteles alude no livro VI da *Metafisica*, quando, após ter definido a filosofia primeira como ciência do ser enquanto ser, afirma que ela deve procurar seus princípios, isto é, o “que é”, ou seja, a essência, e o “se é”, ou seja, a existência. Evidentemente, já que o ser, para Aristóteles, diz-se em muitos sentidos, trata-se de descobrir quais são eles e qual é o primeiro entre eles, isto é, a substância, para ver em seguida o que é esta última em geral e quantos e quais tipos de substância existem (se somente a sensível, ou também a supra sensível). Pois bem, todas essas operações, diz Aristóteles, não podem ser realizadas por meio das apreensões e das demonstrações próprias das outras ciências, mas exigem “algum outro tipo de clarificação (*tis allos tropos tes delóseos*)”, “porque é próprio da própria forma de racionalidade [assim creio ser legítimo traduzir *tes autés dianóias*] tornar claro tanto o que é como se é” (1025 b 14-18). Que se trate do *noûs*, quer dizer, do conhecimento dos princípios, não há dúvida, porque o “que é” e o “se é” são princípios; mas também é indubitável que não se trata de uma intuição, mas de um processo, de uma clarificação, não de uma demonstração em sentido próprio, mas, por assim dizer, de uma “mostração” (este é, de resto, o significado de *délosis*), isto é, de uma exposição progressiva.

Provavelmente Aristóteles alude ao mesmo processo no fim do livro VII, sempre da *Metafísica*, ou seja, na conclusão da indagação sobre a substância em geral, no qual diz que sobre as substâncias simples, isto é, sobre as formas (que não o verdadeiro “que é” da substância), não é possível investigação no sentido de ensino, de demonstração verdadeira — a qual, como vimos, tem uma função essencialmente didática —, mas é necessário “um tipo de investigação diferente (*héteros tropos zetéseos*)” (VII 17, 1041 b 9-11). Sobre tudo isso, todavia, retornaremos ao falar do método da metafísica.

A dialética

Além da ciência apodíctica, à qual Aristóteles dedicou no *Organon* uma exposição explícita (os *Segundos analíticos*, em dois livros), e da inteligência, à qual dedicou somente poucos acenos, a outra grande forma de racionalidade explicitamente teorizada por Aristóteles em suas obras de lógica, com uma amplitude muito maior que a da própria ciência apodíctica, é a dialética, à qual são dedicados os oito livros dos *Tópicos* e o livro *Refutações sofísticas*, que dos primeiros constitui a continuação natural e, por isso, foi também considerado o livro IX dos *Tópicos*. A importância que o filósofo grego atribuiu a esta exposição é atestada, além de por sua amplitude, pelo orgulho com o qual, no fim deste último tratado mencionado, ele afirma ter sido o primeiro a realizar tarefa similar, afirmação provavelmente imputável a todo o complexo *Analíticos-Tópicos*, mas, em todo caso, que também compreende a segunda parte do conjunto. Aqui, com efeito, ele declara que, enquanto para outras disciplinas, por exemplo a retórica, já existia uma tratadística mais ou menos válida, que remontava a autores precedentes, para a silogística, isto é, para a arte de argumentar em geral, seja ela apodíctica ou dialética, não existia absolutamente nada, não no sentido de que nunca tivesse sido praticada (Aristóteles

faz o exercício da dialética, em particular, remontar igualmente a Zenão de Eléia¹¹), mas no sentido de que ninguém antes a teorizara.

A primeira caracterização, extremamente densa de significado, que Aristóteles nos oferece da dialética é exatamente o exórdio dos *Tópicos*:

nosso tratado se propõe encontrar um método (méthodos) de investigação graças ao qual possamos raciocinar, partindo de opiniões geralmente aceitas (éndoxa), sobre qualquer problema que nos seja proposto, e sejamos também capazes, quando replicamos a algum argumento, de evitar dizer alguma coisa que nos causa embaraços (I 1, 100 a 18-21).

Nesses poucos princípios faz-se, antes de tudo, referência a uma situação concreta de diálogo, ou de discussão, entre, ao menos, dois interlocutores, um dos quais sustenta certa tese, enquanto o outro a contesta: dialética vem, com efeito, de *dialégesthai*, dialogar, mas não no sentido de conversar, por exemplo, para entretenimento recíproco ou para passar o tempo, mas no sentido de discutir, com intervenções de ambas as partes, contrastantes uma em relação à outra. Esta é uma primeira diferença fundamental entre a apodíctica e a dialética: enquanto a primeira refere-se a um monólogo, o ensino, a segunda refere-se a um diálogo. Obviamente se trata de uma *práxis* tão antiga quanto a condição humana, ou melhor, da mais típica *práxis* humana, que aqui, porém, quer-se disciplina, não só no sentido de exercitá-la de modo técnico, isto é, segundo regras, mas também no sentido de teorizar tais regras. A isso

11. Cf. o fragmento 1 de Ross do diálogo perdido *Sofista* (Diógenes Laércio, VIII, 2, 63; Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 6-7; fragmento 39 Gigon). [*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, trad., introd. e notas de Mário da Gama Kury, Brasília, Ed. da UnB, 1988. N. do T.]

alude a expressão *méthodos*, que em grego indica, antes de tudo, a via que de fato se percorre, isto é, o procedimento efetivo que se segue, mas também a exposição teórica, isto é, científica, que dela se realiza.

O instrumento que se usa em tal *práxis* é a argumentação, ou silogismo, ou dedução, isto é, a inferência das premissas para as conclusões, que já encontramos a propósito da demonstração propriamente científica. O objeto ao qual tal demonstração se aplica é, ao contrário, o problema, que Aristóteles, no decorrer do tratado, define tecnicamente como uma alternativa de tipo interrogativo entre duas proposições (concernentes, por exemplo, a uma definição), da qual uma é a negação da outra. O exemplo de problema que ele oferece é: “animal terrestre bípede é definição de homem ou não?” (I 4, 101 b 32-34). Note-se como a alternativa é construída de tal modo a exaurir toda possibilidade, ou seja, é uma alternativa entre proposições entre si contraditórias (a afirmação, exatamente, e sua negação). Já nos *Segundos analíticos*, falando da demonstração, ele, com efeito, considerara típica da dialética a contradição (*antíphasis*), formada exatamente pela oposição entre uma afirmação (*katáphasis*) e uma negação (*apóphasis*), e caracterizada pelo fato de não admitir entre elas nenhuma possibilidade intermediária (I 2, 72 a 8-14).

A discussão tem início mediante a formulação do problema (de qualquer problema, como diz o texto, por isso a característica da dialética é a universalidade, ao contrário da particularidade das ciências apodícticas), isto é, de uma pergunta, a típica pergunta dialética, quando se discute sobre a essência de alguma coisa (no exemplo citado, o homem), e aberta à possibilidade de duas respostas entre si contraditórias. Note-se como tal pergunta não delimita minimamente o âmbito da investigação, porque não exclui nenhuma possibilidade: ela praticamente equivale à simples pergunta pela essência, por exemplo, “o que é o homem?”, e ainda mais à apresentação de uma possibi-

lidade determinada, isto é, de uma hipótese, a fim de suscitar a discussão. É claro que, caso essa possibilidade, no decorrer da discussão, seja eliminada, se tomará em consideração uma outra, e assim por diante. Em todo caso, a discussão será possível só a propósito de possibilidades, ou seja, de hipóteses determinadas.

À pergunta inicial um dos dois interlocutores, se há que presuma saber — suponhamos, o interlocutor A —, dará logo uma resposta e desse modo dispor-se-á a sustentar uma tese, por exemplo que “animal terrestre bípede” é a definição de homem. Neste ponto, o interlocutor B, o qual não presume saber, procurará contestar a resposta dada, e o fará propondo ao primeiro uma série de perguntas, de tal modo que se obtenham outras tantas respostas, cujo teor é, em geral, bastante previsível, mas sem nunca o ser de modo seguro. Por que fazer estas outras perguntas? Para obter do interlocutor A as premissas com as quais esteja de acordo e procurar deduzir delas uma conclusão sustentada pelo primeiro, isto é, para poder levar o interlocutor A à contradição consigo mesmo. É claro que, se aquele que pergunta, isto é, aquele que não presume saber, conseguir induzir seu interlocutor à contradição consigo mesmo, a tese sustentada por este deverá ser abandonada; se, ao contrário, aquele que responde, isto é, aquele que presume saber, conseguir evitar ser induzido à contradição consigo mesmo, não haverá motivo para que a tese sustentada por ele deva ser abandonada.

Como se vê, nesta *práxis* vários elementos desempenham papel fundamental: antes de tudo o perguntar, seja a pergunta inicial, que é a pergunta pela essência e também pode ter um fim cognitivo, seja as perguntas sucessivas, que são feitas unicamente para obter-se premissas com as quais argumentar, e por isso têm um fim exclusivamente atinente à discussão, isto é, dialético; em seguida o argumentar, que é um verdadeiro deduzir conclusões das premissas, ou seja, um fazer silogismos, segundo as regras teorizadas nos *Primeiros analíticos*; enfim, a

contradição, que é a conseqüência à qual um dos dois interlocutores procura conduzir o outro e que esse outro procura evitar. A argumentação que conclui em uma contradição é denominada por Aristóteles, com um termo comumente em uso na língua grega, *élenkhos*, isto é, refutação, ou, mais raramente, *apórema*: o primeiro é por ele definido simplesmente como “silogismo da contradição” (por exemplo, *Primeiros analíticos* II 20, 66 b 11; *Refutações sofisticas* I, 165 a 2-3), o segundo como “silogismo dialético da contradição” (*Tópicos* VIII 11, 162 a 17-18). Para dizer a verdade *élenkhos*, antes ainda que refutação, significa exame, pôr à prova, como o inglês *test*, e é equivalente a termos como *péira* e *exétasis*. Mas as duas coisas estão estreitamente ligadas, porque o modo mais seguro para examinar uma tese, isto é, para pô-la à prova, para ensaiar sua “capacidade”, é procurar refutá-la: se ela resiste à refutação, isso significa que “é capaz”, que pode ser mantida; se, ao contrário, sucumbe, deixa-se refutar, deve ser abandonada.

Como faz aquele que pergunta para refutar, e aquele que responde para evitar ser refutado? O primeiro, obviamente, faz perguntas que induzam o interlocutor a dar respostas das quais se possa deduzir uma contradição com a tese por ele sustentada, e o segundo evita dar tais respostas. Mas, se tudo se reduziu a isso, a discussão arriscar-se-ia a nem sequer nascer, porque os dois nunca se encontrariam de acordo sobre nada e, por isso, nunca conseguiriam argumentar conjuntamente. Há, ao contrário, uma regra que ambos devem respeitar (além daquela, naturalmente, de considerar a contradição como signo de falsidade ou, de qualquer modo, de insustentabilidade de uma tese), a qual os obriga a concordar sobre algumas premissas; portanto, consentindo eles em argumentar conjuntamente, abre-se a possibilidade de uma discussão efetiva, que esteja além da simples e estéril justaposição entre duas posições opostas. Essa regra é aquela que Aristóteles introduz fazendo referência às “premissas que são conhecidas” (*éndoxa*): ambos os inter-

locutores devem, com efeito, respeitá-las, isto é, não podem não concedê-las, porque aquele dos dois que não as concedesse, ou que sustentasse alguma coisa de contrastante com elas, tornar-se-ia ridículo diante dos ouvintes, e teria, portanto, perdido a partida já ao partir.

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 *éndoxa*, 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, *éndoxon*. A habilidade de cada um consistirá em chegar ao resultado por ele desejado, e temido pelo outro, mesmo atendo-se aos *éndoxa*, isto é, não se pondo em contradição com o público, que é o árbitro. Para o público, com efeito, o que é *éndoxon* deve ser aceito, enquanto o que é contraditório deve ser refutado.

O significado preciso dos *éndoxa* é esclarecido por Aristóteles logo após a definição de dialética, quando ele distingue o silogismo dialético do científico, isto é, demonstrativo. Vale a pena mencionar toda a passagem, ainda que ela repita quanto já vimos a propósito da demonstração (o que mostra o que há em comum e simultaneamente o que há de diferente entre as duas formas de racionalidade, a apodíctica e a dialética).

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 (éndoxxa). São “verdadeiras” e “primeiras” aquelas coisas nas quais acreditamos (pistin) em virtude de nenhuma outra coisa que não seja elas próprias; pois, no tocante aos primeiros princípios da ciência, é descabido buscar mais além o porquê e as razões dos mesmos; cada um dos primeiros princípios deve impor a convicção da sua verdade em si mesmo e por si mesmo. São, por outro lado, opiniões “geralmente aceitas” (éndoxxa) aquelas que todo mundo admite (ta dokoúnta), ou a maioria das pessoas, ou os filósofos — em outras palavras: todos, ou a maioria, ou os mais notáveis e eminentes (éndoxxoi) (100 a 27-b 23).

Note-se que a diferença entre premissas verdadeiras e premissas éndoxxa, de acordo com essa passagem, consiste total e somente no fato de que as primeiras valem por força de si mesmas, isto é, independentemente de qualquer reconhecimento exterior, por exemplo do consenso do auditório (o qual, no ensino, não tem direito à interlocução, porque não está no mesmo nível de quem ensina, mas deve somente aprender), enquanto as segundas valem por força do reconhecimento que lhe é atribuído da parte de todos, ou da maioria, ou dos sábios. Não se trata, por isso, de uma diferença de grau, como fazem pensar aqueles que traduzem éndoxxa por “premissas prováveis”, dando a impressão de que se trata de uma aproximação à verdade de tipo estatístico (isto é, de premissas com um grau de verdade superior a 50%), nem se trata da diferença entre realidade e aparência, como fazem pensar aqueles que traduzem éndoxxa por “premissas verossímeis”, dando a impressão de que não são

verdadeiras: Aristóteles admite, com efeito, como veremos, também os éndoxxa aparentes, diversos dos éndoxxa autênticos, o que, caso fosse válida a identificação de éndoxxon com “verossímil”, isto é, com “aparências”, daria lugar à distinção absurda entre aparentes aparentes e aparentes não-aparentes.

No adjetivo éndoxxos certamente está presente uma referência a dóxxa (éndoxxos, de fato, é o que é “em dóxxa”), mas não entendida no sentido de uma opinião qualquer, contraposta à verdade, mas no sentido da “fama”, da “reputação”, da “glória”, como se prova pelo fato de que, na mesma passagem em que Aristóteles usa esse adjetivo para caracterizar as premissas do silogismo dialético, ele o usa também para caracterizar os sábios mais notáveis e “eminentes”. Os éndoxxa são, portanto, premissas ou, caso se queira, também opiniões, mas autorizadas, importantes, às quais se deve, em todo caso, dar crédito e das quais não se pode afastar. Certamente Aristóteles julgava que também fossem verdadeiras, mas queria fazer notar que, nos fins da dialética, o que conta não é que as premissas sejam verdadeiras, mas que sejam partilhadas, reconhecidas, aceitas por todos, portanto também pelo público-árbitro e por ambos os interlocutores. Não serviria para nada, com efeito, em uma discussão, remeter-se a uma premissa verdadeira mas não reconhecida pelo público e pelo próprio interlocutor: ela não seria, na verdade, concedida e, portanto, não poderia fazer as funções de premissa para nenhuma refutação. O fato de partir da éndoxxa, então, não significa, para a dialética, renunciar à verdade ou contentar-se com um grau de verdade inferior ao da ciência, porque a dialética simplesmente não se preocupa com a verdade, mas apenas com a discussão, isto é, com a refutação e, portanto, com o consenso que a esta é indispensável. Na verdade, nenhum interlocutor admitirá nunca ter sido refutado se aquele que quer refutá-lo argumentar a partir de premissas que ele mesmo não tenha concedido, independentemente do fato de serem verdadeiras ou falsas. E é evidente que o modo mais

seguro, da parte de quem quer refutar, para que se faça conceder do interlocutor certas premissas, é pedir-lhe as respostas conformes aos *éndoxa*, porque este último não poderá recusar-se a dá-las, para não tornar-se ridículo diante do auditório.

A distinção entre *éndoxa* autênticos, isto é, reais, efetivos, e *éndoxa* aparentes é introduzida por Aristóteles logo depois, com a menção de um terceiro tipo de silogismo, diverso tanto do apodíctico como do dialético, o silogismo erístico, definido como o silogismo que se move, exatamente, de *éndoxa* somente aparentes (*phainómena*), isto é, não-reais (*onta*), ou como o silogismo que, movendo-se de *éndoxa* reais ou aparentes, é um silogismo somente aparente, ou seja, não é um autêntico silogismo. Sobre a diferença entre *éndoxa* reais e *éndoxa* aparentes, Aristóteles insiste, dizendo:

Pois nem toda opinião que parece ser geralmente aceita (éndoxon) o é na realidade. Com efeito, em nenhuma das opiniões que chamamos geralmente aceitas (éndoxa) a ilusão é claramente visível, como acontece com os princípios dos argumentos contenciosos, nos quais a natureza da falácia é de uma evidência imediata, e em geral até mesmo para as pessoas de pouco entendimento (100 b 26-101 a 1).

Aqui, como se vê, Aristóteles considera que todos quantos são dotados de um mínimo de perspicácia apercebiam-se logo do caráter somente aparente das premissas do silogismo erístico, e não hesita em qualificar esse caráter de aparência como “natureza do falso”, revelando implicitamente considerar os *éndoxa* reais como dotados de verdade. O silogismo erístico, portanto, é apenas uma imitação ruim, uma contrafação do silogismo dialético, e em geral a erística, ou seja, a prática do puro contestar (de *eris*, contestação, litígio), não é uma verdadeira forma de racionalidade, mas muito mais uma deformação da for-

ma autêntica de racionalidade que é a dialética. Ela, efetivamente, não tem em mira o exame crítico de uma tese, mas apenas o sucesso na discussão, obtido por qualquer meio, ainda que o mais desleal, isto é, com o engano (visto que é a tentativa de fazer passar por realidade a aparência, o falso).

Além do silogismo apodíctico, dialético e erístico (que é realmente um silogismo apenas quando conserva, ao menos, a estrutura correta), Aristóteles menciona também, sempre no início dos *Tópicos*, o paralogismo: um raciocínio incorreto, portanto não um autêntico silogismo, mas todavia baseado nos princípios próprios de uma ciência particular; por exemplo, no caso da geometria, um paralogismo pode nascer de um erro na construção de uma figura. Em tal caso, portanto, não há qualquer relação com a erística, isto é, com o engano, mas simplesmente com o erro; por isso não é o caso de falar de contrafação ou de deformação da racionalidade.

Quanto à diferença entre filosofia e dialética, não devemos nos deixar enganar por uma famosa passagem do início dos *Tópicos* na qual Aristóteles afirma que “para os fins da filosofia devemos tratar dessas coisas de acordo com sua verdade, mas para a dialética basta que tenhamos em vista a opinião geral” (I 14, 105 b 30-31). Aqui, realmente, ele não diz que a opinião, e portanto a dialética, seja o oposto da verdade, mas que, caso se queira fazer dialética, discutir com outros, é necessário preocupar-se não tanto com que as premissas sejam verdadeiras, quanto com que sejam opinadas, isto é, partilhadas, aceitas (o que não exclui, naturalmente, que possam ser verdadeiras). Isso fica claro por exemplos dados algumas linhas antes, quando se mencionam como interessantes para a dialética premissas opinadas por alguém, desde que famoso, como Empédocles.

A mesma diferença é ilustrada, de modo talvez mais claro, no início do livro VIII, onde Aristóteles afirma:

Ora, no que toca à escolha do terreno (tópos) e ponto de apoio, o problema é o mesmo para o filósofo e o dialético; mas a maneira de estruturar seus argumentos e formular suas perguntas pertence exclusivamente ao dialético: pois em todo problema dessa classe está implicada 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 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 isso é indiferente ao filósofo (155 b 7-12).

Como se vê, não se trata de uma diferença entre verdade e não-verdade, ou entre diversos graus de verdade, mas de intenções diversas, uma a do filósofo, isto é, do cientista, despreocupada com o outro, com eventuais interlocutores, e a outra a do dialético, voltada essencialmente para a discussão com o outro.

Perto do fim da obra, Aristóteles retoma a classificação entre os vários tipos de silogismo, propondo chamar “filosofema” ao silogismo apodíctico, “epiquereima” (discussão voltada contra um outro) ao silogismo dialético (em geral, ou seja, caso se conclua ou não em uma contradição), “sofisma” ao silogismo erístico, e “aporema” ao silogismo dialético que conclua em uma contradição, a refutação (VIII 11, 162 a 12-18). Disso resulta uma primeira distinção entre filosofia, dialética e sofística, sobre a qual teremos ocasião de retornar, e a identificação da erística, antes apresentada como contrafação da dialética, com a sofística, que em seguida será apresentada como contrafação da filosofia.

A diferença entre silogismo dialético em geral e silogismo erístico — como vimos, fundamentalmente uma diferença entre

realidade e aparência —, seja em termos de premissas ou de estrutura, volta a se propor a propósito daquele tipo particular de silogismo dialético que é a refutação (*élenkhos*), ou seja, o silogismo que leva à contradição. Também ela pode ser refutação real, e nesse caso é dialética, ou refutação não-real, mas aparente, e nesse caso é sofística (*Refutações sofísticas* 1, 164 a 20-165 a 4). Às refutações sofísticas Aristóteles dedica exatamente o último livro dos *Tópicos*, isto é, as *Refutações sofísticas*. Nele define a sofística não apenas como imitação ruim da dialética, mas também como imitação ruim da filosofia, ou melhor, também da sabedoria:

A sofística, com efeito, é sabedoria aparente (phainoméne sophía), mas não real, e o sofista é aquele que tira riqueza de uma sabedoria aparente, mas não real (165 a 21-23).

Por isso a classificação geral dos silogismos pode ser reexposta do seguinte modo:

há quatro gêneros de discursos que se usam nas discussões: há os didascálicos, os dialéticos, os peirásticos e os erísticos. São didascálicos aqueles que argumentam a partir dos princípios próprios de cada disciplina e não das opiniões daquele que responde (é necessário, com efeito, que aquele que aprende confie); são dialéticos aqueles que argumentam a contradição a partir das éndoxa; são peirásticos aqueles que argumentam a partir das opiniões daquele que responde e que é necessário conhecer por quem pretenda ter ciência (em qual modo, é definido alhures); são erísticos aqueles que argumentam a partir de éndoxa aparentes, mas não reais, sendo autênticos silogismos ou silogismos aparentes (2, 165 b 38-b 8).

Aqui se têm algumas importantes confirmações e algumas novidades interessantes. Antes de tudo, confirma-se o caráter

didascálico, isto é, essencialmente didático, dos silogismos apodícticos, os quais, mesmo quando se põem em uma situação de possível diálogo, como é exatamente o ensino, constituem essencialmente um monólogo, porque o discente deve confiar no docente. Em seguida introduz-se essa interessante categoria de discursos peirásticos, isto é, examinativos, voltados contra quem presume saber e que se movem essencialmente de premissas concedidas por estes: trata-se de um caso particular de discursos dialéticos, ou seja, daqueles historicamente praticados por Sócrates. Sua característica consiste em tomar em exame as opiniões de alguns, mesmo famosos (não se deve confundir com os *éndoxxa*, que nunca são submetidos a exame), com o objetivo de ensaiar sua validade, deduzindo suas conseqüências e procurando pô-las em contradição com algum *éndoxxon*.

O mesmo conceito é retomado mais adiante, quando Aristóteles diz:

A peirástica é uma espécie de dialética, e indaga não aquele que sabe, mas aquele que ignora e presume saber. Aquele, portanto, que estuda os lugares-comuns segundo a realidade (katá to pragma) é dialético, enquanto aquele parece fazer isto é sofístico, e o silogismo erístico e sofístico é aquele que parece argumentar sobre as coisas das quais a dialética é peirástica (11, 171 b 4-9).

Ora, confirma-se que a peirástica, isto é, a técnica do examinar (*peíra*), do pôr à prova, de testar a validade, é uma parte da dialética, e que a sofística e a erística, de novo identificadas, são dela uma imitação ruim. Mas logo Aristóteles introduz uma diferença também entre erística e sofística, afirmando que a primeira tem por fim somente a vitória na discussão, seja qual for o modo como venha a ser obtida, enquanto a sofística tem por fim o ganho que deriva da fama de sábio; por isso, enquanto a primeira é uma imitação da dialética, a segunda é mais

propriamente uma imitação da sabedoria (171 b 22-34). Por fim, ele conclui especificando que nem a dialética nem a peirástica são propriamente ciências, isto é, fazem verdadeiras demonstrações, porque se ocupam de tudo e procedem por meio de perguntas, ambas coisas incompatíveis com o demonstrar (171 a 11-b 1). Constituem, portanto, uma forma de racionalidade específica, em tudo independente daquela constituída pela ciência apodíctica (o que justifica a longa exposição que lhe dedicamos). Isso não exclui, todavia, como logo veremos, que a dialética possa ser usada também pela ciência, o que a torna particularmente interessante do ponto de vista filosófico.

Os diversos usos da dialética

No capítulo I 2 dos *Tópicos*, logo após ter definido a dialética e distinguido o silogismo empregado por ela dos outros tipos de silogismo (apodíctico e erístico), mas também do paralogismo, Aristóteles, conformando-se provavelmente a um costume da tratadística da época (seguido por ele próprio, como veremos, também no início da *Retórica*), indica “em relação a quantas e quais coisas a exposição [da dialética] é útil”, ou seja, poderíamos dizer, as “utilidades” ou os “usos” da dialética, declarando logo que são três. A exposição, com efeito, é útil: 1) em relação ao exercício (*pros gymnásian*), isto é, ao preparo da própria *práxis* dialética; 2) em relação aos encontros (*pros tas entéuxeis*), ou seja, às discussões que venham a acontecer com os outros; 3) em relação às ciências propriamente ditas, porque, para Aristóteles, “ciência” e “filosofia” são sinônimos. Vejamos separadamente cada um desses três usos, examinemos passo a passo todo o capítulo, o qual, mesmo sendo frequentemente citado, ainda não foi adequadamente compreendido, na medida em que contém a chave para entender a verdadeira relação entre dialética e filosofia, e por isso também a verdadeira natureza da dialética de Aristóteles.

1) O uso “em relação ao exercício”

Que [a exposição] seja útil em relação ao exercício [à própria dialética], resulta claro das coisas mesmas, visto que, caso disponhamos de um método, estaremos em condições de argumentar mais facilmente contra qualquer um em torno do problema proposto (101 a 28-30).

Esta primeira utilidade é quase óbvia, por isso resulta “das coisas mesmas”: sua menção por Aristóteles objetiva provavelmente ressaltar o caráter “técnico” — isto é, de método, no sentido de disciplina, de arte — próprio de sua exposição da dialética, e que o induzirá a dizer, no termo da obra:

todos recusam, visto que participam sem arte (atékhnos) disso de que a dialética se ocupa com arte (entékhnos), enquanto que aquele examina com arte silogística é dialético (Refutações sofisticas 11, 172 a 34-36).

Pode-se dizer que este primeiro uso da dialética tem caráter pessoal, ou privado, isto é, de estudo, de preparo, de adiestramento em uma prática largamente disseminada e todavia não ainda adequadamente disciplinada, a fim de que se a pratique com mais facilidade, mais eficazmente.

Vale a pena notar, a esse respeito, que Aristóteles caracteriza tal uso da dialética fazendo recurso ao próprio termo “exercício” (*gymnasia*), do qual Platão no *Parmênides* servira-se para indicar a técnica argumentativa praticada por Zenão de Eléia — exatamente por aquele que em seguida o próprio Aristóteles considerou o “inventor” da dialética. Assim, de fato Platão fazia dizer pelo velho Parmênides ao jovem Sócrates, desorientado pelas críticas movidas pelo primeiro à doutrina das idéias:

“Pois fica sabendo que é belo e divino o entusiasmo com que te atiras a essas discussões. Enquanto és

moço, exercita-te (gymnasia) mais de espaço nessas práticas consideradas inúteis pelo vulgo e que dele receberam o nome de parolagem. De outra forma, a verdade te escapará”.

“Em que consiste, Parmênides”, teria perguntado, “semelhante exercício?”

“O que ouviste agora mesmo de Zenão”, foi sua resposta (Parmênides 135 d)¹².

É impossível que, no momento em que se preparava para ilustrar a utilidade da dialética, Aristóteles não se recordasse dessa passagem, na qual se defende a própria dialética contra “a maioria” que a considera inútil, e se a apresenta como o “exercício” inaugurado por Zenão. De resto, conclui-se, por vários indícios, que Aristóteles tinha bem presente o *Parmênides* — a partir dele, aliás, Aristóteles atingira o famoso argumento do “terceiro homem” — e não podia ignorar, tendo dedicado pela primeira vez à dialética todo um tratado, o elogio que neste diálogo faz a ela Platão, apresentando-a como condição indispensável para que a “verdade” não escape. Mas, se se recordava dele, não podia sequer escapar-lhe o fato de que aqui a personagem de Parmênides, isto é, o próprio Platão, propunha a Sócrates uma dialética como a praticada por Zenão, quase subentendendo que a dialética de Sócrates não era ainda suficiente para defender a doutrina das idéias, e antes reformulava ele mesmo a dialética zenoniana em uma versão mais completa, na qual não se limitava a deduzir dela as conseqüências de uma hipótese, como fizera Zenão, mas fazia a mesma operação também em relação à hipótese oposta à primeira (cf. *Parmênides* 135 e-136 a).

12. Trad. A. Zadro, Roma-Bari, Laterza, 1986⁴. [*Parmênides*, trad. Carlos Alberto Nunes, Belém, Ed. da Universidade Federal do Pará, 1974. N. do T.]

2) O uso “em relação aos encontros”

[A exposição] é, em seguida, útil em relação aos encontros, porque, após ter enumerado as opiniões de muitos, discutiremos com eles não a partir de convicções estranhas, mas daquelas que são as suas próprias, corrigindo o que eventualmente nos pareça não expressar muito bem (101 a 30-34).

Aqui se trata daquilo que poderíamos denominar o uso público da dialética, isto é, o uso mais próprio, mais natural a ela, no qual entram, por exemplo, as discussões políticas, desenvolvidas nas assembléias deliberativas ou consultivas, e os debates judiciários, que se realizam nos tribunais. Trata-se, como teriam dito em seguida os escolásticos, de discussões *ad hominem*, onde importa sobretudo prevalecer sobre o próprio interlocutor, obtendo o reconhecimento de quantos assistam à discussão. É evidente, para esse objetivo, a utilidade da dialética, que ensina a argumentar sobre a base das opiniões partilhadas por muitos, isto é, pelos ouvintes e pelos próprios interlocutores. No interior deste uso se põe a maior parte das argumentações dialéticas normalmente praticadas, e é essencialmente a este uso que Aristóteles pensa todas as vezes comparar a dialética a outras formas de racionalidade, por exemplo à ciência apodíctica ou, como veremos, à retórica.

3) O uso “em relação às ciências filosóficas”

Quanto ao terceiro uso da dialética, aquele que tem relação com as ciências em geral, e por isso também com a que denominamos filosofia em sentido estrito, Aristóteles subdivide-o em dois aspectos, do qual o primeiro é o seguinte:

[a exposição], enfim, é útil em relação às ciências filosóficas, porque, se formos capazes de desenvolver

as aporias em ambas as direções, distinguiremos mais facilmente em cada uma o verdadeiro e o falso (101 a 34-36):

Para compreender este terceiro uso, de valor decisivo, sobre o qual até agora não se refletiu bastante, tenha-se presente, antes de tudo, que ele se põe no interior de uma ciência filosófica, isto é, tem por fim o conhecer; em segundo lugar, que tem a ver com as “aporias” — como diz o próprio Aristóteles, com as situações de bloco produzidas pela “igualdade de raciocínios opostos” (*Tópicos* VI 6, 145 b 2); vale dizer, com os dilemas nos quais argumentos igualmente fortes militam a favor de uma ou outra solução; em terceiro lugar, que o “desenvolver as aporias em ambas as direções” (*pros amphótera diaporésai*) consiste em deduzir até o fundo as conseqüências que derivam da cada uma das alternativas do dilema, para ver a quais conclusões se chega, isto é, se se chega ou não a conclusões contraditórias consigo mesmas ou com outras posições precedentemente admitidas¹³. Pois bem, segundo Aristóteles afirma, tal procedimento permite ver mais facilmente “em cada uma das duas direções” o verdadeiro e o falso, ou seja, permite ver qual das duas soluções é verdadeira e qual é falsa, ou quais elementos do verdadeiro e quais elementos do falso estão contidos em cada uma delas (freqüentemente, aliás, como veremos em seguida, Aristóteles não escolhe somente uma das duas alternativas do dilema, mas observa que cada uma, sob certos aspectos, diz o verdadeiro e, sob outros, diz o falso). Ora, não há dúvida de que distinguir o verdadeiro e o falso é de grande utilidade para as ciências filosóficas, porque isto é exatamente o que elas se propõem.

13. Esta explicação se deduz de H. Bonitz, *Index aristotelicus*, 187 b 30-31, onde se liga o sentido próprio do verbo em questão (*diaporéin*) a “ex quaestione in utramque partem instituta explorare” [“explorar nos dois sentidos a partir da questão posta”. N. do T.]

A confirmação da leitura aqui feita vem de outra passagem dos *Tópicos*, onde Aristóteles declara:

em relação ao conhecimento e à inteligência filosófica, o poder abraçar com um olhar de conjunto as conseqüências que derivam de cada uma de suas hipóteses é um instrumento (órganon) não pequeno; o que permanece, com efeito [para fazer], é o escolher retamente uma das suas (VIII 14, 163 b 9-12).

Como já se notou, este modo de proceder é exatamente aquele posto em prática por Platão na última parte do *Parmênides*, isto é, o “exercício” inaugurado por Zenão e integrado com o desdobramento da hipótese oposta à primeira¹⁴. O que, a meu ver, nunca foi suficientemente ressaltado é que este uso da dialética é “cognitivo”, permite conhecer o verdadeiro e o falso, e, portanto, faz da dialética um “instrumento” (*órganon*), vale dizer, um método da própria filosofia, sobre as inegáveis diferenças que permanecem entre as duas.

A referência ao *Parmênides* de Platão, aliás, é a chave que permite explicar outra famosa passagem de Aristóteles sobre a dialética, a meu ver estreitamente ligada àquela que examinamos há pouco: a indicação da diferença entre a dialética praticada por Sócrates e outra dialética, mais “forte”, contida no livro XIII da *Metafísica*. Aqui Aristóteles afirma textualmente:

aquele [isto é, Sócrates] justamente procurava a essência, visto que procurava silogizar [cientificamente] e o princípio dos silogismos [científicos] é a es-

14. Um aceno a esta convergência com Platão já está em A. Zadro, *Commento a Aristotele. I Topici*, Napoli, Loffredo, 1974, p. 541. Eu mesmo procurei desenvolver mais amplamente a relação com Platão em “Aristote et la méthode dialectique du *Parménide* de Platon”, in *Revue Internationale de Philosophie*, 34: 341-358, 1980.

sência; naquele tempo, com efeito, não havia ainda uma força dialética tal que pudesse investigar os opostos também independentemente da essência, e se [isto é, em quais casos] a ciência dos opostos é a mesma (Metafísica XIII 4, 1078 b 23-27)¹⁵.

A “força dialética” (*dialektiké iskhys*) aqui mencionada, que não existia ainda no tempo de Sócrates, e que estava em condição de investigar os opostos independentemente da essência, só pode ser a dialética praticada por Platão no *Parmênides* e retomada posteriormente por Aristóteles no uso “cognitivo” de sua dialética. “Investigar os opostos” significa, com efeito, estabelecer o valor, de verdade ou de falsidade, das duas soluções opostas de uma mesma aporia, o que Platão faz deduzindo as conseqüências que derivam de ambas, para ver quais levam a conclusões impossíveis e quais, ao contrário, não. Tudo isso pode ser feito “independentemente da essência”, isto é, sem pressupor o conhecimento dos princípios, porque não se trata de uma racionalidade apodíctica, mas de uma racionalidade dialética, mesmo em seu uso cognitivo.

Quanto a investigar “se a ciência dos opostos é a mesma”, não pode consistir na simples referência ao lugar-comum da Academia platônica, segundo o qual a ciência dos contrários é, exatamente, a mesma, mas alude a uma investigação capaz de estabelecer em quais condições a ciência dos opostos é a mes-

15. Para uma resenha das discussões, mas também uma interessante interpretação desta passagem, veja-se C. Rossitto, “La dialettica platonica in Aristotele, *Metafísica A 6 e M 4*”, in *Verifiche*. 7: 487-508, 1978. Para uma mais ampla justificação da interpretação por mim proposta, compreendidas as explicações acrescidas em colchetes, veja-se o meu ensaio “Differenza tra la dialettica socratica e quella platonica secondo Aristotele, *Metaph. M 4*”, in AA.VV. *Energie. Études aristotéliciennes offertes à Mgr Antonio Jannonne*, Paris, Vrin, 1986, pp. 50-65.

ma e em quais não. Uma menção clara e explícita de tal investigação encontra-se em um fragmento do tratado perdido de Aristóteles *Dos opostos*, citado por Simplício, que diz:

Eu mesmo, Aristóteles, no livro Dos opostos, procurei se alguém, tendo rejeitado um dos dois [opostos], não deva necessariamente acolher o outro, pelo que [se perguntou]: há alguma coisa entre estas ou absolutamente nada? Aquele, com efeito, que rejeitou a opinião verdadeira não acolhe necessariamente a opinião falsa, nem aquele [que rejeitou] a falsa [acolhe] a verdadeira, mas em certos casos desta opinião [isto é, da falsa] passa ou a não supor absolutamente nada, ou a ciência, e entre a opinião verdadeira e a falsa não há nada no meio, senão ignorância, e não ciência¹⁶.

Os diversos casos aqui distinguidos são, evidentemente, o da oposição entre opiniões simplesmente contrárias, que podem ser ambas falsas, e o da oposição entre opiniões propriamente contraditórias uma em relação à outra, as quais, pelo princípio do terceiro excluído, são necessariamente uma verdadeira e a outra falsa. É claro que no primeiro caso o conhecimento da falsidade de uma não implica o conhecimento de qual é a verdade, enquanto, no segundo caso, o conhecimento de qual é a opinião falsa coincide imediatamente com o conhecimento de qual é a verdadeira, por isso “a ciência dos opostos é a mesma”. Em tal caso, a dialética é verdadeiramente “forte”, porque permite “distinguir mais facilmente em cada uma [das duas opiniões] o verdadeiro e o falso”.

Mas há também um segundo motivo pelo qual a dialética é útil às ciências filosóficas, que Aristóteles ilustra, sempre no capítulo 2 dos *Tópicos*, do seguinte modo:

16. Cf. Simplício. *In Cat.* 390, 19-25. A passagem é referida por W. D. Ross como fragmento 4 do *Perí enantion*, e por O. Gigon como fragmento 625 de sua coletânea (referida, porém, ao *Perí antikeiménon*).

além [da exposição] é útil em relação às primeiras entre as proposições concernentes a cada ciência. A partir, com efeito, dos princípios próprios à ciência em questão, é impossível dizer alguma coisa sobre ela, visto que os princípios são primeiros entre todas as proposições, mas é, ao contrário, necessário proceder a propósito deles por meio dos éndoxa concernentes a cada coisa. Isso é peculiar à dialética ou é próprio sobretudo dela; sendo, com efeito, interrogativa, ela possui o caminho para os princípios de todas as exposições científicas (101 a 36-b 4).

Nesta passagem, torna a ser proposto o problema do conhecimento dos princípios de cada ciência, que vimos emergir da descrição da ciência apodíctica; confirma-se, além disso, a impossibilidade de demonstrá-los, porque a demonstração supõe que derivem de outro, ao passo que os princípios são já por si mesmos primeiros; enfim, afirma-se que só resta um procedimento aplicável a eles, o que se serve dos *éndoxa*, isto é, a dialética. Esta última, sendo “interrogativa” (*exetastiké*), examinativa, investigativa (*exétasis*, como sabemos, é sinônimo de *péira*), possui o caminho que conduz aos princípios de todas as disciplinas, ou seja, serve para chegar ao conhecimento destes. Provavelmente aqui Aristóteles alude ao processo que conduz ao conhecimento dos princípios, do qual falamos a propósito da inteligência: a ciência an-apodíctica, o *noûs*. Se isso é verdadeiro, pode-se dizer que a dialética é o processo que se conclui com o *noûs*, isto é, com o conhecimento dos princípios. Ela não é, por si mesma, tal conhecimento, mas é a investigação, o percurso (o “caminho”) que se realiza para chegar a ele, o qual, ao contrário, é constituído pelo *noûs*.

Então se compreende quão grande é a utilidade da dialética para Aristóteles: não apenas serve ela às ciências filosóficas para distinguir o verdadeiro e o falso “independentemente da essência”, isto é, lá onde não há princípios, e por isso não se podem

fazer verdadeiras demonstrações; mas ela serve a essas mesmas ciências também para chegar à descoberta de seus princípios, para instituir aquela forma de conhecimento superior à própria ciência e “princípio da ciência” que Aristóteles identifica à inteligência. Na falta de outros indícios, deve-se supor que o procedimento do qual a dialética se serve para chegar ao conhecimento dos princípios é o mesmo que lhe permite distinguir mais facilmente o verdadeiro e o falso nas opiniões opostas; ela demonstra-se “forte” quando em relação com oposições não de simples contraditoriedade, mas de verdadeira contradição.

Essas afirmações não contrastam com a diferença entre dialética e ciência, outras vezes confirmada. A dialética, com efeito, por si mesma não conhece, mas permite apenas discutir, examinar, criticar. Eis por que, quando ela se quer substituir à ciência, por exemplo ao dar uma definição, não tem nenhum valor, e o proceder dialeticamente (*dialektikós*) equivale a um falar “no vazio” (*kenós*) (*De anima* I 1, 403 a 2), isto é, de maneira puramente verbal (*logikós*) (*Ética a Eudemo* I 8, 1217 b 21). Talvez com essas expressões Aristóteles aluda a certos usos que da dialética faziam os próprios platônicos, demasiadamente ligados, para ele, às idéias puras, isto é, aos universais, que, em todo caso, são somente palavras vazias (por exemplo, quando querem substituir as causas reais, físicas, ativas). Isso não exclui, porém, o fato de que a dialética possa servir à ciência, quando as críticas que ela opera, e, mais precisamente, as refutações que realiza de certa tese, mediante sua redução à autocontradição, aconteçam no interior de um dilema, ou seja, de uma alternativa formada por proposições contraditórias entre si. É claro, com efeito, que, em tal caso, a refutação de uma proposição, isto é, sua falsificação, equivale à demonstração da proposição a ela oposta. Nem sempre, portanto, mas, em certos casos, a dialética pode fazer conhecer, isto é, ser instrumento ou método da ciência.

A análise semântica como instrumento da dialética

Além dos “usos” ou das “utilidades” da dialética para as ciências, é importante assinalar, enfim, de quais operações a própria dialética faz uso, ou seja, o que é “útil” a ela, porque essas mesmas operações, por meio da dialética, serão posteriormente úteis também à ciência. A mais importante delas, como Aristóteles mesmo afirma, seja nos *Tópicos*, seja nas *Refutações sofisticas*, é a distinção entre os diversos significados de uma mesma palavra, o que poderíamos denominar análise semântica, parte essencial da análise da linguagem. Além das premissas, com efeito, que são proposições, nas argumentações são importantes os termos, isto é, as palavras, que devem ser usadas sempre no mesmo sentido; de outro modo dariam lugar a equívocos. De onde a necessidade, para a dialética, que quer argumentar corretamente e controlar a correção das argumentações alheias, de ver quantos significados tem cada uma das palavras empregadas, ou seja, em quantos sentidos (*posakhós*) ela se diz, se em um apenas (*monakhós*) ou em muitos (*pollakhós*) (*Tópicos* I 15). Daí a necessidade de examinar as diferenças e semelhanças entre as várias coisas, para saber se algumas são espécie do mesmo gênero, em cujo caso não há diferença de significado nos usos do termo a este correspondente, ou se, ao contrário, pertencem a gêneros diversos, em cujo caso há diferença de significado (I 16-17).

Tudo isso é útil — afirma Aristóteles — não apenas para a clareza, mas também para ser seguro de que se está falando de coisas, e não apenas de palavras, e para evitar cometer paralogismos, ou para distinguir se os comete um outro (I 18). Mas, sobretudo, a análise semântica é útil para desmascarar as falsas refutações, isto é, as refutações sofisticas, que se baseiam exatamente em equívocos. O *tópos*, o esquema de argumentação mais eficaz que se pode usar contra os sofistas, é, com efeito, observa Aristóteles, aquele por meio dos nomes.

Visto que, com efeito, não é possível discutir apresentando as próprias coisas, mas usando seus nomes no lugar das palavras como símbolos, consideramos que o que acontece aos nomes aconteça também às palavras, como acontece com aqueles que fazem cálculos servindo-se de pedrinhas. Mas as duas situações não são idênticas, visto que os nomes e a quantidade de palavras são limitadas, enquanto as coisas são em número ilimitado. É necessário, portanto, que a mesma palavra e o nome único signifiquem a mesma coisa. Como, portanto, também naquele caso os que não são hábeis em apresentar as pedrinhas são enganados por aqueles que sabem, do mesmo modo também a propósito das palavras aqueles que não estão familiarizados com os significados dos nomes fazem paralogismos seja discutindo eles próprios, seja escutando outros (Refutações sofisticas 1, 165 a 6-17).

A distinção dos significados das palavras, isto é, a análise semântica, é, portanto, instrumento indispensável para a dialética. Veremos nos próximos capítulos como se dá essa análise, seja o submeter a exame as opiniões alheias, seja o desenvolver as aporias em suas direções opostas, sejam todos os procedimentos usados pelas principais ciências filosóficas.

O método da física

O “primado” da física e sua “fraqueza”

Antes de proceder à exposição do método da física, com o objetivo de ver qual forma de racionalidade ele configura, é necessário justificar o “primado” assinalado a essa ciência em relação a todas as outras “ciências filosóficas” cultivadas por Aristóteles, explicando por que, logo após ter falado das formas de racionalidade em geral, consideramos dever examinar em primeiro lugar a da física. Para dizer a verdade, para os cultores da filosofia aristotélica esse “primado” é totalmente óbvio e foi consagrado pela própria ordem na qual os tratados científicos de Aristóteles foram dispostos na primeira edição complexiva que tiveram, realizada por Andrônico de Rodes no século I a.C. Aqui, com efeito, às obras de lógica, que abriam a série formando a coletânea denominada *Organon*, seguiam-se imediatamente as de física, a *Física* propriamente dita e várias outras, relativas à cosmologia, à psicologia, à biologia, à zoologia, a todas as “ciências naturais”, e somente então encontrava-se a *Metafísica*, assim denominada exatamente por sua posição: “depois” (*metá*) da física. Esta é a ordem,

aliás, ainda hoje seguida, inclusive nas modernas edições críticas de Aristóteles¹.

Ao contrário, a maior parte dos manuais de história da filosofia, e também muitas monografias dedicadas a Aristóteles, põem habitualmente, logo após a lógica, antes de tudo a metafísica e em seguida a física, assinalando, desse modo, à física uma posição subalterna em relação à metafísica e fazendo desta última uma espécie de fundamento geral de todo o sistema aristotélico. Tal plano geral tem uma origem ilustre, remonta nada menos que a Hegel, o qual, em suas *Lições sobre a história da filosofia*, primeira história da filosofia escrita na idade moderna com critérios propriamente filosóficos e ao mesmo tempo com fortíssimo senso histórico, dividiu o capítulo sobre Aristóteles em quatro grandes parágrafos, dedicados respectivamente à metafísica, à “filosofia da natureza”, à “filosofia do Espírito” e à lógica. Caso se prescindia deste último parágrafo — que, como já vimos, constitui para Hegel uma anomalia no que se refere à lógica nele exposta (segundo o filósofo alemão, não é aquela efetivamente seguida por Aristóteles na construção de seu sistema, mas apenas aquela por ele teorizada) —, os três parágrafos remanescentes correspondem exatamente, como todos vêem, à tripartição do próprio sistema hegeliano. A única diferença é que a metafísica ocupa, na exposição do pensamento de Aristóteles, o lugar que no sistema hegeliano é ocupado pela lógica, porque Hegel reconhecia na metafísica de Aristóteles o mesmo tipo de discurso que ele mesmo desenvolvera na própria lógica, ou seja, uma

1. A primeira delas, muito famosa, foi organizada por I. Bekker, para a Academia de Ciências de Berlim (*Aristotelis Opera*, 2 vols, Berolimi, 1830-1831), e a ela se refere a numeração das páginas e das colunas ainda hoje citada. Foi republicada e organizada por O. Gigon, pela editora de Gruyter, sempre de Berlim, em 1960, em dois volumes, à qual se seguiu em 1987 o III, cit., que continha os fragmentos.

lógica não-formal, mas “material”, isto é, que exprimia a própria estrutura da realidade.

A interpretação hegeliana influenciou profundamente a maior história da filosofia antiga escrita no século XIX, *A filosofia dos gregos* de Eduard Zeller, porque este, no tempo em que publicou a primeira edição de sua obra, ainda seguia a concepção histórico-filosófica própria de Hegel. Zeller limitou-se, com efeito, a restabelecer no primeiro lugar do sistema aristotélico a lógica, mas conservou, para todo o resto, a ordem estabelecida por Hegel, pondo a metafísica antes da física. Sua autoridade foi tão determinante sobre todos os estudiosos posteriores de filosofia antiga que grande parte deles continuou a seguir a mesma ordem e, desse modo, a física veio a encontrar-se quase sempre posposta à metafísica. Se essa ordem, porém, podia ter alguma justificação para Hegel, à luz de seu sistema filosófico, não tem nenhuma para aqueles que não professam sua filosofia, a começar do próprio Zeller, que, a partir da segunda edição de sua obra maior, deixou de ser hegeliano e, todavia, continuou a manter a ordem indicada por Hegel. Mas, sobretudo essa ordem não tem nenhuma justificação para Aristóteles, sendo que também ele impediu uma compreensão direta tanto da física como da metafísica.

Para Aristóteles, sem sombra de dúvida, a física deve preceder a metafísica, porque é o conhecimento dos princípios e das causas primeiras (isto é, a “ciência”) da natureza, vale dizer, daquela realidade (que compreende também o homem, o qual, segundo Aristóteles, faz parte da natureza) que primeiramente se apresenta à nossa investigação, ou seja, é a mais conhecida “por nós”, e que, até o momento em que não seja descoberta outra realidade, transcendente, isto é, posterior em relação a ela, constitui com toda razão para nós a totalidade do real. Apenas após ter levado a termo a física e descoberto, por meio da própria física, a existência de uma realidade diferente da natureza, Aristóteles admitiu uma ciência diferente e poste-

rior em relação à física, dedicada ao estudo desta nova realidade: a metafísica. Mas esta só podia vir “depois” da física, porque sua própria razão de ser, sua legitimação, é dada somente pela física.

Não é exatamente verdade que a física de Aristóteles dependa de sua metafísica, como muitos acreditam, mas é verdadeiro o contrário, porque a metafísica é justamente o extremo da física, e no âmbito desta última Aristóteles formula suas mais importantes doutrinas, aquelas que regem toda a sua visão de realidade, antes de todas a famosa doutrina das quatro causas, segundo a qual para toda realidade natural é necessário procurar as causas formal, material, motora e final. Esta era indubitavelmente considerada por Aristóteles a mais importante de todas as suas doutrinas, sua principal contribuição para a história da filosofia, como se prova pelo fato de — lá onde ele delinea a primeira história da filosofia que tenha sido escrita, isto é, no livro I da *Metafísica* — ele julgar todos os seus predecessores, de Tales a Platão, à luz da doutrina das quatro causas, elogiando-os ou criticando-os conforme eles tenham se aproximado dele ou não; e, para a fundação desta doutrina, que ele considera descoberta sua, limita-se simplesmente a remeter à sua *Física*. Por este motivo um dos maiores estudiosos contemporâneos da filosofia aristotélica, Wolfgang Wieland, falou justamente de um “primado” da física em Aristóteles.

Estabelecido, portanto, que o primeiro âmbito no qual examinar na obra as diversas formas de racionalidade teorizadas por Aristóteles deve ser a física, vejamos, antes de tudo, se e em qual medida ela realiza o tipo de racionalidade que, enquanto “ciência”, mais lhe compete, isto é, a racionalidade apodíctica, ou demonstrativa, como teorizada por Aristóteles nos *Segundos analíticos*. Ali, como vimos, Aristóteles parece convencido de que o “estatuto” por ele estabelecido para a ciência — isto é, a demonstração das propriedades de determinado objeto a partir dos princípios próprios a ele, ou seja, a apreensão de sua

existência e a definição de sua essência — valha para todas as ciências propriamente ditas: em primeiro lugar, para as ciências matemáticas (aritmética e geometria), das quais são extraídos quase todos os exemplos que servem para ilustrar os objetos da ciência, seus princípios e propriedades; mas também para a física, da qual são extraídos alguns exemplos de definições, como a definição de eclipse (tema astronômico) e a de trovão (tema meteorológico).

Parece, todavia, que já nos *Segundos analíticos* Aristóteles admitia uma diferença entre os princípios próprios das matemáticas e os próprios da física, em particular no que concerne às definições dos respectivos objetos. A melhor definição — diz Aristóteles —, isto é, aquela que permite a demonstração mais completa das propriedades de um objeto, é a definição causal, aquela que indica a causa primeira pela qual o objeto é o que é (II 10). Por exemplo, no caso do eclipse, sua verdadeira definição científica é “privação da luz da Lua por causa da interposição da Terra” (II 2), e, no caso do trovão, sua verdadeira definição científica é “barulho causado pela extinção do fogo em uma nuvem” (II 8). Aqui logo se vê a diferença entre as definições usadas pelas matemáticas e as usadas pela física: enquanto as primeiras, com efeito, recorrem exclusivamente àquela que, segundo a distinção aristotélica dos quatro tipos de causa, é a causa formal, isto é, a essência, as segundas, ao contrário, devem recorrer a todos os diversos tipos de causa; não apenas à formal, mas também à motora, à material e à final. Todos os quatro tipos de causalidade, de resto, são mencionados nos *Segundos analíticos* (II 11).

Isso parece implicar que o conhecimento dos princípios próprios, que Aristóteles confia, como vimos, a uma faculdade diferente da ciência propriamente dita, isto é, à inteligência — e que ele considera o resultado de um processo que parte da sensação —, complique-se um pouco mais no caso da física do que no caso das matemáticas. Efetivamente, enquanto parece

não haver muita dificuldade para a inteligência em entender a definição de ponto, linha ou triângulo, parece, ao contrário, haver um pouco mais de dificuldade em encontrar a causa formal, ou a causa motora, de um objeto físico como o eclipse ou o trovão. No que se refere, em suma, ao conhecimento dos princípios, a tarefa da física parece ser um pouco mais complexa em relação à das matemáticas.

Esta impressão é confirmada pelo que afirma Aristóteles, a propósito da física e das matemáticas, no livro VI da *Metafísica*, onde estabelece sua célebre classificação das ciências teoréticas. Aqui ele aplica tanto à física como à matemática (considerada em seu conjunto) a teoria exposta nos *Segundos analíticos*, admitindo, porém, entre essas duas ciências uma diferença no modo como põem os respectivos princípios e no grau de rigor com o qual formulam as respectivas demonstrações:

Toda ciência racional (dianoetiké) ou participe em alguma medida da racionalidade (diánoia) [primeira alusão à diferença entre matemática e física] tem suas causas e princípios ou mais rigorosos ou mais simples [isto é, menos rigorosos: segundo alusão à mesma diferença]. Mas todas essas ciências, após ter circunscrito algum ente e algum gênero, tratam deste, não do ser simplesmente nem enquanto ser, nem fornecem alguma explicação da essência, mas, a partir desta, algumas, tendo-a tornado clara por meio da sensação, outras tendo assumido a essência como hipótese, assim demonstram ou de modo mais necessário ou de modo mais maleável (malakóteron) as coisas que pertencem por si ao gênero do qual têm parte (1025 b 6-13).

Evidentemente, a ciência que torna clara a essência de seu objeto por meio da sensação é a física, enquanto aquela que a põe como hipótese é a matemática; esta última, além disso,

demonstra “de modo mais necessário”, enquanto a primeira demonstra “de modo mais maleável”. Vimos que a necessidade das conclusões era, para Aristóteles, um dos caracteres essenciais da ciência apodíctica: o fato de que a física se distancie da matemática exatamente a propósito de tal caráter significa que ela, mesmo sendo uma ciência em sentido próprio, e ciência de algum modo demonstrativa, possui uma forma diferente de racionalidade, caracterizada exatamente pela “maleabilidade”, a qual não é um grau menor de necessidade, porque a necessidade não tem graus, mas é realmente um caráter diferente. Caso se quisesse aplicar a essas formas de racionalidade uma terminologia vinda de moda recente, poder-se-ia dizer que a racionalidade da matemática é mais “forte” e a da física é mais “fraca”, sem, todavia, que isto tire algum valor cognitivo da física, porque essa sua “fraqueza”, como logo veremos, deve-se à natureza de seu objeto e lhe permite ser mais aderente a este último, isto é, conhecê-lo melhor.

Sempre no livro VI da *Metafísica*, Aristóteles diz qual é o objeto da física, ou seja, “qual gênero de substância possui em si mesma o princípio do movimento e do repouso” (1025 b 19-21), “qual gênero de ente é suscetível de mover-se”, isto é, a natureza ou as substâncias naturais; mas em seguida acrescenta que ele é “a substância que geralmente (*hos epí to poly*) é segundo a forma, apenas não é separada” (b 26-28); o que significa que é um objeto não somente material, mas também determinado por certa forma (sem, porém, ser totalmente separado da matéria como os objetos da matemática), e, todavia, nem “sempre” é determinado por ela, como os objetos da matemática, mas apenas “geralmente”.

Vimos, nos *Segundos analíticos*, que a ciência demonstrativa pode demonstrar que as coisas “sempre” estão de certo modo, isto é, necessariamente, ou “geralmente”, quer dizer, na maior parte dos casos. Pois bem, não há dúvida de que o modo “mais maleável”, com o qual a física demonstra as proprieda-

des de seus objetos, está ligado a esse caráter de “geralmente” a elas atribuído na passagem recém-citada. Esta, portanto, é a razão da diferença entre o modo de demonstrar próprio da matemática e o modo próprio da física: a relação do objeto com a matéria e o movimento, que introduz nele uma margem de indeterminação, pelos quais as demonstrações que se fazem a propósito dele valem não sempre, mas geralmente, na maior parte dos casos, no geral segundo uma regra que, como todas as regras, admite alguma exceção. Um exemplo de tal regra, freqüentemente citado por Aristóteles, é o que diz que “o homem gera o homem”, do qual pode haver alguma exceção, quando, por causas imprevisíveis, seja como for dependente da matéria e não da forma, o homem gera um monstro. Também a física, portanto, é uma ciência demonstrativa, mas dotada de uma racionalidade diferente daquela da matemática, isto é, “mais maleável”, válida não sempre, mas “geralmente”.

Há outra importante diferença ressaltada por Aristóteles, sempre no livro VI da *Metafísica*, no qual ele declara que não se deve nunca perder de vista a essência e a forma, porque sem elas toda investigação torna-se vã (1025 b 28-30). Aqui ele parece atribuir muita importância, para a física, à investigação da essência, mais precisamente da causa formal, para o seu objeto. E, após ter distinguido as essências com as quais se ocupa a física daquelas com as quais se ocupa a matemática, por meio do célebre exemplo da forma de “chato” (inseparável da matéria, isto é, do nariz) e da forma de “curvo” (separável dela), e ter dito que as realidades naturais — isto é, as plantas, os animais e suas partes — têm as essências semelhantes à forma de chato, Aristóteles conclui:

é claro o modo pelo qual, nas realidades naturais, se deve procurar a essência e defini-la, e por qual razão é próprio do físico investigar inclusive alguns tipos de alma, isto é, aqueles que não são sem matéria (1026 a 4-6).

Isso confirma que o “procurar a essência” (*to ti esti zetéin*), ou seja, a forma (a alma vegetativa, no caso das plantas, e a alma sensitiva, no caso dos animais), é uma importante tarefa da física. Em suma, malgrado a afirmação de que a física, como a matemática, é essencialmente uma ciência demonstrativa, que pressupõe a existência e a essência do seu objeto, e deriva somente de suas propriedades, Aristóteles parece atribuir a ela a tarefa de investigar a essência, ou seja, a causa, ou os diversos tipos de causa, de um modo complexo, menos imediato do que aquele pelo qual o faz a matemática.

Isso é confirmado também pelo livro “a minúsculo” da *Metafísica*, isto é, o II, o qual, como indica o seu nome, foi introduzido na série depois dela já completa; livro que, provavelmente, não pertencia originariamente a essa obra, mas servia como introdução a uma exposição ainda não distinta em uma parte física e uma metafísica². Seu capítulo terceiro, com efeito, é explicitamente dedicado à ilustração do método da física, a propósito do qual afirma:

alguns não aceitam se algum dos oradores não fala de modo matemático, outros se não fala servindo-se de exemplos, outros também exigem que se apresente o testemunho de um poeta. Além disso, alguns exigem que tudo seja dito de modo rigoroso (akrikós), outros, ao contrário, sentem-se aborrecidos pelo rigor, ou porque não são capazes de compreender as relações ou por aversão às sutilezas. Com efeito, o rigor tem alguma coisa desse gênero, de maneira que, como nos negócios, também nos discursos a alguns pareça mesquinho (995 a 6-12).

2. Para uma demonstração mais ampla desta tese, permito-me remeter ao meu ensaio “La fonction de *Metaph. Alpha Elatton* dans la philosophie d’Aristote”, in P. Moraux e J. Wiesner (orgs.), *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum*, Berlin, de Gruyter, 1983, pp. 260-294.

Nesta passagem Aristóteles contrapõe dois tipos opostos de discurso, o matemático, caracterizado por um rigor total, e outro, facilmente identificável com aquele da retórica, privado de rigor e caracterizado, ao contrário, pelo uso de exemplos e testemunhos poéticos. Nenhum deles corresponde à física, como se deduz pelo que segue:

o discurso rigoroso da matemática não deve ser reivindicado para todas as coisas, mas apenas para aquelas que não têm matéria. Por isso, este modo (tropos) não é físico, enquanto toda a natureza tem certamente matéria (995 a 14-17).

A física, portanto, não pode ter o rigor total próprio da matemática, por causa da materialidade do seu objeto, mas também não o simples nível de exemplos e testemunhos poéticos, que parece ser próprio da retórica: a física também tem, com efeito, um “modo” seu, ou *tropos*, uma forma sua de racionalidade, um método seu: algumas linhas antes Aristóteles dissera que é absurdo procurar simultaneamente a ciência e o modo da ciência (*tropos epistémés*), admitindo claramente que a física é uma ciência. Pode-se dizer, em suma, que a física põe-se em um nível de rigor intermédio entre o da matemática e o da retórica.

A dialética como método da física

Considerando a complexidade do estatuto epistemológico da física, não deve causar espanto ler, no início da obra homônima, que “é próprio da ciência da natureza procurar definir, antes de tudo, o que se refere aos princípios” (*Física I 1*, 184 a 14-16). Essa afirmação programática e sobretudo sua realização no curso de toda a obra foram consideradas em contradição com a teoria da ciência exposta nos *Segundos analíticos* (por exemplo, por J. M. Le Blond). Mas, na realidade, esta última

já era, no que se refere à física, suficientemente elástica para conter os desdobramentos contidos na *Física* (o que justifica, em parte, a reação de A. Mansion), ainda que não se possa negar que, nesta obra, a investigação dos princípios prevaleça nitidamente sobre a demonstração a partir deles.

O método a ser seguido nessa investigação, como é teorizado no capítulo primeiro do livro I, não contrasta com o que Aristóteles dissera no fim dos *Analíticos*. Com efeito, o célebre “caminho” (*hodós*) que vai das coisas mais conhecidas para nós àquelas mais claras por natureza, isto é, da experiência aos princípios, tem como ponto de partida “as realidades mais compostas”, ou seja, o todo, precisamente pela razão de que “o todo é mais conhecido segundo a sensação” (184 a 24-25). Ainda uma vez, portanto, o conhecimento dos princípios, para a física, deriva do conhecimento sensível. Certamente, o procedimento desse conhecimento é muito complexo e bem longe de ser imediato. No capítulo primeiro, Aristóteles o considera uma espécie de análise, ou de divisão, isto é, de diferenciação de um todo em suas partes: ele diz que os princípios “dividem” as realidades compostas. Os exemplos que dá deles, além disso, parecem referir-se sobretudo a uma espécie de análise linguística: do simples nome do círculo à sua verdadeira definição, ou do nome de papá e mamã que as crianças dão inicialmente a todos os homens e, respectivamente, a todas as mulheres à distinção mais precisa que fazem mais tarde.

Por isso se pôde falar de uma “diferenciação de um pré-saber indiferenciado”, que seria a linguagem (Wieland). Nem sequer isso está em contraste com os *Analíticos*, na medida em que, para Aristóteles, provavelmente a linguagem fosse uma espécie de reflexo, ou de pré-compreensão da experiência, isto é, das sensações. Mas, em todo caso, a distinção entre os muitos significados de uma mesma palavra, à qual Aristóteles recorre muito freqüentemente na física, é um típico procedimento dialético: é a dialética, com efeito, que, sobretudo na tentativa

de desmascarar as refutações sofisticadas baseadas em equívoco, isto é, na confusão entre diferentes significados da mesma palavra, tem como tarefa específica operar tais distinções.

Essa aproximação entre o método da física e a dialética não deve, todavia, induzir-nos a acreditar que os procedimentos da física sejam as argumentações simplesmente verbais, isto é, vazias, desprovidas de verdade e, portanto, de valor científico, como são, segundo certos intérpretes, os procedimentos da dialética. Já vimos, na verdade, que a própria dialética é suscetível de um uso propriamente “científico” e logo veremos como os procedimentos da física, ainda que tipicamente dialéticos, conseguem ser, do ponto de vista de Aristóteles, bastante rigorosos e, em alguns casos, chegam a ser verdadeiras demonstrações, e mesmo também, exatamente, dialéticos.

Certamente dialético — no sentido agora diretamente refutatório — é o procedimento com o qual Aristóteles passa concretamente à determinação dos princípios da física. Ele abre, com efeito, o capítulo segundo do livro I do seguinte modo:

é necessário que o princípio seja ou um só ou mais de um, e se é um só que seja ou imóvel, como dizem Parmênides e Melisso, ou em movimento, como dizem os físicos [...]; se, ao contrário, são muitos, é necessário que sejam ou em número limitado ou em número ilimitado; se são mais de um em número limitado, é necessário que sejam dois, três ou quatro ou algum outro número, e se são em número ilimitado é necessário que sejam ou, como diz Demócrito, de um só gênero, mas diferentes na figura, ou de espécie diferente ou também contrária (184 b 15-11).

Estamos na presença de uma perfeita divisão por dicotomia, que não descuida de nenhuma possibilidade, mas as enuncia todas. Sua origem dialética e, mais precisamente, sua derivação da dialética platônica (isto é, do *Parmênides*) estão fora de

dúvida. Mas o que geralmente não se nota é que, caso se consiga refutar todas essas possibilidades com exceção de uma, esta última vem a ser demonstrada de maneira incontestável: eis, portanto, um caso no qual um procedimento dialético pode dar lugar a uma verdadeira demonstração. Isto, com efeito, é o que Aristóteles propõe-se a fazer no I livro da *Física*.

Ele refuta, antes de tudo, a primeira possibilidade, ou seja, que o princípio seja um só e imóvel — o que corresponde à doutrina dos eleatas —, ainda que essa refutação não seja, na realidade, necessária, na medida em que, como ressalta o próprio Aristóteles, aqueles que pensam desse modo não só negam a existência dos princípios em geral, mas negam em particular os princípios da física: ora, não cabe a uma ciência discutir com aqueles que negam seus princípios.

Os eleatas negam a existência dos princípios em geral porque admitem somente uma coisa, enquanto “o princípio é princípio de alguma ou de algumas coisas” (184 b 26-185 a 5): a existência do princípio implica, pelo menos, a distinção entre ele e aquilo do qual é princípio, portanto uma multiplicidade. Mas eles negam em particular os princípios da física, porque negam o movimento, que é essencial à natureza, a qual é definida por Aristóteles, como vimos, princípio de movimento. Ora, a existência do movimento, segundo o que ele diz, resulta “clara a partir da indução” (185 a 13-14), isto é, a partir da experiência, das sensações: por isso ela é princípio da física. Aristóteles, portanto, não se esquece da epistemologia dos *Analíticos*, ao contrário a retoma, ressaltando que a física não deve discutir os próprios princípios, mas atingi-los pela sensação. Pode-se notar, a esse propósito, que ele fala de “princípios” em dois sentidos diferentes: a existência do movimento é um princípio sobre o qual a física não deve discutir; mas desse mesmo movimento a física deve investigar os princípios, isto é, as causas, as condições que o tornam possível.

Em todo caso, falando dos eleatas, Aristóteles acrescenta:

mas, visto que a eles acontece propor, mesmo não falando da natureza, aporias que são de ordem física (physikás de aporias), talvez seja bom que se discuta (dialekthénai) um pouco com eles, na medida em que a investigação tem interesse filosófico (185 a 19-20).

A doutrina dos eleatas, portanto, mesmo não sendo uma física, na medida em que nega a existência do próprio objeto da física, isto é, do movimento, cria dificuldades, aporias, para a física, das quais é preciso desembaraçar-se para tornar possível esta última. Aqui estamos na presença de um programa de investigação que não coincide com a física, mas a precede, espécie de fundação da física, de investigação sobre suas condições de possibilidade. Esse programa ocupa os capítulos segundo e terceiro do livro I, que contém a refutação do eleatismo, em particular do monismo eleata. Os procedimentos empregados por Aristóteles nessa refutação pertencem também eles à dialética, porque consistem na distinção entre os diversos significados dos termos “ser” e “uno”, e na análise da estrutura predicativa da linguagem, a qual implica uma multiplicidade. Isso não impede que, do ponto de vista de Aristóteles — e, acredito, também do outro ponto de vista —, a refutação seja rigorosa e perfeitamente válida.

De resto, que o método da física consista no procedimento tipicamente dialético de propor aporias e resolvê-las desenvolvendo suas conseqüências, isto é, excluindo as soluções que se deixam refutar, ou seja, reduzir a contradição, é explicitamente afirmado por Aristóteles em duas passagens de outras obras físicas, a *Física* propriamente dita e o *De caelo*. A primeira concerne à definição de lugar e diz:

é necessário procurar conduzir a investigação de tal modo que seja fornecida a essência, desse modo as aporias serão resolvidas (ta aporóumena lyesthai), e

as coisas que são consideradas pertencer ao lugar resultarão pertencer-lhe [realmente], e, além disso, será manifesta a causa da dificuldade e das discussões em torno disso [ton perí autón aporemáton]; deste modo, com efeito, cada coisa será mostrada (deiknyoito) do melhor modo (Física IV 4, 211 a 7-11).

É clara, nesta passagem, a equivalência perfeita estabelecida por Aristóteles entre a descoberta da definição, isto é, da essência, e a solução das aporias, ou seja, a validação de uma hipótese (“as coisas que são consideradas pertencer-lhe”), por meio da remoção da hipótese oposta (“a causa da dificuldade”): esse procedimento, que coincide com o terceiro uso da dialética teorizado nos *Tópicos* (em seu primeiro aspecto, aquele que consiste em desenvolver as aporias a fim de distinguir mais facilmente o verdadeiro e o falso), é aqui definido como “o melhor modo de mostrar cada coisa” e, portanto, assume o valor de uma espécie de demonstração, ainda que não se trate da demonstração por excelência, a demonstração matemática.

O mesmo conceito é reforçado no *De caelo*, no qual Aristóteles, a propósito da natureza do céu, diz:

após ter definido estas coisas, enunciemos se o céu foi gerado ou não, se incorruptível ou corruptível, percorrendo, antes de tudo, as opiniões dos outros: com efeito, quando se tem a ver com teses opostas, as demonstrações de uma são constituídas pelas aporias concernentes à outra. Ao mesmo tempo, as coisas que estamos para dizer serão ainda mais críveis para aqueles que tenham anteriormente escutado as justificações dos discursos entre seus contendores. Com efeito, daremos menos a impressão de condenar um ausente, visto que é necessário que quantos queiram distinguir adequadamente o verdadeiro sejam árbitros, e não partes em causa (I 9, 279 a 4-12).

Note-se, nesta passagem, antes de tudo as alternativas formuladas entre hipóteses opostas (se o céu foi gerado ou não, se incorruptível ou corruptível); em seguida a indicação para que se considerem em primeiro lugar todas as opiniões possíveis existentes em relação a elas; daí a afirmação de que a aporia, que aqui está para objeção, no limite para refutação, de uma tese, constitui a demonstração (é usado justamente o termo *apódeixis*) da tese a ela oposta (sempre que, naturalmente, se trate de uma oposição entre teses reciprocamente contraditórias); enfim, a comparação com a situação dos debates judiciais, nos quais o juiz, após ter ouvido as argumentações de ambas as partes contrapostas, decide qual das duas diz a verdade. Esta última comparação não apenas, como veremos, retornará em Aristóteles, mas reaparecerá até em Kant, justamente no momento em que este propõe-se a expor a doutrina das antinomias da razão e a exercitar seu “método cético”, isto é, sua dialética entendida como “crítica da aparência”³.

O método da física não consiste, portanto, somente em partir das sensações, isto é, dos dados da experiência ou da observação sensível, mas também em partir das opiniões dos outros filósofos: sejam uns, isto é, os dados da experiência, sejam outros, isto é, as opiniões dos filósofos, são designados por Aristóteles pelo termo “fenômenos” (*phainómena*), por isso, em todo caso, a física parte dos fenômenos, mas não se deve esquecer os dois significados diversos agora indicados. O primeiro deles é claramente mencionado em uma passagem dos *Primeiros analíticos*, que diz:

3. E. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. G. Gentile e G. Lombardo Radice (revista por V. Mathieu), Bari, Laterza, 1958, p. 363, onde se fala, na verdade, de um duelo cavalheiresco, mas prescrevendo igualmente ao filósofo a função de juiz imparcial. [*Critica da razão pura*, trad. Valerio Rohden e Udo Balduur Moosburger, São Paulo, Abril Cultural, 2ª ed., 1983, “Dialética transcendental”, “Antitética da razão pura”, pp. 220-222. (Os Pensadores). N. do T.]

por isso cabe à experiência fornecer os princípios próprios de cada coisa, e pretendo dizer, por exemplo, que cabe à experiência astronômica fornecer os princípios próprios da ciência astronômica, porque, uma vez adquiridos suficientemente os fenômenos assim entendidos, foram descobertas as demonstrações astronômicas, e as coisas ocorrem do mesmo modo a propósito de qualquer outra arte e ciência (I 30, 46 a 17-22).

O outro significado do termo fenômeno está na *Ética a Nicômaco*, onde, a propósito da incontinência, Aristóteles afirma:

é necessário, como nos outros casos, após ter posto os fenômenos (*tithéntas ta phainómena*) e ter, antes de tudo, desenvolvido as aporias, em tal modo mostrar como é possível todos os éndoxa em torno dessas paixões, e, se isso não é possível, ao menos a maior parte e os mais importantes; como, com efeito, se resolvem as dificuldades e firmam-se os éndoxa, mostrar-se-á de modo suficiente (VII 1, 1145 b 2-7).

Sobre esta passagem teremos condição de retornar ao falar do método da filosofia prática: por ora, basta-nos registrar nela o significado de opiniões alheias atribuído ao termo “fenômenos”, para ressaltar ainda uma vez como a física, partindo deles, admite tanto as observações sensíveis como as opiniões mais acreditadas. Não se pode negar que se trata de duas concepções diferentes de “fenômeno”, mas deve-se reconhecer, ao mesmo tempo, que não são incompatíveis entre si, sendo ambas fundadas no significado literal do verbo *pháinomai*, que quer dizer tanto aparecer aos nossos sentidos como parecer a alguém, estando ambas presentes, como vimos, no livro I da *Física*. Indubitavelmente a discussão das opiniões alheias tem um caráter mais dialético: ela corresponde, na verdade, àquela parte da dialética que, nas *Refutações sofisticas*, foi denominada

“peirástica”, isto é, técnica de ensaiar, de pôr à prova, de criticar as opiniões do próprio interlocutor, pela qual a física vem a ser, ainda uma vez, uma disciplina construída com método dialético. Mas ainda uma vez dialética não quer dizer discussão vazia, simplesmente verbal, incapaz de obter conhecimento verdadeiro. Ao contrário, por meio de tal método Aristóteles chega a formular toda uma série de doutrinas por ele consideradas, sem dúvida, científicas. Ou melhor, poder-se-ia dizer que as demonstrações aristotélicas fundadas sobre pretensas observações empíricas, como as concernentes aos famosos “lugares naturais”, são menos válidas que as fundadas sobre simples raciocínios dialéticos.

Enfim, é interessante notar como, entre as opiniões alheias que Aristóteles discute na *Física* a propósito do lugar, do contínuo, do tempo e do instante, há sobretudo as expostas por Platão no *Parmênides*⁴, o que confirma quanto ele tinha presente este diálogo e como considerava perfeitamente natural discutir suas doutrinas, em parte acolhendo-as e em parte modificando-as, mas sobretudo considerando-as positivas, isto é, exprimindo o efetivo pensamento de Platão, e perfeitamente em continuidade com a própria física.

A determinação dialética dos princípios e das causas

Mas vejamos como Aristóteles aplicou concretamente o método dialético na elaboração de algumas dentre as mais importantes doutrinas de sua física. Após a refutação prelimi-

4. Isso foi demonstrado de modo documentado por G. E. L. Owen, “Tithênai ta phainòmena”, in *Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain du 24 août au 1er septembre 1960*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 2^a ed., 1980, pp. 83-103.

nar dos eleatas, contida nos capítulos segundo e terceiro do livro I da obra homônima, a investigação propriamente física tem início no capítulo quarto, onde Aristóteles, prosseguindo no exame das diversas possibilidades concernentes ao número dos princípios, toma em consideração as opiniões dos “físicos” propriamente ditos, ou seja, daqueles que, tendo admitido a existência da natureza, dela investigaram os princípios. Aqui, portanto, a física apresenta-se como investigação dos princípios da natureza. Os físicos considerados são os jônicos — que admitiam um único princípio, mas móvel —, Empédocles — que admitia muitos, mas em número limitado — e Anaxágoras — que igualmente admitia muitos, mas em número ilimitado. Aristóteles discute tais doutrinas usando ainda uma vez um procedimento de tipo dialético, a dedução das conseqüências que derivam das premissas admitidas por seus interlocutores: algumas de tais conseqüências são aceitas por ele, enquanto outras são recusadas. Entre estas últimas, Aristóteles indica a admissão, por parte de Anaxágoras, de um infinito em ato (cap. 4); entre as primeiras, indica a admissão, por parte de quase todos os físicos, de uma contrariedade entre os princípios (cap. 5). A primeira conclusão a que se deve chegar é que os princípios são muitos, mas em número limitado, e Aristóteles parece considerá-la uma verdadeira aquisição científica.

Sucessivamente, ele põe o problema de se esses princípios são somente dois, isto é, os contrários, ou três, isto é, os contrários e seu substrato. O que o faz inclinar-se para esta última solução é sua doutrina das categorias, exposta no tratado de mesmo nome, a qual distingue as categorias, isto é, os gêneros supremos do ser, em substância e acidentes, e afirma a prioridade da primeira sobre os segundos. Visto que os contrários não são substâncias, já que a substância não tem contrário, eles devem pressupor uma substância, que é seu substrato (cap. 6). Não diria que esta seja uma doutrina metafísica, porque ela precede a metafísica e pertence ao âmbito da análise da lingua-

gem, em particular da distinção entre os muitos significados do ser, portanto sempre a dialética. Mas não há dúvida, com efeito, de que a distinção ontológica entre a substância e os acidentes derive da distinção lógica entre o sujeito e o predicado da proposição. Mas é também claro que esta doutrina é destinada a desempenhar um papel fundamental inclusive na metafísica de Aristóteles.

Em todo caso, no fim do capítulo sexto, Aristóteles conclui:

é claro que o elemento [isto é, o princípio] não é um só, nem eles são mais de dois ou três; mas qual destes dois números eles sejam, como vimos, é uma grande aporia (189 b 27-29).

Estamos, assim, de novo na presença de uma aporia, aporia física, que exige ser resolvida. Sua solução é dada no decorrer do capítulo seguinte (cap. 7), por meio, como foi muitas vezes acentuado, de uma verdadeira análise lingüística. A atenção de Aristóteles não deriva, com efeito, diretamente do fenômeno da geração, do qual se devem estabelecer os princípios, mas do modo, correto ou incorreto, pelo qual a linguagem comum exprime esse fenômeno. O objeto direto da análise de Aristóteles são as expressões lingüísticas, e ele o ressalta continuamente, sempre recorrendo aos *verba dicendi*, “dizemos”, “diz-se” e similares, ou a expressões como “isso significa” ou “o que significa isto?” etc. Estamos, portanto, na presença de um procedimento que é dialético por algumas razões: em primeiro lugar, é imposto pela distinção dicotômica entre as diversas possibilidades concernentes aos princípios; em segundo, tem como objeto as opiniões dos outros físicos, isto é, dos interlocutores de Aristóteles, com os quais ele imagina ter travado uma espécie de grande discussão; em terceiro lugar, serve-se de um instrumento tipicamente dialético, a análise da linguagem comum.

Todavia, Aristóteles está perfeitamente convicto do valor científico de sua argumentação: isso resulta não somente da conclusão desta — uma das mais célebres doutrinas aristotélicas: a distinção entre a privação, a forma e a matéria —, mas também de suas últimas palavras:

que os princípios são três, e de que modo são três, e qual é o tipo deles, é claro. Quantos, portanto, e quais são os princípios, do que foi dito, está teorizado (I 7, 191 a 20-22).

Ele chegou a essa conclusão eliminando todas as outras possibilidades, portanto trata-se de uma verdadeira demonstração.

De preferência, a doutrina em questão permite a Aristóteles resolver outra dificuldade, na qual caíram os eleatas em razão da carência das necessárias distinções dialéticas: eles, com efeito, não somente negaram a multiplicidade, reduzindo todas as coisas a uma só, mas também negaram a geração, isto é, o devir; em sua opinião,

o que é gerado deve sê-lo necessariamente pelo ser ou pelo não-ser, mas tanto um como outro destes são impossíveis; nem, com efeito, o ser pode gerar-se, porque já existe, nem alguma coisa pode gerar-se do não-ser, porque alguma coisa deve sujeitar-se à geração (I 8, 191 a 28-31).

Aqui assistimos, ao menos em aparência, a um conflito entre a experiência, que nos atesta a existência do devir, e o princípio de não-contradição, que parece excluir sua possibilidade. Os eleatas, acreditando poder escolher, escolheram o princípio contra a experiência: também por isso, talvez, Aristóteles os acuse de *apeiria* (literalmente: falta de experiência). Em suma, a doutrina dos eleatas considerava a experiência contraditória em si mesma e, assim, negava desde o primeiro momento a própria possibilidade da física.

Graças, ao contrário, à distinção entre ser (e não-ser) por si e ser (e não-ser) por acidente, ou também graças à distinção entre ser (e não-ser) em ato e ser (e não-ser) em potência, Aristóteles resolve a aporia, salvando ao mesmo tempo a experiência e o princípio de não-contradição. Ele o diz explicitamente: “nós não impedimos o princípio de que cada coisa ou é ou não é” (191 b 26-27).

As doutrinas às quais ele recorre, mesmo de grande importância para sua metafísica, são ainda uma vez presas da dialética, isto é, da análise dos diferentes significados das palavras. A propósito da distinção entre potência e ato, o próprio Aristóteles remete a outro texto seu — “alhores foi definida com maior rigor” (b 29) —, o qual, também por razões cronológicas, só pode ser o livro V da *Metafísica*, dedicado, como se sabe, aos diferentes significados das palavras, onde também a distinção entre “por si” e “por acidente” retorna continuamente: pois bem, esse livro só pode ser considerado uma obra de dialética. Todavia, a conclusão à qual chega Aristóteles é dotada de elevado valor científico, de maneira que ele pode dizer: “neste modo, como dizíamos, resolvem-se as aporias, por causa dos quais [os eleatas] foram constrangidos a impedir algumas das coisas ditas [isto é, a experiência]” (b 30-31).

Temos, portanto, uma verdadeira refutação do eleatismo, a qual faz parte de uma investigação física: trata-se, evidentemente, de uma física capaz de estabelecer as condições da própria possibilidade, isto é, de fundar-se a si mesma, ou seja, de uma ciência que compreende sua própria fundação, o que está bem além da epistemologia dos *Segundos analíticos*, mesmo não a recusando explicitamente.

Ao mesmo âmbito pertence o último capítulo, onde Aristóteles discute a doutrina de Platão, o qual, sob a influência de Parmênides, admitia como princípios da geração o ser e o não-ser, ou seja, o Uno e o “grande e pequeno”, confundindo

neste último a matéria e a privação. A introdução de tal distinção, isto é, a descoberta do substrato — uma das glórias de Aristóteles (veja-se o que pensam disso Feuerbach, Marx e Kierkegaard, que se servem dele para criticar Hegel, retomando-a dos estudos aristotélicos de Trendelenburg) —, pertence, portanto, à física, que Aristóteles distingue muito nitidamente da “filosofia primeira”, isto é, da metafísica, confiando a esta última o estudo do “princípio no sentido da forma”, imóvel e incorruptível (I 9, 192 a 34-36).

Por essa razão Wieland falou justamente de um “primado”, em Aristóteles, da física, enquanto verdadeira ciência dos princípios, que não pressupõe a metafísica mas, ao contrário, é pressuposta por ela. Por outro lado, essa definição de física como ciência dos princípios é a mesma que, no livro I da *Metafísica*, Aristóteles aplica à sabedoria, isto é, à ciência exposta naquela obra, e é conhecido que em todas as suas obras mais antigas (*Protréptico*, *Tópicos* e, eu acrescentaria, também a *Metafísica* II) ele parece identificar *tout court* física e metafísica. No livro I da *Física*, em suma, Aristóteles estabelece os princípios, entendidos como condição de possibilidade, da natureza e da própria física, atribuindo a esta ciência um papel que transcende claramente seu estatuto epistemológico ilustrado nos *Segundos analíticos* e reafirmado mais tarde no livro VI da *Metafísica*.

A mesma oscilação entre o estatuto dos *Segundos analíticos* e sua ampliação, que chega a incluir na ciência a investigação dos princípios, está presente no livro II da *Física*. Aqui Aristóteles dá, em primeiro lugar, a definição do objeto da física, isto é, a definição de natureza, a qual compreende todas as “realidades naturais”: animais, plantas e “corpos simples”, como terra, fogo, água e ar:

cada uma destas realidades, com efeito, tem em si mesma o princípio do seu movimento e do seu repou-

so, algumas segundo o lugar, outras segundo o crescimento e a diminuição, outras segundo a alteração... [Por conseqüência] a natureza é um princípio e uma causa do ser em movimento e do ser em repouso, na coisa à qual ela pertence primariamente por si e não por acidente (II 1, 192 b 13-14, 21-23).

Reencontramos nestas palavras a definição do objeto da física dada no livro VI da *Metafísica*. Ela, além disso, é considerada evidente: “todas estas realidades” [isto é, as realidades naturais] — afirma com efeito Aristóteles — “parecem (*pháinetai*) diferentes em relação àquelas não constituídas por natureza”. O *pháinetai*, entendido não como a aparência contraposta à realidade, mas como a evidência, seja no sentido de observação sensível, seja no sentido de opinião geral, é o fundamento da definição de natureza: quem não se aperceberia, com efeito, da diferença — ao menos no tempo de Aristóteles — entre uma realidade natural e uma realidade, por exemplo, artificial?

Mas também a existência da natureza é considerada evidente por Aristóteles:

procurar mostrar que a natureza existe é ridículo; é claro, com efeito, que tais entes [isto é, os entes naturais] existem em grande número. De outra parte, mostrar as coisas claras por meio das obscuras é próprio de quem não é capaz de distinguir o que é conhecido em virtude de si mesmo e o que o é não em virtude de si mesmo (193 a 3-6).

Vejam aqui os dois princípios da física, a definição de seu objeto e a admissão de sua existência, ambos fundados no fenômeno entendido como dado imediato da experiência, o que corresponde exatamente à epistemologia dos *Segundos analíticos*: aliás, notamos que isso ocorria também no início no livro I.

Todavia, justamente após ter estabelecido tais princípios, Aristóteles põe um problema que surge das opiniões dos filósofos precedentes: segundo alguns deles, a natureza é a matéria, porque, como notou o sofista Antifonte, caso se enterrasse uma cama e caso a putrefação tivesse a força de produzir um germen, não nasceria uma cama, mas madeira, o que significa que a capacidade de reproduzir-se, o princípio do movimento, pertence somente à matéria. A esse argumento, do qual não nega a força e ao qual concede ser uma prova de que a natureza é, em certo sentido, matéria, Aristóteles opõe outro: se é verdadeiro que de uma cama, a qual tem forma artificial, se gera somente madeira, não é menos verdadeiro que de um homem, o qual tem uma forma natural, gera-se sempre (ou “geralmente”) um homem, e não outro animal. Portanto, a natureza é também forma, ou melhor, é mais forma que matéria (193 a 10-b 18).

Vê-se, assim, que a definição de natureza é um pouco mais complexa e um pouco mais controversa do que poderia parecer à primeira vista. Mas, tudo somado, permanecemos ainda nos limites fixados pelo livro VI da *Metafísica*, porque também ali Aristóteles dizia que a física tem por objeto sobretudo a forma das substâncias naturais. Também o exemplo de forma física, que ele dá na *Física* para distingui-la da forma que é objeto da matemática, é o mesmo que encontramos no livro VI da *Metafísica*, isto é, o “chato” em oposição ao “curvo” (*Física* II 2, 194 a 6-7).

Ulteriormente, as coisas se complicarão, a partir do momento em que Aristóteles observa que a natureza não é somente matéria e forma, mas também causa final, visto que “as coisas das quais, sendo contínuo o movimento, há um termo, este é o extremo e também o fim” (194 a 29-30). Evidentemente ele pensa em fins como o completo desenvolvimento de um indivíduo pelo crescimento, ou o nascimento de um novo indivíduo pela reprodução. Assim, as definições de natureza torna-

ram-se três e, caso se dê conta de que a natureza é, antes de tudo, princípio de movimento, isto é, causa motora, elas são quatro. Por isso, imediatamente a seguir, no mesmo livro II, Aristóteles introduz a famosa distinção dos quatro gêneros de causa.

Definidas estas coisas — ele afirma, com efeito —, é necessário investigar as causas, quais e quantas em número elas são. Visto que, com efeito, nossa exposição tem por objetivo o saber, e não consideramos saber cada coisa antes de ter aprendido o porquê de cada uma (o que significa aprender sua causa primeira), é claro que também nós devemos fazer isto seja a propósito da geração e corrupção, seja a propósito de qualquer mudança física, para que, sabendo os princípios deles, procuremos reconduzir a estes cada uma das coisas procuradas (3, 194 b 16-23).

Depois disso ele expõe as quatro noções de causa, isto é, a causa material, a formal, a causa motora e a final. Essa distinção, como se notou, não recebeu de Aristóteles uma verdadeira justificação racional: em outras palavras, não se demonstra por ser resultado de uma análise da linguagem, isto é, da análise das possíveis respostas à pergunta “por quê?”, como resulta do fato de que ela é reproduzida literalmente no livro V da *Metafísica*, dedicado à distinção entre os diferentes significados das palavras. Isso, todavia, não se deve ao acaso, visto que a distinção em questão não indica as causas determinadas, mas é somente um instrumento para a investigação de relações causais concretas. Trata-se, em suma, de uma tipificação muito universal, ou seja, como disse Wieland, de “pontos de referência para a classificação” (*Einteilungsgesichtspunkte*). O próprio Aristóteles admite

que há causas e que elas em número sejam tantas quantas dissemos, é claro, visto que tantas em número contêm seu porquê; com efeito, o porquê último ou

leva ao que é, como acontece na realidade imóvel (por exemplo, nas matemáticas vai-se por último à definição de reto, ou de comensuração, ou de qualquer outra coisa), ou a isso que primeiramente movimentou (por exemplo, por que entraram em guerra? porque foram depredados), ou, nas realidades geradas, à matéria... [E acrescenta]: visto que as causas são quatro, cabe ao físico ter ciência de todas, e ele fornecerá o porquê de modo físico levando-o a todas (II 7, 198 a 14-23).

Voltamos, assim, à concepção de física desenvolvida no livro I, isto é, à física como investigação dos princípios e das causas das substâncias naturais: para cada uma delas, com efeito, o físico deverá investigar qual é sua forma, sua matéria, seu fim etc., ou seja, determinar concretamente o que entra em cada um dos quatro tipos, ou gêneros, de causalidade (por exemplo, a alma como causa formal, a carne como causa material, a reprodução como causa final etc.). Tudo isso não se assemelha à concepção de uma física essencialmente demonstrativa, que deduz de seus princípios, isto é, da definição e da existência de seu objeto, as suas propriedades essenciais. Em suma, na concepção ampliada da tarefa da física, exposta nos livros I e II da obra homônima, Aristóteles concebe os princípios da ciência em um modo mais complexo do que na concepção exposta nos *Segundos analíticos* e no livro VI da *Metafísica*: eles não são somente a definição da essência e a admissão da existência, fundadas na experiência sensível, mas as condições de inteligibilidade, de possibilidade (isto é, capazes de evitar a contradição), no caso do livro I, e dos verdadeiros princípios explicativos, dos diversos tipos de causa, no livro II.

Segundo a concepção ampliada, a física não deve simplesmente pressupor seus princípios e limitar-se a deles deduzir as propriedades de seu objeto, mas deve sobretudo investigar os princípios e as causas, ou seja, determinar quais coisas desem-

penham a cada vez o papel de causa formal, material, final etc. Deste modo a investigação dos princípios não é apenas uma introdução preliminar à ciência propriamente dita, mas sua parte integrante; ou melhor, parece recobri-la quase por inteiro.

As demonstrações mais “científicas”

Ao lado dos procedimentos “dialéticos” que já consideramos, e que consistem substancialmente na análise da linguagem comum e na discussão das opiniões dos filósofos precedentes, Aristóteles fornece, na *Física*, especialmente nos últimos livros, algumas verdadeiras demonstrações científicas, que têm como escopo a tese culminante de toda a obra, ou seja, a existência de um primeiro motor imóvel. Também neste caso, porém, não se trata de deduções das propriedades de um objeto de seus princípios próprios, mas de procedimentos de natureza dialética, que dão lugar a algumas demonstrações que parecem estar entre as mais científicas compreendidas na obra. Por procedimentos dialéticos, neste caso, entendo as argumentações que assumem como premissa a opinião de algum interlocutor ou adversário, e dela deduzem algumas conseqüências contraditórias em relação a essa mesma opinião, ou entre elas, ou em relação a outra opinião universalmente admitida. Eles dão lugar a algumas demonstrações científicas, no sentido de que a tese oposta àquela que foi refutada, se sua oposição é uma verdadeira contradição, é necessariamente verdadeira, em virtude do princípio do terceiro excluído. Este diz, com efeito, que entre duas posições contraditórias, como são a afirmação e a negação da mesma tese, é necessário que uma seja verdadeira e a outra falsa (*De interpretatione* 7, 17 b 26-27). Vejamos alguns exemplos.

Em primeiro lugar, poder-se-ia mencionar a demonstração da existência do movimento, que Aristóteles apresenta malgrado sua afirmação de que não é tarefa da física demonstrar os próprios

princípios (na *Física* I 2-3, refutando os eleatas, ele demonstra apenas a existência da multiplicidade).

Que não é possível que todas as coisas estejam em repouso, também foi dito anteriormente, mas digamolo também agora. Se também segundo a verdade, com efeito, as coisas estão assim como dizem alguns [de novo os eleatas, em particular Melisso], ou seja, que o ser é infinito e imóvel, isso, todavia, não parece (pháinetai) justo, ao menos segundo a sensação, mas parece que muitos dos entes se movem. E, se também esta última é uma opinião falsa ou inteiramente uma opinião, há igualmente movimento, ainda que seja apenas imaginação (phantasia), e ainda que se agora parece assim e agora diversamente, visto que a imaginação e a opinião são consideradas ser da espécie de movimento (VIII 3, 254 a 23-30).

Aqui, como se vê, Aristóteles parte da opinião dos eleatas (o movimento não existe, porque é simples imaginação) e não se limita a opor-lhes o testemunho dos sentidos, isto é, a aparência, porque esta foi, pelos próprios eleatas, precedentemente esvaziada de qualquer valor, mas deduz de sua própria tese uma conseqüência que a contradiz (também a imaginação é movimento): portanto, disso resulta demonstrada a tese oposta (o movimento existe).

Em segundo lugar, pode-se citar a demonstração da eternidade do movimento. Aqui a opinião da qual Aristóteles parte é aquela segundo a qual toda realidade móvel é gerada (provavelmente é a doutrina do *Timeu*⁵ de Platão).

5. *Timeu*, trad. Carlos Alberto Nunes, Belém, Ed. da Universidade Federal do Pará, 1986, 28 a. [N. do T.]

Se, portanto — argumenta Aristóteles —, cada uma das realidades móveis tivesse sido gerada, seria necessário que antes do considerado tivesse ocorrido outra mutação e movimento, em virtude do qual tivesse sido gerado o que pode ser movido e mover... de maneira que antes da primeira mutação terá havido uma mutação a ela precedente (VIII 1, 251 a 16-28).

Observação análoga pode ser feita a propósito da opinião segundo a qual cada realidade móvel deve corromper-se: a consequência é que terá havido sempre um movimento antes do movimento e, analogamente, um movimento depois do movimento, pelo que o movimento resultará ser eterno. O mesmo raciocínio vale para o tempo.

Em terceiro, pode-se citar a demonstração da necessidade de um primeiro motor, obtida mediante a refutação da doutrina platônica segundo a qual o primeiro motor do universo é uma alma cósmica semovente⁶. Em seu momento decisivo, com efeito, ela consiste em mostrar que a admissão de um princípio semovente é autocontraditória, porque esse princípio deveria estar, ao mesmo tempo, em potência e em ato em relação ao próprio movimento, o que equivale a ser, para uma mesma coisa, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, por exemplo quente e não-quente (*Física* VIII 5, 257 b 2-12). Mas a refutação dessa tese, da qual resulta sua impossibilidade, implica a verdade da tese a ela oposta (oposta por contradição), isto é, da tese segundo a qual o princípio último do movimento deve ser imóvel.

6. Veja-se, a este respeito, F. Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World*, Ithaca, Cornell University Press, 1960; S. Waterlow, *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics*, Oxford, Clarendon Press, 1982; e meu ensaio "La suprématie du mouvement local selon Aristote: ses conséquences et ses apories", in J. Wiesner (org.), *Aristoteles Werk un Wirkung (Paul Moraux gewidmet)*, I, Berlim, de Gruyter, 1985, pp. 123-150.

Em todo caso, qualquer que seja o valor da demonstração mencionada, ela tem um alcance que vai bem além do âmbito particular da física, visto que chega à existência de uma substância imóvel, que deveria ser objeto de outra ciência, isto é, da metafísica. Ela entra muito bem no gênero de discussões que vimos caracterizar toda a obra intitulada *Física*, o qual não é nem a dedução das propriedades das substâncias naturais por sua definição e por sua existência, nem a indicação dos princípios e das causas particulares de cada substância natural, mas, ao contrário, a determinação mais geral das próprias noções de princípio e de causa, e daquelas ligadas ao objeto da física. Em relação aos tratados mais particulares que constituem as outras obras de física, *De caelo*, *De generatione et corruptione*, *Meteorologica*, e a todas as obras sobre os animais (do *De anima* à *Historia animalium*, ao *De partibus animalium* e ao *De generatione animalium*), a *Física* propriamente dita pode parecer uma simples introdução. Mas, segundo a concepção aristotélica de física como investigação dos princípios e das causas primeiras (que apenas no Idade Média foi desclassificada para ciência das causas segundas, porque todos os tipos de causa primeira foram reunidos na única causa transcendente, o Deus criador), ela já é uma parte integrante dessa ciência, e é também a sua parte mais interessante, do ponto de vista filosófico.

Os procedimentos dos quais ela se serve são, na maior parte dos casos, as argumentações dialéticas, isto é, as análises da linguagem ou as discussões de opiniões alheias, o que não impede que eles possam ser também verdadeiras demonstrações científicas, dotadas de necessidade e capazes de forçar o assentimento. Isso acontece, no caso das análises lingüísticas, quando certas distinções revelam-se necessárias a fim de evitar as contradições e, no caso das discussões dialéticas, quando estas últimas dão lugar às verdadeiras refutações de uma opinião qualquer (isto é, à sua redução a contradição), o que implica a verdade da opinião oposta àquela que foi refutada. Não

se trata, certamente, de demonstrações “físicas” no sentido moderno do termo, mas antes de demonstrações “lógicas”: todavia, seu valor de verdade não é, por essa razão, absolutamente diminuído.

Não é este o lugar para analisar também os métodos postos em ato por Aristóteles nos outros setores mais particulares de sua física, na cosmologia, na psicologia, na biologia e na zoologia, para os quais remeto às excelentes comunicações que tiveram lugar por ocasião do II Symposium Aristotelicum respectivamente por P. Moraux, H. Dörrie, I. Düring e D. M. Balme: limito-me simplesmente a destacar como também a propósito das classificações biológicas, consideradas por muitos o aspecto mais “científico”, no sentido moderno do termo, da física aristotélica, nota-se um contínuo emprego de conceitos fundamentais que derivam da dialética da Academia platônica, pelo que se pode falar, ainda uma vez, de método dialético⁷.

7. Isso foi mostrado em um ensaio de fundamental importância por H. J. Krämer, “Grundbegriffe akademischer Dialektik in den biologischen Schriften von Aristoteles und Theophrast”, in *Rheinisches Museum für Philologie*, 111: 293-333, 1968.

② método da metafísica

O procedimento diaporético

Na obra intitulada pelos editores *Metafísica*, encontramos exposta aquela que Aristóteles denominava “filosofia primeira”, a ciência mais elevada, superior a qualquer outra, tanto por causa da universalidade como pela dignidade de seu objeto. No início desta obra, todavia, a saber, no livro I, o autor declara querer procurar a “sabedoria” (*sophía*), entendendo igualmente por esse nome, muito tradicional, a forma suprema de conhecimento, e portanto também a mais elevada entre as ciências (cap. 1). Devendo, em seguida, caracterizar a sabedoria em relação às outras ciências, ele a define como “ciência dos princípios e das causas primeiras”.

Vimos que já a física fora por ele entendida desse modo: é legítimo, por isso, perguntar-se por que tal definição é agora aplicada à metafísica. A resposta está, provavelmente, no fato de Aristóteles, no momento em que expõe essa nova ciência, já ter levado a termo a física e já ter constatado que esta exige o motor imóvel do céu, o qual é comumente identificado com Deus. Por esse motivo uma ciência das causas primeiras deve ocupar-se também de Deus, e isto a física não pode fazer, uma

vez que seu objeto é constituído somente, como vimos, pelas realidades naturais e móveis. Eis, então, que a categoria de ciência suprema, isto é, de sabedoria, cabe a uma nova ciência, justamente a metafísica, que, como diz explicitamente Aristóteles, tem por objeto também Deus, porque Deus é uma entre as causas primeiras (cap. 2, 982 a 8-9).

A metafísica, todavia, situa-se em uma relação de estreita continuidade com a física. Efetivamente, no momento em que define as causas primeiras, ou seja, os gêneros de causas no interior dos quais devem ser investigadas as causas primeiras, Aristóteles remete explicitamente à *Física*, declarando que lá tais causas já foram teorizadas suficientemente, e limita-se a acrescentar àquela sua teorização uma espécie de confirmação histórica, ou seja, a célebre exposição das doutrinas dos filósofos precedentes (dos pré-socráticos a Platão e aos outros acadêmicos), que constitui a primeira história da filosofia já escrita (caps. 3-10). Como todos sabem, trata-se de uma história da filosofia conduzida com intenção filosófica mais do que histórica, isto é, com o objetivo declarado de encontrar uma confirmação à distinção entre os quatro gêneros de causas, o que não impede que também seja uma fonte preciosa de informações históricas sobre os autores expostos, e sobretudo um primeiro enquadramento deles em um discurso unitário e, ao mesmo tempo, específico, destinado a tornar-se a “história da filosofia” reconhecida por quase todos os autores sucessivos.

Não igualmente reconhecido é, ao contrário, o caráter dialético daquela exposição, que, porém, pode ser claramente deduzido do seu estruturar-se em um verdadeiro exame crítico das opiniões alheias, segundo aquela que vimos ser a parte “peirástica” da dialética, que não está em contraste com o objetivo também filosófico, isto é, construtivo da exposição, dado que, como igualmente vimos, a própria peirástica pode ser usada para distinguir mais facilmente quanto há de verda-

deiro e de falso em cada uma das posições examinadas¹. Em uma primeira parte, com efeito, Aristóteles mostra que cada um dos quatro gêneros de causas por ele especificados foi, de algum modo, reconhecido por alguns dos filósofos precedentes: a causa material pelos jônicos, a motora por Empédocles, a formal pelos pitagóricos e, sobretudo, por Platão, a final por Anaxágoras, e mostra que nenhum deles especificava outras, o que soa como uma confirmação da validade de sua doutrina (caps. 3-6). Na segunda parte, ao contrário, passa a criticar cada uma das filosofias precedentes, mostrando que nenhuma entendeu adequadamente o tipo de causa descoberto por ela e, sobretudo, que nenhuma especificou todas as quatro simultaneamente (caps. 7-10).

Contudo, o livro permanece ainda substancialmente extrínseco e introdutório à verdadeira investigação metafísica, porque só faz confirmar uma doutrina já estabelecida no âmbito da física. O mesmo se pode dizer do livro II, o famoso “a minúsculo”, que, como já vimos, não pertencia originariamente à série constitutiva da obra, mas servia mais como uma introdução metodológica à física ou a uma ciência ainda não dividida em física e metafísica. A verdadeira exposição metafísica tem início somente com o livro III, no qual Aristóteles ilustra imediatamente o método que pretende seguir como o mais apto à “ciência investigada”, isto é, à ciência em questão. Uma primeira fase desse método é ilustrada nos seguintes termos:

é necessário, em relação à ciência investigada, que examinemos, antes de tudo, as coisas que devem estar em aporia (aporéisai): estas são todas aquelas em torno das quais houve opiniões diferentes, mas também

1. Sobre isso chamo a atenção no texto “Sul carattere ‘dialettico’ della storiografia filosofica di Aristotele”, in G. Cambiano (org.), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Torino, Tirrenia, 1986, pp. 101-126.

aquelas que eventualmente tiverem sido esquecidas além destas (III 1, 995 a 24-27).

Duas observações merecem ser feitas a propósito deste preâmbulo: antes de tudo, Aristóteles diz que se deve partir das aporias, ou seja, das questões a propósito das quais existem divergências de opiniões, o que põe imediatamente a metafísica no terreno da discussão das diferentes opiniões; em seguida afirma que não basta considerar apenas as aporias e as respectivas opiniões já expressas, isto é, historicamente configuradas, mas que é necessário expor também outras aporias e opiniões, eventualmente esquecidas, de modo a exaurir toda a gama das soluções possíveis. Apenas essa completude, com efeito, pode garantir a validade dos resultados obtidos mediante a refutação progressiva, isto é, eliminação, das várias aporias consideradas.

Logo em seguida Aristóteles ilustra o motivo pelo qual indicou como primeiro passo o exame das aporias:

para aqueles que querem investigar bem (euporésai), é preciso que desenvolvam bem as aporias (to diaporésai kalós), porque o êxito posterior (euporia) é a solução das aporias anteriores; mas não é possível que dissolvam uma cadeia aqueles que a ignoram, e a aporia do pensamento revela essa situação a propósito da realidade. Pois à medida que se sente a aporia, com efeito, surge uma situação similar à dos prisioneiros, visto que, em ambos os casos, é impossível ir adiante na direção que se propõe (995 a 27-33).

Aqui Aristóteles distingue claramente três momentos: 1) a “aporia”, que literalmente significa falta de caminho, de direção ao longo da qual prosseguir, isto é, *impasse*, bloqueio com o qual se depara quando se está diante de uma encruzilhada, ou seja, alternativa entre duas soluções opostas, aparentemente dotadas do mesmo valor; 2) o “desenvolver a aporia”, do qual se declara a utilidade, ou melhor, a necessidade, para aqueles

que querem investigar bem (e a cujo significado deste segundo momento retornaremos em breve); 3) a “euporia”, literalmente o bom caminho, a direção justa, identificada com a solução da aporia. A aporia é comparada a uma cadeia que impede de caminhar, a condição de quem se encontra nela é comparada à dos prisioneiros amarrados, com clara reminiscência da alegoria da caverna platônica.

O segundo momento é indicado por meio da mesma expressão com a qual, nos *Tópicos*, se ilustrava o terceiro “uso” da dialética, aquele relativo às “ciências filosóficas”: *diaporésai*. Permanecendo na atmosfera da encruzilhada, pode-se dizer que desenvolver a aporia consiste em procurar prever para onde levam ambas as direções que aparecem diante de nós, por exemplo alcançando certa altura de modo a distinguir se uma delas leva a lugares inacessíveis ou a um beco sem saída. É exatamente a operação que, a propósito dos *Tópicos*, caracterizamos como dedução das conseqüências extremas de cada uma das duas hipóteses opostas, que conduz ao objetivo de ver qual delas leva a uma contradição e qual, ao contrário, não. O método, portanto, que aqui Aristóteles propõe para a metafísica coincide com o terceiro uso da dialética, o “científico”, isto é, ainda uma vez um método dialético, que denominaremos, por comodidade, procedimento “diaporético”.

Contudo, a ilustração do método em questão prossegue:

por isso, é necessário estudar todas as dificuldades, seja pelas razões ditas, seja porque aqueles que investigam sem ter anteriormente examinado as aporias são semelhantes àqueles que ignoram em qual direção devem caminhar, e, além disso, porque não sabem se encontraram ou não o que procuravam; para estes, com efeito, o fim não é claro, enquanto o é para quem examinou anteriormente as aporias (995 a 33-b 2).

Note-se a insistência na necessidade de examinar “todas” as dificuldades, as objeções, as argumentações opostas, as possíveis soluções, para que o método por eliminação possa dar resultados seguros; em seguida, a recomendação renovada de examinar as aporias; enfim, a solução original que esse método fornece ao problema posto por Platão no *Menon*²: para encontrar-se o que se procura, é necessário, de um lado, não o conhecer ainda, do contrário não se o procuraria, e, de outro, já conhecê-lo, para poder reconhecer se, enfim, se encontrou justamente o que se procurava. Platão resolvia o problema mediante sua teoria da reminiscência (conhecer significa reconhecer o que já se conhecia, e que posteriormente foi esquecido), mas Aristóteles o resolve mediante a aporia, que indica a alternativa entre duas direções opostas, das quais já se sabe que a boa evita a contradição, enquanto a ruim depara com ela; e, sobretudo, mediante o procedimento diaporético, que permite ver qual das duas hipóteses conduz à contradição e qual, ao contrário, não.

Enfim, ele recorre também aqui, como já no *De caelo*, à comparação com o debate judiciário:

além disso, encontra-se necessariamente em uma condição melhor em relação ao julgar aquele que ouviu, como em um tribunal, todos os argumentos das partes contrapostas e dos contendores (995 b 2-4).

Ainda uma vez Aristóteles ressalta a necessidade de ouvir “todos” os argumentos opostos, e compara o filósofo àquele que, posteriormente, julga quais são válidos e quais, ao contrário, não.

O resto do livro III é dedicado primeiramente à enumeração de quinze aporias concernentes ao objeto da metafísica, ou seja, àquilo do que ela procura os princípios, mas também à

2. *Menon*, trad. Jorge Paleikat, Porto Alegre, Editora Globo, 3ª ed., 1945. [N. do T.]

natureza dos princípios investigados, isto é, às causas primeiras (cap. 1), e em seguida ao “desdobramento” de cada aporia, que é precisamente o procedimento diaporético anunciado no início do livro (caps. 2-6). Como se pode ver na continuação, tal procedimento consiste, antes de tudo, em propor, para cada aporia, duas possíveis soluções opostas, isto é, duas hipóteses (denominadas comumente pelos comentadores hodiernos “tese” e “antítese”), as quais, por vezes, coincidem com posições historicamente assumidas por algum filósofo precedente, e por vezes não; donde deduzir-se de cada uma dessas duas hipóteses as conseqüências que delas derivam, assinalando as dificuldades, isto é, as conseqüências inaceitáveis, de uma e de outra.

Em geral no livro III Aristóteles não indica explicitamente a solução das aporias, ainda que com freqüência permita claramente compreender para qual hipótese ele tende. Por vezes trata-se de soluções mistas, ou intermediárias, que consistem em reconhecer como em cada uma das duas hipóteses opostas há aspectos aceitáveis e aspectos inaceitáveis, que podem ser diferenciados uns dos outros mediante distinções oportunas; ou que consistem em aceitar uma terceira hipótese, espécie de síntese ou via intermediária entre as duas hipóteses iniciais (que, em tal caso, revelam ser não contraditórias entre si, mas somente contrárias).

A solução das aporias no livro III é apresentada por Aristóteles nos livros posteriores da *Metafísica*, todos reconduzidos a uma unidade justamente pela referência às aporias: isso vale para os mais importantes: o IV, o VI, o grupo unitário VII-VIII-IX, e o grupo dos três últimos, XII-XIII-XIV. Permanecem fora da série apenas o livro V — que, como vimos, contém a exposição dos muitos significados de alguns termos e que, como veremos, justamente por isso foi inserido no conjunto, ainda que seguramente na origem não fizesse parte dele — e o livro XI, que é um resumo, provavelmente inautêntico, dos livros III-IV-VI, e de uma parte da *Física*, portanto certamente estranho ao conjunto. Em todo caso, o li-

vro III realiza o procedimento diaporético exatamente do mesmo modo pelo qual Platão, no *Parmênides*, esboçara integrar a dialética de Zenão e dela fornecera um exemplo: apresentar hipóteses opostas entre si e deduzir delas as conseqüências.

Vale a pena assinalar, na exposição das aporias, um aceno que Aristóteles faz aos “dialéticos”, útil para compreender a relação por ele estabelecida entre dialética e filosofia:

além disso, sobre o idêntico e o diferente, o semelhante e o dessemelhante, e a oposição, e sobre o anterior e o posterior e todos os outros objetos deste tipo, sobre os quais os dialéticos se submetem à prova (peiróntai) de investigar realizando sua investigação a partir de cada êndoxa, [deve-se discutir] sobre qual ciência tem a tarefa de tratar de todos eles; e, além disso, [tratar] de todas as propriedades que lhes pertencem por si, e não apenas o que é cada um destes, mas também se uma única coisa é oposta a uma só (1, 995 b 20-27).

Os “dialéticos” aqui mencionados só podem ser os que têm a “força dialética” mencionada na *Metafísica* XIII 4, 1078 b 25-27. Tanto uns quanto os outros, com efeito, investigam os opostos; estes, pois, investigam se a um oposto há um único oposto, isto é, em quais casos a um oposto há um único oposto, enquanto aqueles investigam em quais casos a ciência dos opostos é a mesma, o que é, no fundo, a mesma coisa (pois a ciência dos opostos é a mesma, quando a um oposto há um único oposto, isto é, quando os opostos são contraditórios)³;

3. Traduzo *enantion* por “oposto” e não por “contrário”, porque não há sentido em investigar se a um contrário há um único contrário, na medida em que isso faz parte da própria noção de contrário, assim como não tinha sentido, na *Metafísica* XIII 4, atribuir à dialética platônica a tarefa de investigar se a ciência dos contrários é a mesma, porque na Academia este era um lugar-comum.

estes, enfim, realizam sua investigação sobre os opostos “a partir de cada êndoxa”, enquanto aqueles investigavam os opostos a partir não de princípios e, por isso, também neste caso, de cada êndoxa.

Ora, como vimos, os que têm a “força dialética”, aquela que, segundo o que Aristóteles afirma na *Metafísica* XIII 4, no tempo de Sócrates ainda não existia, eram os platônicos, isto é, o próprio Platão e os outros acadêmicos; e também os “dialéticos” dos quais Aristóteles fala na *Metafísica* III 1, os quais investigam o idêntico e o diferente, o semelhante e o dessemelhante, o anterior e o posterior, são ainda uma vez Platão e os acadêmicos, que tinham tratado desses argumentos respectivamente no *Parmênides* e no *Sofista*⁴, mas também nas “doutrinas orais”, então uma espécie de patrimônio comum da Academia antiga⁵. A alusão a “cada êndoxa” não contrasta com a referência a Platão, pois nos diálogos platônicos parte-se sempre e apenas de êndoxa, enquanto as respostas afirmativas daqueles que respondem são, justamente, os êndoxa.

Contudo, ao mesmo tempo Aristóteles refere-se também à dialética por ele mesmo descrita nos *Tópicos*, que, como sabemos, desenvolve as aporias na direção oposta e investiga até os princípios partindo justamente dos êndoxa: entre as duas dialéticas, a descrita por Aristóteles e a praticada por Platão, não há nenhuma diferença quanto à estrutura argumentativa e ao conteúdo: a única diferença está na avaliação que lhe davam Platão e Aristóteles. Para Platão, com efeito, a dialética era já

4. *Sofista*, trad. e notas Jorge Paleikat e João Cruz Costa, São Paulo, Nova Cultural, 3ª ed., 1987 (Os Pensadores). [N. do T.]

5. Isso foi visto com clareza, pela primeira vez, por C. Rossito. “La possibilità di un’indagine scientifica sugli oggetti della dialettica nella *Metafísica* di Aristotele”, in *Atti dell’Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*. 136: 75-87, 1977-1978, o qual, porém, não estabeleceu relação entre a passagem em questão e a de *Metafísica* XIII 4.

nor si mesma ciência, ou melhor, a única verdadeira ciência, enquanto para Aristóteles ela é somente crítica, “peirástica”, isto é, não é de *per si* uma ciência, mas apenas um método, um procedimento argumentativo, que pode ser usado pelas ciências filosóficas para conhecer a verdade, mas não coincide necessariamente com ela, porque pode ser usado também com outros objetivos. A isso alude a expressão “submetem-se à prova”, que não significa simplesmente “tentam” ou “esforçam-se”, como se não conseguissem isso, mas indica a atitude crítica própria da dialética, isto é, a disponibilidade para submeter-se a exame, para arriscar-se com um contraditor. Os princípios aos quais chegava a dialética platônica, como veremos, eram o Uno e o Múltiplo, ou seja, o Uno e a Díade indefinida, os quais não são, segundo Aristóteles, os verdadeiros princípios, porque não consideram os muitos significados nos quais se diz o ser.

A resposta que Aristóteles dará a esta aporia no livro IV será, como veremos, que a tarefa de tratar cientificamente — estabelecendo a verdade sobre os objetos dos quais se ocupava a dialética platônica — cabe à filosofia primeira, ou seja, à metafísica: esta, portanto, colhe os melhores frutos da dialética platônica, não apenas sob o aspecto da estrutura argumentativa, mas também sob aquele, mais importante, de conseguir conhecer os verdadeiros princípios. Em relação à dialética platônica, todavia, a metafísica aristotélica chega a seu resultado graças a outro procedimento dialético, não praticado suficientemente por Platão: a análise semântica, a distinção entre os múltiplos significados do ser, que permite descobrir os autênticos princípios do ser, em vez daqueles postos por Platão. Também a metafísica aristotélica, porém, como a dialética platônica, não parte da essência, isto é, de princípios pressupostos, mas em sua investigação dos princípios somente de *éndoza*: por isso se serve, como vimos, de um procedimento de tipo diaporético.

Poder-se-ia dizer, por essa razão, também da metafísica aristotélica o que Hegel diz da filosofia em geral no início de sua *Enciclopédia das ciências filosóficas*:

A filosofia não tem a vantagem, de que gozam as outras ciências, de poder pressupor seus objetos como imediatamente dados pela representação; e também como já admitido o método do conhecer — para começar e para ir adiante.

Hegel, com efeito, acrescenta logo depois:

o espírito pensante só por meio do representar e voltando-se para ele [é que] avança até o conhecer e o conceber pensantes. Mas no considerar pensante logo se constata que isso inclui em si a exigência de mostrar a necessidade do seu conteúdo, de provar tanto o ser como as determinações do seu objeto. A familiaridade, acima aludida, com os objetos aparece assim como insuficiente; e como inadmissível para fazer ou legitimar pressuposições e asseverações. Mas a dificuldade de instituir um começo apresenta-se ao mesmo tempo, porque um começo, como algo imediato, faz sua pressuposição; ou melhor, ele mesmo é uma pressuposição⁶.

Também para Hegel, portanto, a filosofia deve passar pelas representações, quer dizer, pelos *éndoza*, para chegar ao conceito, ou seja, à ciência, e este, e não outro, é o seu método, isto é, a sua própria investigação, que também Hegel, mesmo que o entenda em um sentido diferente de Aristóteles, denomina dialética.

6. Trad. B. Croce, Bari, Laterza, 1951, § 1. [*Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. Vol. I, *A ciência da lógica*. Texto completo, com os adendos orais, trad. Paulo Meneses, colabor. José Machado, São Paulo, Edições Loyola, 1995 (O Pensamento Ocidental). N. do T.]

A semântica ontológica

A parte central da *Metafísica*, seu núcleo mais consistente, é dedicada à análise semântica do que constitui o objeto de tal disciplina, “o ser enquanto ser e as propriedades que lhe pertencem por si”. Aristóteles especificou esse objeto como o único capaz de tornar a compreender em si a totalidade do real para o qual a natureza, objeto da física, se revelara inadequada por causa da existência de uma realidade imóvel. Desse novo objeto, portanto, devem ser procurados os princípios e as causas primeiras (livro IV, cap. 1), e a ciência à qual cabe esse dever, a metafísica, resultará a mais universal e simultaneamente a mais elevada, por isso terá o direito de ser denominada “filosofia primeira”.

O método com o qual são procuradas as causas primeiras do ser enquanto ser e das “propriedades que lhe pertencem por si” — expressão, como se vê, conforme às indicações dos *Segundos analíticos* — não é, no entanto, a demonstração, o que seria impossível, dada, pelo menos, a inicial indisponibilidade de princípios dos quais partir, mas, como já notamos a propósito da física, a análise dos significados do ser e de suas propriedades, que podemos denominar “análise semântica”. Esse método, no entanto, é significativamente especificado e enriquecido justamente no livro IV da *Metafísica*:

após ter distinguido em quantos sentidos se diz cada um [destes objetos], deve-se mostrar, em relação ao primeiro, como em cada predicação [o objeto] se diz em relação àquele (2, 1004 a 28-31).

Aqui são distinguidas, parece-me, três operações sucessivas: 1) antes de tudo, a distinção entre os muitos significados de um mesmo termo, isto é, aquela que denominamos “análise semântica”, e que vimos ser um dos instrumentos do qual se serve a dialética; 2) em segundo lugar, a distinção do “primei-

ro” entre ele, ou seja, daquele do qual os outros dependem, o qual, no caso de termos não simplesmente equívocos mas dotados de alguma unidade, é precisamente o que confere unidade ao conjunto; 3) a determinação da relação intercorrente entre cada um dos muitos significados e o primeiro, isto é, do tipo de dependência que eles têm em suas relações. Enquanto a primeira operação está entre as praticadas também pela dialética, a segunda e a terceira configuram-se como verdadeira investigação de princípios e causas (o primeiro significado, com efeito, é princípio e causa dos outros) e, respectivamente, como uma espécie de demonstração, isto é, de ilustração da dependência, dos significados secundários a partir do primeiro. Não há dúvida de que, se a primeira operação está entre as praticadas pela dialética, a segunda e a terceira configuram-se como propriamente científicas, ou seja, cognitivas. Mas também não há dúvida de que elas mantêm o caráter de análise fundamentalmente semântica, o que as aparenta notavelmente com as operações próprias da dialética.

A distinção entre os muitos significados do ser já fora realizada por Aristóteles nas obras “dialéticas”, isto é, lógicas, com as *Categorias*, os *Tópicos* e o livro V da *Metafísica*, mas também em uma obra “científica” como a *Física*, e mostrara que tais significados correspondem às dez categorias. No livro IV da *Metafísica*, Aristóteles realiza a operação posterior, mostra que o primeiro entre eles é a substância (*ousía*) e que a relação intercorrente entre a substância e as outras categorias é a assim chamada “homonímia em relação a um”: as realidades pertencentes às outras categorias são denominadas entes — e por isso constituem, da mesma maneira, significados do ser — na medida em que todas contêm, na própria definição, uma relação com a substância (no sentido, por exemplo, de que a quantificam, qualificam ou localizam no espaço e no tempo etc.). A substância, portanto, é princípio e causa de todas as categorias, ou seja, do ser enquanto ser. Isso constitui uma primeira

e importante determinação dos princípios e das causas primeiras: sua investigação posterior terá, por isso, por objeto os princípios e as causas da substância (cap. 2).

Contudo, a própria operação, acrescenta Aristóteles, deverá ser feita também para as propriedades por si do ser: 1) para o uno, o qual, por sua vez, resultará dizer-se em muitos sentidos, correspondentes às categorias do ser, ou seja, o idêntico (uno na substância), o igual (uno na quantidade), o semelhante (uno na qualidade) etc.; 2) para os seus opostos, o múltiplo, o diferente, o desigual, o dessemelhante etc.; 3) para os vários tipos de oposição, a contradição, a privação, a contrariedade em sentido estrito; 4) enfim, para outros tipos de relação, como aquelas entre anterior e posterior, todo e parte etc. Também neste caso resultará que o significado primeiro é aquele constituído pela substância e que todos os outros dependem dela segundo a “homonímia em relação a um”. Desse modo, será resolvida a aporia mencionada no livro III a propósito dos “dialéticos”, isto é, dos platônicos, no sentido de que caberá à filosofia primeira tratar dos objetos dos quais se ocupam estes últimos, e estabelecer, por exemplo, “se Sócrates e Sócrates sentando são um só, se a um oposto há um único oposto, ou o que é o oposto e em quantos sentidos se diz”. A esse respeito, Aristóteles esclarece a diferença entre o modo de tratar próprio da filosofia primeira e aquele próprio da dialética nos seguintes termos:

aqueles que investigam estes objetos não erram por este motivo, isto é, porque não fazem filosofia, mas pelo fato de que antes está a substância, da qual não dizem nada (2, 1004 b 8-10).

Para Aristóteles, portanto, aqueles que se ocupam do idêntico, do diferente etc. fazem filosofia, são “filósofos”, mesmo tendo sido anteriormente (a saber, no livro III) por ele chamados de “dialéticos”, o que demonstra que as duas caracteriza-

ções não se excluem, ou melhor, em certa medida coincidem, e indica-se a posterior confirmação de que se trata dos platônicos, que usavam também eles a dialética com intenções filosóficas. O que neles critica Aristóteles é somente a falta de reconhecimento do primado da substância e, implicitamente, da distinção entre os muitos sentidos no quais se dizem os objetos em questão. Mas isso significa, a seus olhos, que os platônicos se impedem um verdadeiro conhecimento de tais objetos, ou seja, que sua posição permanece a de simples dialéticos, críticos das opiniões alheias e privados da verdadeira filosofia.

Por isso, Aristóteles conclui:

estes objetos também fazem parte disso que cabe ao filósofo investigar: a verdade. E disto há um signo: com efeito, os dialéticos e os sofistas assumem a mesma aparência do filósofo, visto que a sofística é uma sabedoria apenas aparente, e os dialéticos discutem sobre todas as coisas, mas a todas é comum o ser, e é claro que eles discutem sobre estes objetos, porque estes são próprios da filosofia. Com efeito, a sofística e a dialética derivam do mesmo gênero de coisas do qual deriva a filosofia, mas esta difere da segunda pelo tipo de capacidade [em que ela consiste], e da primeira pela escolha do modo de viver [que se lhe acompanha]: a dialética é examinativa (peirastiké) das coisas das quais a filosofia é cognitiva (gnoristiké), enquanto a sofística é [sabedoria] aparente, não real (1004 b 16-26).

Os dialéticos que discutem o idêntico, o diferente etc., “porque estes são próprios da filosofia”, são os dialéticos que têm uma intenção filosófica, não os simples amantes da discussão, portanto só podem ser os platônicos. Mas eles não conseguem, segundo Aristóteles, fazer boa filosofia, isto é, conhecer, porque se limitam a discutir as opiniões, ou seja, a criticar, sem

dizer nada da substância, isto é, sem praticar a análise semântica e procurar o verdadeiro princípio do ser e também dos objetos em questão, aos quais o ser é comum. Bem diferente é o caso dos sofistas, o quais querem parecer sábios sem o ser realmente, porque escolheram um modo de viver caracterizado pelo amor à riqueza, não pelo amor à verdade.

Uma confirmação posterior de que as personagens em questão são os platônicos, depreende-se do fato de que Aristóteles, para acrescentar um argumento a mais a favor da tese de que a filosofia deve ocupar-se dos objetos supra-expostos, cita o fato de que todos esses objetos são reconduzidos por “quase todos” os filósofos a dois princípios opostos, ou seja, o uno e os muitos, ou o ser e o não-ser, os quais, enquanto contraditórios entre si, são justamente objeto de uma única ciência (1004 b 27-1005 a 6). Ora, é conhecido que estes são precisamente os princípios aos quais Platão reconduzia o idêntico, o diferente etc., respectivamente no *Parmênides* e no *Sofista*, e aqueles aos quais reconduziam tais objetos aqueles que aderiam a suas “doutrinas não-escritas”, por exemplo seus discípulos Espeusipo e Xenócrates (mesmo que com alguns diferenças).

É contra tal doutrina que agora se volta explicitamente a crítica de Aristóteles:

mas, contudo, se também o uno se diz em muitos sentidos, em relação ao primeiro [destes] dir-se-ão os outros, e ao mesmo tempo os opostos, se é verdadeiro que o ser ou o uno não é universal e idêntico para todas as coisas, ou separado, como certamente não é, mas alguns significados seus se dizem em relação a um e a outros consecutivamente (1005 a 6-11).

Os platônicos faziam, com efeito, do ser e do uno um princípio separado, sem distinguir seus muitos sentidos e sem, portanto, diferenciar o primeiro deles, isto é, o verdadeiro princípio, que para alguns deles, a saber, para as várias categorias,

é a substância em geral, da qual as outras categorias dependem todas diretamente na base da “homonímia em relação a um”, e para outros, isto é, como veremos, para os diferentes sentidos da substância, ele é um tipo particular de substância, a “substância primeira”, da qual os outros tipos de substância dependem “consecutivamente”, quer dizer, em série. Isso confirma ainda uma vez que o método da metafísica é, para Aristóteles, a análise semântica e a distinção do significado primeiro.

Este é o motivo pelo qual os editores da *Metafísica* nela inseriram, depois do livro IV, aquele que agora é conhecido como o livro V, o tratado que distingue os muitos significados de alguns entre os mais importantes termos filosóficos: princípio, causa, elemento, natureza, uno, ser, substância, idêntico, diferente, opostos etc. Nele merece atenção particular o capítulo sobre os muitos significados do ser (cap. 7), porque enumera, ao lado do ser que compreende as várias categorias, também outros significados, como “o ser por acidente”, o ser em potência e em ato, o ser como verdadeiro (e respectivamente o não-ser como falso). Do ser por acidente e do ser como verdadeiro Aristóteles trata no livro VI, enquanto do primeiro entre os significados correspondentes às categorias ele trata nos livros VII e VIII, que estão, por essa razão, entre os mais importantes de toda a obra.

No livro VII, Aristóteles mostra, antes de tudo, que a substância é primeira, em relação às outras categorias, seja do ponto de vista da noção, por ser contida em sua definição, seja do ponto de vista do conhecimento, pelo fato de o seu conhecimento ser pressuposto pelo conhecimento das outras categorias, seja do ponto de vista do tempo, enquanto ela só pode existir separada, isto é, em si, enquanto as outras categorias, para existir, devem ser sempre nela. A substância, portanto, é “princípio” ou “causa primeira” das outras categorias, seja do ponto de vista lógico-epistemológico, seja do ponto de vista ontológico. Isso

demonstra como um procedimento dialético, como a análise semântica, é capaz de estabelecer também a dependência não apenas das palavras, mas das coisas mesmas.

Contudo, a parte mais importante do livro VII é dedicada a estabelecer a “primeira” entre as substâncias, isto é, o primeiro entre os diversos sentidos nos quais se diz a substância. Aristóteles toma em exame, para esse propósito, quatro “candidatos” ao título de substância, o substrato, o composto, a forma e o universal, e chega a concluir, pela análise de cada um deles, que a “substância primeira” é a forma, a causa formal, não entendida como forma separada, mas como forma de um composto material (“todo”)⁷, por exemplo a alma como forma do animal. São, ao contrário, substância em sentido derivado o composto mesmo, em relação ao qual a forma é “causa do ser”, isto é, causa formal, e substrato a causa material. Não são substâncias de nenhum modo os universais, ou seja, os gêneros e as espécies, que, mesmo nas *Categorias*, eram denominados “substâncias segundas”.

No livro VIII, Aristóteles aperfeiçoa o discurso já feito, assimilando respectivamente a matéria ao ser em potência e a forma ao ser em ato, e mostrando que a passagem de uma substância da potência ao ato requer uma causa motora. No livro IX, ele analisa estes últimos dois significados, isto é, a potência e o ato, estabelecendo, ainda uma vez, qual é o “primeiro” deles. Este, como se sabe, é o ato, anterior à potência seja do ponto de vista da noção, seja do ponto de vista da substância ou do ponto de vista do tempo (ao menos em espécie, onde o genitor precede o gerado posto que é sua causa motora, enquanto a potência é anterior ao ato do ponto de vista do tempo no indivíduo singular). Também em tal caso, portan-

7. No original italiano foi usada a palavra *sinolo*, uma transliteração do grego *syn-olon*, que significa, literalmente, com-junto, o todo. [n. do T.]

to, a análise semântica conduz à descoberta de uma verdadeira anterioridade ontológica, isto é, de uma causalidade real. No fim no livro IX, Aristóteles, além disso, aperfeiçoa a análise do verdadeiro e do falso, distinguindo a verdade das proposições, à qual se opõe a falsidade, da verdade das intuições, à qual se opõe somente a ignorância.

Enfim, no livro X, o autor analisa os significados do uno e do múltiplo, do idêntico e do diferente, do semelhante e do dessemelhante, mas também dos opostos em geral, estabelecendo em cada caso qual deles é o primeiro: trata-se sempre da análise semântica anunciada no livro IV e aplicada, desta vez, justamente aos objetos dos quais se ocupam os “dialéticos”, isto é, os platônicos. Este, portanto, é o modo no qual Aristóteles, na parte central da *Metafísica*, estabelece os princípios e as causas primeiras do ser enquanto ser.

A demonstração *elenktica*

Entre as propriedades por si do ser enquanto ser, mencionadas no livro IV, não estavam apenas as categorias e os opostos, mas também os dois “axiomas” comuns a todas as ciências, o princípio de não-contradição e o do terceiro excluído. Visto que valem, justamente, para todos os seres, a investigação sobre eles não cabe a nenhuma ciência particular, nem sequer à física, mas apenas à “filosofia primeira”, à metafísica, e consiste em estabelecer “se são verdadeiros ou não” (IV 3, 1005 a 30). Note-se a esse propósito como, segundo Aristóteles, todos os homens possuem certamente um conhecimento intuitivo desses princípios, isto é, um conhecimento imediato, porque ao menos o primeiro deles, o de não-contradição, é por ele definido como “o mais conhecido entre todos os princípios”, aquele “sobre o qual é impossível cair em erro”, e por isso também como “o mais seguro”. Isso, no entanto, não exclui que tam-

bém a propósito deles seja necessária uma investigação para estabelecer se são verdadeiros ou falsos, e tal investigação, ao contrário do conhecimento intuitivo, próprio de todos, pertence apenas ao filósofo. Além do conhecimento imediato, portanto, há também um conhecimento mediato, isto é, científico, dos princípios em questão, e apenas este é propriamente filosófico.

Ressalto isto para mostrar como, inclusive para os princípios mais conhecidos, Aristóteles admite uma verdadeira investigação, aberta à alternativa entre o verdadeiro e o falso. Quando, portanto, no livro IX, compara a inteligência a um “tocar”, que pode somente ser verdadeiro ou não ser de fato, ele não pensa, certamente, na filosofia, mas em uma apreensão imediata, que se pode ter espontaneamente, como no caso dos princípios em questão, ou em seguida do ensino, como no caso, por exemplo, das definições matemáticas. Em todo caso, não são estas as verdades das quais se ocupa a filosofia. A verdade à qual a filosofia aspira, ao contrário, é uma verdade que chega à vitória sobre o seu oposto, isto é, sobre o falso, por um confronto com ele, uma verdadeira alternativa, a qual só pode ser resultado de uma discussão, de um procedimento dialético. A propósito dos princípios em questão, o método da filosofia não será mais, como logo veremos, a análise semântica mas a discussão dialética, pela qual se verificarão não apenas as condições da verdade, mas também as condições do valor das palavras, ou seja, da própria análise semântica.

Aristóteles principia com a investigação sobre o princípio de não-contradição e, preliminarmente a ela, faz uma consideração de caráter metodológico, que logo esclarece o procedimento que ele se propõe a adotar. O princípio em questão, como se sabe, não pode ser demonstrado no sentido próprio do termo, porque é a condição de todas as demonstrações, segundo o que foi explicado nos *Segundos analíticos*. No entanto, Aristóteles acrescenta:

é possível demonstrar elenkticamente (apodeíxai elenktikós, isto é, demonstrar por meio de refutação) também a propósito do que é impossível [contradizer], com a condição de que aquele que o contradiz fale somente alguma coisa. Se, ao contrário, não diz nada, é ridículo procurar um argumento contra quem não sustenta nenhuma tese, na medida em que não afirma nada. Com efeito, quem assume tal atitude, fazendo assim, é semelhante a uma planta. Quanto a demonstrar elenkticamente, digo que ele difere do demonstrar [puro e simples] porque aquele que quisesse demonstrar [o princípio em questão] seria, considero, responsável de uma petição de princípio, ao passo que, se o responsável de tal erro for o outro [isto é, aquele que o contradiz], ter-se-á refutação [élenkhos] e não demonstração (4, 1006 a 11-18).

Estamos diante de um procedimento singular, que é denominado “demonstração” e, no entanto, é distinguido do “demonstrar” puro e simples, isto é, da demonstração de tipo matemático, que, como sabemos, pressupõe os princípios. Esta última não é aplicável ao princípio de não-contradição porque daria lugar a uma petição de princípio, deveria pressupor justamente o que pretende demonstrar. Pelo contrário, o “demonstrar *elenkticamente*” deixa, por assim dizer, que esse erro lógico seja cometido por quem pretende contradizer o princípio: quando essa pessoa comete o erro, basta ressaltar isso, e com isso se o terá refutado. Contudo, a refutação de quem nega equivalerá à demonstração do princípio, porque mostrará que é impossível negá-lo, que é impossível que as coisas sejam diferentemente de como ele diz, o que dá lugar àquela necessidade característica das conclusões de toda demonstração.

Não há necessidade de salientar como a situação aqui apresentada por Aristóteles seja claramente de tipo dialético: enquanto, com efeito, para chegar a uma demonstração pura e

simples pode-se estar também só, para salientar a petição de princípio na qual caiu quem contradiz o princípio é necessário — ao menos idealmente — estar em dois, isto é, é necessário que se confrontem duas teses opostas, a de quem nega é a de quem afirma o princípio em questão. A alusão à situação dialética é explícita em expressões como “procurar um argumento” (*zetéin lógon*) e “sustentar uma tese” (*ékhein lógon*), próprias da linguagem dos *Tópicos*, como na exigência de que quem contradiz fale e não seja “semelhante a uma planta”. Incluso a refutação, como sabemos é um típico procedimento dialético. Todavia, no caso em questão, a refutação consegue dar lugar a uma verdadeira demonstração, mesmo que a uma demonstração *sui generis*, isto é, diferente daquelas da matemática.

Vejam os quais as condições para que isto ocorra. Antes de tudo, que haja quem contradiga o princípio; em seguida que quem contradiga fale, isto é, que se instaure uma situação de tipo dialético; enfim, que diga alguma coisa. Aristóteles especifica esta última condição do seguinte modo:

o princípio do qual se deve partir em relação a todas as posições deste tipo não é o de pedir [a quem contradiz] que diga que alguma coisa é ou não é (posto que alguém logo suporia que isto é fazer uma petição de princípio), mas [pedir] ao menos que signifique alguma coisa seja para si seja para outros; isto, com efeito, é necessário, que diga alguma coisa. Se, ao contrário, não [isto é, se não significa nada], quem está em tal condição não fará nenhum discurso, nem para si mesmo nem para os outros. Quando, porém, alguém conceder isto, haverá demonstração, posto que já haverá alguma coisa de definido. Contudo, o responsável não é aquele que demonstra [deste modo, isto é, elencticamente, o princípio], mas aquele que sustenta a tese [da sua negação], porque sustenta a sua tese destruindo a sua tese (1006 a 18-26).

É supérfluo salientar ainda uma vez o caráter dialético da situação: fala-se, com efeito, em “pedir” e “conceder” alguma coisa, que são os papéis respectivamente daquele que pergunta, para refutar uma tese, e daquele que responde, para defendê-la. O que é necessário pedir a quem contradiz o princípio não é que diga que uma coisa é ou não é, ou seja, que pronuncie um juízo qualquer, afirmativo ou negativo, porque, em tal caso, ele logo perceberia ter pressuposto o princípio em questão, isto é, ter cometido uma petição de princípio, e recusar-se-ia a fazê-lo: todo juízo, com efeito, na medida em que é afirmativo ou negativo, é uma caracterização particular da oposição entre afirmação e negação em que consiste o princípio de não-contradição.

É necessário pedir a quem contradiz somente que “signifique alguma coisa”, que diga uma única palavra, contanto que dotada de significado. Isto ele não poderá recusar-se a fazer, porque tal recusa equivaleria à recusa de qualquer discussão, ou melhor, de qualquer discurso, inclusive daquele que ele pretende sustentar. O valor dos termos é, portanto, a condição do discurso, isto é, da comunicação, não apenas com os outros, mas também consigo mesmo, ou seja, do próprio pensamento: quem não significa alguma coisa não fala e não pensa, é de novo semelhante a uma planta. Mais uma vez a semântica emerge como método da metafísica, mas no interior de uma situação dialética específica, isto é, de discussão.

Se quem contradiz concede isto, ou seja, diz uma única palavra e admite que ela tenha um significado, “haverá alguma coisa de definido”, ele significará aquela coisa e não outra, admitindo com isso que aquela coisa não é outra, quer dizer, admitirá a oposição entre ser e não ser certa coisa, expressa pela oposição entre afirmação e negação, em que consiste o princípio de não-contradição. Desse modo, no momento mesmo em que se chega a defender sua tese, vale dizer, a negação do princípio de não-contradição, quem contradiz não nega, mas

admite o princípio de não-contradição, isto é, sustenta sua tese (a negação) destruindo-a (porque admitir o princípio equivale a destruir sua negação). Em tudo isto há, inegavelmente, uma petição de princípio, mas nela cai aquele que sustenta a tese, isto é, quem contradiz o princípio, que, portanto, se pode considerar refutado. Pois bem, sua refutação equivale à demonstração do princípio, a uma demonstração, exatamente, “por meio de refutação”.

Temos, assim, um caso de verdadeira demonstração dialética, demonstração que tem todo o caráter de necessidade próprio das demonstrações matemáticas e que se desdobra em um procedimento incontestavelmente dialético. É este um exemplo de como também a dialética pode produzir autêntica ciência, um exemplo de uso científico da dialética. Trata-se, contudo, de um caso-limite, porque nele a refutação não consiste em reduzir à contradição a tese do adversário, na medida em que isso teria um sentido apenas depois que se tivesse admitido o princípio de não-contradição, o qual declara a falsidade de uma tese, justamente, contraditória. O que confere ao caso em questão um caráter de absoluta unicidade e irrepetibilidade é justamente o fato de que, nele, se trata de demonstrar o princípio de não-contradição, o qual, em todas as outras demonstrações é, ao contrário, pressuposto. Este também é, indubitavelmente, o caso no qual a dialética exprime o máximo de sua força.

Contudo, Aristóteles não se limita a enunciar a fórmula geral desta demonstração, mas a desdobra articuladamente, tomando em exame as posições concretas de quantos negavam, direta (alguns sofistas) ou indiretamente (alguns filósofos pré-socráticos, ou “físicos”), o princípio de não-contradição, e refutando-as uma a uma com argumentações inclusive de tipo “pragmático”, isto é, que consistem em salientar uma diferença entre a tese sustentada pelos que negam o princípio e o seu comportamento prático (eles “vão a Megara, em vez de ir para sua casa”, ou “tomam cuidado para não cair em um poço, em vez

de ir imediatamente para lá”). Com isso, ele confirma, uma vez mais, o caráter dialético de seu procedimento, mais precisamente seu caráter “peirástico”, ou seja, crítico das opiniões alheias (caps. 5-7).

Aristóteles realiza operação análoga a propósito do princípio do terceiro excluído, no qual, no entanto, a situação já é diferente, porque permite pressupor o princípio de não-contradição, não mais em questão, e portanto refutar os que negam o princípio do terceiro excluído, reduzindo à contradição a sua tese (caps. 7, 8). Particularmente interessantes, entre os argumentos em defesa do princípio do terceiro excluído, são aqueles contidos no último capítulo do livro IV, no qual Aristóteles especifica duas negações entre si contrárias deste mesmo princípio e refuta ambas, reduzindo-as à contradição, mas com isso termina por demonstrar a tese contraditória em relação a ambas as teses refutadas. Vejamo-las de perto, porque configuram uma situação exatamente idêntica àquela que reaparecerá na doutrina kantiana da razão.

Uma primeira formulação das duas negações em questão, que são também negações do princípio de não-contradição, é aquela pela qual elas se configuram respectivamente como a tese de que “todas as proposições são verdadeiras”, e a tese de que “todas as proposições são falsas”. Aristóteles denomina-as “enunciações de sentido único e a respeito de todas as coisas” (*ta monakhós legómena kai katá panton*), ou seja — poderíamos dizer —, teorias unilaterais, totalizantes, “fortes”, no pior sentido do termo. Elas negam o princípio de não-contradição e o do terceiro excluído, porque negam a própria oposição entre verdadeiro e falso, ou seja, admitem que duas posições entre si contraditórias podem ser ambas verdadeiras (negação do princípio de não-contradição) ou ambas falsas (negação do princípio do terceiro excluído).

A essas duas teses Aristóteles apresenta duas refutações, uma baseada na exigência de dar um significado às palavras

“verdadeiro” e “falso”, a qual mostra que isso é possível apenas com a condição de estabelecer entre elas uma oposição e, por isso, de renunciar às “enunciações de sentido único”; a outra baseada na observação de que tais enunciações se autodestroem. Vejamos esta última, a mais famosa:

quem, com efeito, diz que são verdadeiros todos os discursos, torna verdadeiro também o discurso oposto ao seu, e por isso não-verdadeiro o seu (visto que o discurso oposto diz que seu discurso não é verdadeiro), enquanto quem diz que são todos falsos diz ele mesmo que também o seu próprio [é falso]. E há algumas exceções, alguns dizendo que apenas o discurso oposto ao seu não é verdadeiro, outros dizendo que apenas o seu não é falso; apesar de tudo, segue-se a eles dever postular infinitos discursos verdadeiros e falsos, visto que o discurso que diz que o discurso verdadeiro é verdadeiro é, ele mesmo, verdadeiro, e assim ao infinito (8, 1012 b 15-22).

É esta a famosa refutação do ceticismo absoluto — e respectivamente do absoluto dogmatismo —, que Heidegger declarou “simplista”, decorrente unicamente da necessidade de “segurança”, pelo fato de que pressupõe um conceito “proposicional” de verdade, antes de perguntar-se o que é a verdade e o que significa seu “dar-se”⁸. Essa observação atinge, se muito, Husserl, do qual o próprio Heidegger cita logo depois as *Investigações lógicas*⁹, certamente não Aristóteles, o qual, como Heidegger bem o sabe, explorou a fundo o que é a verdade e admitiu uma verdade proposicional e também uma verdade não-proposicional (aquela conhecida pelo *noûs* entendido

8. M. Heidegger, *Logica*, cit., pp. 16-17.

9. Sexta Investigação das *Investigações lógicas*, seleção e trad. Zeljko Loparic e Andréa Loparic, São Paulo, Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores). [N. do T.]

como “tocar”), mas também reconheceu que, se à filosofia cabe dizer “o que é a verdade”, ela não pode limitar-se a isto, mas deve também procurar ao menos algumas verdades, por exemplo em torno do ser e de suas propriedades por si, as quais podem ser apenas verdades proposicionais e, por isso, alternativas ao erro.

Que a supramencionada refutação, pois, seja tudo menos formalista, é provado por sua imediatamente sucessiva aplicação a duas teses de enorme densidade metafísica, aquela que afirma “tudo está em repouso”, ou seja, o eleatismo, e aquela que afirma “tudo está em movimento”, ou seja, o heraclitianismo. Diz, com efeito, Aristóteles no fim do livro IV da *Metafísica*:

é claro, pois, que não dizem o verdadeiro nem os que afirmam que todas as coisas estão em repouso, nem os que afirmam que todas as coisas se movem. Se, com efeito, todas as coisas estão em repouso, as próprias proposições seriam sempre verdadeiras e sempre falsas, enquanto é evidente que esta situação muda (aquele, com efeito, que fala, ele próprio há um tempo não existia e [em outro tempo] de novo não existirá); se, ao contrário, todas as coisas se movem, nada será nunca verdadeiro e, por isso, todos os discursos serão falsos; mas se demonstrou que isso é impossível (1012 b 22-28).

A reivindicação, contra o eleatismo, da experiência “existencial” do nascer e do morrer da própria pessoa que fala, isto é, do parmenidiano, é, talvez, um pouco amarga, mas indubitavelmente eficaz, como o é a redução do absoluto mobilismo (em termos modernos, poder-se-ia dizer “historicismo”) ao absoluto ceticismo (em termos modernos, “relativismo”), baseada na observação de que ao menos alguma verdade deve permanecer, sob pena da autodestruição da própria teoria. Contudo, o resultado desta dupla refutação, isto é,

desta refutação dos dois extremos opostos — que se revelam, assim, ser contrários entre si, e não contraditórios —, é a demonstração da tese contraditória a ambos, isto é, oposta às “enunciações de sentido único”, aquela pela qual algumas proposições são verdadeiras e outras falsas, ou algumas coisas estão em repouso e outras em movimento.

Enquanto a primeira dessas duas conseqüências é bastante “neutra” e aceitável por todos (quase todos, com efeito, admitem a existência de algumas verdades e de alguns erros), a segunda é, ao contrário, excessivamente comprometedora, porque consiste nada menos do que no âmagô mais “duro” e difícil de aceitar da metafísica aristotélica, a existência de uma realidade imóvel, separada das realidades móveis. Disso Aristóteles é perfeitamente consciente, e, com efeito, prossegue (e conclui o livro dedicado à defesa do princípio do terceiro excluído) com esta afirmação:

*mas também não é possível que as coisas em certo momento estejam todas em repouso ou todas em movimento, pois há alguma coisa que sempre move as coisas movidas, e isso é o primeiro motor imóvel (1012 b 29-31)*¹⁰.

A impossibilidade de que as coisas estejam ora todas em repouso e ora todas em movimento segue-se da refutação das hipóteses precedentes: ela é, com efeito, por assim dizer, a soma de duas impossibilidades. Contudo, sua conseqüência é que alguma coisa é sempre imóvel (o ato puro, isto é, Deus) e alguma coisa é sempre movimento (o céu, isto é, o universo em seu complexo, que, segundo Aristóteles, é eterno e gira incessantemente sobre si mesmo), ou seja, uma metafísica da transcendência.

10. Creio poder traduzir com “pois”, como a lógica do texto exige, o *gâr* da linha 30, pelas razões gramaticais expostas por R. Vitali. “Note aristoteliche”, in *Il pensiero*, 17: 173-177, 1972.

Poderia vir à mente, a este respeito, o que Kant diz da dialética, entendida como parte da lógica geral, ou seja, que ela consiste em usar a lógica, simplesmente um cânon de avaliação, “como órgão de efetiva produção ao menos da aparência de afirmações objetivas”. Nas argumentações reportadas anteriormente, na verdade, usam-se simplesmente os princípios de não-contradição e do terceiro excluído, os quais, para Kant, devem servir apenas para controlar a coerência das proposições, para demonstrar as proposições de densidade metafísica. Isto, como se sabe, é, para Kant, um uso abusivo da lógica, uma simples “lógica da aparência”¹¹.

Contudo, o próprio Kant aplica esta estratégia ao refutar as teses opostas que formam as “antinomias” da razão, a propósito da idéia de mundo, por exemplo as teses “o mundo é infinito com respeito ao espaço” e “o mundo é, quanto ao espaço, encerrado dentro de limites”¹², observando que não são contraditórias entre si, mas apenas contrárias, porque têm em comum um mesmo pressuposto, ou seja, que o mundo existe como coisa em si; então, se são ambas falsas, na medida em que os argumentos a favor de uma são exatamente equivalentes aos argumentos a favor da outra, é verdadeira a sua contraditoriedade, ou seja, que o mundo não existe nem como um todo em si infinito nem como um todo em si finito, ou seja, não é cognoscível como coisa em si¹³. Este não é, portanto, o uso abusivo da dialética, a “lógica da aparência”, aquela que o próprio Kant faz remontar a Zenão de Eléia, considerado por Aristóteles o descobridor de sua dialética¹⁴. Deve-se, portanto,

11. I. Kant. *Critica*, cit., pp. 102-103.

12. Primeiro conflito das idéias transcendentais, p. 223 da edição brasileira, cit. [N. do T.]

13. *Ibidem*, pp. 420-424.

14. Ilustrei mais amplamente esta temática no volume *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, Palermo, L'Epos Società Editrice, 1987.

supor que a dialética criticada por Kant como “lógica da aparência” não é a praticada por Aristóteles.

A teologia “dialética”

Já no fim do livro IV da *Metafísica*, encontramos uma alusão à parte “teológica” desta ciência, a que trata de Deus. Ela constitui o desenvolvimento posterior da parte propriamente “ontológica”, da teoria do ser enquanto ser, de seus múltiplos significados e de suas propriedades por si, e é exposta detalhadamente nos últimos livros da obra, os de número XII-XIII-XIV. Para dizer a verdade, a ordem na qual tais livros foram transmitidos não parece corresponder à intenção de Aristóteles, como se pode inferir por seu conteúdo e por algumas afirmações explícitas suas. Aquele que se liga, com efeito, diretamente ao livro X (o último da parte “ontológica”, pois o livro XI, como dissemos, é um resumo talvez nem sequer autêntico) não é o livro XII, mas o XIII, o qual inicia declarando que já se tratou da substância sensível, isto é, móvel (nos livros VII-VIII-IX), e que, portanto, resta saber se existe também uma imóvel, como alguns filósofos (os platônicos) pretendem. Tanto o livro XIII como o XIV são, com efeito, dedicados ao exame das doutrinas dos platônicos sobre as substâncias imóveis e sobre os seus princípios: no livro XIV, ao contrário, Aristóteles expõe a própria doutrina a respeito, pressupondo já ter criticado as doutrinas dos platônicos. A ordem lógica autêntica dos três últimos livros é, portanto, XIII-XIV-XII.

O motivo da nova exposição é claro: a tarefa da filosofia primeira é, efetivamente, procurar os princípios, isto é, o “primeiro” entre os sentidos do ser, que é a substância, e o primeiro entre os sentidos da substância, a “substância primeira”, que — como vimos — é a forma, enquanto causa (formal, isto é, imanente) das substâncias sensíveis. Se, porém, existe também

uma substância imóvel, esta será “primeira” com mais forte razão, porque anterior às substâncias móveis tomadas em seu complexo, enquanto causa, como veremos, motora e, por isso, transcendente. A esse novo significado de “substância primeira” Aristóteles alude já no livro IV, no qual distingue tal substância da natureza (3, 1005 a 35), e posteriormente sobretudo no livro VI, no qual indica em seu estudo o motivo pelo qual a ciência do ser enquanto ser pode ser denominada também “ciência teológica” (isto é, teologia científica, ou filosófica, e não teologia mítica, como a dos poetas, a de Homero e de Hesíodo) e “filosofia primeira”, ciência suprema (1, 1026 a 18-32).

É claro que essa nova “substância primeira” não é primeira em relação às substâncias sensíveis, do ponto de vista lógico-epistemológico, como o eram a substância em relação aos outros significados do ser e a forma em relação aos outros significados da substância, pois nem a noção nem o conhecimento dela são pressupostos pela noção e pelo conhecimento das substâncias sensíveis. Ou melhor, se ela é primeira, o é apenas “por si”, isto é, por natureza, vale dizer, na ordem do ser, não “para nós”, isto é, na ordem do conhecimento, ou antes porque deste último ponto de vista são primeiras as substâncias sensíveis, enquanto “mais próximas às sensações”. Por isso o método para investigá-la não poderá ser mais a análise semântica, como o era na parte “ontológica” da metafísica, mas outro método, que agora examinaremos.

A primeira coisa a fazer (proton) — diz Aristóteles no início do livro XIII — é investigar as coisas ditas pelos outros, para que, se falam alguma coisa não-bom, não estejamos sujeitos a eles, e se há alguma doutrina comum a nós e a eles não nos lamentemos por nossa conta conosco mesmo; deve-se desejar, com efeito, dizer alguma coisa melhor e outras não pior. Mas duas são as opiniões sobre estas coisas etc. (1, 1076 a 12-17).

Eis, portanto, o método proposto por Aristóteles: antes de tudo, discutir as opiniões alheias, mas com o objetivo de ver o que há de verdadeiro e de falso nelas, exatamente segundo o “uso filosófico” da dialética (o terceiro mencionado nos *Tópicos*), em particular da peirástica (isto é, do exame crítico das opiniões alheias). A esse exame crítico são inteiramente dedicados os livros XIII e XIV, dois entre os três livros “teológicos”.

Os “candidatos” ao posto de substância imóvel, segundo as opiniões dos platônicos, são os entes matemáticos (números e grandezas) e as Idéias: mas Aristóteles demonstra que nem uns nem as outras estão à altura desse papel, não porque não sejam imóveis, mas porque não são substâncias (livro XIII, caps. 2-5). Pela mesma razão, os números não podem ser princípios e substâncias (isto é, causas formais) das coisas, nem na versão de Platão (números ideais para além das Idéias), nem na de Espeusipo (números matemáticos no lugar das Idéias), nem na de Xenócrates (números coincidentes com as Idéias) (caps. 6-9). Todo o livro XIII é dedicado, por isso, à refutação das doutrinas dos platônicos, explicitamente mencionados e criticados à luz sobretudo da doutrina aristotélica das categorias, a qual, como sabemos, é fruto de uma análise semântica. Também dele, portanto, pode-se dizer que se trata de um livro “dialético”, e por isso que a “teologia”, isto é, a teoria da substância imóvel nele exposta, é, fundamentalmente, uma crítica de tipo dialético à “teologia” platônico-acadêmica, ou seja, uma “teologia dialética”, na qual a análise semântica é empregada ao menos em sentido crítico.

O discurso continua no livro XIV, no qual Aristóteles expõe e critica as doutrinas dos platônicos sobre os princípios de todas as coisas: também este é um discurso teológico, porque os princípios admitidos pelos platônicos para todas as coisas só podem ser os princípios por eles admitidos para as substâncias imóveis, isto é, divinas, as quais são, para eles, as substâncias primeiras. Estes princípios são, como se sabe, o Uno e

o “grande-pequeno”, ou Díade indefinida, no caso de Platão, o Uno e o Múltiplo, no caso de Espeusipo, e o Uno e o Desigual (que também é o mesmo “grande-pequeno”, ou Díade indefinida) no caso de Xenócrates, isto é, os princípios dos números (XIV, cap. 1). Aristóteles critica-os todos, acusando os platônicos de “ter posto o problema de modo arcaico” (*aporésai arkhaikós*), ao modo de Parmênides, sem distinguir os muitos significados do ser e, sobretudo, sem ter em conta a diferença entre a substância e as outras categorias (quantidade e relação) (cap. 2, especialmente 1089 a 1-2). Os princípios mencionados anteriormente, com efeito, enquanto contrários, não podem ser substâncias, mas apenas quantidades ou relações, e, portanto, não podem ser princípios das substâncias, nem como causa formal nem como causa final, nem, muito menos, como causa motora (caps. 3-6). Também o livro XIV, portanto, é essencialmente uma refutação do platonismo à luz da doutrina das categorias, ou seja, uma “teologia dialética” que usa a análise semântica com objetivo crítico.

Para quem tiver alguma dúvida sobre a legitimidade de considerar “teológica” uma exposição que fala somente do Uno, da Díade e dos números, basta reler o capítulo do livro XIV no qual Aristóteles discute se o princípio supremo, isto é, o Uno, é também o bem supremo, comparando a posição de Espeusipo, que negava tal tese, à dos “teólogos”, isto é, dos antigos poetas (Orfeu, Hesíodo e Homero), os quais sustentavam que “reinam e governam o universo não as primeiras divindades, a saber, Noite, Urano, Caos ou Oceano, mas Zeus”. A eles Aristóteles contrapõe os poetas que “não dizem tudo de modo mítico”, por exemplo Ferécides ou os Magos, e alguns dos “sábios” posteriores, Empédocles e Anaxágoras, os quais, ao contrário, punham o bem como princípio. Com esta última posição, com a qual Aristóteles partilha, está também Platão, cuja doutrina é criticada não porque identifique o princípio supremo ao bem, mas porque o identifica também ao Uno, fazendo, desse modo,

de todas as unidades e de todos os números um bem, e do princípio a ele oposto um mal (4, 1091 a 33-1092 a 5). Dificilmente se poderia imaginar um discurso mais teológico que este, no mundo grego! Contudo, trata-se de uma teologia dialética, isto é, crítica.

Para julgar, pois, também o significado que esse discurso pode ter em relação com a história da filosofia posterior, basta pensar na sorte que a “teologia” do Uno e dos números teve depois de Platão, com Xenócrates — autor inclusive de uma demonologia —, Plutarco, o neopitagorismo, o neoplatonismo, a mística dos números do Medievo e o pitagorismo astronômico de um cientista como Kepler, na idade moderna. Aristóteles recusou nitidamente esse modo de fazer teologia, pondo mesmo em ridículo a mística dos números com a afirmação, contida justamente no livro XIV da *Metafísica*, de que, se as vogais são sete, sete as notas da escala musical, sete as Plêiades, sete os reis que combateram contra Tebas e sete os anos nos quais alguns animais perdem os dentes, isso não se deve à natureza do número sete, mas a alguma outra razão (6, 1093 a 13-18). Esta é crítica de certa teologia, isto é, teologia crítica, ou dialética.

Contudo, na teologia aristotélica não existe apenas a parte crítica, mas também uma parte positiva, contida no livro XII, cujo vínculo com o XIII e, especialmente, com o XIV foi reconhecido por vários estudiosos desde o século XIX (K. L. Michelet, J.-G.-F. Ravaisson, P. Natorp) e definitivamente confirmado pelo maior aristotologista do nosso século, Werner Jaeger¹⁵. Aqui Aristóteles, retornando à investigação sobre a substância, antes de tudo expõe três possíveis tipos de substância, a móvel corruptível (as substâncias terrestres), a móvel incorruptível (as

15. W. Jaeger, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, trad. it. org. por G. Calogero, Firenze, La Nuova Italia, 1947, pp. 299-305.

substâncias celestes) e a imóvel, observando que a existência das duas primeiras é admitida por todos, porque atestada pelas sensações, enquanto a da terceira é admitida apenas por alguns (os platônicos), mas — evidentemente por insuficiência dos argumentos adotados por eles — requer uma investigação posterior (XII, cap. 1).

A existência da substância imóvel é demonstrada por Aristóteles no célebre capítulo sexto do livro XII, no qual ele, antes de tudo, recorda a prioridade da substância sobre as outras realidades, compreendido o movimento, mas também a eternidade deste último (e do tempo), o que o leva a admitir a necessidade de uma substância que faça as vezes de substrato para o movimento eterno: trata-se do céu, que gira eternamente sobre si mesmo (1071 b 3-11). Esta primeira fase da demonstração foi desprezada por muitos, mas é essencial para entender sua estrutura argumentativa como um todo¹⁶. Neste ponto, na verdade, Aristóteles observa que é necessário admitir um princípio capaz de mover o céu, o que não podem fazer as Idéias ou outras substâncias a ela semelhantes: é clara, aqui, a polêmica contra os platônicos, que consiste em declarar a insuficiência das causas puramente formais, como as Idéias podem ser ao máximo, e a necessidade, para explicar o movimento, de uma causa motora. Daí ele acrescenta que esse princípio deve ser em ato, isto é, deve estar efetivamente movendo pois, se fosse apenas em potência, poderia também não mover, e então o movimento poderia também não existir, o que contradiz sua eternidade (1071 b 12-17).

Até este ponto, contudo, o papel de princípio do movimento poderia também ser deduzido da alma do mundo, como sustentava Platão no *Timeu* e, sobretudo, nas *Leis*. A alma do

16. Sobre ela chamou a atenção K. Oehler, “Der Beweis für den unbewegten Beweger bei Aristotelis (*Metaph.* L 6, 1071 b 3-20)”, in *Philologus*. 99: 70-92, 1955, seguido por H. G. Gadamer.

mundo, com efeito, é, para Platão, causa de todos os movimentos, mas também ela se move, enquanto é imanente ao próprio mundo, isto é, ao céu, como as almas dos animais são imanentes a estes últimos: ela é, portanto, princípio semovente. Aqui se põe em ação a refutação de Aristóteles, que é, ainda uma vez, polêmica contra Platão, mas também demonstração de uma tese oposta à platônica:

além disso [não será suficiente] nem mesmo se for em ato, mas sua substância será potência, visto que o movimento não será eterno: com efeito, é possível que isso que é em potência não seja. É necessário, então, que haja um princípio tal que sua substância seja ato (1071 b 17-20).

A eternidade do movimento do céu exige, portanto, um princípio cuja substância seja o ato, isto é, que seja puro ato, porque, se não fosse assim, graças ao aspecto pelo qual ele é também em potência, ele poderia não passar a ato e, portanto, não mover. Assim não é, evidentemente, a alma do mundo platônica, porque, estando ela própria em movimento, está, sob algum aspecto, em potência (o movimento, com efeito, é, para Aristóteles, “o ato disso que é em potência enquanto é em potência”). Portanto, o princípio que move eternamente o céu só pode ser um princípio imóvel (o que é puro ato não pode absolutamente mover-se) e imaterial (o que é puro ato é pura forma, porque a matéria é potência) (1071 b 20-22). A demonstração, como se vê, é uma refutação da tese platônica segundo a qual o princípio motor é semovente, baseada, por um lado, na eternidade do movimento celeste e, por outro, na distinção entre potência e ato: seu resultado é a necessidade de um princípio imóvel. Pode-se dizer, em certo sentido, que também esta é uma demonstração dialética, um demonstrar por meio de refutação (“*elenkticamente*”), ainda que não tenha a mesma força de defesa do princípio de não-contradição (porque contém muitos pressupostos).

Um caráter ainda mais marcadamente dialético tem a demonstração posterior do movente imóvel contida no capítulo sétimo, no qual Aristóteles expõe quatro possíveis combinações dos termos “moven” e “movido”, isto é, “movido não-moven”, “movido moven”, “moven não-movido” e “não-moven não-movido”. À quarta combinação não corresponde nada de real (a ela poderiam corresponder as Idéias de Platão, mas elas, para Aristóteles, não existem). Ao contrário, à primeira correspondem as substâncias terrestres, à segunda, que vem a ser desse modo intermediária, corresponde o céu, portanto — conclui Aristóteles —, sendo real o termo intermediário, deverá haver também alguma coisa que corresponda à terceira combinação, um movente não-movido, que é puro ato (1072 a 19-26). O papel-chave nessa argumentação é desempenhado ainda uma vez pelo movente movido, isto é, pelo céu. Apenas a necessidade da terceira combinação não é extraída de uma refutação, mas simplesmente de uma classificação de todas as possibilidades de combinação entre dois termos e da eliminação de um entre elas, ou seja, ela é estabelecida por meio de uma dialética puramente lógica, ou verbal, como, segundo Aristóteles, deveria ser a dialética dos platônicos, baseada em puras idéias (aquela que Kant denominava “lógica da aparência”). Provavelmente, trata-se de um argumento meramente *ad hominem*, que, no entanto, confirma o contexto dialético e polêmico no qual o discurso de Aristóteles está situado.

Os desdobramentos posteriores do discurso são conhecidos, e são menos interessantes do ponto de vista do método, ainda que o sejam do ponto de vista do conteúdo “teológico”. Aristóteles, com efeito, mostra que o princípio imóvel é a “substância primeira”, enquanto simples e em ato (não porque seja o Uno — outro tema polêmico contra Platão) —, que move enquanto objeto de inteligência e de amor, que é ato de pensamento porque este é o único ato realmente imaterial (argumento extraído da analogia com o pensamento humano), que é,

portanto, vida, que sua vida é eterna e feliz e que, por conseguinte, é um deus (eternidade e beatitude eram, com efeito, para os gregos, as prerrogativas da divindade; como tal, ele é absolutamente pessoal, ou seja, “capaz de entender e de querer”, malgrado quanto se costuma dizer da impessoalidade do deus aristotélico); enfim, que é dotado de “potência infinita” (no sentido de potência ativa, não de potencialidade) (cap. 7). Tudo isso é demonstrado com procedimentos rigorosamente racionais, baseados ora na implicação dos conceitos (ato, pensamento, vida), ora na analogia com o homem (analogia que, no entanto, reconhece as profundas diferenças), mas não mais no mito ou em qualquer revelação: neste sentido, trata-se de uma teologia “científica” ou filosófica, a mais rigorosa jamais formulada, porque de todo imune à influência das grandes religiões do “Livro”.

No capítulo oitavo, pois, Aristóteles permite-se também uma crítica da religião tradicional, isto é, da teologia mítica. Depois de ter demonstrado que os princípios imóveis são muitos, precisamente tantos quantas são as esferas celestes que giram eternamente sobre si mesmas, ele acrescenta:

transmite-se em forma de mito dos primitivos e antiqüíssimos aos pósteros a tradição de que estes são deuses e de que o divino envolve toda a natureza. As coisas remanescentes foram acrescentadas miticamente a fim de persuadir muitos e para usá-las em vista das leis e da utilidade. Dizem alguns, com efeito, que estes [deuses] têm forma humana e que são semelhantes a alguns outros animais, e a isso acrescentam outras coisas conseqüentes e semelhantes a estas ditas. Se, após tê-la separado destas últimas, alguém tomasse apenas a primeira afirmação, isto é, que consideravam as substâncias primeiras ser deuses, seria considerado falar divinamente (1074 a 38-b 10).

Aqui há uma verdadeira crítica, no sentido literal de discernimento, da tradição religiosa, visto que parte dela, aquela demonstrável racionalmente, é acolhida, enquanto outra, a mais mítica e ditada por objetivos práticos (hoje diríamos a mais “ideológica”), é deixada de lado. A muitos ainda impressiona esse “politeísmo” de Aristóteles, porque se esquecem de que ele era de fato um grego antigo. Contudo, não obstante tal politeísmo, Aristóteles não hesita em afirmar, e com bons argumentos, que entre os muitos motores imóveis há um que é “primeiro”, isto é, o motor da primeira esfera celeste (1074 a 31-38): este, portanto, pode ser denominado “Deus” com a inicial maiúscula (acredite-se ou não em sua existência, como se faz com “Zeus”).

É somente desse Deus, desse primeiro motor imóvel, que Aristóteles diz, em seguida (cap. 9), que é “pensamento de pensamento” (porque não há nada mais elevado que ele em que pensar), suscitando o entusiasmo de Hegel (que reproduz toda a página em grego no fim de sua *Enciclopédia*); como também somente desse Deus diz que é o bem supremo e transcendente, causa do bem imanente, isto é, da ordem do universo (cap. 10). Contudo, é significativo que o livro XII encerre-se com a enésima discussão contra os outros filósofos:

mas de quantas conseqüências impossíveis e absurdas derivam das afirmações daqueles que falam diferentemente [de nós], de quais afirmações fazem aqueles que falam com um pouco de graça, e em quais afirmações estão as menores aporias, não se deve fugir (1075 a 25-27).

Como se vê, o método aqui reivindicado é ainda uma vez o dialético de desdobrar as aporias, isto é, o terceiro uso da dialética teorizado nos *Tópicos*, que consiste em deduzir as conseqüências das afirmações opostas, para ver quais são absurdas e quais, ao contrário, aceitáveis. Também no livro XII

da *Metafísica*, portanto, dedicado à exposição positiva de sua teologia, Aristóteles não sabe renunciar à discussão e, com efeito, no breve movimento deste último capítulo consegue opor-se a todas as “teologias” dos filósofos a ele precedentes, para criticá-las todas. No final, igualmente, não sabe renunciar nem sequer a um expediente retórico, e termina com a famosa citação de Homero: “É mau que muitos comandem; um só tenha o posto supremo”¹⁷ (citação que redimensiona notavelmente o seu “politeísmo”).

17. *Ilíada*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo, Ediouro, sem data; II, 204. [N. do T.]

O método da filosofia prática

A intenção tipológica

A física e a metafísica são as duas “ciências teóricas” analisadas por Aristóteles, aquelas que disputam o primado e o título de “sabedoria” (que cabe, como vimos, inicialmente à física e conclusivamente à metafísica): a terceira ciência teórica por ele reconhecida, a matemática, não foi, é verdade, analisada diretamente, ainda que tivesse sido objeto de sua reflexão como modelo do método rigorosamente apodítico. Do ponto de vista do método, a física e a metafísica não diferem substancialmente entre si, na medida em que praticam procedimentos de tipo prioritariamente dialético, isto é, dialógico, atingindo níveis mais ou menos elevados de demonstratividade, enquanto se distinguem bastante nitidamente da matemática, a qual, ao contrário, segundo Aristóteles, segue procedimentos demonstrativos de tipo exclusivamente monológico. Uma reflexão atenta merece agora, do ponto de vista metodológico, a assim chamada filosofia prática, pois foi especificada recentemente, justamente em sua formulação

aristotélica, como expressão de uma forma de racionalidade diferente em relação à científica¹.

A locução “filosofia prática” foi adotada pela primeira vez justamente por Aristóteles, que no livro II da *Metafísica* — o famoso “a minúsculo”, que alguns não consideram autêntico, mas que, na realidade, é apenas estranho à série originária — declara:

é justo também denominar a filosofia ciência da verdade. Com efeito, da filosofia teórica é fim a verdade, da prática a obra, visto que os [filósofos] práticos, ainda que investiguem de que modo são as coisas, não estudam a causa por si mesma, mas em relação a alguma outra coisa (1, 993 b 19-23).

A filosofia prática, portanto, tem em comum com a teórica o fato de procurar a verdade, ou seja, o conhecimento de como são efetivamente as coisas, e também a causa de como são, ou seja, o fato de ser ciência. Sua diferença em relação à filosofia teórica é que, para esta última, a verdade é fim para si mesma, enquanto para a filosofia prática a verdade não é o fim, mas apenas um meio em vista de outro, ou seja, da ação, sempre situada no tempo presente: não alguma coisa já existente, mas que deve ser feita agora. Enquanto, em suma, a filosofia teórica deixa, por assim dizer, as coisas como estão, aspirando apenas conhecer o porquê de estarem em certo modo, a filosofia prática, ao contrário, procura instaurar um novo estado de coisas, e procura conhecer o porquê do seu modo de ser apenas para transformá-lo.

Essa relação é posteriormente ilustrada na famosa classificação das ciências contida no livro VI, sempre da *Metafísica*.

1. Refiro-me, naturalmente, ao debate ocorrido na Alemanha nos anos 60 e 70 deste século, para o qual se veja o volume organizado por M. Riedel, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, cit.

Aqui Aristóteles, depois de ter dito que a física, tendo por objeto a natureza, que tem em si mesma o princípio do movimento e do repouso, não é uma ciência nem prática nem poética, acrescenta:

com efeito, das coisas produtíveis (poietón), o princípio está naquele que produz, isto é, a inteligência ou a arte ou outra capacidade qualquer, enquanto das coisas praticáveis (praktón) ele está naquele que age, ou seja, a escolha, visto que o que é objeto de ação coincide com o que é objeto de escolha. De modo que, se toda racionalidade (diánoia) é ou prática ou poética ou teórica, a física será uma [racionalidade] teórica, mas teórica sobre um ente tal que é capaz de mover-se, sobre a substância que é segundo a forma geral, não aquela que é apenas separada (1, 1026 a 22-27).

A denominação de “prática” deriva do objeto desta ciência, constituído pelas coisas “praticáveis”, isto é, pelas ações, pela “*práxis*”, que têm princípio na escolha, na iniciativa do homem, por isso não são independentes como as substâncias naturais, objeto da física, ainda que estas últimas sejam também elas segundo a forma, isto é, conforme a regra, sobretudo na “forma geral” (isto é, não “sempre”, como as realidades separadas, ou imateriais, objeto da matemática), exatamente como veremos ser o objeto da filosofia prática. A ação, em suma, caracteriza a filosofia prática seja como objetivo seja como objeto, no sentido de que a única região da realidade na qual é possível, segundo Aristóteles, transformar o estado de coisas é a esfera constituída pelas ações humanas.

Esta intenção prática é o que contradistingue a filosofia prática, no sentido aristotélico do termo, não apenas da filosofia teórica, que em Aristóteles envolve tanto o que denominamos filosofia como o que chamamos ciência, mas também da

ciência no sentido moderno do termo, que envolve tanto as ciências naturais como as assim chamadas ciências humanas, sociais ou políticas. Em virtude desta intenção, com efeito, a filosofia prática é tudo menos “neutra”, “calculadora”, nas relações com a realidade (humana), mas, ao contrário, julga o valor desta última, avalia o que nela é bom e o que é mau, a fim de melhorá-la. Ao fazê-lo, no entanto, não renuncia a conhecer a verdade, isto é, a ser ciência, a verificar não apenas como estão as coisas, mas também quais são suas causas.

Vejamos, então, qual é o método desta ciência, isto é, em qual medida a peculiaridade de seu objetivo e de seu objeto influenciam seu modo de proceder. Para esclarecer isto, é necessário fazer referência às obras nas quais tal filosofia é sistematicamente exposta, isto é, às *Éticas* e à *Política*². No início da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles não hesita em declarar que o objeto da “ciência política” — este, com efeito, é o novo nome da filosofia prática, por razões que logo veremos — é o bem supremo do homem, isto é, seu fim último, aquele em vista do qual são investigados todos os outros. Falar de “bem”, entendido como fim do homem, significa falar de algo que é objeto de desejo, de tendência, por parte do homem, isto é, de algo que ainda não se realizou, mas que justamente por isso quer realizar-se e deve poder ser realizado, ou seja, é “praticável” e “deve praticar-se”. Ele, para Aristóteles, não é somente o bem de cada indivíduo, mas é o bem de toda a cidade (*pólis*), pois o singular é parte dela; por isso a ciência que dele se ocupa é a ciência da cidade, ou a ciência “política”. Esta é também chamada por Aristóteles “ciência arquitetônica” em relação a todas as outras artes ou ciências práticas (arte das construções navais, estratégia, economia), porque desempenha uma função diretiva nas relações entre todas, na medida em que se ocupa do fim último (I 2).

2. *Política*, trad. Roberto Leal Ferreira, São Paulo, Martins Fontes, 1991. [N. do T.]

A ciência política não tem somente o objetivo de conhecer o que é o bem supremo, mas propõe-se também a realizá-lo; ou melhor, diz Aristóteles, o conhecimento dele tem grande importância justamente porque, mirando-o como a um alvo, como fazem os arqueiros, “conseguiremos realizar melhor o que deve ser”: portanto o bem não é apenas um ser que se deve conhecer, mas também um “dever ser” que se deve realizar. A ciência política, com efeito, é “legisladora”, prescreve “o que se deve fazer e de quais ações se abster”. Justamente por isso, a propósito do bem supremo do homem, ela se contenta em “delinear ao menos em geral o que ele é” (*typo ge perilabéin ti pot’ esti*) (1094 a 25), isto é, contenta-se em conhecê-lo, por assim dizer, no “tipo”, no esquema geral, nas linhas fundamentais, sem considerar detalhadamente suas implicações particulares.

Esta última expressão, que retorna inúmeras vezes tanto na *Ética a Nicômaco* (1101 a 27, 1104 a 1, 1107 b 14, 1113 a 13, 1114 b 27, 1117 b 21, 1129 a 11, 1176 a 31, 1179 a 34) como na *Política* (1276 b 19, 1302 a 19, 1323 a 10, 1335 b 5, 1341 b 31), aparece pela primeira vez em Aristóteles nos *Tópicos*, a propósito da classificação das diversas espécies de silogismo (apodíctico, dialético, erístico), para dizer que ela é sumária, isto é, não é um discurso “exato” (*akribés*), ou seja, detalhado, preciso, exaustivo — como aquele que, por exemplo, é feito nos *Analíticos* a propósito das diferentes figuras de silogismo —, mas, no entanto, é “suficiente para a exposição proposta” (I 1, 101 a 19-24). Isso significa que o resultado em questão não é o mais exato que se possa desejar, mesmo sem ser errado ou falso: ele tem o grau de exatidão que se requer de uma exposição que não tem como objetivo exclusivo um conhecimento perfeito de certo objeto, mas quer servir-se do conhecimento dele em vista de um fim posterior. Em suma, o caráter

“geral” ou “tipológico” da ciência política é estritamente vinculado à sua intenção prática³.

Deve-se reconhecer, contudo, que não apenas a filosofia prática propõe-se uma intenção filosófica, mas esta é comum, em certos momentos, também às ciências teóricas, por exemplo à psicologia (*De anima* II 1, 413 a 9; II 4, 416 b 30) e à zoologia (*De partibus animalium* I 1, 487 a 12; *Historia animalium* I 6, 491 a 8), como também à física e até à metafísica (cf. *Metafísica* VII 3, 1029 a 7), isto é, apresenta-se sempre que não é necessário exaurir o argumento até os detalhes, pois a exposição não é um fim em si mesma, mas é em vista de outro.

A proclamação explícita do caráter tipológico da ciência política está contida no capítulo I da *Ética a Nicômaco*, inteiramente dedicado à ilustração do método, no qual Aristóteles, justamente a propósito da “exposição política” (*methodos... politiké*), declara:

Nossa discussão será adequada se tiver tanta clareza quanto comporta o assunto, pois não se deve exigir a precisão em todos os raciocínios por igual, assim como não se deve buscá-la nos produtos de todas as artes mecânicas. Ora, as ações belas e justas, que a ciência política investiga, admitem grande variedade e flutuações de opinião, de forma que se pode considerá-las como existindo por convenção apenas, e não por natureza. E em torno dos bens há uma flutuação semelhante, pelo fato de serem prejudiciais a muitos: houve, por exemplo, quem percesse devido à sua riqueza, e outros por causa de sua coragem (I 3, 1094 b 11-19).

3. A expressão “método tipológico”, a propósito da filosofia prática de Aristóteles, foi usada, no âmbito do debate contemporâneo na Alemanha, por O. Höffe, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, München e Salzburg, Pustet, 1971, pp. 187-192.

Aqui Aristóteles descreve com muita clareza aquilo que denominamos a intenção tipológica própria da ciência política: ela se ocupa das ações belas, isto é, nobres e justas, como também dos bens, que são objetos um tanto diversos e variáveis, no sentido de que o que é justo em determinadas circunstâncias pode não o ser em outras, e o que é bom para alguns pode não o ser para outros. A ciência política não pode, porém, descer aos detalhes, isto é, determinar com absoluta precisão, exatidão ou rigor (*akribés*) o que é belo, justo e bom em qualquer circunstância ou em qualquer caso particular, mas deve limitar-se a indicar o que é belo, justo e bom em geral. Também aqui, portanto, como nos *Tópicos*, a intenção tipológica é contraposta à exatidão, ao rigor. Recorde-se que, no livro II da *Metafísica*, Aristóteles dissera a mesma coisa também a propósito da física, quando afirmara que não se deve pretender a exatidão da matemática também nas ciências de realidades materiais.

Contudo, o paralelismo, do ponto de vista metodológico, entre a ciência política e a física é por ele posteriormente desenvolvido:

Ao tratar, pois, de tais assuntos, e partindo de tais premissas, devemos contentar-nos em indicar a verdade aproximadamente e em linhas gerais (pakhylós kai typo); e, ao falar de coisas que são geralmente (hos epí to poly) verdadeiras e com base em premissas da mesma espécie, só poderemos tirar conclusões da mesma natureza (1094 b 19-22).

Aqui, de um lado, é reforçada a intenção tipológica própria da ciência política, enquanto, de outro, também é aplicada a ela a figura da demonstração válida não “sempre”, mas “geralmente”, isto é, na maior parte dos casos, regra (com algumas exceções) que vimos ser própria da física e que, em relação aos *Segundos analíticos*, não tira o caráter de ciência verdadeira do

discurso em questão. Deve-se supor que “geralmente” são os bens: por exemplo, a riqueza geralmente é um bem, ainda que em alguns casos produza danos. As “muitas diferenças e variações” que caracterizam os bens, mencionadas anteriormente, não excedem, portanto, a margem de indeterminação própria do “geralmente” e, de qualquer modo, não impedem de “mostrar o verdadeiro” e de concluir, mesmo que “geralmente”, a partir de premissas, isto é, de fazer verdadeiros silogismos.

O paralelo com a física torna-se, em seguida, verdadeiro paralelismo com o capítulo da *Metafísica* II no qual seu método é exposto. Prossegue Aristóteles:

E é dentro do mesmo espírito que cada proposição deverá ser recebida, pois é próprio do homem instruído (pepaideuménou) buscar a precisão, em cada gênero de coisas, apenas na medida em que a admite a natureza do assunto. Evidentemente, não seria menos insensato aceitar um raciocínio provável da parte de um matemático do que exigir provas científicas de um retórico. Ora, cada qual julga bem as coisas que conhece, e dessas coisas é ele bom juiz. Assim, o homem que foi instruído a respeito de um assunto é bom juiz nesse assunto, e o homem que recebeu instrução sobre todas as coisas é bom juiz em geral (1094 b 22-1095 a2).

Voltamos a encontrar aqui a idéia, já afirmada na *Metafísica* II (995 a 13), de que é necessário ser instruído (*pepaidéusthai*) no método de cada ciência antes de começar a ouvir sua exposição, e reencontramos também a contraposição entre a matemática, concebida como dotada de rigor máximo, na medida em que é estruturada por verdadeiras demonstrações, e a retórica, concebida como privada de rigor e dotada, ao contrário, de capacidade persuasiva, na medida em que é baseada em exemplos e testemunhos de poetas: como a física era situada em um

nível intermediário entre as duas, assim se deve pensar a localização da filosofia prática, por isso mais “fraca” ou “maleável” que a primeira e mais “forte” ou “rigorosa” que a segunda.

Há, enfim, outro motivo de afinidade entre a filosofia prática, ou ciência política, e a física: ambas necessitam da experiência. Continua Aristóteles:

Por isso, um jovem não é bom ouvinte de preleções sobre a ciência política. Com efeito, ele não tem experiência [ápeiros, isto é, sem experiência] dos fatos da vida, e é em torno destes que giram nossas discussões (1095 a 2-4).

É claro, no entanto, que aqui por experiência não se entende simplesmente o conhecimento sensível, isto é, as “sensações”, mas a experiência da vida, isto é, o conhecimento repetido de certas situações devido ao fato de tê-las vivido. A necessidade dessa experiência confere ao partidário da filosofia prática certo caráter que veremos ser recorrente também no “sábio”, isto é, naquele que, mesmo não sendo filósofo, sabe como deve comportar-se em cada caso.

Típica da filosofia prática, não da teórica — mesmo sendo, ainda uma vez, comum também à “sabedoria” —, é, ao contrário, a última característica indicada por Aristóteles:

Além disso [o jovem], como tende a seguir suas paixões, tal estudo lhe será vão e improficuo, pois o fim que se tem em vista não é o conhecimento, mas a ação. E não faz diferença que seja jovem em anos ou no caráter; o defeito não depende da idade, mas do modo de viver e de seguir um após outro cada objetivo que lhe depara a paixão. A tais pessoas, como aos incontinentes, a ciência não traz proveito algum; mas aos que desejam e agem de acordo com um princípio racional o conhecimento desses assuntos trará grande vantagem (1095 a 4-11).

O requisito aqui indicado para seguir com proveito um curso de filosofia prática é certa capacidade de dominar as paixões, em geral ausente nos jovens ou nos imaturos. Ele é tornado necessário pela intenção prática dessa ciência, que não é apenas a de fazer conhecer o bem, mas de ajudar a praticá-lo, isto é, de tornar melhores. De nada serviria, com efeito, conhecer o bem se em seguida não existisse a força para praticá-lo. Note-se como Aristóteles mostra-se aqui perfeitamente consciente da insuficiência de apenas conhecer em vista do agir, provavelmente em polémica com Sócrates, para o qual só o conhecimento do bem era, ao contrário, de todo suficiente para fazê-lo praticar.

Indicações metodológicas posteriores sobre a ciência política, que, no fundo, tornam a entrar na aproximação tipológica, estão contidas em outras passagens do livro I da *Ética a Nicômaco*.

Não percamos de vista — diz Aristóteles —, porém, que há uma diferença entre os argumentos que procedem dos primeiros princípios e os que se voltam para eles. O próprio Platão havia levantado esta questão, perguntando, como costuma fazer: “Nosso caminho (hodós) parte dos primeiros princípios ou se dirige a eles?” Há aí uma diferença, como há, num estádio, entre a reta que vai dos juízes ao ponto de retorno e o caminho de volta. Com efeito, embora devamos começar pelo que é conhecido, os objetos de conhecimento o são em dois sentidos diferentes: alguns para nós, outros na acepção absoluta da palavra. É de presumir, pois, que devamos começar pelas coisas que nos são conhecidas, a nós. Eis por que, a fim de ouvir inteligentemente as preleções sobre o que é nobre e justo, e em geral sobre temas de ciência política, é preciso ter sido educado nos bons hábitos. Porquanto o fato é o ponto de partida, e se for suficientemente claro para

o ouvinte não haverá necessidade de explicar por que é assim; e o homem que foi bem educado já possui esses pontos de partida ou pode adquiri-los com facilidade. Quanto àquele que nem os possui, nem é capaz de adquiri-los, que ouça as palavras de Hesíodo (I 4, 1095 a 30-b 9).

A analogia aqui estabelecida é ainda uma vez entre a filosofia prática e a física, pois é próprio da física partir das coisas mais conhecidas a nós, isto é, do “quê”, do dado de fato, para remontar na direção daquelas mais conhecidas em absoluto, isto é, mais inteligíveis, que são os princípios, ou o “porquê”. Contudo, bem diferente é o significado que, na filosofia prática, têm o “quê” e o “porquê”. O primeiro, com efeito, parece consistir na norma, ou seja, na indicação de “que” certa coisa é boa, ou de “que” se deve fazer certa coisa; enquanto o segundo parece ser a justificação da norma, sua fundação racional. O primeiro, portanto, é princípio para nós, ou coisa mais conhecida para nós, enquanto o segundo é princípio por si, ou coisa mais conhecida em absoluto. Aristóteles, com seu habitual realismo, isto é, com a consciência já manifestada acerca da insuficiência de só conhecer a fim de agir bem, considera mais necessária, para esse fim, uma boa educação, atualizada por meio de bons hábitos, do que um conhecimento exato do porquê.

Ou melhor, segundo Aristóteles, também em relação ao conhecimento, uma vez que se possuam, por meio de uma boa educação, os princípios mais conhecidos a nós, isto é, o quê, a norma, é mais fácil remontar ao porquê, à justificação racional da norma. O método, portanto, é sempre o de proceder das coisas mais conhecidas a nós, isto é, da experiência, àquelas mais conhecidas em si, isto é, aos princípios, mas ainda uma vez por experiência entende-se um hábito moral adquirido, não um mero conhecimento exterior. Salvas essas diferenças, a filosofia prática apresenta-se, sob o aspecto metodológico, não

dessemelhante da física, no sentido em que também ela investiga a fundação racional da experiência e, por isso, vai do caso particular para a lei geral, ainda que se contente em determinar esta última de maneira sumária e genérica, pois o que lhe interessa não é tanto sua formulação rigorosa quanto sua aplicação prática.

Enfim, depois de ter fornecido uma primeira definição do objeto da ciência política, isto é, do bem supremo, ou da felicidade como exercício da função própria (*oikéion ergon*) do homem — doutrina importante e famosa que caracteriza toda a sua ética —, Aristóteles apresenta o resultado adquirido desse modo, como exemplo de aproximação tipológica, nos seguintes termos:

Que isto sirva como um delineamento geral do bem, pois presumivelmente é necessário esboçar primeiro o esquema (hypotypósai), para mais tarde precisar os detalhes. Mas, a bem dizer, qualquer um é capaz de preencher e articular o que em princípio foi bem delineado; e também o tempo parece ser um bom descobridor e colaborador nessa espécie de trabalho. A tal fato se devem os progressos das artes, pois qualquer um pode acrescentar o que falta. Devemos igualmente recordar o que se disse antes e não buscar a precisão (akríbeian) em todas as coisas, apenas a precisão que o assunto comportar e que for apropriada à investigação (I 7, 1098 a 20-29).

De novo aqui Aristóteles opõe a intenção tipológica à precisão, isto é, ao rigor, mesmo referindo-se a uma importante doutrina como a da função própria do homem, o que demonstra que a relativa falta de rigor, ou melhor, de definibilidade, não implica nenhuma renúncia à fundação racional, ao discurso propriamente filosófico. A seus olhos, provavelmente as matemáticas forneciam o exemplo de um saber completo e, por isso,

não mais suscetível de qualquer progresso, enquanto a filosofia, isto é, a física, a metafísica e a filosofia prática, eram antes semelhantes às outras artes, isto é, às técnicas (entendidas no sentido antigo do termo), nas quais é possível um contínuo progresso, não porém no sentido de transformação radical, mas no de aperfeiçoamento, de acabamento de um esboço já traçado em suas grandes linhas.

O discurso prossegue com o exemplo dos dois modos diversos nos quais o ângulo reto é estudado pelo construtor e pelo estudioso de geometria — exemplo que recorda muito de perto o da diferença entre a forma de chato, objeto da física, e a de curvo, objeto da matemática — e conclui-se assim:

Devemos proceder do mesmo modo em todos os outros assuntos, para que nossa tarefa principal não fique subordinada a questões de menor monta. E tampouco devemos reclamar a causa em todos os assuntos por igual. Em alguns casos basta que o fato esteja bem estabelecido, como sucede com os primeiros princípios: o fato é a coisa primária ou primeiro princípio. Ora, dos primeiros princípios descobrimos alguns pela indução (epagogé), outros pela sensação, outros como que por hábito, e outros ainda de diferentes maneiras. Mas a cada conjunto de princípios devemos investigar da maneira natural e esforçar-nos para expressá-los com precisão, pois que eles têm grande influência sobre o que se segue. Diz-se, com efeito, que o começo é mais que metade do todo, e muitas das questões que formulamos são aclaradas por ele (1098 a 33-b 9).

Aristóteles, aqui, distingue claramente três tipos de princípios: aqueles aprendidos por meio da indução, aqueles descobertos por meio da sensação e aqueles aprendidos por meio de hábitos. Os primeiros só podem ser os da matemática, pois os

segundos são os da física. Enquanto esta, com efeito, chega aos princípios partindo da sensação (cf. *Metafísica* VI 1, 1025 b 11), isto é, do conhecimento sensível, aquela chega a eles por meio da indução (cf. *Segundos analíticos* II 19), ou seja, por meio de um professor — vimos que o termo “indução” pode ter também este sentido, equivalente a “introdução” —, o qual se serve de exemplos particulares (por exemplo, de figuras desenhadas) para fazer entender as apreensões da existência e as definições universais (das figuras imateriais).

O terceiro tipo de princípios, aqueles que se aprendem por meio de hábitos, são os princípios da filosofia prática. Apenas para eles vale a afirmação de que o princípio e o primeiro é o “quê”: como já vimos, eles consistem no estabelecimento de uma norma, na indicação de que certa ação é boa (ou ruim) e, portanto, deve ser feita (ou evitada). Neste caso, portanto, o “quê” não significa uma mera situação de fato, mas indica em geral uma proposição, um juízo, uma avaliação, apresentada sem um “porquê”, sem uma fundação racional. Contudo, é claro que a tarefa da filosofia prática é fundar este tipo de princípios, procurar seu porquê, a causa, a razão, mesmo que de modo sumário e geral, ou seja, por meio da aproximação tipológica, na medida em que seu interesse fundamental não é cognitivo, isto é, teórico, mas prático. Com a filosofia prática, portanto, estamos na presença de uma forma de racionalidade original, específica, nitidamente diferente da matemática como estrutura e grau de rigor, mais afim à física sob este último aspecto, mas também diferente dela por sua intenção.

O procedimento diaporético

Se aquela que denominamos intenção tipológica indica o tipo de conhecimento ao qual a ciência política aspira, dado seu

caráter fundamentalmente prático, o modo para obter tal conhecimento, o verdadeiro percurso a seguir, é descrito por Aristóteles nos termos, já conhecidos, do procedimento diaporético. Já no início da *Ética a Nicômaco*, logo depois de ter enunciado a intenção tipológica, Aristóteles propõe-se determinar o que é o bem supremo do homem, aquele que todos chamam felicidade, salientando que ele é entendido de modo diferente pelos “muitos” e pelos “sábios”. Por meio da primeira expressão, ele alude a concepções que identificam a felicidade com o prazer, com a riqueza ou com o poder, enquanto por meio da segunda alude fundamentalmente à concepção de Platão, que identifica o bem supremo com a própria Idéia de bem. E eis o primeiro aceno de tipo metodológico:

seria talvez infrutífero examinar (exetázein) todas as opiniões que têm sido sustentadas a esse respeito; basta considerar as mais difundidas ou aquelas que parecem ser defensáveis (I 4, 1095 a 28-30).

Como lembramos, “examinar” (*exetázein*) é a atividade própria da dialética, a qual — como é dito nos *Tópicos* a propósito de seu terceiro “uso”, isto é, de sua utilidade para as ciências filosóficas, e justamente pelo fato de ser “examinadora” — possui o caminho que conduz aos princípios de todas as disciplinas (*Tópicos* I 2, 101 b 3-4). Examinar significa avaliar, provar o valor, submeter à prova (*exétasis* é, com efeito, sinônimo de *peíra*): todas operações que, no curso da discussão dialética, são realizadas por aquele que interroga. O que é examinado são as opiniões, neste caso específico as diversas concepções de bem ou de felicidade, das quais se quer justamente verificar o valor, a capacidade, a consistência. Contudo, não vale a pena — esta é a tese proposta aqui por Aristóteles — examinar todas as opiniões já expressas sobre o bem, isto é, inclusive aquelas que nunca tiveram nenhum crédito e, portanto, são quase seguramente desprovidas de valor. É necessário examinar apenas as mais disseminadas ou as professas pelos

mais sábios, porque estas têm mais probabilidade de possuir alguma razão.

Não se confundam, no entanto, essas opiniões, que devem ser examinadas, com os *éndoxa*, que são aquilo à luz do que as opiniões são examinadas. Os *éndoxa*, com efeito, são as premissas a partir das quais se movem os silogismos dialéticos, não o que se procura refutar por meio destes últimos. Aristóteles, em geral, não põe em discussão os *éndoxa*, mas serve-se deles para pôr em discussão as opiniões. Inclusive quando, como no caso da filosofia prática, ele reputa dignas de ser examinadas somente algumas opiniões, isto é, as opiniões importantes, partilhadas, autorizadas, nem por isso pretende pôr em discussão os *éndoxa*. É, com efeito, a partir deles, isto é, de premissas que não podem não ser concedidas, que se discutirá o valor da opinião da multidão ou da de Platão.

Nem se deve acreditar que o método aqui exposto contraste com o proposto para a física ou para a metafísica, no qual se recomendava apresentar “todas” as opiniões relativas a certo problema: o importante, com efeito, não é acumular quantitativamente o maior número possível de opiniões, pois isso não tem nenhuma influência sobre a validez do exame, mas envolver todas as soluções possíveis de um problema a fim de especificar a justa por meio de uma eliminação progressiva de todas as outras. Ora, para apresentar todas as soluções é necessário criar algumas alternativas entre proposições reciprocamente contraditórias, nas quais possam entrar todas as opiniões possíveis, sem que seja necessário examiná-las uma a uma. Para não dizer, posteriormente, que na filosofia prática a completude do exame é menos necessária que na física e na metafísica, dada a aproximação tipológica que contradistingue a primeira, isto é, sua intenção fundamentalmente prática. Em substância, portanto, Aristóteles vem a propor também para a filosofia prática o mesmo método dialético que já propusera para a física e para a metafísica.

Ele ilustra esse método posteriormente, sempre na *Ética a Nicômaco*, logo depois de ter observado que a definição de felicidade como exercício da função própria do homem representa um primeiro esboço que requer ser ulteriormente especificado, e de ter recordado os diversos modos (indução, sensação, hábito) pelos quais se chega ao princípio.

Devemos considerá-lo [isto é, o princípio] — ele prossegue —, no entanto, não só à luz de nossa conclusão e de nossas premissas, mas também do que a seu respeito se costuma dizer (ek ton legoménon); pois com uma opinião verdadeira todos os dados se harmonizam, mas com uma opinião falsa os fatos não tardam a entrar em conflito (I 8, 1098 b 9-12).

Aristóteles, aqui, antes de tudo alude aos dois modos fundamentais nos quais um princípio (por esta expressão, no caso específico, ele entende a definição de felicidade) pode ser, em geral, descoberto, o procedimento de baixo para cima e o procedimento de cima para baixo, praticados respectivamente pela física e pela matemática (o primeiro é o que parte das conclusões, isto é, dos efeitos, o segundo o que parte das premissas anteriores, ou seja, das causas ainda mais universais e originárias). Contudo, a esses dois modos ele acrescenta um terceiro, o mais interessante aqui, que consiste em partir das “coisas ditas”, das sentenças, vale dizer, das opiniões. Trata-se, portanto, ainda uma vez, do método dialético antes mencionado.

Contudo, na última passagem está contida uma importante observação acerca do valor de tal método, aquela pela qual as opiniões verdadeiras são todas concordes ou compatíveis entre si, enquanto entre as opiniões verdadeiras e as falsas há, inevitavelmente, discórdia, incompatibilidade. Em outros termos, quando há discórdia entre duas opiniões, é impossível que sejam ambas verdadeiras, mas uma delas será verdadeira e a outra falsa, enquanto quando há perfeita concórdia entre algu-

mas opiniões elas podem muito bem ser todas verdadeiras. A discórdia, portanto, é signo — não necessário mas suficiente — do falso, enquanto a concórdia é signo — necessário, ainda que não suficiente — do verdadeiro. A observação baseia-se, como se vê, nada mais nada menos que no princípio de não-contradição, pelo qual a realidade é seguramente incoerente, e no do terceiro excluído, pelo qual uma das duas alternativas da contradição é verdadeira, enquanto a outra é falsa.

Mas ela é justamente uma alusão ao método dialético da refutação: como vimos a propósito dos *Tópicos*, na discussão dialética aquele que pergunta, isto é, que submete a exame uma opinião, procura deduzir dela uma contradição com algum *éndoaxon* ou, de qualquer modo, com alguma premissa concedida pelo adversário, visto que a contradição, a incoerência interna a um discurso, é considerada o signo mais seguro de sua falsidade; enquanto aquele que responde procura evitar de todos os modos a contradição, pois a incoerência, a coerência interna ao discurso, é indispensável para sua verdade. Esse mesmo método, de resto, é praticado ainda hoje nos debates judiciais, no qual um testemunho que se contradiz é considerado indigno de fé, enquanto uma série de testemunhos entre si coerentes são considerados dignos de fé.

Aristóteles aplica esse método a propósito de sua definição de felicidade e encontra confirmação à sua verdade no fato de que as opiniões mais disseminadas ou mais autorizadas acerca da felicidade, por exemplo aquelas que a identificam com os bens da alma, com a virtude ou com a sabedoria, são, substancialmente, concordes com sua própria definição. Inclusive opiniões como a que identifica a felicidade com o prazer ou a que a identifica com os bens exteriores, segundo Aristóteles, não são incompatíveis com sua definição, porque o exercício da função própria do homem implica seguramente o prazer, e porque os bens exteriores sempre são também condição necessária para tal exercício.

Mas a passagem talvez mais famosa acerca do método da filosofia prática é a contida no início do livro VII, na qual Aristóteles explica como se deve proceder a propósito da incontinência.

A exemplo do que fizemos em todos os outros casos, passaremos em revista os fenômenos (phainómena) e, após discutir as aporias (diaporésantas), trataremos de provar, se possível, a verdade de todos os éndoaxa a respeito dessas paixões — ou, se não de todas, pelo menos do maior número e das mais autorizadas; porque, se refutarmos as objeções e deixarmos intactos os éndoaxa, teremos provado suficientemente a tese (VII 1, 1145 b 2-7).

Todos os intérpretes, enfim, concordam em reconhecer que os “fenômenos” aqui mencionados não são os dados da observação sensível, significado que justamente alhures o termo possui, mas “o que parece às pessoas” e, por isso, os juízos, as opiniões⁴. A primeira coisa a fazer, portanto, segundo Aristóteles, é tomar em consideração as opiniões expressas pelos outros a propósito do argumento tratado: no caso, as opiniões concernentes à incontinência. Essas opiniões, contudo, devem ser submetidas a exame, isto é, investigadas, postas à prova. Isso é feito por meio do procedimento bem conhecido denominado *diaporésai*, o qual consiste, como explicado nos *Tópicos* I 2 e na *Metafísica* III 1, em desdobrar as aporias em duas direções opostas. A propósito de cada opinião, portanto, deve-se apresentar diante dela a opinião oposta, ou então todas as opiniões concernentes a certo problema em duplas ou alternativas entre si opostas; donde, de cada uma das duas opiniões entre si opostas, deve-se deduzir todas as conseqüências que dela derivam. A este ponto, devem-se confrontar tais conseqüências com os

4. Isso foi demonstrado, como se sabe, por G. E. L. Owen, *Tithênai ta phainómena*, cit.

éndoxxa relativos ao problema em questão, procurando ver se concordam ou não com todos os *éndoxxa*, ou ao menos com sua maior parte, ou com os mais importantes. Os *éndoxxa*, note-se bem, não são postos em discussão, apenas apresentados como termos de confronto, isto é, como premissas fora de discussão, à luz das quais se avaliam as opiniões em questão ou suas conseqüências.

Caso se consiga mostrar que as conseqüências de uma opinião concordem com os *éndoxxa* apresentados, então ter-se-á “resolvido as dificuldades” (descartando, evidentemente, a opinião oposta), e esta deverá ser considerada uma demonstração suficiente da validade de uma hipótese. Ou, caso não se consiga fazê-lo, porque as conseqüências de uma opinião não concordam com os *éndoxxa* apresentados, então as dificuldades não terão sido resolvidas e a opinião não terá sido demonstrada, ou melhor, terá sido demonstrada de modo suficiente a sua falsidade. Em todo caso, o que deve permanecer intacto são os *éndoxxa*.

Como se vê, este é justamente o procedimento diaporético muitas vezes teorizado por Aristóteles, também a propósito da física e da metafísica. Ele não é absolutamente, portanto, específico da filosofia prática e não consiste, como alguém acreditou, em procurar salvar os *éndoxxa*, mas em pôr à prova os *phainómena*, isto é, as opiniões, à luz dos *éndoxxa*. Quando, com efeito, Aristóteles prescreve como condição para demonstrar de modo suficiente que sejam deixados intactos os *éndoxxa*, não pretende dizer que o objetivo da demonstração seja mostrar a validade desses *éndoxxa*, mas que, para resolver as dificuldades concernentes a uma opinião, isto é, para refutar a opinião a ela oposta, é necessário mostrar que a primeira opinião não contrasta com os *éndoxxa* e que, ao contrário, a segundo, a oposta, contrasta com eles. Desse modo, caso se deixem intactos, não se ponham em discussão os *éndoxxa*, ter-se-á mostrado suficientemente a validade de uma opinião e a falsidade da opinião a

ela oposta. O objetivo da demonstração, em suma, não é salvar ou demonstrar os *éndoxxa*, mas demonstrar, isto é, salvar ou refutar certa opinião⁵.

Enfim, há uma última passagem da *Ética a Nicômaco*, relativa ao procedimento diaporético, que merece ser assinalada. Sempre a propósito da incontinência, Aristóteles declara:

De uma das espécies enumeradas são as aporias que surgem. Alguns destes pontos podem ser refutados, enquanto outros serão conservados; porque a aporia encontra sua solução (lysis) quando se descobre (éuresis) a verdade (1146 b 6-8).

É claro, aqui, que cada aporia é constituída por duas opiniões entre si opostas, das quais, ao cabo, uma é eliminada, pois refutada, e outra conservada, porque demonstrada verdadeira. A solução da aporia equivale, portanto, à descoberta de qual é, entre as duas opiniões opostas, a verdadeira.

Detalhamentos e confirmações posteriores acerca do emprego do procedimento diaporético por parte da filosofia prática encontram-se nas passagens da *Ética a Eudemo* paralelas às já consideradas pela *Ética a Nicômaco*. Nesta obra menor não se encontra tudo o que está na maior, por exemplo os acenos à intenção tipológica, enquanto nela está claramente expresso o caráter prático da exposição, que se propõe não apenas a examinar em que consiste a felicidade, mas também como se a pode conquistar. No que se refere ao método a seguir, o cap. 3

5. Portanto, o método dialético não pode ser invocado para fazer de Aristóteles um filósofo do senso comum, como bem mostrou J. Barnes em “Aristotle and the Method of Ethics”, in *Revue Internationale de Philosophie*. 34: 490-511, 1980, ainda que nem sempre tenha distinguido adequadamente, a meu ver, os *éndoxxa*, que funcionam sempre como premissas, das opiniões, mesmo que autorizadas, que são postas em questão.

do livro I fornece indicações perfeitamente paralelas às que encontramos no cap. 4 do livro I da *Ética a Nicômaco*:

É supérfluo investigar todas as opiniões que alguns têm sobre ela [isto é, a felicidade]. Muitas coisas, com efeito, parecem também às crianças, aos doentes e àqueles que têm uma mentalidade perversa, e sobre elas ninguém que seja dotado de inteligência desenvolveria as aporias (diaporéseien). Aqueles, com efeito, não têm necessidade de discursos, mas alguns de uma idade na qual possam tornar-se maduros, outros de uma correção médica ou política, visto que a terapia das punições corporais não é uma correção sem importância. Do mesmo modo destas, também não se deve investigar as opiniões da multidão, visto que ela fala com quase absoluta leviandade, e sobretudo deste argumento; com efeito, é absurdo aduzir uma razão para aqueles que não têm nenhuma necessidade de razão, mas de paixão (Ética a Eudemo I 3, 1214 b 28-1215 a 3).

Note-se, nesta passagem, não apenas a afirmação de que é necessário moderar o número de opiniões a ser submetida à investigação, mas também a indicação do modo no qual tal investigação deve ser desdobrada, e até o famoso desdobramento das aporias, isto é, a dedução das conseqüências que derivam de opiniões opostas.

Justamente esta última indicação é retomada na continuação da passagem:

visto que há aporias próprias de cada exposição, é claro que há delas também a propósito do gênero de vida superior e da vida melhor. Estas opiniões, portanto, é bom examinar (exetázein), visto que as refutações (élenkhai) dos que respondem são demonstrações (apodéixeis) dos discursos a eles opostos (1215 a 3-7).

Três observações merecem ser feitas a propósito desta passagem, de fundamental importância do ponto de vista metodológico: 1) antes de tudo, a aporia concernente a certo argumento é constituída pelas opiniões opostas existentes em torno dele; 2) em segundo lugar, o desdobramento da aporia, isto é, a dedução das conseqüências das opiniões opostas, coincide com o exame (*exetázein*), com o pôr à prova de cada opinião; 3) enfim, a refutação de uma opinião, isto é, a dedução a partir dela de conseqüências contrastantes com algum *éndoxon* ou com alguma premissa concedida por aquele que a sustenta, equivale à demonstração da opinião a ela oposta (sempre que, obviamente, se trate de uma oposição entre opiniões reciprocamente contraditórias, e não simplesmente contrárias).

Os primeiros dois momentos coincidem com aqueles ilustrados no livro III da *Metafísica* respectivamente como “aporia” e “desdobramento da aporia” (*diaporésai*); o terceiro, que coincide com a “euporia”, é aqui apresentado como verdadeira demonstração de uma tese, obtida pela refutação da tese oposta, exatamente como fora dito no *De Caelo* I 10, 279 b 4-7°. Aqui, portanto, a solução da aporia não é apenas uma “descoberta”, como se dizia na *Ética a Nicômaco*, mas verdadeira demonstração, isto é, conclusão dotada de necessidade, de valor científico. Também na filosofia prática, portanto, como na física e na metafísica, o procedimento diaporético pode levar, em alguns casos — a saber, na presença de alternativas entre opiniões reciprocamente opostas — a demonstrações “científicas”, isto é, ao grau máximo de força demonstrativa.

6. Na passagem da *Ética a Eudemo*, antes, Aristóteles é ainda mais claro que na passagem do *De caelo*, pois, enquanto este último pode ser lido também no sentido inverso (isto é: “entre duas teses opostas, as demonstrações de uma são aporia de outra”), o primeiro diz inequivocamente que as refutações convertem-se em demonstrações. A passagem da *Ética a Eudemo*, portanto, a meu ver, pode servir como indicação do sentido a ser dado à do *De caelo*.

Mas inclusive os acenos aos “fenômenos”, à concordância ou não entre as opiniões e à diferença entre o “quê” e o “porquê”, já encontrados na *Ética a Nicômaco*, encontram precisa correspondência na *Ética a Eudemo*. Há ali todo um capítulo, o sexto do livro I, dedicado ao método da exposição:

é necessário nos empenhar, sobre todas estas coisas, em procurar a adesão (pistin) por meio dos raciocínios, usando os fenômenos como testemunhos e exemplos. O máximo, com efeito, é que todos os homens cheguem a concordar com as coisas ditas; igualmente, que [concordem] todos ao menos de algum modo, ou seja, que o façam tendo sido movidos por elas, visto que cada um possui algo de apropriado em relação à verdade, a partir da qual é necessário mostrar, de algum modo, a propósito delas. Para aqueles, com efeito, que procedem a partir das coisas ditas com verdade mas não com clareza, será possível obter também a clareza, pondo sempre as coisas mais conhecidas no lugar daquelas que costumam ser ditas de modo confuso (1216 b 26-35).

Também aqui, como na *Ética a Nicômaco* VII 1, os “fenômenos” são, evidentemente, os juízos, isto é, as opiniões dos outros, e também aqui a concórdia é considerada condição da verdade. Ou melhor, Aristóteles acrescenta que cada homem tem uma espécie de disposição natural à verdade (tese por ele sustentada também alhures, por exemplo na *Metafísica* II 1, 993 a 30-b 8); graças a isso a concórdia é não apenas condição necessária mas também indício quase suficiente da verdade. Justamente essa disposição de cada um à verdade permite descobrir progressivamente “as coisas mais conhecidas”, isto é, os princípios, partindo daquelas habitualmente confusas, mais próximas de nós (observação já feita na *Física* I 1, 184 a 21-22).

O contexto, em tudo semelhante ao início da *Física* e ao análogo livro II da *Metafísica*, induz Aristóteles a introduzir também a distinção entre o “quê” e o “porquê”, conforme o fizera na *Ética a Nicômaco*. Ele prossegue:

nos discursos concernentes a cada exposição há diferença entre aqueles desenvolvidos de modo científico (philosóphos) e aqueles desenvolvidos de modo não-científico. Por isso, também ao tratar de coisas políticas não se deve acreditar que seja supérflua uma investigação feita de tal modo, pela qual não apenas resulte claro o quê, mas também o porquê: deste tipo, com efeito, é o modo científico de proceder em cada exposição. [...] E é bom também analisar separadamente o discurso que indica a causa e aquele que é demonstrado, seja pelo que foi dito há pouco, isto é, que não é necessário ocupar-se de tudo na base dos raciocínios, mas freqüentemente antes na base dos fenômenos (ora, ao contrário, [aqueles que discutem] quase não estão em condição de resolvê-los, e são forçados a acreditar nos discursos feitos [por seus adversários]), seja porque o que se considera ter sido demonstrado pelo raciocínio pode ser verdadeiro, mas não o ser, contudo, em virtude desta causa pela qual o diz o raciocínio. É possível, com feito, demonstrar o verdadeiro por meio do falso, como resulta claro pelos Analíticos (1216 b 35-1217 a 17).

Aristóteles, aqui, por um lado afirma a necessidade, também na ciência política, de procurar o “porquê”, isto é, as causas, os princípios, porque se trata sempre também de uma ciência, e a ciência deve procurar as causas; por outro, recorda a importância dos fenômenos, ou seja, das opiniões que exprimem o “quê”, seja porque o acordo entre elas, na falta de uma refutação, é suficiente para garantir a verdade de uma tese, seja

porque nem sempre a causa por meio da qual se demonstra uma tese verdadeira é ela própria verdadeira (cf. *Primeiros analíticos* II 2, 53 b 7 ss.; *Segundos analíticos* I 32, 88 a 20). É importante, em suma, não apenas a demonstração, a indicação do “porquê”, mas também a verdade efetiva disso que se demonstra, isto é, do “quê”, a qual pode ser verificável independentemente da demonstração, ou seja, por meio do procedimento diaporético.

Enfim, uma última passagem que ilustra o método diaporético da filosofia prática é apresentada por Aristóteles a propósito da definição de amizade:

é necessário adotar um discurso [ou um modo de dizer, ou uma definição, segundo as diversas lições do texto], o qual nos restitua o melhor possível as opiniões sobre estas coisas e, ao mesmo tempo, resolva as aporias e as oposições. Isso ocorrerá se as opiniões opostas [a estas últimas] parecerem racionais, visto que um discurso deste gênero será o mais possível concordante com os fenômenos. Sucede, ao contrário, que permanecem as oposições se o que é dito em um sentido é verdadeiro em outro (VII 2, 1235 b 13-18).

Ainda uma vez a situação ideal à qual aspirar é apresentada como aquela na qual se pode obter a concórdia da maior parte das opiniões (condição necessária, mas isolada não o suficiente para assegurar a verdade) e também se consegue refutar suas objeções (condição que vem reforçar a precedente). Ainda uma vez, além disso, o termo “fenômenos” é usado para indicar o que parece a alguém, ou seja, as opiniões. Enfim, Aristóteles apresenta como aceitável, de modo subordinado, inclusive a eventualidade de que se venha a adotar uma posição intermediária, mista ou, de qualquer modo, que se respeitem também opiniões entre si opostas, contanto que não entendidas

no mesmo sentido — o que daria lugar a uma contradição inaceitável —, mas em sentidos diferentes, que as tornem compatíveis entre si. Como se vê, ele procura sempre fazer todo o possível para estar de acordo com todos, tão grande é sua confiança na discussão, isto é, tão “dialógica” — como se diria hoje — é sua atitude.

O caráter fundamentalmente dialético da filosofia prática de Aristóteles foi ressaltado há muito tempo: os “liberais” ingleses, como Alexander Grant e John Burnet, já o tinham feito entre o fim do século XIX e o início deste, interpretando, contudo, esse caráter dialético como falta de cientificidade, o que — como vimos — não é verdadeiro. Mais recentemente alguns expoentes da “reabilitação da filosofia prática” que teve lugar na Alemanha, considerados os neo-aristotélicos de orientação conservadora, a saber Wilhelm Hennis e Günther Bien, interpretaram o caráter dialético da filosofia prática como expressão de um grau de cientificidade inferior ao das ciências teóricas, o que, igualmente, não é verdadeiro. Um filósofo de orientação católico-tradicional como Helmut Kuhn atribuiu, ao contrário, à dialética, seja na filosofia prática, seja nas outras ciências, uma função apenas propedêutica, relegando-a ao plano do “verossímil” entendido no sentido subjetivo do termo (“o que parece a alguém”), e admitindo que, diversamente, a filosofia prática, pela contingência de seu objeto, é uma verdadeira ciência do “provável” no sentido objetivo do termo (ou seja, aquilo que se aproxima do verdadeiro, que tem alta probabilidade de sê-lo).

Uma avaliação mais positiva da dialética foi dada por um especialista em Hegel como Otto Pöggeler, o qual, contudo, mesmo negando que ela permaneça no plano da simples verossimilhança subjetiva, continua a considerá-la somente introdutória à ciência propriamente dita. Ao contrário, um “kantiano” como Offried Höffe mostrou que o procedimento dialético não permanece exterior à ciência propriamente dita, mas dela constitui precisamente o momento heurístico, isto é,

inventivo, tanto no caso da filosofia prática como no da física e da metafísica, enquanto o procedimento apodíctico dela constitui o momento expositivo e didático. Como se vê, portanto, quase todas as principais correntes do pensamento contemporâneo reconheceram a presença de uma racionalidade de tipo dialético — no sentido clássico do termo — na filosofia prática de Aristóteles, mesmo avaliando-a de modos diversos⁷.

Parece-me que a interpretação de Höffe é a mais conforme aos textos de Aristóteles, e que, em consequência, a filosofia prática pode ser considerada uma verdadeira ciência, do mesmo tipo da física e da metafísica, mesmo permanecendo diferente, quanto ao método, da matemática, e mesmo conservando seu caráter propriamente prático, isto é, orientado para a ação, e, portanto, sua capacidade de guiar esta última, dando as diretrizes e as indicações de como se deve agir. O que caracteriza a filosofia prática, ou ciência política, no fundo, não é nem o método dialético enquanto tal, nem sequer a intenção tipológica,

7. Cf. A. Grant, *The Ethics of Aristotle*, London, 1885, vol. I, p. 425, e vol. II, pp. 144-145, 391-396; J. Burnet, *The Ethics of Aristotle*, London, 1900, pp. XXXI-XLVI; W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie*, 1ª ed. Neuwied, Luchterland, 1963, 2ª ed. Stuttgart, Klett-Cotta, 1977; G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg-München, Alber, 1973; H. Kuhn, "Aristoteles und die Methode der politischen Wissenschaft", in *Zeitschrift für Politik*, 12: 101-120, 1965 (repblicado em Riedel, *Rehabilitierung*, cit., vol. II, pp. 261-290); O. Pöggeler, "Dialektik und Topik", in R. Bubner, K. Cramer e R. Wihel (orgs.), *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen, Mohr, 1970, vol. II, pp. 273-310; O. Höffe, *Praktische Philosophie*, cit., pp. 28-29, e *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979, p. 64. Naturalmente não falta também quem negue o caráter dialético da filosofia prática aristotélica, entre os quais se enumeram J. A. Stewart, F. Susemihl, H. H. Joachim, O. Gigon e W. F. R. Hardie (vejam-se as respectivas citações em O. K. Höffe. *Praktische Philosophie*, cit., pp. 11-31).

que examinamos anteriormente, mas precisamente a união dos dois, a qual faz, sim, que o método dialético na filosofia prática seja ainda mais adequado ao seu objetivo do que o é nas ciências teóricas, justamente porque tal objetivo não é constituído por um conhecimento exaustivo e detalhado, mas por aquele tanto de conhecimento que pode servir para orientar a *praxis*.

A *phrónesis* e o silogismo prático

Além da filosofia prática, ou ciência política, Aristóteles descreveu outra forma de racionalidade, igualmente prática, mas não filosófica ou científica (no sentido antigo): trata-se da *phrónesis*, termo traduzível por "sabedoria" ou "prudência", mas que, enfim, por ter alcançado na cultura contemporânea certa notoriedade em sua forma original, talvez seja melhor conservar inalterado. Justamente no debate atual sobre as formas de racionalidade não-científica a *phrónesis* foi frequentemente indicada como a principal e, por vezes, a única forma de racionalidade prática admitida por Aristóteles e, por isso, como o modelo de filosofia não-científica que alguns autores hoje contrapõem às ciências. Essa advertência foi enunciada pela primeira vez por Hans Georg Gadamer, seguido de seu discípulo Rüdiger Bubner⁸. Na realidade, para Aristóteles, entre filosofia prática e *phrónesis* há uma diferença precisa, ainda que as duas formas de racionalidade apresentem inegavelmente

8. Cf. H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, 1ª ed. orig. 1960. Org. G. Vattimo, Milano, Fabbri, 1972, pp. 363-375, e R. Bubner, *Azione, linguaggio e ragione*, 1ª ed. orig. 1976. Bologna, Il Mulino, 1985, pp. 240-242. Posteriormente Gadamer atenuou sua posição, admitindo uma distinção entre filosofia prática e *phrónesis*: cf. H. G. Gadamer, "L'ermeneutica como filosofia pratica" (1ª ed. orig. 1972, in M. Riedel, *Rehabilitierung*, cit.), in Gadamer, *La ragione nell'età della scienza*. Org. G. Vattimo, Génova, Il Melangolo, 1982, pp. 69-90.

algumas afinidades: ou melhor, esta distinção é justamente uma conquista de Aristóteles em relação à indistinção entre elas ainda presente em Platão.

O lugar clássico no qual Aristóteles descreve a *phronesis* é o livro VI da *Ética a Nicômaco* (um dos três livros comuns também à *Ética a Eudemo*), dedicado à famosa ilustração das “virtudes dianoéticas” e objeto de inúmeros comentários por parte dos filósofos modernos e contemporâneos. Nele Aristóteles recorda, antes de tudo, que a parte racional da alma ou “razão” (*diánoia*) compreende, por sua vez, duas partes, uma que tem por objeto as realidades “cujos princípios não podem ser diferentemente”, isto é, necessários, outra que tem por objeto os princípios que podem ser diferentemente, isto é, contingentes. A primeira parte é dita “científica” (*epistemonikón*), enquanto a segunda, “calculadora” (*logistikón*). É evidente que na primeira entram todas as ciências teóricas, seja a matemática, cujos objetos são necessários, seja a física e a metafísica, cujos objetos têm ao menos princípios necessários; mas nela entram também as ciências práticas — cujos objetos, isto é, os bens, têm princípios, como vimos, ao menos “geralmente” necessários —, que, portanto, do ponto de vista epistemológico, são equiparáveis àquelas que têm princípios necessários. Na segunda entram, ao contrário, todas as atividades que têm por objeto realidades independentes da “deliberação” humana, porque — diz Aristóteles — deliberar e calcular são a mesma coisa, e ninguém delibera sobre as coisas que não podem ser diferentemente (cap. 1).

Ambas as partes da alma racional, ou seja, da razão, prossegue Aristóteles, têm como “obra” a verdade: a científica tem como obra a verdade pura e simples, isto é, o simples conhecimento de como são as coisas, enquanto a calculadora tem como obra a “verdade prática”, isto é, “a verdade de acordo com o desejo reto”. A propósito desta última, Aristóteles explica que a ação (*práxis*) tem como princípio a “escolha”

(*prohairesis*), a qual é o resultado do encontro entre o desejo de chegar a certo fim e o cálculo dos meios necessários para alcançá-lo, ou “deliberação”. Quando o desejo é reto, isto é, é voltado a um fim bom, e o cálculo verdadeiro, quer dizer, quando indica os meios realmente necessários, tem-se a “verdade prática”. Enquanto a primeira parte da razão, a científica, pode ser denominada também teórica, a segunda, a calculadora, pode ser denominada também prática, mas ambas — insiste Aristóteles — têm como obra a verdade (cap. 2). Note-se a originalidade do conceito de “verdade prática”, de todo estranho tanto à ciência como à ética modernas e contemporâneas.

A intenção do livro é, como dissemos, ilustrar as “virtudes dianoéticas”, isto é, as capacidades mais elevadas, os resultados mais excelentes, de ambas as mencionadas partes da razão. As virtudes da parte científica, enumeradas por Aristóteles por uma espécie de indução completa, são três: a “ciência” (*epistème*), definida como capacidade demonstrativa, isto é, capacidade de demonstrar; a “inteligência” (*noûs*), definida como capacidade pelos princípios, isto é, capacidade de conhecer os princípios da ciência; e a “sabedoria”, definida como unidade entre ciência e inteligência, ou seja, capacidade tanto de conhecer os princípios como de demonstrar a partir deles: esta última, obviamente, é a virtude mais elevada da razão científica ou teórica, e tem por objeto as realidades mais elevadas, as realidades divinas (caps. 3, 6 e 7). Não há dúvida de que a “sabedoria” coincide com a “filosofia primeira” ou metafísica, enquanto na “ciência” entram todas as outras ciências, tanto teóricas (matemática e física) como práticas (filosofia prática ou ciência política), e na “inteligência” entram os conhecimentos dos princípios de todas as outras ciências. Por isso, à luz da classificação do livro VI, pode-se afirmar — quão possa isso parecer paradoxal — que a filosofia prática, ou ciência política, não obstante sua intenção prática, é uma virtude da razão teórica, pelo fato de ser sempre uma ciência.

Bem diferente é o estatuto da *phrónesis*, que para Aristóteles é uma virtude, ou melhor, a mais elevada virtude da parte calculadora da alma racional, isto é, da razão prática. Ela, com efeito, é por ele concebida como a capacidade de deliberar bem, ou seja, de calcular exatamente os meios necessários para alcançar um fim bom. Ora, visto que ninguém delibera sobre as coisas que não podem ser diferentemente, a *phrónesis* pertencerá àquela parte da razão que tem por objeto as realidades que podem ser diferentemente, que não são nem “sempre” nem “geralmente”: por este motivo ela não é, certamente, uma ciência e, portanto, difere profundamente da filosofia prática, que, ao contrário, é uma ciência e tem por objeto realidades cujos princípios são, pelo menos, geralmente. Há uma notável diferença, com efeito, entre a contingência que caracteriza o objeto da *phrónesis*, constituído, como veremos, pelos meios, sempre particulares e mutáveis, e a relativa variabilidade que caracteriza o objeto da filosofia prática, constituído, como vimos, pelos bens, isto é, pelos fins, que são universais e, se não exatamente imutáveis, ao menos “geralmente” válidos. Isso não impede que também a *phrónesis* possua uma verdade sua, a verdade — justamente — prática, por isso Aristóteles define-a como “capacidade verdadeira, dotada de razão e prática, concernentes ao que é bem ou mal para o homem” (5, 1140 b 5-6).

Como modelo de *phrónimos* (quem possui a *phrónesis*), isto é, de “sábio” ou “prudente”, Aristóteles indica Péricles (1140 b 8), o grande líder político que governara Atenas, certamente não um filósofo de profissão; enquanto como filósofo prático, com o qual discutir de igual para igual, talvez para dissentir, Aristóteles indica Sócrates (13, 1144 b 18, 28), certamente não um líder político, nem nunca governador de sua cidade: também daí resulta a diferença por ele estabelecida entre a *phrónesis* e a filosofia prática.

Com mais forte razão a *phrónesis* difere da sabedoria: a primeira, efetivamente, ocupa-se do homem, isto é, das rea-

lidades humanas, enquanto a segunda, como vimos, ocupa-se de realidades mais elevadas que o homem, das realidades divinas. Se o modelo da *phrónesis*, como vimos, é Péricles, os modelos de sabedoria indicados por Aristóteles são Tales e Anaxágoras, alhures considerados físicos, mas aqui apresentados como investigadores de realidades divinas (os princípios supremos) (cap. 7).

A phrónesis também, contudo, é política (como já sugere o exemplo de Péricles), pelo mesmo motivo pelo qual o é a filosofia prática, isto é, porque o verdadeiro bem do homem, segundo Aristóteles, não é o bem do indivíduo singular, mas o da pólis: ou melhor, conforme se considere o bem do indivíduo o bem da família, da qual o indivíduo é parte, ou o bem da cidade, da qual a família é parte, ter-se-á uma phrónesis pura e simples (assim é entendido, com efeito, comumente o termo), uma phrónesis “econômica” e uma phrónesis “política”. Esta última, segundo Aristóteles, é a mais “arquitetônica”, aquela que preside todas (como a ciência política era a mais arquitetônica das ciências práticas), e distingue-se, por sua vez, em legislativa, administrativa e judiciária (cap. 8). Em nenhum caso, contudo, é confundida com a ciência política.

Além das mencionadas diferenças, Aristóteles indica também algumas afinidades precisas entre a *phrónesis* e a filosofia prática: como esta última, segundo o que vimos, exige, para ser aprendida com proveito, certo domínio das paixões, também a *phrónesis*, para poder subsistir, supõe a temperança, denominada — observa Aristóteles — *sophrosyne*, pois “salva (em grego *sózei*) a *phrónesis*”. Com efeito, se é verdadeiro que o prazer e a dor não influenciam qualquer tipo de juízo — e por isso não é necessário dominá-los para poder pronunciar juízos corretos, por exemplo no caso da matemática —, é verdadeiro, porém,

que o prazer pode corromper os juízos que se referem às ações, justamente por poder induzir a escolher as ações que levem a ele (5, 1140 b 11-16).

Por este motivo, sendo não apenas capacidade racional, como, por exemplo, a ciência, ou, conforme o que veremos, a arte, mas também virtude moral, a *phrónesis* não admite que haja uma virtude dela, isto é, o seu aperfeiçoamento, na medida em que já é perfeição ela mesma; nem, entre aqueles que a possuem, é preferível aquele que erra voluntariamente como, ao contrário, acontece com aqueles que possuem a ciência ou a arte (nas quais saber errar pode ser signo de habilidade, ao passo que errar inconscientemente é signo de ignorância); nem, enfim, uma vez adquirida, pode ser esquecida, como pode ocorrer no caso da ciência ou da arte (1140 b 21-30). Tudo isso mostra, como se vê, que na *phrónesis* o momento cognitivo e o prático estão íntima e reciprocamente vinculados.

Outra afinidade entre a *phrónesis* e a filosofia prática repousa no fato de que ambas requerem certa experiência de vida e que, por isso, dificilmente podem ser possuídas pelos jovens. A passagem relativa a este conceito é densa de significado, por isso merece ser citada integralmente.

A phrónesis — diz Aristóteles — não se ocupa apenas com o conhecimento universal, mas deve também conhecer os casos individuais, pois ela é prática, e a ação concerne sobre os casos individuais. É por isso que alguns que não sabem são mais práticos do que outros que sabem, e também em outros campos o são os experientes (êmpeiroi). Se, com efeito, um homem soubesse que as carnes leves são digeríveis e saudáveis, mas ignorasse quais carnes são leves, esse homem não seria capaz de produzir a saúde; poderia, pelo contrário, produzi-la o que sabe ser saudável a carne de galinha. Ora, a phrónesis diz respeito à ação.

Portanto, deveríamos possuir ambas as espécies de conhecimento, ou a segunda de preferência à primeira. Mas também neste campo haverá uma [capacidade] arquitetônica (7, 1141 b 15-23).

O caráter prático, isto é, concernente à ação, próprio da *phrónesis* exige, portanto, que ela possua o conhecimento dos casos individuais, pois a ação se produz sempre em situações individuais: por isso a *phrónesis* requer certa experiência, que é justamente conhecimento dos particulares. A *phrónesis*, contudo, inclui, em alguma medida, também o conhecimento do universal, no sentido de que deve saber aplicar ao caso individual uma característica geral, como mostra o exemplo dado por Aristóteles. Não basta, para produzir a saúde (ação), saber que as carnes leves são saudáveis (característica universal), caso não se saiba que a carne de galinha é leve (caso individual ou particular) e, portanto, que a carne de galinha é saudável (aplicação do universal ao particular).

De outra parte, ainda que a *phrónesis* inclua o conhecimento do universal, sua peculiaridade não é esta, mas o conhecimento do individual. O primeiro, isto é, o conhecimento do universal, é, pelo contrário, a peculiaridade de outra capacidade, dita arquitetônica, quer dizer, apta a fornecer as diretrizes mais gerais, que só pode ser a filosofia prática, ou seja, a ciência política, da qual falamos anteriormente. Aqui, portanto, Aristóteles deixa bem clara a relação entre filosofia prática e *phrónesis*: a primeira conhece o universal, por isso dá as diretrizes mais gerais, enquanto a segunda conhece o particular, por isso aplica as diretrizes gerais ao caso particular, ou igualmente individual.

Contudo, a posse da experiência torna comum a *phrónesis* não apenas à filosofia prática, mas também à física e à “saber-doria”, isto é, à metafísica: já salientamos, aliás, que esta carac-

terística é comum à filosofia prática e à física. Diz, com efeito, Aristóteles:

É signo do que foi dito e confirmado também pelo fato de que, embora os jovens possam tornar-se geômetras e matemáticos, admite-se que um jovem não possa tornar-se sábio (phrónimos). A razão é que a phrónesis é também conhecimento dos casos individuais, os quais se tornam conhecidos a partir da experiência, enquanto o jovem não é experiente, visto que, para se ter experiência, é necessário muito tempo. Além disso, alguém poderia investigar também isto, isto é, por que um menino pode tornar-se matemático, porém não sábio nem físico? Não é, talvez, porque os objetos da matemática se obtêm por abstração, enquanto os princípios da física e da sabedoria provêm da experiência? E sobre estes últimos os jovens não têm convicções, mas apenas falam a respeito, enquanto sobre aqueles têm claro o que é (8, 1142 a 11-20).

Como se vê, a *phrónesis*, ao lado da filosofia prática, diferencia-se sobretudo da matemática, e muito menos, ao contrário, da física e da metafísica. Em todo caso, prossegue Aristóteles, ela não é ciência, porque se refere ao último termo da deliberação, ou seja, ao que pode ser praticado, sempre algo particular. Pela mesma razão não é sequer inteligência, porque a inteligência tem por objeto as definições universais, não os casos individuais. Quando muito assemelha-se à sensação, não, porém, à sensação dos próprios sentidos, isto é, à visão, à audição etc., mas à sensação com a qual, em matemática, se percebe que um objeto singular é um triângulo (1142 a 23-30). Trata-se, portanto, como já dissemos, da capacidade de aplicar a regra geral ao caso particular. Por esse motivo alguns filósofos contemporâneos compararam a *phrónesis* de que fala

Aristóteles à “faculdade do juízo” estético e teleológico (*Urteilkraft*) de que fala Kant⁹: também esta última, com efeito, é a capacidade de reconduzir um particular já dado a um universal somente procurado¹⁰.

Também a esse respeito Aristóteles recorre a um exemplo, que mostra como a *phrónesis* envolve tanto o universal como o particular.

Além disso, o erro — afirma ele, efetivamente — na deliberação [isto é, na operação da qual a phrónesis é a virtude] pode referir-se ou ao universal ou ao individual: tanto é possível errar, com efeito, ao pensar que todas as águas pesadas são nocivas, como ao pensar que esta determinada água é pesada (1142 a 2023).

Seja neste exemplo, seja no anterior, concernente à carne de galinha, Aristóteles apresenta o raciocínio realizado pela *phrónesis* como uma espécie de silogismo, posteriormente denominado “silogismo prático”. Nele se pode distinguir, com efeito, uma premissa universal ou maior (“todas as carnes leves são saudáveis”, ou “todas as águas pesadas são nocivas”), uma premissa particular ou menor (“a carne de galinha é leve” ou “esta determinada água é pesada”), e uma conclusão, constituída pela “escolha” ou pela ação (comer carne de galinha ou evitar esta determinada água).

Que se trate de um silogismo, de resto, é resultado do fato de a sua forma errada ser apresentada por Aristóteles como um

9. *Crítica da faculdade do juízo*, trad. Valerio Rohden e Antonio Marques, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1993. [N. do T.]

10. Esta aproximação foi feita por H. Arendt, *La vita della mente*, Bologna, Il Mulino, 1988, e por E. K. Vollrath, *Die Rekonstruktion der politischen Urteilkraft*, Stuttgart, Klett, 1977. [A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar, trad. Antônio Abranches, Cesar Augusto R. de Almeida e Helena Martins, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2ª ed., 1993. N. do T.]

“silogismo falso” (9, 1142 b 22-23), e do fato de o próprio Aristóteles falar em “silogismos das coisas praticáveis” (*syllogismói ton praktón*) (12, 1144 a 31-32). Também a *phrónesis*, portanto, silogiza, mesmo que a seu modo, no sentido de que argumenta, faz raciocínios com muitos momentos concatenados entre si e é, por isso, também ela uma forma de racionalidade, bem diferente, no entanto, da racionalidade da ciência, seja teórica ou prática. Seu silogizar foi denominado “prático” na medida em que resulta em uma ação e por ter sido reconhecido como uma forma em tudo peculiar de racionalidade, sobretudo na escola do último Wittgenstein¹¹.

A análise do silogismo prático permite esclarecer posteriormente a relação entre a *phrónesis* e a filosofia prática. Aristóteles apresenta, com efeito, o silogismo prático como se exprimisse na premissa maior o fim ao qual se tende, e na premissa menor o meio necessário para realizá-lo. A seu propósito, afirma:

Os silogismos em torno do que se deve fazer começam assim: “visto que o fim, isto é, o que é melhor, é de tal e tal natureza...”. Admitamos, no interesse do argumento, que ela seja qual for, mas só o homem bom a conhece verdadeiramente, porquanto a maldade nos perverte e nos leva a enganar-nos a respeito dos princípios da ação. Donde ser claramente impossível que um homem seja sábio (phrónimon) sem ser bom (12, 1144 a 31-36).

Disso resulta não apenas que a premissa maior indica o fim, isto é, o bem supremo, e por isso constitui o “princípio”

11. Refiro-me aos volumes de G. E. M. Anscombe, *Intention*, Oxford, Blackwell, 1957, e G. H. von Wright, *Spiegazione e comprensione*, trad. it. org. por G. Di Bernardo, Bologna, Il Mulino, 1977.

prático, mas também que requer a bondade, isto é, a virtude moral, e que esta última é pressuposta pela *phrónesis*. Parece, portanto, que a *phrónesis*, dando por pressuposta a indicação do fim, fornecida pela virtude, tenha como seu resultado peculiar a indicação do meio, ou seja, a premissa menor. Isso é confirmado também por outras passagens em Aristóteles: “a virtude torna reto o objetivo, a *phrónesis* com que se escolha os meios devidos” (1144 a 7-9); ou: “não se terá uma escolha correta sem a *phrónesis* ou a virtude, pois esta indica o fim e aquela faz realizar as ações que estão relacionadas com o fim” (13, 1145 a 3-6).

A este respeito houve uma célebre discussão entre quem sustentasse que a *phrónesis*, em Aristóteles, compreende o conhecimento do fim, e quem, ao contrário, sustentasse que é essencialmente conhecimento dos meios. Tal discussão é complicada pela ambigüidade desta passagem de Aristóteles:

se é próprio dos sábios deliberar bem, a boa deliberação será a correção no que diz respeito àquilo que conduz ao fim de que a phrónesis é a apreensão verdadeira (9, 1142 b 31-33).

Aqui a expressão “de que” pode ser referida tanto ao “fim” como “àquilo que conduz ao fim”, ou seja, ao meio, por isso não é claro se a *phrónesis* é apreensão verdadeira do fim ou do meio¹². Segundo meu modo de ver, no entanto, a *phrónesis* é, essencialmente, conhecimento dos meios, pois Aristóteles a define precisamente como “capacidade de deliberar bem sobre o que é bom e proveitoso para si mesmo, não sob um aspecto

12. As interpretações opostas foram sustentadas respectivamente por R.-A. Gauthier no comentário a Aristóteles, *Ethique à Nicomaque*, Louvain-Paris, 1958-1959, e em *La morale d'Aristote*, Paris, 1958, pp. 82-96, e por P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963, pp. 7-30, e “La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens?”, in *Revue des Études Grecques*, 78: 40-51, 1965.

particular, por exemplo sobre quais coisas contribuem para a saúde e o vigor, mas sobre aquelas que contribuem para o viver bem em geral” (5, 1140 a 26-28). Ora, o bem em sentido geral não pode ser objeto de deliberação, porque não é uma realidade particular e contingente, mas é válido sempre ou pelo menos geralmente; apenas os meios podem ser objeto de deliberação, porque são particulares e contingentes. Sobre eles, portanto, versa propriamente a *phrónesis*. Aliás, o próprio Aristóteles logo depois acrescenta: “é signo disso o fato de denominarmos sábios também aqueles que se ocupam de alguma coisa particular, quando calculam bem em vista de um fim válido” (1140 a 28-30). Alhures Aristóteles afirma explicitamente: “não deliberamos sobre os fins, mas sobre as coisas que estão em relação com os fins” (III 3, 1112 b 11-12), isto é, sobre os meios, e compara o cálculo em que consiste a deliberação igualmente com a análise geométrica (1112 b 20-24).

Por outro lado, é mesmo verdadeiro que a *phrónesis* inclui, como vimos, também o conhecimento do universal e, por isso, do fim, para poder reconduzir a ele o caso particular, isto é, o meio: a relação entre esses dois conhecimentos é que os dois são premissas, respectivamente maior e menor, do silogismo prático. O conhecimento do fim que a *phrónesis* inclui, contudo, não é um conhecimento científico, que pode ser dado apenas pela filosofia prática e de preferência constitua sua tarefa específica, mas a orientação a ela dada pela virtude, isto é, por um bom caráter ou por uma boa educação. Com efeito, para que haja *phrónesis*, isto é, para ser sábio, não é necessário ser filósofo, nem sequer filósofo prático, mas é necessário, como vimos, ser temperante, isto é, bom de caráter. É necessário, com efeito, que a capacidade de deliberar retamente sobre os meios seja orientada por um fim bom, de outro modo não é *phrónesis*, mas simples habilidade ou astúcia (assim, de resto, ainda que erroneamente, foi entendida a “prudência” por Kant, que lhe negou, porém, o valor moral).

Esta doutrina poderia dar a impressão de um círculo vicioso: de um lado, com efeito, a *phrónesis* é necessária para deliberar bem, portanto para agir bem, isto é, para ser virtuoso, e, de outro, pressupõe, para orientar-se para o fim bom, a posse da virtude. Aristóteles evita o círculo distinguindo duas espécies de virtude: uma virtude “natural”, isto é, inata, da qual não se tem mérito, porque provém de um bom nascimento ou de uma boa educação, e uma “virtude propriamente dita”, da qual se tem mérito, porque se a adquire por meio do hábito e do agir bem. A primeira é pressuposta pela *phrónesis*, enquanto a segunda é produzida por ela (12, 1144 b 14-17)¹³.

Enfim, Aristóteles esclarece que também a *phrónesis* é “prescritiva” (*epitaktiké*) (10, 1143 a 8), como o é a filosofia prática, ou melhor, com mais forte razão ainda que a filosofia prática, porque, justamente, é ainda mais “prática” que ela, na medida em que é diretamente voltada para a ação. Também neste caso, portanto, encontramos-nos diante de uma forma de racionalidade que pode ser “verdadeira” e ao mesmo tempo “prescritiva”, isto é, prática, coisa totalmente anômala do ponto de vista da ética moderna de orientação analítica¹⁴. É interessante ver do que a *phrónesis* é prescritiva, porque desse modo se esclarece definitivamente sua relação com a sabedoria (*sophía*). A este respeito, justamente como conclusão do livro VI da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirma:

[a *phrónesis*] não domina a *sophía* nem a parte melhor [da alma, isto é, da razão teórica], como nem

13. Atraiu minha atenção para esta passagem C. Natali, *La filosofia pratica di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis.

14. Refiro-me, obviamente, aos que sustentam a assim chamada “lei de Hume”, de G. E. Moore, *Principia ethica*, trad. it. G. Vattimo, Milano, Bompiani, 1964, a R. M. Hare, *Il linguaggio della morale*, Roma, Ubaldini, 1961, os quais, contudo, à diferença dos já citados G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright, não tomaram em consideração a posição aristotélica.

sequer a medicina domina a saúde, pois não se serve dela, mas fornece os meios de produzi-la; ela [a *phrónesis*] governa, portanto, em vista daquela [isto é, a *sophía*], mas não a governa. Além disso, equivaleria a dizer que a política governa os deuses porque esta faz prescrições a respeito de todos os assuntos da cidade (13, 1145 a 6-11).

O fim último da *phrónesis*, portanto, é constituído pela sabedoria, como o fim último da medicina é constituído pela saúde, e quem governa não é o senhor supremo, mas é alguém que é útil para o fim.

O mesmo conceito encontra-se no termo da *Ética a Eudemo*, no qual Aristóteles diz:

Do mesmo modo as coisas são a respeito da faculdade teórica. Deus, com efeito, não domina ao modo de quem governa, mas é aquele em vista do qual a phrónesis governa [...] pois ele não tem necessidade de nada. A escolha e aquisição, portanto, de bens naturais que produzirá na máxima medida possível a contemplação de Deus — seja ela de bens do corpo, riquezas, amigos ou de outros bens —, esta será a melhor, e este critério será o mais belo. Se, ao contrário, uma escolha, ou por carência ou por excesso, impede de servir e contemplar a Deus, esta será ruim (VIII 3, 1149 b 13-21).

A conclusão da filosofia prática vincula-se, assim, à conclusão “teológica” — no sentido esclarecido anteriormente — da filosofia teórica, pois a “contemplação de Deus” à qual se alude nesta passagem é justamente a “sabedoria”, isto é, a ciência das causas primeiras, a metafísica. As diferentes formas de racionalidade, mesmo sendo claramente distintas, estão, assim, organicamente articuladas.

A retórica

A racionalidade da “arte”

No livro VI da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles enumera entre as virtudes dianoéticas, isto é, entre as formas de racionalidade, também a “arte” (*tékhnē*), entendida no sentido grego do termo, que compreende inclusive nosso conceito de “técnica”. Ela concerne a objetos que podem ser diferentemente do que são, ou seja, contingentes, por isso está entre as virtudes da parte “calculadora” da razão, a mesma que compreende a *phrónesis*. A diferença entre arte e *phrónesis* repousa no fato de que esta última ocupa-se, como vimos, do que pode ser “praticado” (*to praktón*), das ações, enquanto a arte se ocupa da produção de objetos. A distinção entre “ação” (*práxis*) e “produção” (*poíesis*) é dada por Aristóteles quase sempre por evidente, e consiste no fato de que a ação não produz nenhum objeto diferente dela mesma, isto é, termina em si, enquanto a produção dá lugar a um objeto diferente de si, que é o produto (cf. *Ética a Nicômaco* VI 5, 1140 b 6-7). Seja em relação à ação ou à produção, existe um hábito, quer dizer, uma disposição, uma capacidade, “acompanhado pelo *lógos*”: tal hábito é — deve-se supor — a *phrónesis*, enquanto a arte é “hábito produtivo acompanhado pelo *lógos*”, ou melhor — especifica

Aristóteles —, pelo “*lógos verdadeiro*” (*hexis metá logou alethoús poietiké*) (*Ética a Nicômaco* VI 4, 1140 a 10).

Hábito produtivo significa claramente capacidade de produzir, ao passo que não está claro o significado de “acompanhado pelo *lógos verdadeiro*”. Em todo o *corpus aristotelicum*, contudo, há elementos para esclarecer o significado da expressão como um todo. Vejamos, antes de mais nada, qual a relação da arte com o produzir. O texto da *Ética* explica que

a arte concerne ao vir a ser e é o inventar (to tekhnázein), isto é, o estudar (theoréin) de qual modo vêm a ser algumas das coisas que podem ser e não ser, mas cujo princípio está naquele que produz e não no produto (1140 a 10-14).

Aristóteles, aqui, ocupa-se essencialmente em distinguir a arte da “natureza”, que, ao contrário, é o princípio da geração interno às próprias coisas que se geram; por isso, observa que ela se refere às próprias coisas que são submetidas à “fortuna” (*tykhe*). Ora, tanto a arte como a fortuna, que é, por assim dizer, seu desvio ou sua ausência, referem-se às coisas que dependem do homem, enquanto a natureza e o “acaso” (*to autômaton*), que é, analogamente, seu desvio, referem-se às coisas que não dependem dele (cf. *Física* II 5-6).

Mas o que mais nos interessa é o caráter de racionalidade da arte, constituído pelo “inventar”, isto é, pelo “estudar de qual modo vem a ser alguma coisa”. Também a arte, como qualquer outra forma de racionalidade, tem uma “verdade” sua. Aristóteles o ressalta dizendo que, enquanto a arte, como vimos, é hábito produtivo acompanhado pelo *lógos verdadeiro*, a falta de arte (*atekhnía*), por outro lado, é também hábito produtivo, mas “acompanhado pelo *lógos falso*” (1140 a 20-23). Nem sequer aqui é ainda claro qual é esse “*lógos verdadeiro*” que a acompanha. Ou melhor, na *Ética a Nicômaco* não se encontram outros elementos úteis para esclarecê-lo. Antes de

passar, porém, ao exame de outras obras, terminemos de recolher nesta as indicações fornecidas por Aristóteles, isto é, na exposição da arte como virtude dianoética.

Ele especifica, efetivamente, que a arte, à diferença da *phrónesis*, possui, por sua vez, uma virtude, isto é, uma excelência, no sentido em que o artista pode ser um artista excelente ou mesmo um péssimo artista, como é demonstrado pelo fato de que na arte, como na ciência, errar voluntariamente é preferível a errar involuntariamente, enquanto na *phrónesis*, como nas outras virtudes, ocorre o contrário. Quem erra voluntariamente, com efeito, sabe como deveria operar, por isso é um bom artista, ao passo que quem erra involuntariamente erra porque não sabe, portanto é um péssimo artista (5, 1140 b 21-25). Isso demonstra que na arte o momento do saber é separável do procedimento efetivo, e tem, portanto, maior independência do que na *phrónesis*: é prova disso o fato de que a arte, como a ciência, pode ser esquecida, ao passo que a *phrónesis* não, o que significa que a arte é apenas um saber e que, portanto, se pode perdê-la, enquanto a *phrónesis* é algo que não se pode perder, isto é, um modo de ser, uma virtude inclusive em sentido moral.

Esta característica de saber, que aproxima a arte da ciência, opondo-a à *phrónesis*, a qual se aproxima, ao contrário, da virtude moral, fornece-nos uma primeira indicação sobre o significado do “*lógos verdadeiro*” próprio da arte, diferente do “*lógos verdadeiro*” próprio da *phrónesis*. Enquanto este último, como vimos, consiste essencialmente no cálculo exato dos meios necessários para alcançar um fim bom, por isso ligado ao particular, ou melhor, ao individual, o mesmo não se pode dizer do “*lógos verdadeiro*” que acompanha a arte. Em uma célebre passagem da *Metafísica*, aliás confirmada por passagens de outras obras, Aristóteles diz que a arte, como a ciência, sobrevém para os homens pela experiência, e mais precisamente que

a arte se gera quando, de muitas observações da experiência, nasce uma noção única concernente aos casos semelhantes; com efeito, possuir a noção de que a Cálías, acometido por esta doença, foi proveitoso este remédio particular, e que também o foi a Sócrates, e do mesmo modo a muitos indivíduos, é próprio da experiência; ao contrário, possuir a noção de que foi proveitoso a todos os indivíduos semelhantes, definidos segundo uma única característica (por exemplo, aos fleumáticos ou aos biliosos ou àqueles que ardem em febre), é próprio da arte (Metafísica I 1, 981 a 5-12).

Daí se segue com clareza que a arte, diferentemente da *phrónesis*, liga-se de modo específico ao universal, isto é, à espécie ou à forma, não ao indivíduo. Portanto, o “*lógos* verdadeiro”, que na arte acompanha a capacidade de produzir, não consiste no raciocínio capaz de reconduzir um caso individual ao universal, mas de preferência na descoberta de um nexos universal entre uma certa causa, por exemplo a característica de ser fleumático ou bilioso, e um certo efeito, por exemplo o fato de um certo remédio ser proveitoso. O exemplo dado por Aristóteles, tomado da medicina, vale, com efeito, tanto para a arte como para a ciência, e tanto isso é verdade que ele introduz todo esse discurso sobre a arte com o objetivo de explicar o que é a ciência.

Naturalmente, essa diferença em relação à *phrónesis* reflete-se também em relação à ação. Prossegue Aristóteles:

*em relação ao agir, a experiência não parece diferir em nada da arte, ou melhor, vemos que os experientes têm mais sucesso do que aqueles que possuem o *lógos* sem a experiência. A razão é que a experiência é conhecimento de casos individuais, enquanto a arte o é dos universais, e as ações e as gerações referem-se*

*todas aos casos individuais. O médico, com efeito, não cura o homem senão por acidente, mas cura Cálías ou Sócrates ou algum outro daqueles aqui nomeados, ao qual aconteceu de ser homem. Se, portanto, alguém tivesse o *lógos* sem a experiência, e conhecesse o universal mas ignorasse o caso individual nele contido, freqüentemente erraria a cura, pois se deve curar o indivíduo (981 a 12-24).*

O *lógos* que aqui caracteriza a arte é claramente indicado como conhecimento do universal, ou seja, é aquele que denominamos “conceito”, e a arte, como conhecimento do universal, é claramente contraposta à experiência, que é conhecimento do individual, ainda que o bom artista, por exemplo o bom médico, deva possuir uma ou outra. Ao passo que, portanto, a *phrónesis* contém ela mesma em si a experiência, isto é, o conhecimento dos casos individuais, a arte, por ser excelente, deve ser acompanhada pela experiência, mas por si mesma dela permanece distinta.

Mas Aristóteles acrescenta ainda:

contudo, consideramos que o saber e o entender pertençam mais à arte que à experiência, e julgamos os artistas mais sábios que os experientes, na medida em que a sabedoria pertence a todos em maior medida segundo o grau de saber. Isto porque alguns conhecem a causa e os outros não: os experientes, com efeito, conhecem o quê, mas não conhecem o porquê; os outros, ao contrário, conhecem o porquê e a causa. Por isso, consideramos os arquitetos, em todo caso, mais dignos de honra e dotados de mais saber e mais sábios que os pedreiros, porque conhecem as causas do que é feito. Estes últimos, ao contrário, como também algumas das realidades inanimadas, fazem, mas fazem sem saber o que fazem, como, por exemplo,

queima o fogo; as realidades inanimadas fazem cada uma dessas coisas por certa natureza sua, os pedreiros por hábito. Por isso, consideramos que os primeiros são mais sábios não porque sejam práticos, mas porque possuem o lógos e conhecem as causas (981 a 24-b 6).

Portanto, o *lógos* que caracteriza a arte é o conhecimento do porquê, ou seja, o conhecimento científico. Alhures Aristóteles especifica posteriormente o objeto da arte: ele é a forma do produto que deve ser realizado, existente sem a matéria na mente do artista: por exemplo, a forma da casa que está na mente do arquiteto (*Metafísica* VII 9, a 24, mas cf. também VII 7, 1032 a 32; XII 3, 1070 a 15), ou a forma da saúde que está na mente do médico (VII 7, 1032 b 11, XII 3, 1070 a 30; 4, 1070 b 33; *De generatione animalium* II 4, 740 b 28). Ou melhor, em uma passagem ele diz explicitamente que a arte é “o *lógos* da obra produzida, tomado sem a matéria” (*De partibus animalium* I 1, 640 a 31).

Destas expressões parece se seguir que é específico da arte, para Aristóteles, o momento da concepção da forma, isto é, de sua representação mental, independentemente da matéria, ou seja, aquilo que, em termos modernos, denominamos “projeto”. A ele se acrescenta, posteriormente, o momento da verdadeira produção, a realização do projeto na matéria, o que, porém, parece ser um momento secundário, uma simples execução, que pode ser realizada mesmo por um pedreiro. Do ponto de vista do conhecimento, portanto, a arte não difere substancialmente da ciência. A única diferença entre arte e ciência é que a primeira se ocupa das realidades contingentes, aquelas feitas pelo homem, enquanto a segunda se ocupa das realidades necessárias ou, de qualquer modo, independentes do homem (cf. *Segundos analíticos* II 19, 100 a 8).

Alguns intérpretes compararam a racionalidade da arte, assim como concebida por Aristóteles, com a da técnica enten-

dida no sentido moderno do termo: também ela justamente faz realizar um projeto concebido de antemão, precisamente um projeto elaborado pela ciência. A técnica, com efeito, não passa de conhecimento científico aplicado à produção¹. Contudo, há uma diferença profunda entre a concepção aristotélica de arte e a concepção moderna de técnica. Como se sabe, para Aristóteles “a arte imita a natureza” (*Física* II 2, 194 a 21), ou melhor, por vezes também “permite realizar-se isso que a natureza não é capaz de realizar plenamente” (II 8, 199 a 15). Isso revela que a arte não formula projetos arbitrários, mas deve conhecer as formas naturais e procurar adaptar-se-lhes; portanto, não é expressão de uma atitude de domínio, como se diria hoje de uma “vontade de poder”, ao contrário é submetida à natureza, adapta-se-lhe, procura, quando muito, aperfeiçoá-la, não submetê-la ao homem. Não deve ser esquecido, além disso, que a natureza, para Aristóteles, é sempre orientada por um fim, por isso imitá-la, ou aperfeiçoá-la, significa perseguir por meio da arte os mesmos fins próprios dela. É emblemático, a esse respeito, o caso da medicina, a qual se propõe a restituir a saúde, lá onde ela se perdera. O sentido do “*lógos* verdadeiro”, que acompanha na arte a capacidade de produzir, é, portanto, o de ser fiel intérprete da natureza e dos seus fins.

A consequência desta concepção é que não apenas o termo “arte” frequentemente é, para Aristóteles, sinônimo de “ciência”, mas também que a arte coincide exatamente com certo tipo de ciência, as assim chamadas “ciências poiéticas”, ou produtivas. Estas fazem parte, juntamente com as “ciências teoréticas” e as “ciências práticas”, da famosa tripartição aristotélica das ciências (*Tópicos* VIII 1, 157 a 10-11) ou das formas de “racionalidade” (*Metafísica* VI 1, 1025 b 25). Elas são claramente identificadas com a arte, sob a definição de

1. Desta opinião parece partilhar também H. G. Gadamer no capítulo citado de *Verdade e método*.

“capacidades acompanhadas de raciocínio” (*dynámeis metá logou*), ou “princípios de transformação em outra coisa”, e precisamente de dois efeitos opostos (*Metafísica* IX 2, 1046 b 2-5); são exemplificadas mediante a medicina e a ginástica, alhures consideradas artes (*Metafísica* XI 7, 1064 a 1); são opostas às ciências teoréticas pelo fato de terem por objeto a forma de um produto, mesmo que sem matéria, em vez de um puro conceito ou de um puro pensamento (*Metafísica* XII 9, 1075 a 1); enfim, são consideradas inferiores, quanto ao grau de “sabedoria” que possuem, às ciências teoréticas, pelo fato de que não investigam as “causas primeiras” (*Metafísica* I 1, 982 a 1-3).

Poética e retórica

Entre as “artes” ou “ciências poéticas”, Aristóteles tornou objeto de análise específica, dedicando a cada uma toda uma obra sua, apenas duas, ambas tendo em comum uma característica que as distingue de todas as outras, isto é, o fato de ter por objeto não “coisas”, mas “palavras”: a “arte retórica” (*tékhnē rhetoriké*) e a “arte poética” (*tékhnē poietiké*). A primeira é por ele explicitamente definida como “arte dos discursos” (*Retórica*² I 1, 1354 a 12), isto é, arte de produzir discursos, mais precisamente “discursos persuasivos” (*pisteis*), ou seja, argumentações; a segunda, ao contrário, é por ele sem dúvida identificada com a poesia (*poíesis*) que, do ponto de vista terminológico, significaria “produção” por antonomásia, mas na realidade indica a arte de compor “enredos” (*mythoi*)³, isto

2. *Arte retórica*, trad. Antonio Pinto de Carvalho, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1959. [N. do T.]

3. Embora E. Berti traduza *mythes* por “mito”, optei traduzir o termo grego por enredo, que significa, literalmente, intriga de uma trama, pois o *mythes* tende a assumir a potencialidade das outras partes da tragédia (*éthos, léxis, diánoia, hopsis, melopoia*). Ao optar por

é, “narrativas” em sentido lato, que incluem a epopéia, a tragédia, a comédia, o ditirambo e outras composições destinadas a ser recitadas com o acompanhamento da flauta ou da cítara (*Poética* 1, 1447 a 1-15⁴).

Também a poética tem, em certo sentido, uma “racionalidade” própria, na medida em que Aristóteles, em célebre passagem da obra homônima, julga-a “mais filosófica” (*philosophóteron*), isto é, mais científica (de acordo com a conhecida equivalência entre *philosophía* e *epistéme*) que a “história” (*historía*), quer dizer, que a pura descrição, pelo fato de que muito dela tem por objeto o universal, enquanto a história tem por objeto apenas casos particulares. Contudo, o universal que é objeto da poesia é somente o possível, não o real, por isso ela não deve procurar o verdadeiro, mas somente o verossímil (9, 1451 a 36-b 11). Também nisso, por outro lado, ela pode servir-se de argumentações: uma verdadeira forma de argumentação é, com efeito, a analogia, pressuposta por uma das mais importantes formas de expressão poética, a “metáfora”.

Na *Poética* Aristóteles define a metáfora como “a transposição para uma coisa do nome de outra, ou do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou da espécie de uma para o gênero de outra, ou por analogia” (21, 1457 b 6-9). A mais importante entre essas espécies de metáfora é a baseada na analogia. Esta última, com efeito, diz Aristóteles, tem lugar quando, entre quatro termos, o segundo está para o primeiro na mesma relação em que o quarto está para o terceiro (1457 b 16-19). Ela permite, na base de regra matemática precisa, trocar os

essa solução, não acompanhei a tradução de Eudoro de Souza, que ora traduz por “mito” ora por “trama”. [N. do T.]

4. *Poética*, trad., comentários e índices analítico e onomástico de Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1984 (Os Pensadores); *Arte poética*, trad. Jaime Bruna, in Aristóteles, Horácio, Longino, *Arte poética clássica*, São Paulo, Cultrix-Edusp, 1981. [N. do T.]

termos entre si, isto é, o primeiro com o terceiro, ou o segundo com o quarto, sem que se mude sua relação. Por exemplo, se taça está para Dioniso como o escudo está para Ares, pode-se dizer que a taça é o “escudo de Dioniso” ou que o escudo é a “taça de Ares”. Ou, se a velhice está para a vida como a tarde para o dia, poder-se-á denominar a velhice “tarde da vida” ou a tarde “velhice do dia”. Desse modo, passou-se da analogia à metáfora, o que por vezes permite aos poetas indubitável eficácia expressiva.

Ou melhor, em certos casos, a metáfora permite igualmente exprimir conceitos para os quais não existe um nome. Por exemplo, lançar a semente se chama semear, enquanto lançar a luz própria do Sol não tem nome. Ora, visto que entre semear e semente há a mesma relação que entre lançar a luz e o Sol, pode-se dizer — como um poeta citado por Aristóteles, mas que nos é desconhecido — “semeando uma chama criada pelo deus” (1457 b 19-30). Para uma investigação sobre este tipo de racionalidade, contudo, seria necessária uma análise por si mais complexa e aprofundada do que o permite a presente obra⁵.

Apontaremos, ao contrário, um pouco mais amplamente para a retórica, porque esta se serve, na concepção que dela tem Aristóteles, de argumentações explícitas e, por isso, representa

5. Uma excelente e recente análise do assunto pode-se encontrar em A. Cazzullo, *La verità della parola. Ricerca sui fondamenti filosofici della metafora in Aristotele e nei contemporanei*, Milano, Jaca Book, 1987, que, contudo, acentua talvez demasiado a oposição entre metáfora e ciência, considerando que Aristóteles privilegia exclusivamente, como forma de racionalidade, esta última. Importantes ilustrações do uso, inclusive científico, que o pensamento grego, em geral, e Aristóteles, em particular, fazem da analogia e da metáfora pode-se encontrar em G. E. R. Lloyd: *Polarity and Analogy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966, e id., *Magia, ragione, esperienza. Nascita e forme della scienza greca*, Torino, Boringhieri, 1982.

uma verdadeira forma de racionalidade. Aristóteles opôs-se, como se sabe, à retórica puramente “encantatória” da tradição que remontava a Górgias, personalizada, também, a seus solhos, por Isócrates, com o qual ele polemiza sem cessar e por vezes também duramente. Procuraremos, em particular, ilustrar a estreita relação que, segundo Aristóteles, a retórica mantém, por um lado, com a dialética e, por meio desta última, com a filosofia, isto é, com a ciência, e, por outro, com a própria ciência política, como vimos ciência verdadeira, ainda que constitua uma forma de racionalidade totalmente peculiar.

Górgias, que a tradição apresentava como aluno de Empédocles, daquele que Aristóteles mesmo indica como o descobridor da retórica, levou a efeito, de forma que se tornou emblemática, um certo modo de entender a retórica que Platão, primeiro, e o próprio Aristóteles em seguida reputaram dever ser totalmente rechaçado. Esse modo de entender a retórica era baseado na própria filosofia de Górgias, na “inversão”, por assim dizer, do eleatismo por ele efetuada, segundo a qual: 1) o ser não é; 2) ainda que fosse, não seria cognoscível; 3) ainda que fosse cognoscível, não seria comunicável. A consequência dessas três teses era que o *lógos*, ou seja, o discurso, não tem mais a função de tornar possível a comunicação, transmitindo de uma pessoa a outra o conhecimento e significando, por meio do conhecimento, a realidade. Ele, ao contrário, se substitui à realidade, a instaura, por assim dizer, ele mesmo, cria-a e, em vez de comunicar pensamentos, produz diretamente os efeitos, isto é, causa as paixões, dominando assim completamente a pessoa. Por isso Górgias, no *Elogio de Helena*⁶, define o *lógos* como um “grande senhor”, espécie de encantador, de mago ao qual ninguém pode resistir.

6. *Elogio de Helena*, trad. Maria Cecília Coelho, in id., *Górgias: verdade e construção discursiva*, dissertação de mestrado em filosofia, São Paulo, USP, 1997, pp. 83-89. [N. do T.]

Já Platão recusou vivamente essa concepção de retórica no diálogo justamente intitulado *Górgias*⁷. Nele nega até mesmo que a retórica seja uma arte, isto é, um discurso fundado num conhecimento científico, e apresenta-a como simples prática empírica, que tem em vista exclusivamente a persuasão dos outros, fora de qualquer conhecimento. O objetivo dessa retórica, segundo Platão, não é o bem, mas somente o prazer; por isso ele a define como uma forma de adulação e a compara com práticas como a culinária e a cosmética, que se preocupam somente em obter o prazer do corpo, e que são imitações ruins da medicina e da ginástica, preocupadas, ao contrário, com seu verdadeiro bem. Esta retórica, diz Platão, é um simulacro (*eídolon*), isto é, uma imagem feia, uma contrafação, de uma parte da política, isto é, da arte de obter o bem da alma (*Górgias* 464 d-e). Trata-se, evidentemente, da retórica de Górgias, ou da de alguns sofistas, por exemplo Eutidemo e Dionisiodoro, que Platão considerava adeptos de Górgias.

No *Fedro*⁸, contudo, Platão apresenta outra concepção de retórica, que não desmente a precedente, porque, é claro, se refere a outro tipo de retórica, talvez praticado por alguns retores a ele contemporâneos, como Teódotos e Anaxímenes de Lampsaco. Esta retórica, diversamente da de Górgias, é considerada por Platão uma verdadeira arte. Ela tem, igualmente, o objetivo de persuadir, isto é, de guiar a alma por meio da palavra, mas se funda em um conhecimento científico da alma, e mesmo quando é empregada para persuadir sobre o falso presunção o conhecimento do verdadeiro. Platão afirma explicita-

7. *Górgias*, introd., trad. e notas Manuel de Oliveira Pulquério, Lisboa-São Paulo, Verbo, 1973; *Górgias*, trad. Jaime Bruna, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1970. [N. do T.]

8. *Fedro*, trad. José Ribeiro Ferreira, Lisboa-São Paulo, Verbo, 1973; *Fedro*, trad. Jorge Paleikat, Rio de Janeiro-Porto Alegre-São Paulo, Editora Globo, 5ª ed., 1962; *Fedro*, trad. Carlos Alberto Nunes, Belém, Ed. da Universidade Federal do Pará, 1975. [N. do T.]

mente que esta retórica se serve dos procedimentos da dialética, que são a *synagogé* e a *diháiresis*, isto é, a recondução de casos particulares a idéias universais e a divisão de idéias mais universais em idéias menos universais (*Fedro* 265 c-266 b). Não é claro em qual desses dois tipos de retórica Platão pusesse Isócrates, o grande orador a ele contemporâneo: em outros diálogos, com efeito, ele parece combatê-lo (e Isócrates, por sua vez, ataca Platão em várias obras suas), aqui ele atribui a Isócrates “alguma filosofia” (297 a).

Aristóteles logo se ocupou da retórica, isto é, apenas cinco anos depois de seu ingresso na Academia de Platão, quando contava pouco mais de 22 anos. Na época escreveu, com efeito, seu primeiro diálogo (perdido para nós), intitulado *Grilo*, no qual, por ocasião da morte do jovem filho de Xenofonte, chamado justamente Grilo, muitos retores atenienses, entre os quais Isócrates, lhe dedicaram muitos elogios, baseados num tipo de retórica voltado unicamente para o movimento dos afetos. Nesse diálogo o jovem Aristóteles discutia se a retórica é ou não uma arte, provavelmente negando esse caráter à retórica de tipo gorgiano que, para ele, era ainda praticada por Isócrates (este, com efeito, tinha fama de ter sido aluno de Górgias), e atribuindo-lhe, ao contrário, uma retórica baseada na dialética, como a descrita por Platão no *Fedro*.

Um documento posterior do interesse de Aristóteles pela retórica é constituído pela informação, referida pelo epicurista Filodemo, de que ele teria tido um curso de retórica — provavelmente já no interior da Academia —, por ocasião do qual teria principiado dizendo que “é torpe calar e deixar que Isócrates fale”, e durante o qual, além disso, teria estabelecido um vínculo estreito entre a retórica e a política. Isso significa que considerava a retórica verdadeira arte, digna de ser ensinada, mas que, ao mesmo tempo, recusava aquela praticada por Isócrates, isto é, a retórica de tipo gorgiano, substituindo a ela

uma nova, do tipo desejado por Platão no *Fedro*, isto é, uma retórica baseada na dialética e articulada com a política. Deste antigo curso acadêmico, segundo alguns estudiosos, ter-se-iam conservado traços nas partes mais antigas da *Retórica* que nos foi transmitida. Em todo caso, segue-se que Aristóteles fez também uma coletânea de tratados de retórica que circulavam em seu tempo, a assim chamada *Coletânea das artes*, e que, em particular, expôs o tratado do retor Teódotos em uma obra intitulada *A arte de Teódotos*⁹. Como se vê por esses títulos, e também por seu próprio tratado intitulado literalmente *Arte retórica*, Aristóteles usava, a propósito da retórica, o termo “arte” para indicar não apenas a atividade praticada pelos retores, mas também seu ensino, aquele que hoje se diria em alemão *Kunstlehre* e que já os romanos denominaram *institutio oratoria*.

O que mais interessa na polêmica de Aristóteles contra Isócrates e, portanto, contra a retórica de tipo gorgiano é a nova concepção de retórica como arte da comunicação, não mais do puro encantamento ou da pura sugestão emotiva: por esse motivo a retórica de Aristóteles atraiu o interesse dos filósofos contemporâneos, seja como possível lógica do discurso político ou judiciário, seja como ocasião de recuperação da dimensão comunicativa da linguagem, para além daquela dimensão puramente instrumental própria da ciência e da técnica modernas¹⁰.

9. A documentação mais aprofundada e atualizada de tudo isto encontra-se na nova edição, com tradução e comentário, de Aristóteles *Frammenti dei dialoghi*. Vol. I org. por R. Laurenti, Napoli, Loffredo, 1987.

10. Refiro-me respectivamente à posição de Perelman, exposta no *Tratado da argumentação*, cit., e à expressão mais recentemente por J. Habermas, *Discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 1987.

Relação entre retórica, dialética e filosofia

Existe um estrito paralelismo entre o início do tratado de Aristóteles sobre a retórica — *Retórica* I 1 — e o início de seu tratado sobre a dialética — *Tópicos* I 1-2. Ele salta aos olhos e é, de resto, justificado pela analogia estrutural feita explicitamente por Aristóteles entre as duas disciplinas, mediante a afirmação de que a retórica é “especular” (*antístrophos*, literalmente “convertível”, correspondente, paralela, análoga) à dialética (1354 a 1), ou “imagem” (*homíoma*) dela (1354 a 31), ou ainda “semelhante” (*homóia*) a ela (1359 b 11). Retórica e dialética têm a mesma estrutura lógica, isto é, a mesma forma, o mesmo modo de argumentar, aplicados a situações e a conteúdos diversos. Isso resulta do fato de que ambas se ocupam de procedimentos praticáveis por todos, e não somente pelos que se dedicam a determinada ciência, e, além disso, pelo fato de que os procedimentos dos quais se servem são análogos: “examinar” (*exetázein*, interrogar, pôr à prova, pedir razão a alguém de alguma coisa); “sustentar uma tese” (*hypékhein logon*, submeter a exame um discurso, dar razão a alguém de alguma coisa), no caso da dialética; e enfim acusar (*katégoréin*) e defender-se (*apologéisthai*), no caso da retórica (1354 a 5-6).

O paralelismo entre os inícios dos dois tratados resulta, antes de mais, da apresentação das respectivas disciplinas como métodos (*Tópicos* I 1, 100 a 18: *méthodos*; *Retórica* I 1, 1354 a 8: *hódos*) para produzir uma arte, isto é, “tecnicamente” (*Retórica* I 1, 1354 a 11: *tékhne*; cf. *Tópicos* IX 11, 172 a 35: *entékhnos*), isso que todos já fazem sem arte, e posteriormente da ilustração da utilidade de cada uma (uma quádrupla utilidade, como veremos, em ambos os casos). Vejamos, antes de tudo, em que consiste o caráter “técnico” de ambas. No caso da retórica, é constituído por saber usar bem as *pisteis* (meios de persuasão, modos de causar crença) (1354 a 13; 1355 a 4) e, no caso da dialética, por saber usar bem as argumentações

(*syllogismói*) (100 a 21). Contudo, a *pistis* — diz Aristóteles — não passa de “uma espécie de demonstração” (*apódeixis tis*), mais precisamente uma “demonstração retórica”, da qual a forma principal é o entimema, por sua vez “uma espécie de silogismo”, ainda que haja diferença entre o entimema e os “silogismos lógicos”, isto é, dialéticos. Por isso, quem conhecer melhor os silogismos, vale dizer, conhecer melhor a dialética, conhecerá bem os entimemas, isto é, conhecerá bem a retórica (1355 a 3-14). Nisso consiste aquilo que denominei analogia estrutural entre retórica e dialética.

Contudo, tal analogia parece ser estendida por Aristóteles, de certo modo, também à verdadeira ciência, isto é, àquela que poderíamos denominar filosofia (sabe-se que para ele *epistème* e *philosophía* são sinônimos, por isso as *epistémai katá philosophían* são as ciências propriamente ditas), não apenas pelo fato de que esta se serve de demonstrações, e a *pistis* é “uma espécie de demonstração”, mas também pelo que Aristóteles afirma na passagem imediatamente seguinte à já citada:

Com efeito, distinguir o verdadeiro e o que é semelhante ao verdadeiro (to hómoín to alethéi) é próprio da própria capacidade e, ao mesmo tempo, os homens são, por natureza, suficientemente dotados em relação ao verdadeiro e, na maior parte dos casos, procuram a verdade, pelo que ter uma boa mira (stokhastikós ekhein) em relação aos éndoxa é próprio de quem está disposto do mesmo modo para a verdade (1355 a 14-18).

Confirma-se aqui não apenas uma analogia entre a capacidade de apreender o verdadeiro, própria da ciência ou da filosofia, e a capacidade de apreender “o que é semelhante ao verdadeiro”, própria — deve-se supor — da retórica, mas também uma analogia entre a disposição para o verdadeiro,

também própria da filosofia, e a disposição para os *éndoxa*, isto é, para as premissas “conhecidas” — como se segue dos *Tópicos* —, aquelas a partir das quais argumenta a dialética (100 b 21 ss.). É interessante notar que, em ambos os casos, tal disposição é “acidental”, que significa não apenas tendencial, mas também capaz de sucesso. Pode-se, portanto, afirmar que a retórica, sendo estruturalmente análoga à dialética, é indiretamente, isto é, por meio desta última, análoga também à ciência, ou seja, à filosofia.

Porém, vamos às “utilidades da retórica”, ou seja, aos motivos pelos quais a retórica é “útil” (*khresimos*), que são quatro. Em primeiro lugar, a retórica é útil porque permite evitar uma coisa reprovável, isto é, perder uma causa justa por inferioridade própria, dado que, “por natureza”, por si mesmas, “as coisas verdadeiras e justas são mais fortes que seus contrários” (1355 a 21-24). É evidente a analogia entre esta utilidade e a primeira das quatro utilidades da dialética expostas nos *Tópicos* I 1, aquela relativa ao “exercício” mental (*pros gymnasían*), que nos dá condições de argumentar mais facilmente (101 a 28-30). Em segundo lugar, a retórica é útil porque, para alguns, não basta recorrer à “ciência mais exata”, que é apropriada para o ensino, na medida em que é necessário usar argumentos baseados nos lugares-comuns (*diá ton koinón*). E aqui é o próprio Aristóteles que cita a segunda utilidade da dialética ilustrada nos *Tópicos*, aquela relativa às “discussões com a multidão”, nas quais convém partir das opiniões que lhes são próprias, isto é, justamente “comuns” (1355 a 24-29, cf. *Tópicos* I 1, 101 a 30-34).

Em terceiro lugar, é útil porque está em condição de persuadir de coisas contrárias, o que serve não para que se façam ações contrárias entre si (não se deve, com efeito, persuadir para que se façam ações ruins), mas “para que não se desviem de como as coisas são” (*pos ékhei*), e “para que tenhamos nós

mesmos a possibilidade de refutar (*lyein*) se um outro faz um uso injusto dos argumentos”; apenas a retórica e a dialética, com efeito — prossegue Aristóteles —, estão em condição de argumentar os contrários, porque são (capazes) ambas do mesmo modo, ainda que as ações que correspondem a eles não sejam do mesmo modo, mas aquelas verdadeiras e melhores por natureza sempre “mais fáceis de argumentar e mais persuasivas” (*eusyllogistótera kai pithanótera*) (1355 a 29-38). Isso corresponde perfeitamente à terceira utilidade da dialética, relativa às “verdadeiras ciências” (*pros tas katá philosophían epistémas*), devido ao fato de que, “se estivermos em condição de desenvolver uma aporia em ambas as direções (*pros amphótera diaporésai*), distinguiremos mais facilmente em cada uma o verdadeiro e o falso” (*Tópicos* I 1, 100 a 34-36). Aqui, como se vê, a retórica e a dialética não apenas ensinam, respectivamente, a persuadir e a argumentar, mas também fazem ver àquele que as usa “como são as coisas”, isto é, “o verdadeiro e o falso”, o que é, indubitavelmente, uma utilidade cognitiva, ou seja, científica. Aliás, ele mesmo diz que esta é a utilidade “científica” ou “filosófica” (*pros tas katá philosophían epistémas*) da dialética. Ainda por esse caminho, portanto, a analogia estrutural entre retórica e dialética é estendida, por meio desta última, à filosofia.

Em quarto lugar, ela é útil porque saber usar justamente “tal capacidade de fazer discursos” (*toiáute dynamis ton logon*) pode ser extremamente proveitoso, enquanto saber usá-la injustamente pode ser extremamente danoso, o que é próprio dos bens mais úteis, como o vigor, a saúde, a riqueza e a estratégia (apenas que a virtude não admite outro uso, apenas o justo) (1355 a 38-b 7). Aqui a analogia com a quarta utilidade da dialética — conduzir aos princípios de todas as ciências — é menos evidente, mas talvez consista no fato de que ambas, a retórica e a dialética, sabem levar ao que é máximo, o máximo do bem e do mal a primeira, o máximo do conhecimento, isto

é, o dos princípios, a segunda. A ambigüidade da retórica, diga-se, é típica de todas as “potências racionais”, que são todas potências dos contrários, das quais fazem parte as artes e as ciências, por exemplo a medicina, que sabe curar, mas sabe também envenenar (cf. *Metafísica* IX 2), o que constitui uma analogia estrutural posterior entre a retórica e a ciência em geral.

Enfim, a última prova de analogia entre a retórica e a filosofia, sempre mediada pela dialética, segue-se da distinção entre capacidade e escolha. A passagem a respeito é de tal interesse que merece ser traduzida integralmente.

Além disso — diz Aristóteles — [é claro] que é próprio desta [capacidade] distinguir seja o persuasivo (to pithanón), seja o persuasivo aparente (to phainómenon pithanón), como também no caso da dialética [distinguir] seja o silogismo seja o silogismo aparente; com efeito, a sofística [consiste] não na capacidade (dynamis), mas na escolha (proháresis), salvo aqui um será retor pela ciência e o outro pela escolha, enquanto lá um, pela escolha, será sofista, e o outro será dialético não pela escolha, mas pela capacidade (1355 b 1521).

Isso significa que quem possui a capacidade de distinguir seja o silogismo seja o silogismo aparente é dialético, e quem faz a escolha de usar o silogismo aparente no lugar do autêntico não é dialético, mas sofista; ao contrário, quem possui a capacidade de distinguir seja o persuasivo seja o persuasivo aparente é retor, mas o é também aquele que faz escolha de usar o persuasivo aparente no lugar do autêntico. Denomina-se retor, em suma, tanto o análogo do dialético como o análogo do sofista. Com isso, a analogia entre retórica e dialética, que consiste na capacidade de distinguir o autêntico e o aparente, é confirmada, com a diferença de que, em relação à dialética, a

escolha de usar o aparente toma o nome de sofística, enquanto em relação à retórica a mesma escolha toma o nome de retórica. Em outras palavras, enquanto a dialética, do ponto de vista moral, é apenas “boa”, a retórica poder ser tanto “boa” como “má”.

Essa distinção entre o persuasivo autêntico e o persuasivo aparente é perfeitamente paralela àquela entre o silogismo e o silogismo aparente feita no início dos *Tópicos*, precisamente onde Aristóteles distingue do silogismo demonstrativo, que parte de premissas verdadeiras e primeiras, e do silogismo dialético, que parte de *éndoxa*, o silogismo erístico ou sofístico, que parte de *éndoxa* aparentes ou é um silogismo aparente, isto é, um silogismo que parece concluir mas na realidade não conclui, um silogismo incorreto (100 a 25-101 4).

Mais interessante, contudo, é o fato de que o entrelaçamento entre essa distinção e aquela entre capacidade e escolha é recorrente também na *Metafísica*, na qual, à relação entre dialética e sofística, acrescenta-se aquela entre ambas e a filosofia. Aqui Aristóteles diz, como já vimos, que a filosofia distingue-se da dialética pelo “tipo de capacidade” empregada (*tropos tes dynámeos*), e da sofística pela “escolha do gênero de vida” (*tou biou proháresis*), isto é, pela escolha moral; e explica que a capacidade da dialética é “examinativa” (*peirastiké*), ou seja, puramente argumentativa, enquanto a da filosofia é “cognitiva” (*gnoristiké*), e que a escolha da sofística é ser uma “sabedoria apenas aparente” (*phainoméne monon sophía*), enquanto a da filosofia é ser uma sabedoria real (*ousa*) (*Metafísica* IV 2, 1004 b 18-26). Caso associemos esta distinção exposta na *Metafísica*, que é o tratado sobre a filosofia, àquela exposta na *Retórica*, que é o tratado, justamente, sobre a retórica, e àquela outra exposta nos *Tópicos*, que são o tratado sobre a dialética, obteremos o seguinte esquema (esquema 1):

capacidade cognitiva	escolha boa filosofia (sabedoria real)	escolha má sofística (sabedoria aparente)
argumentativa	dialética (argumentação autêntica)	erística (argumentação aparente)
persuasiva	boa retórica (persuasão autêntica)	má retórica (persuasão aparente)

Por esse esquema parece que a retórica, no plano da capacidade persuasiva, é o análogo do que são, no plano da capacidade argumentativa, a dialética e a erística consideradas conjuntamente, isto é, independentemente da escolha moral; e, além disso, por meio delas, no plano da capacidade cognitiva, do que são a filosofia e a sofística consideradas conjuntamente, isto é, sempre independentemente da escolha moral. Por isso falei de analogia estrutural entre retórica, dialética e filosofia. Mais precisamente, deve-se dizer que a analogia subsiste entre a “boa” retórica, a dialética e a filosofia, ou entre a “má” retórica, a erística e a sofística, e consiste na presença, em capacidade diferente, da mesma distinção entre escolha moralmente boa e escolha moralmente má.

Relação entre retórica, dialética e política

Além da analogia estrutural entre retórica e dialética, ilustrada na *Retórica* I 1, Aristóteles sustenta explicitamente, na *Retórica* I 2, uma identidade parcial de conteúdo entre retórica e política. Ele divide, com efeito, as *pisteis* em duas grandes categorias, as “não-técnicas” (*átekhnói*), que não são realizadas

pelo retor, e as “técnicas” (*éntekhnoi*) que, ao contrário, dependem da habilidade do retor; as primeiras compreendem os testemunhos, as confissões extraídas com tortura, os documentos escritos e coisas do gênero, enquanto as segundas são constituídas essencialmente por discursos aprofundados do próprio retor. Estes últimos, por sua vez, dividem-se em três espécies: a primeira compreende os discursos que manifestam o caráter (*éthos*) do orador, em particular aqueles que o fazem ser signo de fé; a segunda compreende aqueles que predisõem de certo modo o ouvinte, isto é, que suscitam nele determinada paixão (*páthos*), alegria, dor, amizade, ódio; a terceira, enfim, compreende os discursos que demonstram ou parecem demonstrar (*deikhnynai*) o verdadeiro ou aparente a partir de premissas persuasivas (1355 b 35-1356 a 20).

Com base nesta classificação, Aristóteles prossegue:

Visto que as pisteis são constituídas por estas coisas, é claro que pode aprendê-las aquele que é capaz de argumentar e de investigar (syllogísasthai... kai... theoréσαι) os caracteres e as virtudes e, terceiro, as paixões, seja o que é cada uma das paixões ou que qualidade tem, seja de quais coisas se gera ou de qual modo, de maneira que disso se segue que a retórica é como uma espécie de ramo (paraphyés ti) da dialética e da análise dos caracteres, que é justo denominar política. Por isso, também assumem a aparência da política (hypodyetai hypó to skhema to tes politikés) a retórica e quantos se arrogam praticá-la, por ignorância, arrogância ou outras causas antropológicas; [a retórica], com efeito, é uma parte e uma similitude da dialética (móron ti tes dialektikés kai homióioma), como também dissemos no início, pois nenhuma das duas é ciência de como são as coisas de modo determinado, mas [ambas] são uma espécie de capacidade de fazer discursos (dynaméis tinés tou porísai logous) (1356 a 20-33).

Este trecho se presta a várias considerações. A classificação das *pisteis* técnicas (isto é, constituídas por argumentos) em argumentos concernentes aos caracteres (e, por isso, às virtudes), argumentos relativos às paixões e argumentos atinentes às demonstrações induz Aristóteles a afirmar que a retórica abarca em parte, isto é, para os dois primeiros tipos de argumentos, o âmbito da “análise dos caracteres”, isto é, literalmente, da “ética” (*da éthos*), mas mais propriamente da “política” (assim denominada pelos conhecidos motivos expostos em *Ética a Nicômaco* I 1); e, em parte, ou seja, para o terceiro tipo de argumentos, ela abarca o âmbito da dialética, de modo a ser “ramo”, parte de ambas essas disciplinas. É claro porém que, em relação à política, se trata de uma identidade parcial de conteúdo (o estudo, justamente, dos caracteres e das paixões), enquanto em relação à dialética, como já vimos, trata-se, mais do que no outro, de uma analogia de estrutura: as “demonstrações”, com efeito, não são conteúdos, mas procedimentos. Por isso Aristóteles especifica que, em relação à dialética, a retórica é, em certo sentido, “parte”, mas mais propriamente “similitude” (o *kai* tem, talvez, o valor de uma especificação), porque nenhuma das duas é realmente ciência, mas ambas são apenas a capacidade de fazer discursos. Portanto, a retórica vincula-se não apenas à dialética, mas, mesmo que em sentido diferente, também à política, ocupando-se dos mesmos conteúdos dos quais a política faz verdadeira ciência, isto é, dos caracteres e das paixões, mas somente a fim de predispor *pisteis*, discursos persuasivos.

Interessante é, em seguida, a expressão “assumem a aparência da política”, quase idêntica à contida na passagem já referida da *Metafísica*, na qual se diz que “os dialéticos e os sofistas assumem a mesma aparência (*to autó men hypodyontai skhema*) do filósofo, porque a sofística é sabedoria apenas aparente, e os dialéticos discutem sobre todas as coisas” (1004 b 17-20). Em ambas as passagens, a da *Metafísica* e a já citada

da *Retórica*, “assumir a aparência”, que exprime uma relação de semelhança, tem dois significados: um, por assim dizer, neutro, equivalente a “assemelhar-se”, e próprio da dialética no que se refere à filosofia, e da retórica no que se refere à política, devido, como vimos, à identidade de conteúdo (“todas as coisas”, isto é, o ser, entre as primeiras duas, e caracteres e paixões entre as outras duas); o outro, ao contrário, negativo, equivalente a “disfarçar-se de” ou “camuflar-se de”, com clara intenção de enganar (devido a uma “má escolha” moral), é próprio da sofística no que se refere à filosofia, e de “quantos se arrogam praticar” a retórica no que se refere à política. Quem são, com efeito, estes últimos? Eles compreendem, certamente, os “maus” retores, isto é, aqueles que, por “má escolha” moral, por exemplo por arrogância, não usam a persuasão autêntica, mas a “persuasão aparente”, e são igualmente denominados retores, pois a retórica é competente sobre ambas. Contudo, com eles estão também aqueles que usam a “persuasão aparente” por outras razões, isto é, “por ignorância” ou por outras misteriosas “causas antropológicas”: talvez também estes possam ser denominados “maus retores”, mesmo que não em sentido moral. Estes, mas especialmente aqueles “maus” retores por arrogância, são, em relação à política, o análogo dos sofistas em relação à filosofia: não somente assemelham-se aos políticos, como os “bons” retores, mas se disfarçam, camuflam-se de políticos, com o objetivo de enganar. Podemos, portanto, propor um esquema também para ilustrar a analogia das relações entre retórica e política e aquelas entre dialética, sofística e filosofia, distinguindo o plano da “boa” semelhança, o da “má” semelhança e o da realidade que faz as vezes de modelo (esquema 2):

<i>realidade-modelo</i>	filosofia	política
<i>boa semelhança</i>	dialética	boa retórica
<i>má semelhança</i>	sofística	má retórica

Contudo, independentemente do problema das semelhanças, se tivermos em conta tanto as analogias estruturais, salientadas na *Retórica I 1*, como as identidades de conteúdo, salientadas na *Retórica I 2*, descobriremos que a retórica é vinculada à filosofia por dois motivos diferentes: do ponto de vista estrutural, pela mediação da dialética; do ponto de vista do conteúdo, pela mediação da política. Também a política, com efeito, é parte da filosofia, precisamente a parte “prática”, isto é, aquela que tem por objeto “o bem e o justo” (*Ética a Nicômaco I 1*). A retórica, portanto, sendo um “ramo”, uma parte da política, por sua vez uma parte da filosofia, vem a ser, do ponto de vista do conteúdo, parte de uma parte da filosofia. E se a analogia estrutural, assim como a identidade parcial de conteúdo, produz semelhança pode-se dizer que a retórica assemelha-se duas vezes à filosofia, uma graças à dialética e a outra graças à política. O nexos filosofia-política-retórica, ilustrado nos primeiros dois capítulos da *Retórica*, é, portanto, como se vê, um tanto complexo.

Sempre na *Retórica I 1*, depois de ter ilustrado as primeiras duas espécies de *piteis* técnicas, a propósito das quais emergiu o vínculo entre a retórica e a política, Aristóteles se detém sobre a terceira espécie, sobre os discursos que demonstram ou parecem demonstrar, o que o induz a retornar às relações entre retórica e dialética e, indiretamente, entre retórica e ciência. Aqui ele estabelece a célebre analogia entre os dois tipos fundamentais de argumentação retórica, ou seja, o entimema e o exemplo, e os dois tipos fundamentais de argumentação dialética, isto é, respectivamente o silogismo e a indução, acrescentando-lhes a analogia entre o entimema aparente e o silogismo aparente (1356 a 34 — b 27). A analogia entre entimema e silogismo deve-se, antes de tudo, às respectivas premissas, ou seja, ao *pithánon* e ao *éndoxon*, que são não aquilo que persuade alguém sobre o que se opinou de alguém, mas o que persuade aqueles que devem deliberar, ou seja, os membros de uma

assembléia ou de um júri, e respectivamente o que é comentado pelos que argumentam, ou seja, pelas pessoas razoáveis (1356 b 27-1357 a 1). Sua diferença repousa no fato de que o silogismo pode partir de coisas distantes, de premissas já extraídas de argumentações anteriores ou que tenham, por sua vez, necessidade de ser extraídas e, portanto, supõem, de qualquer modo, uma série de argumentações concatenadas entre si, enquanto o entimema é voltado para os ouvintes, que não estão em condições de envolver com um único olhar muitas passagens e, por isso, de raciocinar a partir de coisas distantes; por isso, o entimema deve ter menos premissas que o silogismo; por exemplo deve evitar assumir como premissas coisas já conhecidas (1357 a 1-21).

Entre as premissas dos entimemas há, pois, algumas, poucas na verdade, das quais a conclusão se segue necessariamente, e outras, a maior parte, das quais a conclusão se segue apenas geralmente. As primeiras são os “signos” (*seméia*), as segundas são os “prováveis” (*eikóta*); mas, a rigor, a conclusão não se segue de todos os signos, mas apenas de alguns, que tomam o nome de “provas” (*tekméria*): por exemplo, o fato de que alguém tenha febre é um signo do qual se segue necessariamente que está doente, ou o fato de que uma mulher tenha leite é um signo do qual se segue necessariamente que ela deu à luz. Ao contrário, os signos dos quais a conclusão não se segue necessariamente não têm um nome particular, mas dividem-se naqueles que vão do particular ao universal (por exemplo, o fato de que Sócrates era sábio e também justo é um signo do qual não se segue necessariamente que todos os sábios são justos). As provas são irrefutáveis (*ályta*), enquanto os outros signos são refutáveis (*lytá*), inclusive no caso de a conclusão que se extrai delas ser verdadeira (1357 a 22 — b 25). Os exemplos, em seguida, vão do particular ao particular, isto é, do semelhante ao semelhante, no qual o primeiro é mais conhecido que o segundo: por exemplo, do fato de Pisístrato ter pedido

uma escolta para tornar-se tirano infere-se que também Dionísio, tendo pedido uma escolta, aspira a tornar-se tirano, mas não é dito que isso seja verdadeiro (1357 b 26-36). Como se vê, na maior parte dos casos as argumentações retóricas não têm caráter de ciência, ou seja, de verdade necessária, porém em alguns casos o têm, precisamente no caso das provas.

Ao lado deste caso de aparente coincidência entre retórica e ciência, Aristóteles imediatamente salienta sua diferença, análoga àquela entre ciência e dialética: os entimemas, com efeito, nem sempre pertencem à dialética, mas há entimemas e, respectivamente, silogismos, que pertencem a outras artes e faculdades, que podem ser também verdadeiras ciências. Os entimemas retóricos e os silogismos dialéticos são aqueles que tratam de coisas a propósito das quais se fala em “lugares” (*topoi*), isto é, em esquemas de argumentação comuns (*koinói*) a várias ciências (física, ética, política), como, por exemplo, “o lugar do mais e do menos” (o que vale para o menos com mais razão vale para o mais). São, ao contrário, próprios (*ídiá*) das disciplinas particulares os entimemas e silogismos que partem de premissas que pertencem a um único gênero de objetos, por exemplo os objetos da física ou os da ética (1358 a 1-21)¹¹.

Neste ponto, Aristóteles acrescenta:

Aqueles [isto é, os entimemas e os silogismos baseados nos lugares-comuns] não tornaram ninguém sábio sobre nenhum gênero, pois não tratam de nenhum objeto; graças a estes, ao contrário [isto é, os entimemas e os silogismos próprios de cada disciplina], quanto melhor alguém os escolha, fará, sem que se aperceba disso, uma ciência diferente da dialética

11. Não me parece possível interpretar os “próprios” como lugares, segundo a tradução de A. Plebe (Aristóteles, *Retórica*, Bari, Laterza, 1961, p. 13), porque o texto menciona *ídiá* no neutro.

e da retórica; no caso de ter, com efeito, deparado com os princípios, ela não será mais a dialética nem a retórica, mas aquela ciência da qual ele possui os princípios (1358 a 21-26).

Donde se segue a evidente diferença entre dialética e retórica, por um lado, e ciências ou artes particulares, por outro: as primeiras se servem de lugares-comuns, as segundas de verdadeiros princípios; por isso, se um retor escolhe tão bem as premissas dos seus entimemas de a deparar com verdadeiros princípios, ele, sem aperceber-se disso, não faz mais retórica, mas ciência. Qualquer superposição entre retórica e ciência, de um ponto de vista objetivo, é desse modo evitada: ela pode ter lugar apenas subjetivamente, mas por ignorância.

Enfim, na *Retórica* I 4, Aristóteles volta às relações entre retórica e política. Nela ele iniciou a análise do primeiro gênero de discursos retóricos distinguido na *Retórica* I 3, isto é, o “deliberativo”. Ele diz respeito a indicar ou não o bem e o mal que dependem de nós, a propósito dos quais Aristóteles afirma:

Enumerar exatamente um a um e distribuir em espécie aqueles [isto é, o bem e o mal] sobre os quais é hábito discutir, e, além disso, defini-los quanto possível por meio da verdade, não se deve procurar na presente ocasião, porque não é próprio da arte retórica, mas de uma mais sábia e verdadeira, e porque muito mais coisas também hoje são atribuídas a ela em relação às análises que lhe são próprias; isso, com efeito, que também anteriormente procurou-se dizer, é verdadeiro, ou seja, que a retórica, por um lado, é composta tanto pela ciência analítica (analytiké epistéme) como pela política concernente aos caracteres, e, por outro, é semelhante tanto à dialética como aos discursos sofisticos. Contudo, quanto mais alguém se esforce para construir a dialética ou esta [a retórica] não como capacidades (dynaméis) mas

como ciências (epistémas), destruirá, sem que se aperceba disso, sua natureza ao passar a construir ciências que têm por objeto coisas reais (prágmata), em vez de apenas discursos. No entanto, aquelas coisas que é útil distinguir, e que posteriormente deixam possibilidade de investigação para a ciência política (politiké epistéme), falemos sobre elas ainda (1359 b 2-18).

Aristóteles, aqui, antes de tudo confirma a identidade parcial de conteúdo, por um lado, entre a retórica e a política (porque as primeiras duas espécies de *pisteis* referem-se aos caracteres do orador e às paixões dos ouvintes), e, por outro, entre a retórica e a dialética (porque a terceira espécie de *pisteis* refere-se à verdadeira demonstração e à demonstração aparente) (veja-se esquema 2), indicando, porém, a dialética com a expressão “ciência analítica”, talvez porque se trate da teoria dos silogismos em geral, isto é, seja dos demonstrativos, seja dos propriamente dialéticos, seja dos erísticos. Confirma ainda aquela que denominamos analogia estrutural entre a retórica, por um lado, e a dialética e a sofística, por outro, mais precisamente entre a “boa” retórica e a dialética, e entre a “má” retórica e a sofística (veja-se esquema 1). Mas em seguida acrescenta uma nítida distinção entre a retórica e a dialética, por um lado, e as verdadeiras ciências, inclusive a política, por outro: as primeiras são simples “capacidades”, mais precisamente capacidades de fazer discursos, enquanto as ciências são conhecimentos de coisas reais. Aqui se manifesta aquilo que foi denominado caráter “poiético”, isto é, produtivo, que pertence à categoria do “fazer”, próprio da retórica¹² e, acrescentaria,

12. Cf. J. Croissant-Goedert, “La classification des sciences et la place de la rhétorique dans l’oeuvre d’Aristote”, in *Actes du XI Congrès International de Philosophie*, Amsterdam-Louvain, 1954, XIV, pp. 269-275.

também da dialética¹³. Ao mesmo tempo, manifesta-se o caráter propriamente “científico” da política, que é “ciência” em todos os sentidos, malgrado seus limites quanto à exatidão assinalados por Aristóteles na *Ética a Nicômaco* I 1, que não se deve confundir, de nenhum modo, com a “sabedoria” (*phrónesis*), sobre a qual Aristóteles, na *Ética a Nicômaco* VI 5 e 8, afirma explicitamente que não é ciência.

Concluindo, por meio das passagens que citamos fica claro como a retórica, mesmo sendo uma forma de racionalidade especificamente diferente da ciência, é, contudo, estruturada também ela por argumentações, em particular por argumentações dialéticas, o que não apenas lhe confere um caráter “técnico” preciso, mas permite-lhe, em alguma medida, aproximar-se da verdade e, por isso, a faz ser algo profundamente diferente seja do puro ornamento exterior do discurso, seja da vã tagarelice, à qual foi reduzida, respectivamente no melhor e no pior dos casos, por uma mentalidade moderna que assumiu a matemática como único parâmetro com o qual medir a validade dos discursos.

No complexo da teorização aristotélica, ciência e inteligência, sapiência e sabedoria, arte, dialética e retórica, resultam, assim, ser uma série extremamente rica de formas de racionalidade (à qual corresponde toda uma série de “deformações”: sofística, erística, falta de arte, má retórica), dotadas de diferentes graus de exatidão, de rigor ou de “precisão”, mas todas igualmente caracterizadas pelo argumentar. Esta é a atitude própria daquele que está disposto a dar razão do que afirma, estabelecendo, desse modo, uma comunicação com os outros e submetendo-se, por isso, à avaliação, ao exame crítico por

13. Isso, aliás, já foi notado por F. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, I, Paris, 1837, pp. 241-242, e por E. Weil, “La place de la logique dans la pensée aristotélicienne”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56: 283-315, 1951.

parte dos outros. Ela parece ser o traço comum a todas as formas de racionalidade anteriormente consideradas e, por isso, a característica distintiva da própria racionalidade, isto é, do *lógos*, que, por sua vez, é a característica distintiva da humanidade. O fato de que tais formas ou “caminhos da razão” sejam ainda hoje amplamente praticados (na ciência, na filosofia, na política, nos debates judiciais etc.), como se poderia facilmente documentar, deveria, ao menos, servir de obstáculo para as demasiado rápidas generalizações ou reduções, hoje em voga, da racionalidade, por um lado, ao cálculo lógico exclusivo e, por outro, ao “pensamento fraco”.

Índice de autores

A

Anaxágoras 61, 77, 107, 147
Antifonte 67
Ares 166
Aubenque, Pierre XII, XIII, 153

B

Bacon, Francis X, XI, 3
Balme, D. M. 74
Baumgarten 13
Bergson, H. 14
Bien, Gunther XV, 141, 142
Boécio 13
Bubner, Rüdiger XV, 142, 143
Burnet, John 141, 142

C

Cálias 160, 161
Crane, R. S. XV

D

Demócrito 54
Derrida, Jacques XV
Descartes, R. X, XI

Dionísio 183
Dionisiodoro 168
Dioniso 166
Dörrie, H. 74
Düring, Ingemar XII, 74

E

Eléia, Zenão de 19, 32, 33, 36,
82, 103
Empédocles 27, 61, 77, 107, 167
Espesipo 90, 106, 107
Espinosa, B. 13
Euclides 7, 10
Eudoxo 10, 11
Eutidemo 168

F

Ferécides 107
Feuerbach 65
Feyerabend, Paul XV
Filodemo 169

G

Gadamer, Hans Georg XIV, XV,
109, 143, 163

Galilei, G. XI, XV
 Górgias 167, 168, 169
 Grant, Alexander 141, 142
 Grilo 169

H

Hegel, W. F. XI, XII, 13, 44, 45,
 65, 85, 113, 141,
 Heidegger, M. XV, 14, 100
 Hennis, Wilhelm XV, 141, 142
 Hesíodo 105, 107, 125
 Höffe, Offried 120, 141, 142
 Homero 105, 107, 114
 Husserl 14, 100

I

Isócrates 167, 169, 170

J

Jaeger, Werner XII, 108

K

Kant, I. 13, 58, 103, 104, 111,
 151, 154
 Kepler 108
 Kierkegaard, S. 65
 Kuhn, Helmut 141, 142

L

Lampsaco, Anaxímenes de 168
 Le Blond, Jean Marie XII, XIII, 52
 Leibniz X
 Lyotard, Jean François XV

M

Magos 107
 Mansion, dom Augustin XII,
 XIII, 53

Maritain, J. 14
 Marx, K. 65
 McKeon, Richard P. XV
 Melisso 54, 71
 Michelet, K. L. 108
 Moraux, P. 51, 72, 74

N

Natorp, P. 108
 Nietzsche, F. XV
 Notker 13

O

Olson, Elder XV
 Orfeu 107
 Owen, G. E. L. IX, XIII, 15, 60,
 133

P

Parmênides 32, 33, 36, 37, 54,
 60, 64, 82, 83, 90, 107
 Perelman, Chaim XIV, 170
 Péricles 146, 147
 Pisístrato 182
 Platão 4, 9, 10, 32, 33, 36, 37,
 46, 60, 64, 71, 76, 77, 80, 82,
 83, 84, 90, 106, 107, 108, 109,
 110, 111, 124, 129, 130, 144,
 167, 168, 169, 170
 Plutarco 108
 Pöggeler, Otto 141, 142
 Popper, K. IX

R

Ravaisson, J.-G.-F. 108, 186
 Ritter, Joachim XV
 Rodes, Andrónico de 43

Ross, sir David XII, XIII, 9, 19,
 38

S

Simplicio 38
 Sócrates 30, 32, 33, 36, 37, 83,
 88, 124, 146, 160, 161, 182

T

Tales 46, 147
 Teeteto 10
 Teódotos 168, 170
 Trendelenburg 65

W

Wieland, Wolfgang XIII, 46, 53,
 65, 68
 Wright, G. H. von XV, 152, 155
 Wittgenstein, L. 152

X

Xenócrates 9, 90, 106, 107, 108
 Xenofonte 169

Z

Zabarella, Jacopo XI, 3, 9
 Zeller, Eduard 45