



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**CRISTIANE SZYNWELSKI**

## **Dialética e verdade em Aristóteles**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília, para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Guy Hamelin

Brasília, julho de 2022.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Guy Hamelin, pelas aulas, orientações e correções.

Agradeço aos professores das bancas examinadoras, Prof. Dr. Marco Zingano, da USP, Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes, da UnB, e Prof. Dr. Fernando Martins Mendonça, da UFU, pelas ricas contribuições.

Agradeço aos colegas e professores do Grupo de Pesquisa em Filosofia Antiga e Medieval da UnB por seu constante apoio e auxílio, especialmente ao colega Marcio Silveira Conke.

Aos professores de Grego do Instituto de Letras da UnB, Prof. Dra. Agatha Bacelar e Prof. Dr. Gustavo Araújo de Freitas, pelas aulas, correções e respostas às minhas dúvidas.

À minha família, pelo incentivo e auxílio financeiro. Ao Aldo, pela paciência e compreensão nos momentos de fadiga.

Aos amigos Rudinei Marques, pelos textos de filosofia, e Alexandre Rozenwald, pelos conselhos sobre saúde. A todos os amigos que me apoiaram nesta empreitada.

À Revista Pólemos, pela publicação do meu artigo. Agradeço também aos funcionários da Secretaria da Pós-Graduação em Filosofia e aos professores da Coordenação, pelo bom atendimento durante o curso.

## RESUMO

Nesta tese nós investigamos o que é a dialética aristotélica e qual é a sua relação com a verdade na filosofia de Aristóteles. A teoria aristotélica da verdade é a da correspondência, mas o Estagirita também usa o termo “verdade” para o saber. Assim, nós investigamos a utilidade da dialética nos saberes teórico e prático, diferenciando-os da opinião. A definição de dialética aristotélica tradicionalmente adotada pelos intérpretes é um método de raciocinar partindo de opiniões geralmente aceitas. Essa definição tradicional gera a dificuldade de explicar como um método de raciocinar partindo de opiniões geralmente aceitas pode ser útil ao saber, já que Aristóteles distingue saber de opinião, mas também menciona, no início de sua obra *Tópicos*, a utilidade da dialética nas ciências filosóficas. Para resolver essa dificuldade, nós propomos uma definição alternativa de dialética aristotélica: um instrumento, ou técnica de discussão, que pode ser utilizado tanto para a opinião, quanto para o saber. Em síntese, nós desvinculamos a definição da dialética aristotélica das opiniões geralmente aceitas e mostramos como, em nossa definição, a dialética é útil aos saberes teórico e prático sem gerar aporias com os fundamentos da filosofia aristotélica sobre o conhecimento.

Palavras-chave: Aristóteles, dialética, definição, verdade, *endoxa*.

## ABSTRACT

In this thesis we investigate what is the Aristotelian dialectic and what is its connection with truth in Aristotle's philosophy. The Aristotelian theory of truth is the correspondence theory, but the Stagirite also uses the term “truth” for knowledge. Thus, we investigate the usefulness of dialectic in theoretical and practical knowledge, differentiating them from opinion. The definition of Aristotelian dialectic traditionally adopted by interpreters is a method of reasoning from generally accepted opinions. This traditional definition creates difficulty in explaining how a method of reasoning from generally accepted opinions can be useful to knowledge, since Aristotle distinguishes knowledge from opinion, but also mentions, at the beginning of his *Topics*, the usefulness of dialectic in philosophical sciences. To solve this difficulty, we propose an alternative definition to Aristotelian dialectic: an instrument, or technique of discussion, which can be used for both opinion and knowledge. In summary, we dissociate the definition of Aristotelian dialectic from generally accepted opinions and show how, in our definition, dialectic is useful to theoretical and practical knowledge without creating aporias with the foundations of Aristotelian philosophy on knowledge.

Keywords: Aristotle, dialectic, definition, truth, *endoxa*.

## SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS.....	ii
RESUMO.....	iii
SUMÁRIO.....	v
ABREVIATURAS.....	vii
INTRODUÇÃO.....	1
Parte I – Visão geral da dialética aristotélica.....	11
Capítulo 1 - A dialética antes de Aristóteles.....	11
Capítulo 2 - O método dos <i>Tópicos</i> e <i>Argumentos Sofísticos</i> .....	37
Sobre o raciocinar.....	38
Problemas e proposições dialéticos.....	44
As opiniões geralmente aceitas.....	46
As habilidades dialéticas.....	52
A generalidade da dialética.....	69
A utilidade dos <i>Tópicos</i> para as ciências filosóficas.....	80
Parte II – A dialética aristotélica nos saberes teórico e prático.....	89
Capítulo 3 – Verdade, opinião e a intuição do princípio da não contradição.....	89
Verdade e tipos de saber.....	89
A questão da intuição dos princípios.....	97
Diferenças entre opinião (δόξα) e conhecimento científico (ἐπιστήμη).....	113

Capítulo 4 – A dialética no saber teórico.....	121
Dialética e o princípio da não contradição em <i>Metafísica</i> Γ.....	122
A peirástica e as refutações do princípio da não contradição.....	130
A dialética no <i>De Anima</i> I.....	134
A dialética na <i>Física</i> I.....	142
Capítulo 5 – A dialética no saber prático.....	156
A dialética na filosofia prática de <i>Ética a Nicômaco</i> .....	158
Os fatos observados (φαινόμενα) em <i>Ética a Nicômaco</i> .....	167
A dialética na deliberação.....	183
A retórica como instrumento do saber prático.....	204
CONCLUSÃO.....	222
REFERÊNCIAS.....	230

**LISTA DE ABREVIATURAS**

Obras de Aristóteles:

<i>An. Pr.</i>	<i>Analíticos Primeiros</i>
<i>An. Post.</i>	<i>Analíticos Segundos</i>
<i>Arg. Sof.</i>	<i>Argumentos Sofísticos</i>
<i>Cat.</i>	<i>Categorias</i>
<i>Da Int.</i>	<i>Da Interpretação</i>
<i>De An.</i>	<i>De Anima</i>
<i>E.E.</i>	<i>Ética a Eudemo</i>
<i>É.N.</i>	<i>Ética a Nicômaco</i>
<i>GC</i>	<i>Da Geração e da Corrupção</i>
<i>Fís.</i>	<i>Física</i>
<i>H.A.</i>	<i>História dos Animais</i>
<i>Met.</i>	<i>Metafísica</i>
<i>Ret.</i>	<i>Retórica</i>
<i>Tóp.</i>	<i>Tópicos</i>

## INTRODUÇÃO

Se a filosofia surgiu da admiração e do espanto, como disse Aristóteles na *Metafísica*, certamente esse surgimento não se deve menos ao diálogo investigativo. Os primeiros filósofos, inicialmente perplexos com os fenômenos ordinários e depois com problemas maiores como os fenômenos celestes e a origem do universo, começaram a perguntar. Mas essa busca da verdade não foi muito exitosa individualmente.<sup>1</sup>

A arte do diálogo percorreu um longo caminho até chegar a Aristóteles. Nesse processo, o pensamento filosófico foi adquirindo novas formatações, mas não é possível afirmar que em algum momento essa arte tenha se tornado obsoleta, nem mesmo até hoje.

Sobre aquilo que é certo, no entanto, não há o que discutir, e, durante bom tempo, a certeza adquiriu um lugar privilegiado no pensamento humano. Perelman e Olbrechts-Tyteca, na introdução à sua obra sobre retórica afirmam: “(...) faz três séculos que o estudo dos meios de prova utilizados para obter a adesão foi completamente descurado pelos lógicos e teóricos do conhecimento”.<sup>2</sup> Esse fato, segundo eles, se deve à oposição entre a natureza da deliberação e da argumentação e a natureza da necessidade e da evidência. Eles atribuem a Descartes a intenção de não considerar racionais senão as demonstrações, mencionando uma passagem da primeira parte do *Discurso do Método*, na qual o autor diz que via a filosofia cultivada pelos espíritos excelentes através dos séculos, mas que encerrava apenas objetos de disputa. Descartes conclui essa passagem assim: “(...) duvidoso, eu não alimentava qualquer presunção de me sair melhor que os outros, e, considerando quantas diferentes opiniões, acerca da mesma matéria, podem ser sustentadas por homens doutos, sem que nunca possa existir mais de uma que seja verdadeira, *considerava quase como falso tudo quanto era apenas verossímil*”.<sup>3</sup> O novo interesse pela argumentação por parte dos autores contemporâneos nos faz ler Aristóteles em busca de esclarecimentos sobre o assunto.

Essa idealização a respeito do saber seguro criou limitações, pelo menos em alguns setores. Os modelos de ciência jurídica da Alemanha do século XIX inspirados na lógica e na matemática trouxeram problemas. Para dar um exemplo, o jurista alemão

---

<sup>1</sup> *Met. A*, 2 982b 11-17; *Met. A1*, 1 993a 30.

<sup>2</sup> Grifo nosso. PERELMAN, Chaïm. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 1.

<sup>3</sup> Grifo nosso. DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2000, p. 25.

Franz Wieacker deu a seguinte qualificação ao formalismo conceitual da escola Jurisprudência dos Conceitos: “(...) a definitiva alienação da ciência jurídica em face da realidade social, política e moral do Direito”.<sup>4</sup> Nesse contexto de crítica ressurgiu entre os juristas um interesse pela retórica e pela dialética, mostrando, por sua vez, suas dificuldades na compreensão dessas artes. Essas dificuldades nos motivaram a produzir a dissertação de mestrado *Dialética em Aristóteles e Direito*, da qual parte a investigação deste trabalho de doutorado.<sup>5</sup>

Na tentativa de encontrar respostas na dialética de Aristóteles que sirvam ao Direito, nos deparamos com dificuldades de interpretação da mesma na área da filosofia. Por isso escolhemos abandonar, temporariamente, a questão da aplicação da dialética aristotélica ao Direito, a fim de enfrentar os problemas de suas bases filosóficas. Mas o esclarecimento das questões filosóficas sobre a dialética será muito útil, posteriormente, às investigações concernentes ao Direito. Por exemplo, no Direito, que faz parte da esfera do saber prático, o esclarecimento sobre a relação entre a verdade e a dialética é fundamental. Se considerarmos como verdade apenas o saber científico (ἐπιστήμη), não haverá verdade nenhuma envolvida no julgamento de um ato criminoso, por exemplo. Por isso que, quando se fala para o público jurídico, não acostumado a examinar questões da terminologia aristotélica, é necessária uma explanação clara quando se fala em verdade. É preciso esclarecer o que é verdade conforme os tipos de objetos e os tipos de saber. Se quisermos adotar, no Direito, fundamentos de inspiração aristotélica sobre a persuasão e o plausível, devemos saber que, mesmo nesse contexto da plausibilidade, a verdade tem o seu lugar e a teoria adotada é da correspondência.<sup>6</sup> A necessidade de

---

<sup>4</sup> WIEACKER. *Privatrechtsgeschichte*, p. 401 apud LARENZ, Karl. *Metodologia da ciência do direito*. 2. ed. Tradução de José Lameto. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, p. 26.

<sup>5</sup> SZYNWELSKI, Cristiane. *Dialética em Aristóteles e Direito*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade de Brasília: Brasília, 2018. Disponível em: <[https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/31983/1/2017\\_CristianeSzynwelski.pdf](https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/31983/1/2017_CristianeSzynwelski.pdf)>. Acesso em: 15 dez. 2020.

<sup>6</sup> Como exemplo de que há confusão sobre esse assunto na leitura dos juristas, citamos um trecho do voto do Ministro Luiz Fux, referente ao item III da Denúncia da Ação Penal nº 470, também conhecida como “processo do Mensalão”, no qual parece ser entendido que a persuasão exclui a verdade: “Com efeito, a atividade probatória sempre foi tradicionalmente ligada ao conceito de verdade, como se constatava na *summa divisio* que por séculos separou o processo civil e o processo penal, relacionando-os, respectivamente, às noções de verdade formal e de verdade material. Na filosofia do conhecimento, adotava-se a concepção de verdade como correspondência. Nesse contexto, a função da prova no processo era bem definida. Seu papel seria o de transportar para o processo a *verdade absoluta* que ocorrera na vida dos litigantes. Daí dizer-se que a prova era concebida apenas em sua função demonstrativa. (...) Contemporaneamente, chegou-se à generalizada aceitação de que *a verdade* (inevitavelmente qualificada como “*absoluta*”, “*material*” ou “*real*”) é *algo inatingível pela compreensão humana*, por isso que, no afã de se obter a solução jurídica concreta, o aplicador do Direito deve guiar-se pelo foco na *argumentação*, na *persuasão*, e nas inúmeras interações que o contraditório atual, compreendido como direito de influir

esclarecimento dessas noções fundamentais, por sua vez, esbarra nos problemas filosóficos sobre a relação entre a dialética e o conhecimento científico, e até mesmo entre a dialética e o saber em sentido mais amplo que o conhecimento científico. Pois as questões que envolvem as discussões no Direito não são dissociadas do contexto filosófico. Nessa retomada do interesse pela retórica por parte dos juristas nas últimas décadas, não esclarecer os problemas que envolvem o verdadeiro e o plausível é manter as condições para fazer valer, ainda hoje, as críticas já feitas por Platão.<sup>7</sup>

Explicada a nossa motivação inicial, passamos aos problemas a serem enfrentados nesta tese. Na filosofia, as divergências que envolvem a relação entre dialética e saber, que mostraremos no decorrer da tese, surgem, principalmente, das possibilidades de interpretação de uma passagem que trata da utilidade dos *Tópicos* para as ciências filosóficas (φιλοσοφίαν ἐπιστήμῃ).<sup>8</sup> O texto em questão fala da utilidade desse tratado para discutir os princípios de cada ciência, e ressalta que isso cabe à dialética. Na sequência, Aristóteles acrescenta que *a dialética* é um processo de crítica que tem um caminho que leva aos princípios de todos os métodos (ἐξεταστικὴ γὰρ οὖσα πρὸς τὰς ἀπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει).<sup>9</sup> O Estagirita não especifica quais são esses princípios, o que não facilita a interpretação. Concomitantemente a essa dificuldade, Aristóteles não define o que seja a dialética, provavelmente por se tratar de uma prática já estabelecida, como mostraremos no primeiro capítulo desta tese. No entanto, a primeira frase do primeiro capítulo dos *Tópicos* expõe que o *objetivo dessa obra* é propor um método para *raciocinar* (συλλογίζεσθαι) a partir de opiniões geralmente aceitas (ἐξ ἔνδοξα). Acontece que muitos intérpretes utilizam essa declaração de objetivo da obra para definir que *a dialética* é um método para construir deduções que partem de opiniões geralmente aceitas, ou um método de argumentar partindo de opiniões geralmente aceitas.

---

eficazmente no resultado final do processo, permite aos litigantes, como se depreende da doutrina de Antonio do Passo Cabral.” Grifo nosso. BRASIL. *Supremo Tribunal Federal*. Ação penal nº 470/DF – Minas Gerais. Voto do Ministro Luiz Fux. Plenário, 27/08/2012, p. 15-17 do voto. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/portal/processo/listarProcesso.asp>>. Acesso em 24 nov. 2017.

<sup>7</sup> Veja que, no *Teeteto*, Sócrates sugere que há uma arte que indica que conhecimento não é opinião: “*Teeteto* – De que forma? E que arte é essa? *Sócrates* – A dos grandes mestres de sabedoria, que denominamos oradores (ῥήτορας) e advogados (δικανικούς). Não é com sua arte e ensinando que eles convencem os outros, mas levando-os, por meio da sugestão, a admitir tudo o que eles querem. Acreditas, mesmo, que haja profissionais tão habilidosos, a ponto de demonstrarem a verdade do fato, para quem não foi testemunha ocular de alguma violência ou roubo de dinheiro, no pouquinho de tempo que a água corre na clepsidra? *Teeteto* – De jeito nenhum posso acreditar nisso; o que eles fazem é persuadir.” *Teeteto*, 201a. PLATÃO, *Teeteto*. *Crátilo*. Tradução do grego de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001, p. 125.

<sup>8</sup> Passaremos a nos referir a essa passagem como a passagem de *Tóp.* I, 2.

<sup>9</sup> *Tóp.* I, 2 101a 35-101b 5.

Essa interpretação tem como justificativa a diferença estabelecida, logo após exposição do objetivo dos *Tópicos*, entre o raciocínio demonstrativo e o raciocínio dialético. O raciocínio demonstrativo parte de premissas verdadeiras e primeiras, aquilo que é evidente. O raciocínio dialético parte de premissas geralmente aceitas.<sup>10</sup> A interpretação que nós questionamos é a de que a *definição* de dialética, e não apenas *o propósito dos Tópicos*, está relacionada às opiniões geralmente aceitas. Tomar a dialética como um método de construir deduções que partem da opinião gera uma aporia que se estabelece quando se aplica a dialética ao âmbito das ciências, conforme a passagem subsequente sobre a utilidade dos *Tópicos*, a passagem de *Tóp. I, 2*, pois se a dialética está atrelada à opinião geralmente aceita, então a opinião participa da produção do saber científico, e isso não parece ser possível para Aristóteles. As diferentes interpretações sobre essa questão se refletem em duas correntes principais de interpretação da dialética aristotélica: a deflacionária e a inflacionária. A interpretação deflacionária concebe a dialética como um tipo de debate regulado. Ela foca na metodologia de debate ensinada nos *Tópicos*. Para a corrente inflacionária, a dialética é o método investigativo do filósofo e o debate é um elemento accidental. Essa última enfatiza a utilidade dos *Tópicos*, ou da dialética, para as ciências filosóficas.<sup>11</sup>

A corrente deflacionária minimiza o papel da dialética na filosofia de Aristóteles para lidar com a aporia da participação, nas ciências filosóficas, dos argumentos que partem de opiniões, que descrevemos no parágrafo anterior.<sup>12</sup> A corrente inflacionária, mais antiga, tenta alguns artifícios para solucionar o problema, como o de Irwin, que citaremos depois, o qual cria uma categoria de opiniões com *status* superior às outras. Mas as tentativas inflacionárias não conseguem explicar como a opinião se transforma em conhecimento. Tanto os intérpretes inflacionários quanto os deflacionários definem a dialética como um método que parte das opiniões aceitas, pois essa é a definição

---

<sup>10</sup> *Tóp. I, 2* 100a 18-100b 22.

<sup>11</sup> MENDONÇA, Fernando Martins. *Os Tópicos e a competência dialética: lógica e linguagem na codificação do debate dialético*. Tese (doutorado) – Unicamp. Campinas, 2015, p. 14.

<sup>12</sup> Como exemplos de interpretações deflacionárias da dialética, destacamos os artigos de Marco Zingano, que citaremos no decorrer do trabalho. Destacamos, também, a tese de doutorado de Fernando Mendonça (2015), que diz que as habilidades lógico-linguísticas descritas nos *Tópicos* e utilizadas pela dialética são úteis para a filosofia, o que não quer dizer que a dialética, em si mesma, seja útil. Mencionamos, também, entre as deflacionárias, a interpretação da tese de doutorado de Wolf Pereira (2017), que conclui ser necessária uma definição mais estrita de dialética do que a que está em voga, a qual não tem o seu escopo e procedimentos determinados com precisão. Como autores interpretações inflacionárias nós citaremos, posteriormente, Irwin (1988) e Porchat Pereira (2001).

tradicional.<sup>13</sup> Mas há, aparentemente, uma exceção, que é Robin Smith. Esse parece ser o único que adota uma definição de dialética que se aproxima, um pouco, da nossa. Mencionamos ele aqui, pois, de modo geral, a definição tradicional de dialética será contestada na exposição de nossa tese.

Robin Smith define a dialética como uma arte de disputar que visa levar um oponente a aceitar uma conclusão. Ele a compara a um jogo de esgrima e insere o papel das opiniões aceitas em segundo plano, dentro do propósito persuasivo do debate. As opiniões aceitas fazem parte do jogo pois facilitam a vitória, mas não fazem parte da definição de dialética. O debate dialético do livro VIII dos *Tópicos*, que ele chama de dialética menor, “Lesser Dialectic”, seria, então, a codificação de uma arte maior, “Greater Dialectic”. Essa última seria a prática geral grega de se discutir com perguntas e respostas, com a intenção de ganhar, como em um jogo, seja pela glória da vitória, ou, como para Sócrates, com a intenção de livrar o adversário dos falsos conceitos.<sup>14</sup> Essa definição é razoável, mas tem algumas limitações. Ela reduz a função das opiniões geralmente aceitas à aceitabilidade no contexto do debate e também não explica a função da dialética nos contextos onde não há disputa entre adversários, como na resolução de aporias e nas situações de simples escolhas. Mas, por tornar a dialética independente da opinião aceita em sua definição de atividade, é a definição que mais se aproxima da nossa, apesar das diferenças. Entre essas diferenças, nós mostraremos que, em nossa interpretação, a dialética tem um papel na solução de aporias e nas deliberações, e que o uso das opiniões geralmente aceitas nos debates dos livros intermediários dos *Tópicos* não tem finalidade persuasiva. As opiniões, nos *Tópicos*, são apenas o material que o aluno é capaz de utilizar, pois ele ainda não tem conhecimento filosófico. Elas são um material para treinamento.

É possível perceber que a diferença de foco na visão das diversas utilidades para o método de discutir que Aristóteles apresenta nos *Tópicos*<sup>15</sup> favorece as divergências

---

<sup>13</sup> É uma definição de dicionário. Por exemplo, do *Dictionnaire Aristote* de Zarader: “Elle (la dialectique) ne construit pas de syllogismes scientifiques fondés sur les principes vrais, mais des syllogismes dialectiques fondés sur des opinions valables et elle ne concerne pas un genre.” ZARADER, Jean-Pierre. *Dictionnaire Aristote*. Paris: Ellipses Édition, 2007, p. 81. Segundo o *Dicionário de Filosofia* de Nicolla Abbagnano, a dialética aristotélica é arte da discussão e do exercício, *que se vale de premissas prováveis*. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 271.

<sup>14</sup> SMITH, Robin. “Aristotle on the Uses of Dialectic”. *Synthese*, v. 96, n. 3, Logic and Metaphysics in Aristotle and Early Modern Philosophy, p. 335-358, set. 1993.

<sup>15</sup> Nós mostraremos que Aristóteles atribui três utilidades, ou finalidades para os *Tópicos*: o treinamento do intelecto, as disputas, ou debates, e as ciências filosóficas. *Tóp.* I, 2 101a 25-30.

nas interpretações. Naturalmente, as pesquisas que tentarem explicar a dialética aristotélica com base apenas nos *Tópicos*, obra que dá destaque para o debate, mostrarão a dialética como um método de debate. Essa percepção nos forçou a adotar uma abordagem mais geral para visualizar a dialética aristotélica. Essa abordagem geral abrange o estudo da dialética nos *Tópicos*, a obra na qual Aristóteles mais se dedica ao método, onde mais aparece o debate. Mas também abrange partes de obras dedicadas aos saberes teórico e prático, onde aparece a aplicação do método dialético. Já que a palavra “dialética” aparece, nos *Tópicos*, como algo conhecido, também se mostra necessário investigar a dialética antes de Aristóteles.

Essa abordagem geral integrando os *Tópicos* com as obras de filosofia nos forçou a adotar uma metodologia principal, para a tese, diferente da bastante comum discussão com outros intérpretes. Nosso método principal, então, foi processar inúmeras combinações entre diversas passagens dos textos de Aristóteles, de diversas obras, em suas várias interpretações possíveis, até que se revelasse um sentido, para cada uma, que fosse consistente com as demais, como peças de um mosaico. Nosso trabalho, então, parte da leitura dos intérpretes, porém não se constitui como uma crítica às suas interpretações. Pelo contrário, com a intenção de buscar uma nova solução, partimos diretamente para uma interpretação sistêmica com base nos textos do próprio Aristóteles. A nossa tese, então, se organiza na sequência das nossas perguntas e dos argumentos e conhecimentos que as respondem. Mas nós discutiremos com autores a respeito de alguns pontos que são estratégicos para a nossa argumentação, refutando alguns por nos causarem obstáculos, citando outros que nos apoiam. Também citaremos autores para fins explicativos e ilustrativos.

Há outra observação importante a respeito do que planejamos investigar. Como dissemos, as interpretações dos parágrafos precisavam ser coerentes como em um mosaico, mas nós nos deparamos com três “peças” de difícil combinação: os conceitos de dialética, dialético e argumento dialético. Como estamos lidando com fragmentos da filosofia antiga, uma vez que não temos acesso à obra completa desses filósofos, pois uma parte se perdeu, nos inspiramos na ideia de uma escavação arqueológica: quando os cacos de cerâmica não se encaixam em um vaso só, talvez eles pertençam a vasos diferentes. Foi assim que, apesar da óbvia correlação entre os termos, passamos a tratar, como coisas bastante independentes, a dialética, o dialético e o argumento dialético. Então passamos a testar a ideia de desvincular “dialética” de “dialético” e de “argumento dialético”, para

poder colocar a “dialética” também na mão do filósofo. O resultado dessa testagem nós apresentaremos no decorrer da tese.

A imprecisão da linguagem de Aristóteles, que não é constatação nova, evidentemente, não ajuda. Há várias passagens nas quais o Estagirita facilita fazer essa confusão entre os três termos que estamos desvinculando, porém, essa confusão, por sua vez, é inconsistente com outras passagens na construção do “mosaico” interpretativo. É bastante compreensível a tendência que os intérpretes tradicionalmente têm de associar a definição de dialética às opiniões, pois Aristóteles dá margem a essa interpretação em algumas frases, como na frase dos *Tópicos* que diz que, para os propósitos da filosofia, deve-se lidar com as proposições conforme a verdade e, para fins de dialética, conforme a opinião (δόξα).<sup>16</sup> O problema é que, se quisermos reconhecer uma dialética na filosofia do Estagirita, essa interpretação tradicional colide gravemente com os fundamentos da filosofia aristotélica vistos em um sistema, como já mencionamos. Por isso nós apostamos na interpretação sistêmica dos textos de Aristóteles e trabalhamos com essa abordagem. As discrepâncias sutis no *uso dos termos* devem se acomodar na consistência das *formulações conceituais*, e é isso que nos propomos a apresentar: uma interpretação geral consistente para a dialética e que se harmonize com os conceitos fundamentais da filosofia aristotélica, especialmente no que diz respeito ao conhecimento.

A primeira consequência desse rearranjo na relação entre os termos “dialética”, “dialético” e “argumento dialético”, tornando-os mais independentes, é a possibilidade de interpretar a primeira frase dos *Tópicos* como simples declaração do objetivo de redigir esse tratado, que é a interpretação literal. Ou seja, é a possibilidade de desatrelar a definição de dialética da natureza das premissas que formam os argumentos, desvincular a dialética dos argumentos dialéticos, os quais partem das opiniões geralmente aceitas. A partir desse desatrelamento surge a possibilidade de uma nova definição de dialética, como instrumento ou técnica de raciocínio aplicável em qualquer contexto, seja na opinião ou na filosofia. Essa definição de dialética, como instrumento, é a hipótese que testaremos, no decorrer da tese, para verificar se ela se sustenta, com consistência, em partes selecionadas das obras de Aristóteles sobre os saberes teórico e prático, na visão geral dos *Tópicos* e nos fundamentos da filosofia aristotélica sobre o conhecimento.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> *Tóp.* I, 14 105b 19-32.

<sup>17</sup> Esse escopo já é bastante amplo, por isso deixamos de fora o saber produtivo. Além da *Retórica*, a *Poética* de Aristóteles é a sua obra de saber produtivo, trata da arte de fazer poesia. A única menção ao raciocínio que encontramos nessa obra está no capítulo 19, que trata do pensamento e da elocução. Ali na *Poética* o

Testaremos se essa definição da dialética se harmoniza, também, com a dialética que já existia antes de Aristóteles.

Havendo consistência de nossa definição de dialética com a dialética anterior a Aristóteles é possível dizer que a dialética aristotélica é um aperfeiçoamento do método de discutir, ou dialogar, que surge em meio à filosofia. Assim, quando essa dialética chega a Aristóteles, ele a *dedica* às opiniões geralmente aceitas, em razão do desenvolvimento do método demonstrativo para assuntos que podem ser demonstrados, porém não a exclui, de todo, das ciências filosóficas. Então, quando a dialética permanece útil às ciências filosóficas, para o Estagirita, ela permanece como o antigo método de raciocínio, um instrumento (ὄργανον), que pode ser reconhecido na refutação socrática, desatrelada do âmbito restrito da opinião. Sendo assim, o filósofo pode utilizar a dialética como instrumento de raciocínio (ὄργανον) sem fazer uso de argumentos dialéticos, os quais partem de opiniões geralmente aceitas. O dialético, por sua vez, que possui apenas a técnica de raciocínio, mas não possui o saber filosófico, é capaz de utilizar a dialética somente no âmbito da opinião. Desse modo, a dialética, enquanto ὄργανον, além de ser empregada para discutir opiniões, pode ser utilizada nas ciências filosóficas sem gerar a aporia sobre as opiniões e o saber.

O que apresentamos até aqui nos permite explicar por que o título da nossa tese é *Dialética e verdade em Aristóteles*. Para mostrar como a dialética se aplica no âmbito da opinião e do saber, nós precisamos explicar as diferenças entre esses dois. Para dar nossas respostas a algumas questões enfrentadas pelos intérpretes sobre a dialética e o saber, precisamos, também, investigar se há alguma relação entre opinião e saber, em especial, se é possível, de algum modo, o saber partir da opinião, para Aristóteles. Assim, nós investigaremos, dentro do assunto geral “verdade”, o saber verdadeiro e a opinião verdadeira. Também mostraremos como nossa interpretação da dialética responde às discussões sobre a dialética e os princípios das ciências. Mas essas respostas demandam uma revisão de alguns fundamentos da epistemologia de Aristóteles, que faremos na segunda parte desta tese.

Nosso trabalho é composto por cinco capítulos, organizados em duas grandes partes: a primeira parte é uma visão geral da dialética aristotélica e a segunda parte trata

---

Estagirita remete à *Retórica* o assunto que diz respeito ao pensamento, o qual, por meio da palavra tem a função de demonstrar, refutar e provocar emoções. A *Retórica* trata da produção de discursos, mas nós a examinaremos como ramo da dialética e instrumento do saber prático. *Poética* XIX, 1456a 33-39.

da dialética nos saberes teórico e prático. A primeira parte contém os dois primeiros capítulos. O primeiro é sobre a dialética antes de chegar a Aristóteles, em seus primórdios, com Zenão de Eléia, os megáricos, passagens de alguns diálogos de Platão e também mostra que o debate fazia parte da cultura grega da época. Nesse capítulo caracterizamos a dialética anterior ao Estagirita destacando os aspectos que permanecem em sua dialética, especialmente os que aparecem nos *Tópicos*. Nesse capítulo também mostramos que a figura do *debatedor* já se distingue da figura do filósofo, antes mesmo de Aristóteles, mas a *dialética*, nesse tempo, muitas vezes se confunde com a filosofia, e tudo isso ocorre de modo bastante irregular.

O segundo capítulo apresenta um quadro geral do método descrito nos *Tópicos* e *Argumentos Sofísticos*, com ênfase em alguns pontos fundamentais para a interpretação que defendemos. Começamos sustentando que a dialética, como técnica de raciocínio, é uma habilidade mais complexa e diversificada do que a construção de argumentos dedutivos que partem de opiniões geralmente aceitas, sendo melhor caracterizada como um método para discussão de alternativas dialógicas. Em seguida discorremos sobre problemas e proposições dialéticos e opiniões geralmente aceitas. O objetivo dessa parte é mostrar o caráter controverso dos objetos de discussão, apontando quais os assuntos que comportam. Além disso, caracterizamos os *ἔνδοξα* como um tipo de “saber fraco” de alcance de um público que é capaz, no máximo, por causa de suas limitações, de imitar ou mirar um saber verdadeiro, por isso as opiniões dos sábios são fontes para proposições dialéticas.

O outro ponto, ainda do segundo capítulo, diz respeito às habilidades dialéticas. Essa parte visa caracterizar a dialética como um conjunto de habilidades desenvolvidas que podem ser possuídas pelo dialético e também pelo filósofo ou pelo homem prudente, o sábio prático. Junto com isso fazemos um apanhado geral sobre o debate dos *Tópicos*, mostrando os instrumentos úteis ao debate e a finalidade acadêmica, ou seja, o treinamento, que é predominante nesse tratado, especialmente nos livros II até VII, os quais envolvem algum conhecimento preliminar de filosofia.

Em seguida, destacamos que a dialética, como técnica de raciocínio, aborda questões pertencentes ao saber apenas de forma geral, empregando os princípios comuns do raciocínio, e fazemos uma breve explanação sobre a noção de tópico (*τόπος*). Ao final do segundo capítulo, entramos na questão da utilidade dos *Tópicos* para as ciências

filosóficas, onde apresentamos uma discussão sobre a interpretação de *Tóp.* I, 2, introduzindo o assunto a ser desenvolvido na segunda parte da tese.

A segunda parte da tese inicia no capítulo três, com uma breve noção de verdade como correspondência e os diversos tipos de saber em Aristóteles. Apresentaremos algumas explicações sobre a diferença entre intuição, ou apreensão imediata, e conhecimento, a fim de relacionar essa diferença à questão da dialética e os princípios, em especial, o princípio da não contradição. Mostraremos que a dialética é uma ferramenta do discurso, portanto, é posterior à apreensão imediata. Depois trataremos da diferença entre opinião e conhecimento científico explicando por que, na epistemologia aristotélica, o conhecimento não pode partir da opinião.

No capítulo quatro mostraremos que a discussão de Aristóteles, em *Metafísica* Γ, sobre o princípio da não contradição se refere ao conhecimento desse princípio, e não à sua intuição, ou apreensão imediata. Analisaremos se essa discussão é peirástica no sentido estrito, isto é, se independe do conhecimento dos princípios de algum assunto em particular. Também traremos noções dos livros iniciais da *Metafísica* para explicar o motivo dos procedimentos diaporéticos empregados no exame das “opiniões” ou “teses” dos antecessores de Aristóteles. Analisaremos a utilidade da dialética, como técnica de raciocínio, em *De Anima* I e *Física* I. Por fim, faremos um breve comentário sobre o sentido de “dialética” em alguns parágrafos dos *Segundos Analíticos*.

No capítulo cinco nós destacaremos o papel da opinião verdadeira no saber prático explicando o seu papel nesse saber, que é um saber dos meios, ou das causas que levam a um fim prático. Analisaremos o papel da dialética, como técnica de raciocínio, e das opiniões, em *Ética a Nicômaco*. Trataremos também da utilidade da técnica de raciocínio no saber prático aplicado, nas deliberações. Para isso, traremos algumas noções gerais sobre o saber prático. Por fim, faremos uma exposição sobre a retórica como ramo da dialética e instrumento do saber prático.

Em relação às traduções, empregamos os textos em português apenas *por conveniência da citação*, quando, a nosso ver, a tradução está razoável, ainda assim, inserindo os termos gregos mais importantes entre parênteses, para tornar o sentido mais claro, quando necessário. As edições brasileiras não representam os textos em que se apoiam as pesquisas. Em geral, trabalhamos com duas ou três edições em inglês e grego, ou em inglês, comparando várias delas. Mesmo com um conhecimento limitado do grego,

priorizamos as edições grego-inglês da *The Loeb Classical Library*, da *Perseus Digital Library*, as edições em inglês de David Ross ou então de Jonathan Barnes. Nosso conhecimento de grego nos permite analisar as traduções dos termos em seu aspecto semântico apenas. Não temos conhecimento gramatical suficiente que nos permita ajustar os sintagmas do texto em grego ao texto em português, por isso as frases em grego, que acrescentamos entre parênteses, estão conforme o texto original. Acrescentamos as partes em grego conforme a conveniência da semântica.

## **Parte I - Visão geral da dialética aristotélica**

### **Capítulo 1 - A dialética antes de Aristóteles**

A dialética já existia quando Aristóteles nasceu, e ele foi um dos herdeiros que muito contribuiu para o aperfeiçoamento dessa arte. Apesar da relevância dessa contribuição, não há como definir uma dialética “de Aristóteles” no sentido estrito, sem considerar o legado deixado por seus diversos antecessores e assimilado em seu próprio pensamento. Segundo Alexandre de Afrodísias, comentador de Aristóteles do século III d. C., já naquela época a palavra “dialética” não significava a mesma coisa para todos os filósofos, e a dialética para o Estagirita não tinha o mesmo sentido que tinha para outros.<sup>18</sup> Mas a visão de Aristóteles é construída a partir das outras.

O que se encontra “de Aristóteles” como tratado sobre dialética é a sua obra *Tópicos*, um dos livros do *Órganon*, que é a sua coleção de obras sobre o saber instrumental que deu início ao que hoje se entende como “lógica”.<sup>19</sup> Certamente os *Tópicos*, no qual ele busca definir um método para se raciocinar a partir de opiniões geralmente aceitas (ἔνδοξα), contêm os textos mais importantes para se investigar a dialética na obra do Filósofo, mas o estudo desses não esgota essa investigação, já que o

---

<sup>18</sup> *Top.* 1,5-19. ALEXANDRE DE AFRODÍSIAS. *On Aristotle's "Topics I"*. Trad. Johannes M. Van. Ophuijsen. New York: Cornell University Press, 2001, p. 3.

<sup>19</sup> O termo “lógica” no sentido moderno surge apenas no século III d. C. nos comentários de Alexandre de Afrodísias. KNEALE, William; KNEALE, Martha. *O desenvolvimento da lógica*. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991, p. 9.

pensamento dialético também está presente em suas outras obras. Nesse primeiro capítulo trataremos algumas informações e exemplos sobre a dialética conforme existia antes de Aristóteles, adiantando algumas comparações com a proposta da dialética que aparece nos *Tópicos*, sobre a qual trataremos no segundo capítulo. A partir do terceiro capítulo, estenderemos nossa investigação para outras obras do Estagirita.

É bastante claro que Aristóteles reconhecia o legado dos antecessores, como se vê em sua obra, em geral. Para citar um exemplo, no início do segundo livro da *Metafísica*, ele afirma a impossibilidade da investigação solitária da verdade, para a qual a contribuição individual representa pouco ou nada, mas, ainda assim, considera justo agradecer aos que contribuíram com alguma coisa. Parece que ele estava consciente de ter contribuído para o aprimoramento da dialética, conforme expressa ao final dos *Argumentos Sofísticos*, obra geralmente considerada como um apêndice dos *Tópicos*.<sup>20</sup> É uma passagem bastante citada, na qual ele diz que até o momento “nada existia” sobre o raciocinar (συλλογίζεσθαι), ao contrário da retórica, sobre a qual já havia sido dito muita coisa. Faz sentido entender que ele quis dizer que nada existia por escrito, como um tratado sistemático, sendo esse tratado o que demandou longo tempo em pesquisas experimentais, e por cujas imperfeições ele pede desculpas, apesar de julgar a sua própria investigação satisfatória em comparação a outras desenvolvidas pela tradição.<sup>21</sup> Entendemos que as outras investigações desenvolvidas pela tradição estão, principalmente, nos diálogos de Platão, e nós mostraremos alguns casos.

Antes mesmo de Platão, a primeira referência que se tem da dialética é Zenão de Eleia, que se destacou por sua defesa da tese monista do seu professor, Parmênides. Ele empregava um método de refutar as teses dos adversários pela redução ao impossível e ficou famoso por seus paradoxos sobre a impossibilidade da pluralidade e do movimento.<sup>22</sup> Diógenes Laércio marca como início da dialética o tempo de Zenão.<sup>23</sup> Também há passagens, no texto de Aristóteles, que associam a dialética a esse filósofo.<sup>24</sup>

---

<sup>20</sup> No último capítulo dos *Argumentos Sofísticos*, Aristóteles recapitula o objetivo que expressa no início dos *Tópicos*, de encontrar um método de raciocinar a partir de opiniões geralmente aceitas e tece comentários conclusivos sobre essa intenção. Também entendem os *Argumentos Sofísticos* como apêndice dos *Tópicos*, entre outros autores: Ross, 1998, p. 54; Berti, 1998, p. 29; E. S. Forster, na introdução a ARISTÓTELES, *Posterior Analytics. Topica*, 1960, p. 265; e Ricardo Santos, na introdução a ARISTÓTELES, *Categorias*, 1991, p. 17.

<sup>21</sup> *Arg. Sof.* 34, 183b 35-184b9.

<sup>22</sup> KNEALE. *O desenvolvimento...* *Op. cit.*, p. 9.

<sup>23</sup> DIÓGENES LAÉRCIO, I.18.

<sup>24</sup> Segundo Sexto Empírico, Aristóteles considera Zenão o pioneiro da dialética. SEXTO EMPÍRICO, *Contra os lógicos*, I, 7.

Nos *Argumentos Sofísticos*, o argumento de Zenão, sobre a impossibilidade do movimento, é classificado como dialético, em razão de sua aplicabilidade geral, o que seria o âmbito da dialética, conforme trataremos depois.<sup>25</sup> Interessa-nos agora que a menção à Zenão nos textos aristotélicos sobre dialética comprova a ideia de que a contribuição do Estagirita com o tratado sobre o raciocínio vincula-se a uma prática anterior e bem consolidada por algo como uma classe profissional cujo membro é denominado “dialético” (διαλεκτικός). O dialético é mencionado, nos *Argumentos Sofísticos*, como aquele que examina as questões com uma arte do raciocínio (τέχνη συλλογιστική) e desempenha tecnicamente (ἐντέχνως) a prática da refutação (ἐλεγχος), em contraste com qualquer um, inclusive o amador, que faça algum tipo de uso da dialética e da arte do exame (πειραστική) e pratique a refutação, porém sem técnica (ἀτέχνως), mas a dialética é técnica (ἐντέχνως ἢ διαλεκτική ἐστι).<sup>26</sup> Assim, entendemos que o método (μέθοδος) que Aristóteles se propõe a desenvolver nos *Tópicos*<sup>27</sup> visa sistematizar a τέχνη já existente, utilizada pelo dialético, cujas habilidades também podiam ser exercidas pelo filósofo. A distinção entre dialético, filósofo, sofista e erístico é importante para se identificar o alcance da dialética, como pretendemos mostrar.

O método desenvolvido nos *Tópicos* também é chamado de “faculdade” (δύναμις), ou “capacidade”, termo que Aristóteles usa, no último capítulo dos *Argumentos Sofísticos*, para recordar o seu objetivo. Nesse capítulo, ao objetivo dos *Tópicos* de se encontrar uma faculdade para raciocinar a partir das opiniões geralmente aceitas a respeito de qualquer tema, ele acrescenta a menção à capacidade de exigir uma justificação para os pontos de vista apresentados nas discussões, e de conduzir uma crítica não só dialeticamente, mas também com alguma exibição de conhecimento, por meio de opiniões tão geralmente aceitas quanto possível. Essa exigência deve-se à proximidade da dialética com a sofística. A razão dessa preocupação são os sofistas, que, segundo ele,

---

<sup>25</sup> “Or again, an argument which denied that it was better to take a walk after dinner, because of Zeno’s argument, would not be a proper argument for a doctor, because Zeno’s argument is of general application. (...) But, as it is, the dialectical argument is not concerned with any definite genus, nor does it prove anything, nor is it of the same type as an universal argument.” *Arg. Sof.* 11, 172a 8-14 ARISTÓTELES. *The complete works of Aristotle: Sophistical refutations*, v.1, Princeton: Ed. Jonathan Barnes, Bollingen Series, 1995, p. 292.

<sup>26</sup> *Arg. Sof.*, 11 172a 33-38.

<sup>27</sup> “Nosso tratado se propõe encontrar um método (μέθοδος) de investigação graças ao qual possamos raciocinar, partindo de opiniões geralmente aceitas (ἔνδοξα), sobre qualquer problema que nos seja proposto, e sejamos também capazes, quando replicamos a um argumento, de evitar dizer alguma coisa que nos cause embaraços. *Tóp.* I, 1 100a 18-25. ARISTÓTELES. *Tópicos. Dos argumentos sofísticos*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. A. Pickard. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores, 4), p. 6.

vendem uma sabedoria aparente e irreal, cujas falsas refutações cabe ao dialético estudar.<sup>28</sup> Assim, aquele que possui conhecimento deve evitar falsidades e ser capaz de desmascarar um falso sábio, e esse procedimento de se lidar com o falso conhecedor é efetuado com a arte da crítica, ou arte do exame (πειραστική), que é um ramo da dialética. O dialético é capaz de empregar os princípios comuns (κοινά) ao assunto em discussão, enquanto que o sofista consegue fazer isso apenas em aparência.<sup>29</sup> A recomendação de Aristóteles é feita nos seguintes termos:

Reduzindo a questão a um único ponto de contraste: ao homem que possui conhecimento de uma determinada matéria cabe evitar ele próprio os vícios de raciocínio (ψευδόμενον) nos assuntos que conhece e ao mesmo tempo ser capaz de desmascarar aquele que lança mão de argumentos capciosos; e, dessas capacidades, a primeira consiste em ser apto para dar uma razão do que se diz e a segunda em fazer com que o adversário apresente tal razão.<sup>30</sup>

O que chama a atenção é que o Estagirita atribui esse mesmo propósito, de desmascarar o falso conhecedor, a Sócrates, quando procedia do modo assim descrito: “(...) costumava fazer perguntas e não respondê-las, confessando sempre sua ignorância”.<sup>31</sup> É bastante claro, na história da filosofia, que essa preocupação com os sofistas não surge com Aristóteles, e é possível encontrar traços da dialética de Aristóteles no *elenchos* socrático. Isso mostra que a “dialética”, termo que vem de “discutir” (διαλέγεσθαι), era uma técnica de raciocínio que amadurecia lentamente no mesmo ambiente ocupado pelos gregos que se denominavam filósofos, e era desenvolvida por eles mesmos. Tudo que está em desenvolvimento é mutável e sem contornos precisos, e o processo de desenvolvimento de uma dialética que pode ser vista nas obras de outros filósofos da época, e que culmina em Aristóteles, talvez seja causa da dificuldade e da imprecisão de sua definição, apontada pelos especialistas. Pois uma explicação do que é dialética não aparece, nas obras de Aristóteles, de forma expressa com uma definição sua, como ele faz com outros conceitos. O que se encontra são comentários esparsos sobre suas características e sobre a atuação do dialético como se fossem assuntos suficientemente conhecidos por todos.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> *Tóp.* I, 1 100a 18-25; *Arg. Sof.* 34, 183b 35-184b9; *Arg. Sof.* 11, 172b 5-7.

<sup>29</sup> *Arg. Sof.* 11, 171b 5-8.

<sup>30</sup> *Arg. Sof.* 1, 165a 25-29. ARISTÓTELES. *Tóp. Dos arg...Op. cit.*, p. 156.

<sup>31</sup> *Arg. Sof.* 34, 183b 6-8. *Ibid.* p. 196.

<sup>32</sup> Por exemplo: “É, pois, um dialético aquele que considera os princípios comuns em sua aplicação ao assunto particular em debate (...)” e “(...) é dialético aquele que examina as questões com o auxílio de uma teoria do raciocínio.” *Arg. Sof.* 11, 172a 20-35. ARISTÓTELES. *Tóp. Dos arg... Op. cit.*, p. 171.

Sobre a questão de a dialética se desenvolver entre os filósofos, temos o relato de Diógenes Laércio, que menciona a dialética como uma parte da filosofia e o processo de raciocínio empregado nas outras duas partes, que são a física e a ética.<sup>33</sup> Zenão de Eleia era filósofo e estabeleceu a dialética como método de raciocínio em filosofia, que também foi praticado por Euclides de Mégara e membros de sua escola, os megáricos, que também foram chamados de erísticos e dialéticos.<sup>34</sup> Euclides era discípulo de Sócrates e também de Zenão e Parmênides.<sup>35</sup> Euclides teve um aluno, Ebulides de Mileto, conhecido pela autoria de vários argumentos dialéticos em forma de pergunta, e que teria tido uma controvérsia com Aristóteles. Diógenes Laércio atribui a Ebulides os seguintes argumentos: o Mentiroso, o Disfarçado, Electra, o Velado, o Sorites, o Cornudo, e o Calvo.<sup>36</sup> Esses argumentos são do tipo que Aristóteles analisa e desmascara como sofismas nos *Argumentos Sofísticos*. Para uma comparação simples, vejamos o argumento do Cornudo, que é bastante conhecido: “Você tem o que não perdeu. Você não perdeu os cornos, logo você os tem”. Esse exemplo envolve incorreção lógica e semântica do mesmo nível que o seguinte exemplo de sofisma que Aristóteles analisa nos *Argumentos Sofísticos*: “‘O que um estudante aprende é o que ele aprende?’ ‘Sim.’ ‘Mas supõe que alguém aprenda depressa o que é lento.’ Neste caso, as palavras do sofista não denotam o *que* o estudante aprende, mas *como* o aprende.”<sup>37</sup>

Com isso, vemos que o uso dessa arte de raciocínio, desenvolvida entre filósofos, nem sempre teve uso propriamente filosófico, pelo menos de acordo com a visão de Platão e Aristóteles. Segundo Kneale e Kneale, Platão e Aristóteles chamavam de erísticos os argumentos que julgavam frívolos.<sup>38</sup> Nos *Tópicos*, os argumentos erísticos são tratados como argumentos apenas em aparência.<sup>39</sup> Nos *Argumentos Sofísticos*, Aristóteles fala de erísticos e sofistas, e os distingue pela intenção: os erísticos buscam obter a aparência da vitória em uma discussão, e os sofistas buscam aparentar a sabedoria para ganhar renome e enriquecer.<sup>40</sup>

<sup>33</sup> DIÓGENES LAÉRCIO, I.18. Veja Aristóteles, que enquadra as proposições e problemas dialéticos em três grandes grupos: éticas, sobre filosofia natural e lógicas (λογικαί). *Tóp.* I, 14 105b 19-22. Esses três grupos também correspondem às três partes da divisão da filosofia segundo o estoicismo.

<sup>34</sup> Euclides nasceu em Mégara, daí a razão de seus seguidores serem chamados de megáricos. Posteriormente foram chamados de erísticos e, depois, de dialéticos. DIÓGENES LAÉRCIO, II.106.

<sup>35</sup> KNEALE. *O desenvolvimento...* *Op. cit.*, p. 10.

<sup>36</sup> DIÓGENES LAÉRCIO, II.108.

<sup>37</sup> *Arg. Sof.* 22, 178b 28-33. ARISTÓTELES. *Tóp. Dos arg...* *Op. cit.*, p. 185.

<sup>38</sup> KNEALE. *O desenvolvimento...* *Op. cit.*, p. 17.

<sup>39</sup> *Tóp.* I, 1 100b 23-101a 4.

<sup>40</sup> *Arg. Sof.* 11, 171b 23-35.

Parece que os megáricos eram bem conhecidos como disputadores e rixentos. Diógenes Laércio relata que Diógenes, o cínico, chamava a escola (σχολή) de Euclides de bile (χολή).<sup>41</sup> Essa postura de rixa dos megáricos não era bem vista por Sócrates, o qual, segundo Laércio, criticava o interesse de Euclides em argumentos erísticos, dizendo que, com esses argumentos, ele seria capaz de lidar com os sofistas, mas não com os homens. Pois não via utilidade nisso, assim como mostra Platão no *Eutidemo*.<sup>42</sup> A má fama de erístico de Eubulides também pode ser vista em um fragmento anônimo de um poeta cômico: “Eubulides, o erístico que propunha sofismas cornudos e confundia os oradores com argumentos falsos e pomposos, foi-se com toda a fanfarronada de um Demóstenes.”<sup>43</sup>

Apesar da crítica de Sócrates aos megáricos relatada por Laércio, a pesquisadora Mariana Gardella mostra que é possível notar a influência de Sócrates no pensamento de Euclides, na redação de diálogos, em algumas ideias sobre ética, e no emprego da dialética, à qual Euclides teria agregado componentes de erística. Sócrates emprega o diálogo como ferramenta da investigação filosófica, para o enfrentamento de aporias e obtenção de saber, especialmente por meio da refutação, ou *elenchos*. Mas a dialética, ou erística, dos megáricos se distingue bem da discussão de Sócrates, e essa diferença fica clara no *Eutidemo* de Platão.<sup>44</sup>

Kneale e Kneale consideram provável a participação dos primeiros megáricos em discussões como as satirizadas no *Eutidemo*.<sup>45</sup> Existem indícios de que Eutidemo e Dionisodoro, dois personagens desse diálogo, sejam personagens históricos. Aristóteles menciona um Eutidemo nos *Argumentos Sofísticos* e na *Retórica*, ao comentar um argumento com ambiguidade gerada pela combinação das palavras.<sup>46</sup> Gardella sustenta que Platão desenvolve no *Eutidemo* uma crítica aos megáricos, os quais teriam a intenção, segundo ela, com o uso da erística, de mostrar problemas de teoria da linguagem. Também afirma que os irmãos que aparecem no diálogo são duas pessoas reais, dois megáricos. A

---

<sup>41</sup> DIÓGENES LAÉRCIO, II.107.

<sup>42</sup> DIÓGENES LAÉRCIO, II.30.

<sup>43</sup> DIÓGENES LAÉRCIO, II.10. LAÉRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988, p. 73.

<sup>44</sup> GARDELLA, Mariana. “Euclides de mégara, filósofo socrático”. Santiago de Compostela: *Ágora*, v. 33, n. 2, 2014, p. 19-37. Disponível em: <<http://www.usc.es/revistas/index.php/agora/article/viewFile/1471/1894>>. Acesso em: 16 mar. 2019.

<sup>45</sup> KNEALE. *O desenvolvimento...* *Op. cit.*, p. 17.

<sup>46</sup> *Arg. Sof.* 20, 177b 12; *Ret.* II, 24 1401a 26.

especialista cita autores que defendem uma interpretação tradicional, de associar os personagens de Platão aos sofistas, e outros que os associam aos megáricos, e como apoio à associação aos megáricos, ela utiliza também fontes históricas, como os fragmentos de Diógenes Laércio que mencionamos anteriormente, e também alguns trechos de Sexto Empírico.<sup>47</sup>

Sexto Empírico, em *Contra os Lógicos*, discorrendo sobre a questão de critério de verdade, menciona o sofista Protágoras de Abdera como um dos filósofos que abolem esse critério e afirmam que todas as impressões dos sentidos e opiniões são verdadeiras, e que a verdade é algo relativo na medida em que tudo o que parece para alguém ou é opinião de alguém é verdade para essa pessoa. Na sequência, Sexto Empírico coloca nessa mesma linha de pensamento, como dois personagens históricos, Eutidemo e Dionisodoro, uma vez que esses também consideram o existente e a verdade como coisas relativas.<sup>48</sup> Com base nesses elementos e em algumas partes de diálogos de Platão, que mostraremos depois, entendemos não haver uma fronteira rígida entre sofistas e erísticos no que diz respeito ao modo de argumentar. Nos *Tópicos* e *Argumentos Sofísticos*, argumentos denominados sofísticos e erísticos parecem se confundir, e uma distinção é feita levando em consideração a intenção de cada grupo, como mencionamos anteriormente, vencer uma discussão a qualquer custo ou aparentar sabedoria para ganhar dinheiro.<sup>49</sup> Em oposição ao sofista e erístico, temos o dialético, que discute de modo correto.

No *Eutidemo*, tradicionalmente considerado como uma crítica aos sofistas,<sup>50</sup> os personagens que discutem com Sócrates mais se parecem com erísticos, pela intenção de vencer. A história, no diálogo, começa com Sócrates falando a Críton sobre dois sofistas,

---

<sup>47</sup> Mariana Gardella cita suas fontes em seu artigo, reproduzimos aqui dois trechos de seu texto: “La historicidad de Dionisodoro es testimoniada por Jenofonte en Mem. III 1, 1 y por Sexto Empírico en M VII 48, 4. Cf. M VII 13, 4 y 64, 7, donde Sexto Empírico menciona conjuntamente a los hermanos.” (...) “En primer lugar, Sexto Empírico asocia a los hermanos con algunos megáricos: “A la parte lógica se dedicaron el grupo de Pantoides, Aléxino, Eubúlides y Brisón, y también Dionisodoro y Eutidemo [de Turios, a los que Platón recuerda en su Eutidemo]” (M VII 13, 4; FS 150; SSR II.B.12)” GARDELLA, Mariana. “Conflictos socráticos no *Eutidemo*”. Santiago de Compostela: *Ágora*, v. 36, n. 1, 2013, p. 46-47. Disponível em: <<http://www.scielo.org.ar/pdf/argos/v36n1/v36n1a03.pdf>>. Acesso em: 16 mar. 2019.

<sup>48</sup> SEXTO EMPÍRICO, *Contra os lógicos* I, 60-65.

<sup>49</sup> *Arg. Sof.* 11, 171b 23-35. Outro exemplo da proximidade entre sofística e erística encontramos na *Retórica*, na análise de um argumento que se utiliza de uma probabilidade que não é real, verdadeira, mas apenas aparente (οὐκ ἀληθὲς ἀλλὰ φαινόμενον εἰκόσ) e é dito como existente só na retórica e na erística. Nesse contexto, Aristóteles cita e considera como fraude uma estratégia do sofista Protágoras, que consiste em tornar mais forte o argumento mais fraco, por exemplo, tratar como menos provável que o agressor é o homem mais forte, já que isso seria provável demais. E esse também seria um lugar comum na retórica de Córax. *Ret.* II, 24 1402a 1-27.

<sup>50</sup> GARDELLA. *Conflictos socráticos...Op. cit.*, p. 45.

ou erísticos: os irmãos Eutidemo e Dionisodoro. Segundo o argumento que mostramos anteriormente, são dois megáricos. Eles são apresentados, no diálogo, como lutadores hábeis com armas, dispostos a ensinar a arte a quem lhes pague. Também são hábeis nas disputas nos tribunais, para sustentar os litígios ou ensinar os outros a falar e redigir discursos.<sup>51</sup> São habilidosos em lutar com as palavras, de modo a sempre refutar o que é dito, seja verdadeiro ou falso, e esse saber é chamado de erística.<sup>52</sup> Tendo recebido um elogio de Sócrates por essas capacidades, os irmãos declaram considerá-las acessórias e acreditarem ser capazes de ensinar a virtude melhor e mais rápido que qualquer outro homem. Então Sócrates pede uma demonstração dessa capacidade, que é testada com o jovem Clínius. A demonstração começa com argumentos do tipo erístico, em forma de perguntas endereçadas ao jovem. A pergunta principal tem base no que Aristóteles, nos *Argumentos Sofísticos*, chama de argumentos que dependem da ambiguidade das palavras.<sup>53</sup> Eutidemo pergunta a Clínius quais são, dentre os homens, os que aprendem (οἱ μανθάνοντες), se são os sábios (οἱ σοφοί) ou os ignorantes (οἱ ἀμαθεῖς).<sup>54</sup> E adianta a Sócrates que qualquer das duas respostas será refutada, o que aconteceu de fato, e causou risos e aplausos nos admiradores. Sócrates intervém tratando a situação como uma brincadeira de iniciação que teria a função de alertar sobre a correção das palavras e que essa iniciação faria parte dos “mistérios sofisticos”, ironicamente. Ele então explica o motivo da aporia, que é a ambiguidade do termo μανθάνειν, que pode significar “aprender sem qualquer conhecimento prévio” ou “examinar algo tendo algum conhecimento prévio”.<sup>55</sup> Assim, Sócrates qualifica o jogo erístico como algo que não é sério. É interessante ler o que ele diz sobre a brincadeira:

E digo brincadeira (παιδῶν) pelo seguinte: porque ainda que alguém aprendesse muitas ou mesmo todas as questões desse tipo, ainda assim não saberia nada sobre como as coisas são (τὰ μὲν πράγματα οὐδὲν), mas se tornaria capaz, graças à diversidade de sentido das palavras, de brincar com as pessoas, passando-lhes uma rasteira e fazendo-as cair pra trás, como aqueles que, puxando por baixo as banquetas dos que estão para sentar-se, rejubilam-se e riem-se quando os veem caídos para trás sobre o traseiro.<sup>56</sup>

---

<sup>51</sup> *Eutidemo*, 271d.

<sup>52</sup> *Eutidemo*, 272b-c.

<sup>53</sup> *Arg. Sof.* 7, 169a 22.

<sup>54</sup> *Eutidemo*, 275d.

<sup>55</sup> *Eutidemo*, 278a.

<sup>56</sup> *Eutidemo*, 278b. PLATÃO. *Eutidemo*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias. Edição bilíngue grego-português. Rio de Janeiro: Ed. da PUC Rio; Edições Loyola, 2011, p.53.

Na sequência do diálogo, Sócrates supõe ter sido isso uma brincadeira, e que, depois, os irmãos farão uma demonstração séria. Então faz uma exortação, em forma de diálogo, à sabedoria e à virtude, que se mostra como um exercício sério em contraste com a brincadeira dos erísticos. Após obter a concordância de Clínias, de que a sabedoria é o melhor bem, Sócrates pede aos irmãos que prossigam com o tema que foi iniciado, dando oportunidade à esperada demonstração séria. Surpreendentemente, Dionisodoro e Eutidemo aplicam ao tema outros argumentos erísticos, manipulando os sentidos dos termos, um deles é sobre a impossibilidade de falar falso. Resumindo, o argumento é: dizer a verdade é dizer as coisas que são, e uma vez que são ditas, elas passam a ser. Então é impossível falar falso, pois tudo que é dito, é.<sup>57</sup> Depois, o argumento da impossibilidade do falso passa para a impossibilidade da contradição, pois ninguém pode dizer o que não é. Sócrates diz que o argumento da impossibilidade de falar falso já era usado pelos seguidores de Protágoras e outros mais antigos, e que o argumento é autodestrutivo.<sup>58</sup> Então refuta os oponentes mostrando que se não é possível falar falso, não existe opinião falsa, nem pessoas ignorantes, portanto, os opositores não têm a quem ensinar e nada para refutar. Nesse ponto, Sócrates passa a questionar a seriedade dos oponentes, os quais tentam, novamente, outro sofisma baseado na linguagem.<sup>59</sup> O filósofo prossegue criticando a arte de produzir discursos, a qual parece sublime, mas não gera a felicidade, sendo antes como a arte de encantar víboras e escorpiões, no entanto, se aplica a juízes, membros de assembleias e multidões.<sup>60</sup> Como os irmãos persistem na discussão, Sócrates reforça a ironia, comparando os sofistas com a personagem mitológica Hidra, a qual, se alguém lhe cortasse a cabeça de um argumento, sua sabedoria sofística capacitava-a a fazer brotar várias outras no lugar dessa.<sup>61</sup>

A discussão com argumentos sofísticos com base na ambiguidade semântica continua. Todo o diálogo contrasta a inutilidade e a falta de seriedade da discussão erística com a visão socrática do saber útil, por meio da discussão, que produz a sabedoria, a felicidade e o bem. Ao final do diálogo, Sócrates desiste do debate, o que caracteriza a vitória dos dois oponentes, em meio a elogios, risos e palmas da plateia. Ele volta a ser irônico a respeito da beleza do discurso e da sabedoria dos dois irmãos, dizendo que, por

---

<sup>57</sup> *Eutidemo*, 284c.

<sup>58</sup> *Eutidemo*, 286c.

<sup>59</sup> *Eutidemo*, 288c.

<sup>60</sup> *Eutidemo*, 289e.

<sup>61</sup> *Eutidemo*, 297d.

pouco, as colunas do Liceu não os aplaudiram. Destaca que, entre outras belezas do discurso de Eutidemo e Dionisodoro, a maior delas é que eles não se importam com *a maioria dos homens, com os mais notáveis e com os de elevada reputação* (τῶν πολλῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν σεμνῶν δὲ καὶ δοκούντων). Se importam apenas com as pessoas semelhantes a eles, mas as outras pessoas se envergonhariam de refutar os demais usando tais argumentos.<sup>62</sup> Essa crítica nos remete ao conceito de opinião geralmente aceita (ἔνδοξον), e ao método que Aristóteles sistematiza, nos *Tópicos*, para os argumentos que partem das opiniões de *todos, ou da maioria, ou dos mais notáveis e eminentes* (πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις).<sup>63</sup> Parece que o próprio Platão, nessa passagem do *Eutidemo*, distingue a opinião com reputação da opinião qualquer. Chama a atenção, também, que Aristóteles contrasta o raciocínio dialético, o que parte de opiniões geralmente aceitas, com o raciocínio erístico, que parte de opiniões que apenas parecem ser geralmente aceitas (φαινόμενα ἔνδοξα), ou o próprio raciocínio é apenas de aparência. Como o Estagirita ressalta que a ilusão do raciocínio erístico é evidente até para pessoas de pouco entendimento, consideramos típicos dessa classificação os exemplos do *Eutidemo*.<sup>64</sup> Relacionando com essa obra também ressaltamos que Aristóteles enfrenta o problema da ambiguidade na argumentação nos *Argumentos Sofísticos* e na recomendação do exame da pluralidade de significado dos termos, como técnica do debate dialético, explicada no final do livro I dos *Tópicos*, que contém recomendações e conceitos gerais.

A conexão entre o *Eutidemo* e a proposta de Aristóteles é nítida. Quanto a refutar os demais usando argumentos erísticos ser algo vergonhoso, que Sócrates aponta nesse diálogo, isso também aparece no livro VIII dos *Tópicos*, quando Aristóteles trata o debate dialético como um empreendimento cooperativo e aponta as más condutas que caracterizam um debatedor de má-fé, ou mau caráter.<sup>65</sup> Ali o Estagirita recomenda que os adversários de debate sejam selecionados entre pessoas qualificadas.<sup>66</sup> De modo geral, a

---

<sup>62</sup> *Eutidemo*, 303b-304e.

<sup>63</sup> *Tóp.* I, 1 100b 22.

<sup>64</sup> *Tóp.* I, 100b 22-31.

<sup>65</sup> SMITH, Robin. *Aristotle topics*. Clarendon Aristotle series. Nova York: Oxford University Press, 1997, p. 138-139; SZYNWELSKI, *Dialética... Op. cit.*, p. 68-71.

<sup>66</sup> “Não se deve argumentar com todo mundo, nem praticar argumentação com o homem da rua, pois há gente com quem toda discussão tem por força que degenerar. Com efeito, contra um homem que não recua diante de meio algum para aparentar que não foi derrotado, é justo tentar todos os meios de levar a bom fim a conclusão que nos propomos; mas isso é contrário às boas normas. Por isso, a melhor regra é não se pôr levemente a argumentar com o primeiro que se encontra, pois daí resultará seguramente uma má argumentação.” *Tóp.* VIII, 14 164b 5-15. ARISTÓTELES. *Tóp. Dos arg... Op. cit.*, p. 152.

leitura do *Eutidemo* mostra muitas questões que são trabalhadas, posteriormente, na contribuição de Aristóteles sobre a dialética, o que torna visível uma cooperação implícita entre Sócrates, Platão e Aristóteles no enfrentamento desses problemas. Como último comentário sobre o *Eutidemo*, lembramos que Sócrates ainda faz mais uma crítica a um personagem anônimo que aparece ao final desse diálogo. Esse personagem representa os homens hábeis em sustentar discursos em tribunais, e que acreditam ser sábios mas são um intermediário entre o filósofo e o político, e seus discursos têm mais plausibilidade (εὐπρέπεια) do que verdade (ἀλήθεια), marcando a questão sobre o plausível e o verdadeiro, objeto de nossa investigação.<sup>67</sup>

A questão do plausível e verdadeiro é marcante nos textos sobre retórica, tanto nos diálogos de Platão, quanto nos escritos de Aristóteles. Ambos os filósofos costumam enfatizar o âmbito judicial em suas críticas à oratória e à erística. No *Górgias*, a retórica é descrita como a produtora da persuasão que promove a crença, mas não o conhecimento, a respeito do justo e do injusto, nos tribunais e assembleias.<sup>68</sup> Na ótica de Giovanni Reale, Platão via a retórica como adulação e persuasão sem qualquer conhecimento, e que se dirige à pior parte da alma, que é crédula e instável. Segundo Reale, em relação ao *Górgias*, Platão abrandava a sua visão da retórica no *Fedro*, possibilitando a submissão dessa arte à verdade e à filosofia, para que ela se torne uma arte verdadeira.<sup>69</sup>

Assim como fizemos com o *Eutidemo*, é interessante trazer uma leitura de algumas partes do *Fedro*, a fim de rastrear pontos que vão se desenvolver em Aristóteles. Nesse diálogo, o personagem Sócrates critica a retórica como a arte de persuadir pela aparência, e não pela verdade. Para convencer, o orador não precisa conhecer o que é justo, bom e belo, mas apenas o que parece ser tal para a maioria dos ouvintes que decidem.<sup>70</sup> Dois exemplos particulares da crítica, no *Fedro*, são os advogados dos litigantes, que contradizem um ao outro nos litígios e conseguem fazer a mesma coisa parecer justa ou injusta, conforme a conveniência, e o outro caso são os membros de assembleias, que conseguem fazer a mesma coisa parecer, às vezes boa, às vezes má. Mas as discussões e contradições não ocorrem apenas nos tribunais e assembleias e, na crítica de Platão, havendo arte na retórica, ela deve possibilitar a clareza das comparações e daquilo que os adversários buscam confundir. Do mesmo modo que no *Eutidemo*, no qual

---

<sup>67</sup> *Eutidemo*, 304d-306a.

<sup>68</sup> *Górgias*, 455a.

<sup>69</sup> REALE, Giovanni. *História da Filosofia*. v. 1. São Paulo: Paulus, 1990, p. 151-152.

<sup>70</sup> *Fedro*, 160a; 267a.

Platão contrasta pedagogicamente a discussão produtora de saber com a disputa erística infantil, no *Fedro*, a retórica dos sofistas, mencionada como um negócio, é comparada com a retórica que merece ter o nome de “arte”. Essa última requer o conhecimento da verdade, e não apenas da opinião, e está de acordo com a dialética.<sup>71</sup> Então, no diálogo, Sócrates instrui a respeito das causas dos enganos e das confusões, que é o desconhecimento das semelhanças e diferenças dos objetos, pois o homem tende a ser iludido quando não percebe a diferença entre os objetos conhecidos e desconhecidos, e, tomando um por outro são iludidos e têm opiniões que não correspondem à realidade.<sup>72</sup> E a retórica verdadeira traz esses esclarecimentos para as discussões, colocando-as no âmbito da opinião verdadeira. Por isso, aquele que não conhece a verdade e apenas alimenta opiniões torna a retórica uma coisa ridícula que não merece ser chamada de arte.<sup>73</sup> Mas aquele que conhece a verdade consegue discernir, com precisão, sobre o que é provável.<sup>74</sup>

Por esse raciocínio, Sócrates esclarece que a retórica tem mais poder, portanto, nos assuntos incertos e duvidosos, como o “justo” e o “bom”, tendo em vista que suas diferenças são menos nítidas do que coisas como “ferro” e “prata”, pois quando se fala nessas todos pensam a mesma coisa, mas quando se fala em “justo” e “bom” as pessoas são capazes de discordar até de si mesmas. Desse modo, o retórico deve saber distinguir sobre quais assuntos o povo tem dúvidas, e quais não tem.<sup>75</sup> A ferramenta usada pelo retórico, para levar a opiniões contrárias, como o caso de um discurso que passa da condenação ao elogio, é a dialética, apresentada nesse texto como método de unificação, ou composição, (συναγωγή) e divisão (διαίρεσις). Esse método consiste nos procedimentos de identificar as ideias de ambos os lados das posições. O primeiro procedimento é fundi-las em uma ideia geral para extrair uma definição exata. O segundo

---

<sup>71</sup> *Fedro*, 276c-277c.

<sup>72</sup> Isso tem a ver com o conceito de opinião falsa do *Teeteto*: tomar uma coisa conhecida por outra conhecida e, por fim, ignorar as duas. *Teeteto*, 188b; 189b; 194b. Ainda que esse trecho do *Fedro*, sobre semelhanças e diferenças dos objetos, tenha uma aplicação diferente da dos *Tópicos*, vale ressaltar que, nos *Tópicos*, livro I, Aristóteles dedica vários parágrafos ao exame da identidade e da semelhança. *Tóp.* I, 7, 103a 5-35; *Tóp.* I, 17108a 5-20.

<sup>73</sup> *Fedro*, 261c-262c. É interessante ver que essa ideia de dialética como método de unificação e divisão se reflete no final dos *Tópicos*, quando Aristóteles relaciona, de modo geral, a habilidade dialética à formulação de proposições e objeções com as seguintes definições: formular uma proposição é unir muitas coisas em uma só, e formular uma objeção é dividir uma coisa só em muitas, pois a conclusão leva o argumento a uma coisa só, e quem faz objeção demole porque distingue as partes, afirmando ou negando a afirmação única. *Tóp.* VIII, 14 164b 3-7.

<sup>74</sup> *Fedro*, 273c. Veja, na *Retórica* de Aristóteles, que quem é capaz de conjecturar sobre o plausível, também será capaz de fazê-lo sobre a verdade. *Ret.* I, 1355a 14-20.

<sup>75</sup> *Fedro*, 263b.

é decompô-las novamente, preservando a definição geral, esclarecendo noções distintas que se agregam à definição, o que Platão explica ali apenas em forma de exemplo, que é o caso do discurso sobre o amor, no qual, a partir da definição geral de delírio, um discurso focalizou os pontos errados, e outro focalizou os pontos certos.<sup>76</sup>

Depois de tecer, no *Fedro*, uma série de considerações sobre a arte retórica, sobre a necessidade de se conhecer os tipos de discursos e de almas, o diálogo volta a mostrar a questão da verdade e da verossimilhança. Então Sócrates fala novamente dos tribunais como um ambiente onde não há preocupação com o conhecimento da verdade, mas apenas com o verossímil, o que parece ser verdadeiro, e o provável, e as autoridades em oratória insistem em investir no convincente e deixar de lado a realidade.<sup>77</sup> Isso é o que ele ironicamente chama de “a arte profunda inventada por Tísias”<sup>78</sup> ou outro qualquer, e acrescenta que, muito antes de Tísias aparecer, eles já sabiam que a massa é dominada pela verossimilhança, mas que, para a retórica merecer tal nome, é preciso saber o que ele, Sócrates, mostrou, que é: o conhecimento da verdade leva ao discernimento do que é provável, e quem não é capaz de identificar os tipos de discursos e as características dos ouvintes, classificar os discursos em espécies e gêneros, saber quais os tipos de discursos se adequam melhor a cada tipo de alma, esse não será um artista retórico completo.<sup>79</sup> Sócrates ainda diz a Tísias que o homem de discernimento não procura agradar ao público, os companheiros de escravidão, mas sim, aos deuses.<sup>80</sup> Por fim, o discurso acerca do justo, do belo e do bom é incentivado, o discurso feito por aquele que conhece o assunto e está de acordo com a arte da dialética, pois com isso proporciona a felicidade, e aqueles que são capazes de defender a verdade em seus discursos são chamados de filósofos e não de retóricos.<sup>81</sup>

É interessante notar como Aristóteles desenvolve, em sua *Retórica*, esses requisitos do que seria a verdadeira retórica conforme o *Fedro*. Além de considerá-la uma

---

<sup>76</sup> *Fedro*, 265c.

<sup>77</sup> *Fedro*, 273b. Nesse ponto, Sócrates dá o exemplo concreto de arte retórica em um tribunal: um homem fraco e corajoso atacou um homem forte e covarde. No tribunal, a estratégia é que ambos devem mentir, o forte e covarde deve dizer que o fraco não estava sozinho no momento do ataque, e o fraco e corajoso deve dizer que estava sozinho e era muito fraco para atacar o outro. Veja o argumento de Córax, que Aristóteles chama de fraude: a estratégia de desacreditar o argumento mais provável por ser provável demais. *Ret.* II, 24 1402a 1-27.

<sup>78</sup> Tísias, o retórico de Siracusa que ensinava a retórica junto com Córax.

<sup>79</sup> *Fedro*, 276c-277c.

<sup>80</sup> *Fedro*, 272d-274b.

<sup>81</sup> *Fedro*, 277a-278c.

contraparte (αντίστροφος) da dialética,<sup>82</sup> sua exposição contempla os diferentes gêneros de discursos, o deliberativo, o judicial e o epidítico, além do estudo das emoções e do caráter como meios da persuasão. É digno de nota que o Estagirita dedica o livro III dos *Tópicos* à relação dos tópicos do preferível, ou seja, formas argumentativas para se identificar o que é o mais desejável a respeito de coisas que mostram poucas diferenças, que envolvem o “melhor”, o “mais sábio”, o “mais próximo do bem”, e casos desse tipo.<sup>83</sup> São assuntos que podem iludir mais facilmente pelas semelhanças, segundo Platão no *Fedro*.<sup>84</sup> Na leitura desses diálogos, já é possível visualizar o Aristóteles aluno de Platão e supor que os *Tópicos* e a *Retórica* são obras que dão prosseguimento ao empenho de Platão em combater a erística e a sofística, e propõem uma metodologia para a dialética e a retórica de forma sistematizada, o que não havia até então. Se existe mesmo essa continuidade, é provável que os *Tópicos* tenham sido redigidos por essa causa, e não em decorrência de um planejamento de redação das suas obras sobre metodologia, o que se reflete na dificuldade que temos de interpretar a sua dialética de forma isolada, sem comparar com filósofos anteriores.

Para prosseguir na tipificação platônica do sofista e do erístico, citamos também o *Sofista* e o *Teeteto*. No *Sofista*, a descrição não é amena. Ali os sofistas são retratados como caçadores de jovens endinheirados, para fins de obter salário, ou então, comerciantes de conhecimentos, debatedores profissionais. Os sofistas pertencem a um tipo lucrativo de erística que sabe ganhar dinheiro, e causam a impressão, nos alunos, de que possuem um conhecimento sobre todos os assuntos, mas é um conhecimento apenas aparente.<sup>85</sup>

No *Teeteto* é possível ver com clareza uma distinção entre a erística e a discussão séria, seriedade que depois reaparece na visão aristotélica da dialética como um empreendimento cooperativo com ética. Nesse diálogo Platão também expressa sua antipatia pela doutrina relativista do sofista Protágoras, e critica, de modo parecido com

---

<sup>82</sup> *Ret.* I, 1 1354a.

<sup>83</sup> “A questão sobre qual é a mais desejável ou a melhor entre duas ou mais coisas deve ser examinada da maneira seguinte; mas, antes de mais nada, devemos deixar bem claro que a investigação que estamos fazendo não diz respeito a coisas que divergem largamente e mostram grandes diferenças umas das outras (pois ninguém expressa a menor dúvida sobre se é mais desejável a felicidade ou a riqueza), mas as coisas que se relacionam estreitamente entre si e sobre as quais costumamos discutir para saber qual das duas preferir, por não vemos nenhuma vantagem de um lado ou de outro ao compará-las.” *Tóp.* III, 1 116a 1-10. ARISTÓTELES. *Tóp. Dos arg... Op. cit.*, p. 43.

<sup>84</sup> *Fedro*, 262a-263c.

<sup>85</sup> *Sofista*, 223b-226b.

o do *Eutidemo*, a utilidade de ensinar, ganhando salários astronômicos, já que o sofista diz que cada um é a medida de sua própria sabedoria e todas as opiniões são justas e verdadeiras, pois a verdade é o que aparece para cada um. Sendo assim, não há necessidade de ensinar.<sup>86</sup> A ironia do personagem Sócrates é sempre digna de leitura:

*Sócrates* - Queres saber, Teodoro, o que me admira em teu amigo Protágoras?

*Teodoro* - Que será?

*Sócrates* - De modo geral, agrada-me sua doutrina de que tudo o que aparece para alguém existe para essa pessoa. Só o começo de sua proposição é que me surpreende, por ele não dizer logo no início de sua obra, *A Verdade*, que a medida de todas as coisas é o porco ou o cinocéfalo ou qualquer outro animal mais esquisito ainda, porém capaz de sensações.<sup>87</sup>

Após uma discussão, ainda inconclusiva, sobre o que é o conhecimento, mais uma crítica aos erísticos aparece no diálogo, dessa vez contrastando com os filósofos. A crítica se refere a algo que lembra a descrição da atitude erística do final do *Eutidemo*, ou seja, a de proceder como “galos ordinários” que abandonam a luta e cantam a vitória antes do tempo. Esse comportamento dos galos é análogo ao dos disputadores profissionais que chegam a um acordo sobre as palavras e se sentem vencedores com esse estratagema. Os filósofos, por outro lado, não são antilógicos e não agem dessa maneira.<sup>88</sup> Um pouco mais adiante no diálogo, aparece a diferença entre a discussão séria e o divertimento e o logro. Nesse ponto, Platão inverte os papéis dos personagens, e Sócrates supõe o que Protágoras diria em defesa própria:

Seria o cúmulo da inconsequência declarar-se alguém zeloso da virtude e só valer-se de subterfúgios em suas discussões. Aqui a falta de lealdade consiste em entabular o diálogo sem fazer a necessária distinção entre o que é discussão propriamente dita e investigação dialética. No primeiro caso, o disputador diverte-se com o adversário e procura logrã-lo o mais possível; no outro, o dialético procede com seriedade e esforça-se por levantar o adversário, com mostrar-lhe apenas os erros em que ele incorrera, ou fosse por conta própria ou por má orientação de outros diretores.<sup>89</sup>

<sup>86</sup> *Teeteto*, 164b.

<sup>87</sup> Para Platão, conhecimento e sensação não são idênticos. *Teeteto*, 161c. PLATÃO, *Teeteto*. *Op. cit.*, p. 64.

<sup>88</sup> *Teeteto*, 164c.

<sup>89</sup> *Teeteto*, 167e. *Ibid.* p. 73-74. Citamos também a tradução inglesa desse trecho, pois nos parece mais fiel ao texto grego: “[167e] it is very inconsistent for a man who asserts that he cares for virtue to be constantly unfair in discussion; and it is unfair in discussion when a man makes no distinction between merely trying to make points and carrying on a real argument. In the former he may jest and try to trip up his opponent as much as he can, but in real argument he must be in earnest and must set his interlocutor on his feet, pointing out to him those slips only which are due to himself and [168a] his previous associations. PLATO. *Plato in Twelve Volumes*, v. 12 translated by Harold N. Fowler. Cambridge, MA, Harvard University Press;

No trecho acima aparece mais uma vez o contraste entre a mera contenda e a dialética como empreendimento cooperativo, que Aristóteles retoma. Mas o que destacamos agora, do que vemos na citação acima, é a atitude de o personagem Sócrates simular uma defesa de Protágoras, o que se enquadra nas táticas de psicologia para o debate, prescritas nos *Tópicos*. Nesse caso particular, se refere a fazer, no debate, oportunamente, uma objeção contra si próprio, a fim de aparentar imparcialidade e surpreender o oponente.<sup>90</sup>

Na narrativa que se segue no *Teeteto*, Sócrates então figura como um lutador do combate verbal, mas que traz vantagens para os dois combatentes envolvidos, no qual se deve evitar um fraseado infantil, pois isso seria digno de censura. Assim, a crítica socrática aparece como um exercício de disputa sem o uso de uma linguagem infantil, o que seria censurável por um auditório. E isso diz respeito à dialética. Citamos:

Teodoro: (...) Não largas quem se aproxima de ti, enquanto não o obrigas a despir-se e a medir-se contigo na dialética (τοις λόγοις προσπαλαῖσαι).

Sócrates - Achaste uma excelente imagem, Teodoro, para minha doença. Com a diferença de que eu sou mais pugnaz do que esses lutadores, pois não têm conta os Hércules e os Teseus com que já me defrontei, campeões de disputa todos eles, e que me malharam sem dó nem piedade. Mas nem por isso abandono o campo, tal a paixão com que me entrego a essa modalidade de exercício. Não me prives, pois, do prazer de medirmos as forças num certame que só será de vantagem para nós dois.

Teodoro - Bem; desisto das objeções; conduze-me para onde quiseres. De todo o jeito, terei de suportar o destino que urdiste para mim, até vir a ser confundido por tua crítica (ἐλεγχόμενον). Porém não ficarei à tua disposição além do termo que tu mesmo propuseste.

Sócrates - Basta só até aí. O que importa é ter cuidado para não recairmos, sem querermos, no fraseado infantil, o que nos poderiam censurar.<sup>91</sup>

Há muitos pesquisadores que associam o *elenchos*, a crítica socrática da qual Teodoro reclama, com a peirástica de Aristóteles.<sup>92</sup> Nos *Argumentos Sofísticos*, Aristóteles define a peirástica como um tipo de dialética:

---

London, William Heinemann Ltd. 1921. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0172%3Atext%3DTheaet.%3Asection%3D167e>>. Acesso em 17 jun. 2019.

<sup>90</sup> *Tóp.* VIII, 1 156b 18-21.

<sup>91</sup> *Teeteto*, 169b. *Ibid.* p. 76.

<sup>92</sup> Eduardo Mombello afirma que os helenistas consideram indiscutível essa associação, apesar de haver controvérsia sobre a natureza da peirástica. MOMBELLO, Eduardo. H. “La peirástica socrática de Aristóteles.” Coimbra: *Archai*, n. 14, jan./jun. 2014, p. 109-136. Disponível em: <[https://digitalis.uc.pt/pt-pt/artigo/la\\_peirastica\\_socratica\\_de\\_aristoteles](https://digitalis.uc.pt/pt-pt/artigo/la_peirastica_socratica_de_aristoteles)>. Acesso em 04 jun. 2019.

Porque a arte da crítica (πειραστική) é um ramo da dialética (διαλεκτική) e se dirige não ao homem que conhece, mas ao ignorante que presume conhecer. É, pois, um dialético (διαλεκτικός) aquele que considera os princípios comuns (κοινὰ) em sua aplicação ao assunto particular em debate, enquanto o que só faz isso em aparência é um sofista (ὁ δὲ τοῦτο φαινομένως ποιῶν σοφιστικός).<sup>93</sup>

Essa associação é evidente no já citado trecho onde o Estagirita diz que Sócrates costumava fazer perguntas alegando sua ignorância, a fim de desmascarar o saber aparente. O sofista apenas parece refutar, se contenta em manter a aparência de refutação, sem a devida técnica. O homem comum se utiliza da dialética e da peirástica, a fim de testar os que exibem conhecimento, mas o faz apenas até certo ponto. O único que emprega metodicamente essa tarefa é o dialético, que examina as questões com uma arte do raciocínio, e a peirástica consiste em examinar uma demonstração de conhecimento com base em princípios comuns, mesmo sem conhecimento do assunto em questão.<sup>94</sup>

O autor Eduardo Mombello sustenta que Aristóteles usou os procedimentos filosóficos socráticos como parte das bases nas quais edificou sua visão sobre dialética e também levou em consideração a prática popular da refutação, do homem comum que se utiliza da peirástica, como um fenômeno histórico mais amplo.<sup>95</sup> Essa leitura é consistente com a nossa abordagem, que é levantar elementos diversos que formam um contexto compatível com a proposta metodológica dos *Tópicos* e coerente com a atitude de Aristóteles de não definir a dialética. Uma visão de contexto torna a interpretação de sua dialética menos especulativa e mais fundada em indícios.

É possível observar, nos diálogos de Platão, uma crítica reiterada aos oradores de tribunais. Parece que isso não reflete apenas uma implicância pessoal, mas uma crítica que se fazia à sociedade ateniense, como se pode ver na comédia *As Aves*, de Aristófanes. A peça data de 414 a.C. e conta a história de dois cidadãos atenienses cansados dos problemas da cidade, entre eles, a mania por disputas que, em termos atuais, chamaríamos de “judiciais”, e as coisas que fazem parte desse mundo, como o interesse em conseguir votos de “juízes”, figuras que se aproximam da ideia atual de jurados ou árbitros, e a aprovação de espectadores. Os personagens da comédia fundam uma nova cidade, com ajuda das aves. No decorrer da história surgem problemas, pois os homens também querem viver como aves. Já no início da peça aparece o fastio sobre as questões judiciais:

<sup>93</sup> *Arg. Sof.* 11 171b 5. ARISTÓTELES. *Tóp. Dos arg... Op. cit.*, p. 169.

<sup>94</sup> *Arg. Sof.* 11 172a 20-35.

<sup>95</sup> MOMBELLO. *La peirástica... Op. cit.*, p. 128-129.

“De fato, as cigarras cantam somente durante um mês ou dois nas figueiras, enquanto os atenienses cantam durante toda a vida deles, empoleirados em processos judiciais.”<sup>96</sup> Mais no final da peça, dentre outras passagens, destacamos mais duas: “Quero ter asas para fazer minha ronda pelas cidades e citar os acusados para enfrentarem a Justiça.”<sup>97</sup> E também: “Mas há outras profissões honestas, nas quais um homem de sua idade poderia ganhar a vida de maneira muito mais decente que fazendo trambiques nos processos.”<sup>98</sup> A comédia *As Nuvens*, também de Aristófanes, contém críticas semelhantes, inclusive uma irônica caracterização da presença de juízes para a identificação do mapa de Atenas: “*Discípulo*: Olha aqui um mapa do mundo. Vês? Aqui é Atenas. *Estrepsíades*: O quê? Eu não acredito, não estou vendo juízes sentados (no tribunal).”<sup>99</sup> A mesma temática vemos na comédia *As Vespas*, do mesmo autor. Esse cenário elucidava bastante o contexto das críticas à erística e à sofística, e mostra haver uma ligação com as críticas às práticas sociais gregas.

Para destacar mais um elemento contextual no *Teeteto*, Platão distingue o filósofo, que é inábil para coisas práticas e está “acima” delas, dos indivíduos que fazem discursos nos tribunais.<sup>100</sup> Esses homens de vida não filosófica, voltados para coisas práticas, participam de disputas, porém sem a habilidade de um dialético autêntico representado por Sócrates. Um exemplo da fraqueza dos debatedores não propriamente qualificados aparece, no *Teeteto*, em uma menção aos “encontros”, uma das três utilidades da dialética dos *Tópicos*. A passagem ressalta a capacidade de sustentação de teses rejeitadas:

Sócrates - Sei disso, companheiro, mas uma coisa acontece com eles. Sempre que se veem forçados, nalgum encontro particular, a argumentar a respeito das teses por eles rejeitadas, (ὅταν ἰδίᾳ λόγον δέη δοῦναι τε καὶ δέξασθαι περὶ ὧν ψέγουσι) e a sustentar com brio por algum tempo a discussão, sem abandonar covardemente o campo: então, amigo, com todos eles se passa uma coisa muito interessante, pois acabam por se desgostarem de seus próprios argumentos (αὐτοῖς περὶ ὧν λέγουσι); toda a sua retórica (ἡ ῥητορικὴ) emurchece, fazendo eles, afinal, figura de crianças.<sup>101</sup>

<sup>96</sup> ARISTÓFANES, *As Vespas; As Aves; As Rãs*. 3. ed. Trad. Mário da Gama Cury. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2004, p. 93.

<sup>97</sup> *Ibid.* p. 165.

<sup>98</sup> *Ibid.* p. 155.

<sup>99</sup> ARISTÓFANES, “As Nuvens”. Porto Alegre: *Cadernos de Tradução*, n. 32, jan./jun. 2013, p. 24.

<sup>100</sup> *Teeteto*, 172 c.

<sup>101</sup> *Teeteto*, 177b. PLATÃO, *Teeteto*. *Op. cit.*, p. 87. Citamos também a tradução inglesa desse trecho, pois nos parece mais fiel ao texto grego: “Yes, my friend, I know. However, there is one thing that has happened to them: whenever they have to carry on a personal argument about the doctrines to which they object, if they are willing to stand their ground for a while like men and do not run away like cowards, then, my friend, they at last become strangely dissatisfied with themselves and their arguments; their brilliant rhetoric

Aristóteles cita os encontros (ἐντευξίς) como um dos três fins para os quais seu tratado é útil, sendo as outras duas o treinamento do intelecto e as ciências filosóficas.<sup>102</sup> A passagem citada acima, do *Teeteto*, e o texto da comédia de Aristófanes, *As Nuvens*, cuja versão original foi encenada, pela primeira vez, em 423 a.C., quando Platão ainda era criança, indicam que essas disputas orais eram práticas comuns da sociedade grega da época, nas quais os disputadores hábeis eram capazes de defender também argumentos ruins. Na metodologia de debate dos *Tópicos*, um dos debatedores assume uma tese geralmente aceita (ἔνδοξον) ou geralmente rejeitada (ἄδοξον), e é capaz de defender qualquer uma delas com a mesma desenvoltura.<sup>103</sup> Em *As Nuvens*, o debatedor escolhe o pior argumento, a opinião geralmente rejeitada de que é justo o filho bater no pai:

Estrepsíades: Estás batendo no teu pai!  
 Fidípides: Sim, e por Zeus vou provar que batia em ti com razão.  
 Estrepsíades: Seu pervertido, e como poderias bater no pai com razão?  
 Fidípides: Eu vou te provar, e te vencerei com minhas palavras.  
 Estrepsíades: [1335] Vais me vencer nisso?  
 Fidípides: Completamente, e sem esforço. Escolhe qual dos dois discursos<sup>104</sup> (τοῖν λόγων) tu queres usar.  
 Estrepsíades: Quais dois?  
 Fidípides: O melhor ou o pior?  
 Estrepsíades: Por Zeus, meu querido, eles (os filósofos criticados na comédia) realmente te ensinaram bem a refutar o que é direito, se é que tu [1340] vais mesmo me convencer de que é justo e belo o pai apanhar dos filhos.  
 Fidípides: Estou seguro de que te convencerei, de modo que após me ouvir, tu mesmo não levantarás objeção alguma.<sup>105</sup>

Na *República*, assim como nos outros diálogos de Platão, os sofistas são descritos como mercenários que ensinam apenas as doutrinas da maioria (τῶν πολλῶν δόγματα), chamando isso de conhecimento (σοφία). Sócrates compara o conhecimento das paixões da multidão ao conhecimento de um grande animal com o qual se deve lidar. O sofista lida com o público, mas nada conhece sobre o bom, o belo e o justo.<sup>106</sup> O filósofo, por outro lado, é capaz de conhecer a essência (οὐσία), aquilo que se mantém sempre do

---

withers away, so that they seem no better than children. PLATO. *Plato in Twelve Volumes*, v. 12 translated by Harold N. Fowler. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1921. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0172%3Atext%3DTheaet.%3Asection%3D177b>>. Acesso em 07 jun. 2019.

<sup>102</sup> *Tóp.* I, 2 101a25-101b5.

<sup>103</sup> *Tóp.* VIII, 5 159a 37-159b 5.

<sup>104</sup> Qual dos dois argumentos.

<sup>105</sup> ARISTÓFANES. *As Nuvens. Op. cit.*, p. 87-88.

<sup>106</sup> *República* VI, 493a-e.

mesmo modo, e não é atingido pela geração e pela corrupção. E ele despreza o poder político. Os que não são filósofos conhecem apenas o que é múltiplo e variável.<sup>107</sup>

No livro VI da *República*, Platão usa a ideia de uma linha dividida para explicar os mundos visível (ὄρωμένον) e inteligível (νοούμενον) e suas subdivisões conforme os níveis saber. No mundo inteligível, do qual se extrai conhecimento, temos inteligência (νόησις), a apreensão do ser ou do primeiro princípio, e o entendimento (διάνοια), ao qual pertencem a matemática e a geometria. O mundo visível é o mundo da opinião (δόξα), onde há opinião verdadeira e opinião falsa. Ali temos convicção (πίστις) e suposição (εἰκασία). Cada um dos quatro segmentos tem o grau de clareza pertinente à verdade dos seus objetos.<sup>108</sup> O mundo visível tem uma seção que comporta os objetos sensíveis, e outra que comporta as imagens (εἰκόνες) desses objetos sensíveis. O mundo inteligível também tem duas seções. Na primeira seção, a alma (ψυχή) usa as imagens dos objetos para investigar a partir de hipóteses (ὑπόθεσις) em direção à conclusão. Ali ela pode investigar, mas não chega ao princípio, pois não se eleva acima das hipóteses. Mas, na outra seção, que é superior, com o uso da dialética, essas hipóteses servem como degraus para alcançar o princípio de tudo (ἀνυποθέτου) por meio da contemplação dos objetos com a inteligência (νοῦς). Platão coloca o saber do geômetra no nível do entendimento (διάνοια), como intermediário entre a opinião (δόξα) e a inteligência (νοῦς).<sup>109</sup>

Platão fala sobre a ascensão da alma para as alturas, por meio da dialética, para contemplar a ideia do Bem em si, o Ser que dá luz a todas as coisas.<sup>110</sup> O Bem não é uma essência, mas está acima e além dela.<sup>111</sup> Platão deixa claro que a geometria pertence ao nível do entendimento, é um intermediário entre a opinião e a inteligência, essa última está em nível superior.<sup>112</sup> A geometria e as ciências afins não apreendem o Ser (τὸ

<sup>107</sup> *República* VI, 484a-485b; VII, 520d.

<sup>108</sup> *República* VI, 509d-511e.

<sup>109</sup> *República* VI, 510b-511e. Platão coloca a discussão dessa parte da *República* no contexto da matemática. Ele não define o termo “hipótese”, mas exemplifica que conceitos da matemática, como par, ímpar e ângulos, que os matemáticos dão por sabidos, quando os tomam como hipóteses, os matemáticos estabelecem sobre elas os seus raciocínios, tirando delas suas consequências. Com o poder da dialética o raciocínio atinge o outro segmento do inteligível, e as hipóteses não são mais apenas princípios, mas hipóteses de fato, ou degraus para atingir o princípio de tudo. Aristóteles, na *Metafísica* (1059b 6), comenta que Platão sustentava que os objetos da matemática são intermediários entre as coisas sensíveis e as formas.

<sup>110</sup> *República* VII, 540a.

<sup>111</sup> *República* VII, 509b.

<sup>112</sup> *República* VI, 511e. Na *Metafísica*, Aristóteles diz que a visão de Platão é que os objetos das matemáticas pertencem a uma classe intermediária: eles se distinguem das coisas sensíveis, por serem eternos e imutáveis, e se distinguem das Formas, por serem múltiplos, tendo em vista que cada Forma é única. *Met. A*, 987b 10-20.

ὄν).<sup>113</sup> Mas as crianças devem aprender cálculo e geometria, bem como outros estudos que precedem a dialética, pois a dialética se situa no topo do saber.<sup>114</sup> O que se destaca nessa parte da *República* é que o dialético chega a esse topo e é capaz de apreender a essência (οὐσία), e nesse ponto, se confunde com o filósofo.<sup>115</sup> *É nesse sentido do livro VI da República que a dialética de Platão é bem diferente da dialética de Aristóteles.*

Segundo Richard Robinson, nos diálogos intermediários e finais, a dialética de Platão vai adquirindo um aspecto mais construtivo e o aspecto negativo da refutação vai diminuindo.<sup>116</sup> No entanto, o *Teeteto* é considerado um diálogo de maturidade e é construído com base em refutação. Sedley, em *The Midwife of Platonism*, pergunta por que Platão teria, em sua maturidade, revertido ao diálogo aporético de sua fase inicial. Para a sua própria análise da classificação da obra nos períodos, Sedley cita alguns intérpretes que considera importantes, dentre eles, Myles Burnyeat,<sup>117</sup> que vê o *Teeteto* mais como um exercício dialético do que doutrinário, e seu método seria criar uma confrontação dupla: dentro do diálogo e entre o diálogo e o leitor, assim o leitor seria forçado a refletir sobre as questões filosóficas. A interpretação do próprio Sedley é a de que o método do *Teeteto* é maiêutico, e essa seria uma visão comum na Antiguidade, mas despercebida nas discussões modernas.<sup>118</sup>

Mesmo despercebida nas discussões modernas, é de amplo conhecimento que, na maiêutica, o debate e a refutação criam as condições para a construção das definições. Na *Metafísica*, Aristóteles atribui a Sócrates o mérito de deixar de lado as doutrinas da natureza e seu estado de fluxo constante e, concentrando-se nas questões éticas, buscar ali o universal e as definições. Platão, segundo o Estagirita, aderiu a Sócrates e entendeu que a definição não diz respeito aos objetos sensíveis. Ele criou, então, a teoria das formas (εἶδος) ou ideias (ἰδέα), sem explicar exatamente como as coisas que existem participam das formas, e isso teria sido apenas uma mudança dos termos da teoria pitagórica de que as coisas imitam os números.<sup>119</sup> O seguinte trecho ilustra bem a visão do Estagirita sobre o mérito de Sócrates a inovação de Platão sobre as definições e os universais:

---

<sup>113</sup> *República* VII, 533c.

<sup>114</sup> *República* VII, 534e; 536e.

<sup>115</sup> *República* VII, 534b.

<sup>116</sup> ROBINSON, Richard. *Plato's earlier dialectic*. Oxford: Clarendon Press, 1970, p. 61.

<sup>117</sup> BURNYEAT. *The Theaetetus of Plato*, (1990) apud SEDLEY, David. *The midwife of platonism: text and subtext in Plato's Theaetetus*. Oxford: Clarendon Press, 2002, p. 4.

<sup>118</sup> SEDLEY. *The midwife... Op. cit.*, p. 1, 4, 5.

<sup>119</sup> *Met. A*, 6 987b 1-15.

Portanto, se deve haver ciência e conhecimento (ἐπιστήμη καὶ φρόνησις) de alguma coisa, deverão existir, além dos sensíveis, outras realidades que permaneçam imutáveis, porque das coisas sujeitas ao perene fluxo não existe ciência. Sócrates ocupou-se das virtudes éticas, e por primeiro tentou dar definições universais delas. Entre os filósofos naturalistas, só Demócrito tocou nesse ponto, e muito pouco, e, de certo modo, deu uma definição do quente e do frio. Os pitagóricos, em precedência, tentaram dar definições de algumas poucas coisas, reduzindo as noções destas a determinados números: por exemplo, tentando definir o que é o conveniente, o justo, a união. Sócrates, a contrário, buscava a essência (τὸ τί ἐστίν) das coisas e com razão: de fato, ele tentava seguir o procedimento silogístico, e o princípio dos silogismos é, justamente a essência. A dialética (διαλεκτική), naquele tempo, ainda não era forte para proceder o exame dos contrários independentemente da essência, e estabelecer se a mesma ciência trata dos contrários. Com efeito, duas são as descobertas que se podem atribuir com razão a Sócrates: os raciocínios indutivos e a definição universal: essas descobertas constituem a base da ciência. Sócrates não afirmou as definições e os universais separados das coisas: mas os outros pensadores o fizeram, e a essas realidades deram o nome de Ideias.<sup>120</sup>

Como se extrai dessa passagem, a dialética interpretada como o método da *República* de se alcançar as formas no mundo suprassensível não encontra repercussão em Aristóteles, que era um crítico da teoria das ideias.<sup>121</sup> Para Platão, a ideia (εἶδος) é o universal *ante rem*, ou seja, existe anteriormente, transcende e dá origem aos objetos sensíveis particulares, que são suas cópias. O universal de Aristóteles (καθόλου) é *in re*, ou seja, é imanente, existe dentro dos objetos particulares. Em ambos os filósofos, o universal não é gerado, nem corruptível. Em Aristóteles, a forma universal compõe, junto com a matéria, o composto (σύνολον), o qual, somado aos acidentes, forma a substância primeira, o indivíduo ou objeto particular. A forma permanece inalterada dentro dos particulares, o que torna o conhecimento possível, como em Platão.<sup>122</sup> Ambos são realistas. Aristóteles expressa que Platão estava certo ao dizer que a sofística se ocupa do que não existe, pois trata do accidental, e o acidente é apenas um nome.<sup>123</sup> Mas, diferentemente da de Aristóteles, a dialética platônica, no sentido dado na *República*, é a busca da ideia, ou universal *ante rem*, seja das formas em geral, ou do sumo Bem.

<sup>120</sup> *Met. M*, 4 1078b 18-32. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Texto grego com a tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Ed. Loyola, 2002, p. 328.

<sup>121</sup> *Met. Z*, 14 1039a 24-1039b 19; N 6 1093b 24. Veja mais uma alusão de Aristóteles aos platônicos e às ideias: “Ora, alguns consideram que também o universal é, em grau máximo, causa e princípio de algumas coisas. Por isso devemos discutir também este ponto.” *Met. Z*, 13 1038b 5-10. *Ibid.* p. 345.

<sup>122</sup> *Met. Z*, 3 1029a 1-8; 13 1038b 1-20.

<sup>123</sup> *Met. E*, 2 1026b13-16.

Mesmo sabendo que Aristóteles rejeitou alguns elementos da filosofia do seu mestre, certamente assimilou muitos outros, inclusive no tocante à dialética, como já mostramos. Em função disso, buscamos identificar a presença do exercício dialético na filosofia em Platão, o que parece ocorrer na maiêutica, pois essa integra a refutação socrática com a busca de “o que é”.<sup>124</sup> Mas isso tem que ser separado das ideias de Platão que Aristóteles não recebeu, especialmente a teoria das ideias e o conhecimento inato. Não há conhecimento inato para Aristóteles: o universal é apreendido por indução a partir dos objetos sensíveis e o conhecimento que é deduzido parte de conhecimentos anteriores.<sup>125</sup>

A *República* é considerada um diálogo do período intermediário. Nesse diálogo é bastante claro que a dialética, além da faculdade que mencionamos, de apreender a essência e o Ser, também contempla aspectos refutativos. Por esse motivo, além do que já dissemos sobre o *Teeteto*, que tem um estilo refutativo que não é típico dos diálogos da maturidade, optamos por não utilizar uma teoria evolutiva como um recurso para decifrar a questão da dialética nas fases do pensamento platônico. Apostamos que a própria combinação dos aspectos diversos da dialética na *República* seja um caminho para a investigação. Robinson, ao inventariar alguns sentidos da palavra “dialética” em vários diálogos, conclui que há vários elementos da noção de dialética platônica cuja conexão é difícil de ver, e que o significado da palavra “dialética” sofre uma alteração substancial no curso dos diálogos, porém, há um assunto comum, que é a busca da essência e de “o que cada coisa é”.<sup>126</sup> Mas essa diversidade de elementos que compõem a dialética já pode ser vista na própria *República*, nos livros VI e VII. No livro VI, a diversidade fica evidente quando o personagem Glauco pergunta em que consiste a dialética e quais suas “modalidades e caminhos”, os caminhos que parecem levar o viajante ao final da peregrinação. A partir daí, seguem-se algumas repostas que compõem uma integração de diversos elementos. Primeiro, que só aprenderá a dialética aquele que possuir os conhecimentos prévios, que incluem aritmética e geometria (533a), segundo,

---

<sup>124</sup> Veja Sedley, comentando que, no *Teeteto*, é possível ver a argumentação de Sócrates de que, se o mundo inteiro é um fluxo, a dialética é impossível; o que abriu caminho para a concepção do universal: “From our privileged viewpoint we are enabled to recognize in Socrates, not the discoverer of these metaphysical truths, but the one who paved the way to them by developing the expertise of dialectic. It was Socrates, the philosopher who turned philosophy from the physical world to the world of pure discourse, who intuited that the ineliminable ambiguities of the sensible world bar it from being the subject of that dialectic.” SEDLEY, *The midwife... Op. cit.*, p. 102.

<sup>125</sup> HAMELIN, Octave. *El sistema de Aristóteles*. Buenos Aires: Editorial Estuario, 1946, p. 298.

<sup>126</sup> *Ibid.* p. 70.

que a dialética é o único caminho para se investigar a essência das coisas (533b), terceiro, que o método dialético (ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος) é o único que rejeita as hipóteses para atingir diretamente o princípio (ἡ ἀρχή) (533c), e apreende a essência definindo a ideia do bem (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα), como numa batalha, por meio de refutação, com base no conhecimento da essência (οὐσία) e não na opinião (δόξα). E por fim, que aqueles que seguem as imagens e a opinião dormem e descem à casa de Hades, que é uma espécie de inferno, ou lugar dos mortos, na mitologia grega (534c-d).<sup>127</sup>

O treinamento para a dialética platônica é longo, e começa com uma seleção entre os jovens de vinte anos de idade, para descobrir quem tem “natureza dialética”, isto é, quem é capaz de ter uma visão de conjunto dos ramos de conhecimento e do Ser.<sup>128</sup> Junto com isso há um treinamento militar e, com trinta anos, os selecionados são testados em sua capacidade dialética, para ver quem pode dispensar os sentidos e atingir o Ser pela verdade (537c). Nesse momento é preciso muita cautela em relação à anarquia e a desordem, que é o mal do qual padece a dialética no momento. Nesse caso, Platão deve estar se referindo ao uso da dialética pelos sofistas, pois o exemplo dado em seguida é sobre a possibilidade das máximas adadoras das almas refutarem o conhecimento transmitido pelos pais e pelas leis, questionando e refutando sobre o que é o belo e o justo, para forçar a admissão de que todas as coisas são tão belas quanto feias e, do mesmo modo, se procede com o justo e o bem.<sup>129</sup> E assim se perderia o respeito e a submissão. Além disso, os rapazes jovens também poderiam usar a dialética como um brinquedo, para contradizer e imitar os que refutam, como cãesinhos, dilacerando, com os argumentos, quem estiver por perto. Os alunos mais maduros vão preferir discutir para alcançar a verdade e não para se divertir contradizendo os outros. Depois do longo treinamento, os que sobreviverem, com cinquenta anos, podem contemplar o Ser e o Bem, governar a cidade e dedicar-se à filosofia.<sup>130</sup>

---

<sup>127</sup> Entre as alturas da contemplação do Ser que dá luz a todas as coisas e o bem em si (540a), e a descida ao Hades, é muito difícil não ver elementos míticos em meio aos aspectos predominantemente racionais, o que deve ser o motivo das linhas divergentes de interpretação desses textos.

<sup>128</sup> *República* VII, 537b. Veja o exemplo no *Teeteto* 146d: “Sócrates - Mas o que te perguntei, Teeteto, não foi isso: do que é que há conhecimento, nem quantos conhecimentos particulares pode haver; minha pergunta não visava a enumerá-los um por um; o que desejo saber é o que seja o conhecimento em si mesmo. Será que não me expribo bem?” PLATÃO, *Teeteto. Crátilo*. Tradução do grego de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001, p.42.

<sup>129</sup> Lembrando que Platão via a retórica e a sofística como bajulação para persuadir e ganhar dinheiro.

<sup>130</sup> *República*, VII, 537e 540b.

Como se vê, além da última etapa, que é a contemplação do Ser e do Bem, etapa que é exclusiva da dialética de Platão, o total do treinamento em dialética abrange, nas etapas iniciais, o seu aspecto refutativo, que pode ser mal utilizado, como um brinquedo. No uso sério, a refutação é utilizada para alcançar a verdade, e isso fica muito claro em comparação com o que narramos do *Eutidemo*: a discussão erística, infantil e inútil, cujo objetivo é ganhar e chamar a atenção. Então é a mesma refutação que pode ser usada para alcançar a verdade, sem os desvios sofísticos, de modo correto, e esse modo correto de discutir é o que Aristóteles se propõe a apresentar nos *Tópicos* e *Argumentos Sofísticos*, ainda que sua visão sobre o conhecimento, ou “alcance da verdade”, divirja seriamente da visão platônica. De que forma esse modo de discutir contribui para o conhecimento em Aristóteles, e o que ele entende por “verdade”, é a grande pergunta a ser tratada ao longo de nossa investigação. Antes de entrar nessa questão da contribuição da dialética para o saber, na segunda parte desta tese, mostraremos, no capítulo a seguir, uma síntese da metodologia exposta nos *Tópicos* e *Argumentos Sofísticos*.

Neste primeiro capítulo pudemos observar que a situação de debate, que tinha um espaço privilegiado na cultura grega, serviu de contexto para o desenvolvimento da lógica.<sup>131</sup> Até mesmo o uso dos termos justifica essa visão, pois Aristóteles aplicava o termo “analítica”, e não “lógica”, para o saber dos *Primeiros* e *Segundos Analíticos*, escritos por Aristóteles. “Lógica”, no sentido atual, surgiu com Alexandre de Afrodísias. Antes disso, tudo que designava a arte do raciocínio era “dialética”, palavra que Kneale e Kneale também entendem ter diferentes “tonalidades” no início da filosofia.<sup>132</sup>

Kneale e Kneale, assim como nós, citam Robinson ao dizer que a característica comum dos diversos significados de dialética em Platão é o método cooperativo de investigação filosófica que envolve a busca de definições.<sup>133</sup> É provável que também tenham tirado da mesma fonte, Robinson, a opinião de que Aristóteles “enfraqueceu” o sentido da palavra “dialética”, que então passa a designar o método de argumentação sobre premissas não evidentes.<sup>134</sup> Nós discordamos de interpretar isso como “enfraquecimento”. Robinson diz que Aristóteles, ao escrever os *Tópicos*, foi quem

---

<sup>131</sup> Veja que, em *Da Interpretação*, Aristóteles deixa claro que, no par de proposições contraditórias, os sujeitos e os predicados devem ser realmente os mesmos, e seus termos devem ser usados sem homonímia, para evitar ambiguidades. E acrescenta que essa e outras condições são necessárias para confrontar as perturbações dos sofistas (πρὸς τὰς σοφιστικὰς ἐνοχλήσεις). *Da Int.* VI, 17a 33-38.

<sup>132</sup> KNEALE. *O desenvolvimento...* *Op. cit.*, p. 9.

<sup>133</sup> *Ibid.* p. 12.

<sup>134</sup> *Ibid.* p. 12.

começou a separação do método da atividade à qual ele pertencia. Então a dialética, nessa obra, tornou-se uma técnica que poderia ser aprendida independentemente do estudo de qualquer realidade. Assim, Robinson conclui, e disso nós discordamos, que Aristóteles teria transformado a dialética, que era uma atividade altamente intelectual, em apenas um jogo de debate, treinamento ou exercício para os “músculos” do intelecto.<sup>135</sup>

De fato, na *Metafísica*, o Estagirita diz que, na época de Sócrates, não havia uma dialética capaz de investigar os contrários independentemente da essência e indagar se a ciência que trata dos contrários é una.<sup>136</sup> A abstração no raciocínio, posteriormente, resultou no reconhecimento de Aristóteles como fundador da lógica.<sup>137</sup> E a abstração de um método, por si só, não o transforma em jogo ou exercício. Pelo contrário, o torna versátil para aplicá-lo a diversos objetos.

Tendo em vista suas raízes socráticas e platônicas, a dialética em Aristóteles não pode se caracterizar como um simples jogo, ainda que possa se manifestar nesse aspecto, nos exercícios e encontros. Nós sustentamos que, do amadurecimento da busca socrática da definição, passando pelos ensinamentos de Platão, Aristóteles desenvolveu a demonstração para o inquestionável, mantendo o discutível dentro da dialética.<sup>138</sup> Dentro do discutível, Aristóteles organiza as regras, já levantadas por Sócrates e Platão, para eliminar as más práticas dos sofistas e erísticos. Essas regras são úteis também para a filosofia.

Quanto ao que disse Robinson, sobre transformar a dialética em jogo de debate e treinamento, lembramos que o treinamento da dialética, como mostramos, já existia na

---

<sup>135</sup> “The separation of the method from the activity of which it is the method was begun by Aristotle when he undertook to write a handbook of dialectic. In the *Topics* dialectic became a technique that could be learnt by itself apart from the study of any reality, and was thereafter equally applicable to all studies or none. By thus isolating it from the source of its inspiration, Aristotle changed dialectic from the highest intellectual activity to a dubious game of debate.” ROBINSON, *Plato's earlier.... Op. cit.*, p. 72.

<sup>136</sup> *Met. M*, 4 1078b 18-32. O exame dos contrários, independentemente da essência, é um exemplo bastante frequente nos *Tópicos*. Em *Tóp. II*, 7, 112b 26-114a 25, Aristóteles recomenda o estudo dos contrários para estabelecer ou demolir uma opinião, já que é impossível predicados contrários pertencerem simultaneamente à mesma coisa. Uma das diversas sugestões é buscar argumentos, por meio de indução, entre as contraditórias dos termos, por exemplo: se um homem é um animal, o que não é animal, não é um homem, e assim nos outros casos, com vários outros exemplos. Em *Tóp. I*, 14 105b 30-37, prescreve-se que a proposição dialética deve ser tomada da forma mais universal, para depois ser convertida em muitas. Os exemplos são apresentados em cadeia: o conhecimento dos opostos é o mesmo, o conhecimento dos contrários é o mesmo, o conhecimento dos termos relativos é o mesmo. Por fim, com exemplos particulares: do frio e do quente, do bem e do mal, e do preto e do branco.

<sup>137</sup> O. HAMELIN. *El sistema... Op. cit.*, p. 122.

<sup>138</sup> Apenas para reiterar o assunto já exposto, veja O. Hamelin: “Y si consideramos el procedimiento propio de Aristóteles, la demostración, vemos que se apoya en el concepto, y que después de todo, no es sino la realización de un ideal vislumbrado ya por Sócrates en forma más o menos confusa”. *Ibid.* p. 107.

academia de Platão, e o jogo já existia nos debates erísticos. Realmente, os livros intermediários dos *Tópicos* mostram a situação de treinamento, e isso se confirma com o que Diógenes Laércio conta sobre as práticas no Liceu: “O filósofo ensinava seus discípulos a se exercitarem sobre um tema proposto, e ao mesmo tempo os preparava para os debates oratórios.”<sup>139</sup> Mas ensinava aplicando regras para que as antigas práticas de exercícios e debates ocorressem de bom modo, aproveitando as críticas de Sócrates e Platão. E ainda mostrando que essas habilidades são úteis à filosofia. Passamos, então, a tratar do método proposto por Aristóteles.

## Capítulo 2 - O método dos *Tópicos* e *Argumentos Sofísticos*

Aristóteles, tendo criado um método para a demonstração, manteve na dialética aquilo que é discutível, e isso tem uma conotação diferente de transformar a dialética em um jogo de debate, como poderia parecer se tomássemos como base apenas o treinamento dos *Tópicos* e suas menções às disputas dialéticas da antiga Grécia. Aquilo que é evidente se intui, e o que se deriva da intuição, se demonstra. As opiniões geralmente aceitas (ἔνδοξα) não oferecem certeza, no entanto, fazem parte da vida humana até os dias de hoje. Na dialética aristotélica, a melhor segurança que os ἔνδοξα oferecem é sobreviver a um debate sem serem rejeitados, dentro de regras de correção lógica e linguística, que embasam a honestidade de um esforço cooperativo na discussão, ainda que exista uma intenção de vitória. Essa rejeição, como veremos, não se fundamenta apenas na inconsistência interna de um conjunto de opiniões, mas na inconsistência entre a opinião que está em questão e aquilo que é geralmente aceito, ou uma opinião estabelecida.<sup>140</sup> Onde existe pensamento, existe opinião. O Estagirita, herdeiro da tradição, entendeu ser a dialética das discussões socráticas o método adequado para tratar da opinião com reputação. Para organizar e aprimorar esse método, ele redigiu os *Tópicos* e *Argumentos Sofísticos*.

<sup>139</sup>DIÓGENES LAÉRCIO, V.3. LAÊRTIOS, *Vidas e doutrinas... Op. cit.*, p. 129.

<sup>140</sup> Robin Smith está correto ao dizer que a argumentação dialética é um exame geral das consequências de um conjunto de ideias, com ênfase especial na detecção de inconsistências. No entanto, como veremos, uma opinião é rejeitada quando suas consequências são absurdas, fora da aceitabilidade, ou fora da *doxa*, o que dá origem ao termo grego “paradoxo”, conforme é utilizado nos *Tópicos*. Em outras palavras, há uma gradação de aceitabilidade, do mais para o menos, na construção dos argumentos que partem de opiniões. SMITH. *Aristotle...Op. cit.*, p. xv.

É com a explicação de seu propósito que a redação dos *Tópicos* é iniciada:

Nosso tratado se propõe encontrar um método (μέθοδος) de investigação graças ao qual possamos raciocinar (συλλογίζεσθαι), partindo de opiniões geralmente aceitas (ἐξ ἔνδοξα), sobre qualquer problema que nos seja proposto, e sejamos também capazes, quando replicamos a um argumento, de *evitar dizer alguma coisa que nos cause embaraços* (μηθὲν ἐροῦμεν ὑπεναντίον).<sup>141</sup>

Destacamos que vamos sustentar que é o caráter discutível da opinião que a atrai para o âmbito do discutir (διαλέγεσθαι). Não são os ἔνδοξα que originam a dialética. Essa visão ajuda a formar a nossa convicção sobre a tradução de raciocinar (συλλογίζεσθαι). Essa ação de raciocinar é anterior ao estabelecimento dos ἔνδοξα como ponto de partida no método dos *Tópicos*, isto é, antes de Aristóteles já se raciocinava e se discutia sobre muitos assuntos, não só sobre opiniões mas também sobre filosofia, como mostramos no capítulo anterior.

### Sobre o raciocinar

Como já mencionamos, o dialético é aquele que é capaz de examinar as questões com uma arte do raciocínio (τέχνη συλλογιστική) e desempenhar tecnicamente (ἐντέχνως) a prática da refutação (ἔλεγχος).<sup>142</sup> Essa técnica abrange o emprego dos princípios comuns (κοινά) a todos os campos do saber, sobre os quais falaremos depois. Também lembramos aqui que, ao final dos *Argumentos Sofísticos*, Aristóteles declara que não havia nenhum trabalho anterior sobre o raciocinar (συλλογίζεσθαι), ao contrário da retórica, sobre a qual já havia sido dito muita coisa. Esse “raciocinar” ou essa “arte do raciocínio” dessas passagens tem um sentido amplo, que vem do raciocinar socrático, do ἔλεγχος. E é o mesmo sentido do “raciocinar” do início dos *Tópicos*, trecho que acabamos de citar. Por isso nós não concordamos com alguns autores renomados como Robin Smith, que traduz o termo como “construir deduções”.<sup>143</sup> A expressão nos soa um tanto anacrônica. A consagrada tradução de Brunschwig (1967) usa a expressão “raisonner déductivement”, que é melhor que a de Smith. Ainda assim, nós ficamos com a versão da tradicional edição de W. D. Ross (1928) e da Loeb Classical Library (1960),<sup>144</sup> que é

<sup>141</sup> A melhor tradução seria, segundo nós: “evitar dizer alguma coisa inconsistente”. *Tóp.* I, 1 100a 18-25. ARISTÓTELES. *Tóp. Dos arg... Op. cit.*, p. 5.

<sup>142</sup> *Arg. Sof.* 11, 172a 30-37.

<sup>143</sup> SMITH. *Aristotle... Op. cit.*, p. 1.

<sup>144</sup> A tradução da edição de Ross é de W. A. Pickard-Cambridge, a mesma adotada pela edição de J. Barnes. A tradução da Loeb Classical Library é de E. S. Forster.

“reason”, e interpretamos o termo em sentido amplo que abrange todos os procedimentos dos *Tópicos* e *Argumentos Sofísticos*, inclusive os procedimentos indutivos.

A dificuldade é que, após declarar o objetivo de encontrar um método para raciocinar a partir de *ἔνδοξα*, Aristóteles apresenta o seu conceito de raciocínio (*συλλογισμός*) como aquele que, algumas coisas sendo colocadas, necessariamente outras coisas resultam delas.<sup>145</sup> Robin Smith critica, com razão, o uso da palavra “silogismo” para traduzir *συλλογισμός*. Essa tradução é enganadora, já que, geralmente, “silogismo” tem um sentido mais restrito, associado aos *Primeiros Analíticos*. O conceito de Aristóteles tem, claramente, o sentido de “dedução”. Smith diz que, no contexto argumentativo pressuposto nos *Tópicos*, o *συλλογισμός* é normalmente a dedução da posição contraditória à do oponente.<sup>146</sup> O que ele diz é verdadeiro, no entanto, traduzir *συλλογίζεσθαι* como “construir deduções” e tomar esses termos em sentido estrito exclui os diversos procedimentos prescritos nos *Tópicos* e *Argumentos Sofísticos*, principalmente os argumentos indutivos. Uma solução possível é interpretar as expressões “construir deduções” ou “raciocinar dedutivamente” em sentido amplo, tendo em vista que o objetivo da discussão dialética é concluí-la com a afirmação ou negação da tese inicialmente sustentada por alguém. Terminada uma discussão, ela pode ser representada, em síntese, por um único e extenso argumento dedutivo que leva à conclusão final.<sup>147</sup> Nesse sentido podemos falar em construir deduções, mas levando em consideração que a prática abrange procedimentos diversos, inclusive os muitos argumentos (*λόγος*) indutivos utilizados nas discussões, como os exemplos que podem ser apresentados como justificativa para fundamentar e para não aceitar, durante o debate, generalizações feitas, principalmente, nas construções de definições e exame das predicacões de gênero, espécie, próprio e acidente. Procedimentos indutivos são amplamente citados nos *Tópicos*, e os dois trechos abaixo deixam muito claro o seu papel e importância nos debates:

Quando se fez uma indução fundada em vários casos e, apesar disso, o adversário se recusa a conceder a proposição universal, é lícito exigir que ele formule a sua objeção. Mas enquanto não tivermos nós mesmos determinado em que casos é assim, não é oportuno querer forçá-lo a apontar em que casos não é assim: pois primeiro se deve fazer a indução e depois solicitar a objeção. Deve-se além disso, exigir que as objeções

<sup>145</sup> *Tóp.* I, 1 100a 25-27.

<sup>146</sup> SMITH. *Aristotle...Op. cit.*, p. 42.

<sup>147</sup> CHAVES-TANNÚS, Márcio. “Algumas questões relativas à dialética aristotélica”. Uberlândia: *Educação e filosofia*, v. 16, n. 32, jul./dez. 2002, p. 16.

não sejam feitas em relação ao sujeito atual da proposição, a menos que esse sujeito seja a única coisa de sua espécie, como por exemplo, dois é o único número primo entre os números pares; pois a menos que se possa dizer que esse sujeito é o único de sua espécie, o objetante deve formular suas objeções com respeito a algum outro sujeito.

(...) pois fazer parar um argumento sem ter à mão um caso ou exemplo negativo, seja ele real ou aparente, é indício de má-fé. Se, portanto, um homem se recusa a conceder o universal quando apoiado em muitos exemplos, embora ele não tenha nenhum exemplo negativo para mostrar, evidentemente esse homem mostra possuir mau gênio ou mau caráter.<sup>148</sup>

Mais do que uma mera questão de vocabulário na tradução de συλλογίζεσθαι, o reconhecimento do papel dos argumentos indutivos no método de raciocínio dialético tem relevância para a investigação do papel da dialética nos diversos contextos argumentativos.

Aristóteles usa termos em sentidos diversos de modo bastante frequente. Dois exemplos bastante conhecidos são ἐπιστήμη e ἀπόδειξις. Ciência (ἐπιστήμη) tem o sentido estrito do saber seguro do que é necessário e eterno, e tem o sentido amplo de conhecimento.<sup>149</sup> Do mesmo modo, demonstração (ἀπόδειξις) significa o silogismo científico, para a ciência em sentido estrito, e também significa uma exposição em forma de dedução, como o entimema retórico.<sup>150</sup> Tendo isso em vista, também consideramos que adotar o sentido amplo de “raciocinar” para συλλογίζεσθαι não é inconsistente com a distinção feita, em *Tópicos* I, entre os dois tipos de argumentos (λόγος) dialéticos: raciocínio (συλλογισμός), aqui evidentemente dedutivo, e a indução (ἐπαγωγή).<sup>151</sup> O conceito de συλλογισμός está expresso no início dos *Tópicos*, como um argumento (λόγος) em que, certas coisas sendo estabelecidas, outras coisas, necessariamente, resultam delas. Esse conceito é o mesmo que o apresentado no início dos *Primeiros Analíticos*, com um sentido amplo, que Hoffe afirma já estar presente nos *Tópicos* “pré-silogísticos”.<sup>152</sup> Mas isso é apenas no início dos *Primeiros Analíticos*, pois no decorrer destes, Aristóteles desenvolve uma teoria do silogismo com regras bastante elaboradas, em contraste com as quais as prescrições de *Tópicos* VIII e *Argumentos Sofísticos* se mostram rudimentares. Em seu sentido amplo, συλλογισμός tem o sentido de juntar,

<sup>148</sup> *Tóp.* VIII, 2 33-39; 8 160b 2-5. ARISTÓTELES. *Tóp. Dos arg... Op. cit.*, p. 137, 143.

<sup>149</sup> *An. Post.* I, 2 71b 9; *É. N.* VI, 2 1139b 18; *Ret.* I, 4 1359a 30-1359b 18.

<sup>150</sup> *An. Post.* I, 2 71b 18; *Ret.* I, 1 1355a 5-10.

<sup>151</sup> *Tóp.* I, 12 105a 10-20.

<sup>152</sup> *An. Pr.* I, 1 24b 20-25. HÖFFE, Otfried. *Aristotle*. Trad. de Christine Salazar. Albany: State University of New York Press, 2003, p. 32.

juntar as declarações (λόγοι).<sup>153</sup> Assim, adotamos essa visão para os *Tópicos*, concordando com a seguinte observação de Kneale e Kneale:

Enquanto nos *Tópicos* a palavra “silogismo” era usada de acordo com a sua etimologia para qualquer argumento conclusivo a partir de mais de uma premissa, nos *Analíticos* é usada num sentido mais estrito, um raciocínio que relaciona dois termos gerais através de um termo médio; e em diversas passagens dos *Primeiros Analíticos* Aristóteles pretende que toda a demonstração digna do nome contém tal raciocínio.<sup>154</sup>

A retórica, sendo a contraparte da dialética, mostra a mesma flexibilidade na ideia de raciocínio. Nesse sentido dado por Kneale e Kneale, de silogismo em sentido amplo, Alexandre de Afrodísias exemplifica o entimema, ou silogismo retórico. O exemplo de Alexandre é: “Este homem merece ser punido, pois ele é um traidor.” A conclusão parece derivar de uma única premissa, mas o júri adiciona a premissa implícita de que todo traidor merece ser punido, pois está previsto em lei.<sup>155</sup> O entimema é definido nos *Primeiros Analíticos* como um silogismo, com termo médio, baseado em probabilidades (εἰκός) e sinais (σημεῖον).<sup>156</sup> Mas não é exigido do público dos debates dialéticos ou do auditório dos discursos um conhecimento preciso da teoria do silogismo, então as conclusões podem ser alcançadas com menos rigor na forma do raciocínio.

Depois de dar o conceito de raciocínio (συλλογισμός), nos *Tópicos*, Aristóteles distingue os seus tipos: a demonstração (ἀπόδειξις), o raciocínio dialético (διαλεκτικὸς συλλογισμός), o raciocínio erístico (ἐριστικὸς συλλογισμός) e o paralogismo (παραλογισμός). O raciocínio dialético se distingue da demonstração pela natureza das premissas das quais o raciocínio parte. A demonstração parte de premissas primeiras e verdadeiras, ou que derivam de premissas primeiras e verdadeiras. Ele acrescenta a explicação de que as coisas primeiras e verdadeiras são as que impõem convicção (πίστις) por si mesmas, como os princípios da ciência (ἐπιστημονικαὶ ἀρχαί). O raciocínio dialético, por outro lado, parte de opiniões geralmente aceitas (ἔνδοξα), que são opiniões admitidas por todas ou pela maioria das pessoas, ou pelos mais notáveis e eminentes, que são os filósofos.<sup>157</sup>

<sup>153</sup> *Tóp.* I, 1 100a 25-27. Σύλλογος: like συλλογή, a gathering, esp. an assembly, concourse, meeting of persons. GREEK-ENGLISH LEXICON, Based on the German work of Francis Passow. New York: Harper and Brothers Publishers, 1853.

<sup>154</sup> KNEALE. *O desenvolvimento...* *Op. cit.*, p. 45.

<sup>155</sup> *Top.* 9, 9-10. ALEXANDRE DE AFRODÍSIAS. *On Aristotle...* *Op. cit.*, p. 11.

<sup>156</sup> *An. Pr.* II, 27 70a 11.

<sup>157</sup> *Tóp.* I, 1 100a 25-100b 23.

Os raciocínios erísticos e os paralogismos são defeituosos. A definição de raciocínio erístico se conforma bem aos exemplos do *Eutidemo*. Trata-se de um raciocínio apenas de aparência. A aparência pode estar tanto no aspecto formal, ou seja, na concatenação das premissas e da conclusão, quanto no caráter aceitável da primeira premissa (φαινόμενα ἔνδοξα). Aristóteles destaca que a ilusão deve ser óbvia, mesmo para pessoas de pouco entendimento. Nos *Argumentos Sofísticos* é acrescentada mais um caso de raciocínio erístico: a desconformidade de um argumento com o assunto que está em questão.<sup>158</sup> O paralogismo envolve outro tipo de erro, um erro de quem deve conhecer o assunto, como a falsidade de uma definição no caso de um geômetra que parte de uma falsa descrição dos semicírculos.<sup>159</sup>

A diferença entre demonstração e raciocínio dialético, feita no início dos *Tópicos* e também no início dos *Primeiros Analíticos* deixa claro que a base da distinção é que aquilo que é demonstrável não se discute.<sup>160</sup> No começo dos *Primeiros Analíticos*, o conceito de silogismo dado inicialmente é semelhante ao dos *Tópicos*: um discurso no qual, certas coisas sendo afirmadas, outras se seguem por necessidade. Também é semelhante à dos *Tópicos* a distinção dos *Primeiros Analíticos* entre premissas demonstrativas e dialéticas, que está bem clara. A premissa demonstrativa tem base nos primeiros princípios de sua ciência, e é simplesmente colocada. A proposição dialética é escolhida, em uma discussão, entre duas premissas contraditórias, ou, então, assume o que é aparente (φαινόμενος) e geralmente aceito (ἔνδοξος), e nesse ponto, há uma referência expressa de que isso já foi dito nos *Tópicos*. Aristóteles ressalta que essa diferença não afeta o fato de haver silogismo nos dois casos, já que o demonstrador e o interrogador chegam a uma conclusão sobre se um predicado se aplica ou não se aplica a um sujeito.<sup>161</sup> Só que, no caso da dialética, essa conclusão se efetiva após uma discussão que concatena argumentos dedutivos e indutivos, em uma cadeia que pode ser mais ou menos longa.

A demonstração, ou silogismo demonstrativo, tratada nos *Segundos Analíticos*, tem uma forma direta e exata, e é característica da ciência em sentido estrito (ἐπιστήμη).

---

<sup>158</sup> Um exemplo de Aristóteles é: considerar inconveniente dar um passeio após o jantar por causa do argumento de Zenão, sobre a impossibilidade do movimento. Pois esse não é um argumento médico, e sim, de aplicabilidade geral. *Arg. Sof.* 11, 172a 7-9.

<sup>159</sup> *Tóp.* I, 1 100b23-101a 15; *Arg. Sof.* 11, 171b 15a-172a 5.

<sup>160</sup> Posteriormente, na seção sobre a utilidade dos *Tópicos* para as ciências filosóficas, nos posicionaremos sobre se a discussão pode facilitar a intuição daquilo que é indemonstrável.

<sup>161</sup> *An. Pr.* I, 1 24a 20-24b 25.

A demonstração serve como base de contraste para entender o raciocínio dialético, por seu caráter indiscutível. Ela parte de premissas verdadeiras, imediatas, primeiras, melhor conhecidas, anteriores e causadoras da conclusão, assim, não podem ser discutidas como algo que pode ser de outro modo. É possível construir silogismos com premissas que não são dessa natureza, mas ele não será demonstrativo em sentido estrito.<sup>162</sup> A dialética, pelo contrário, procede por meio de perguntas, o que não é admitido para a demonstração, conforme a distinção dos *Argumentos Sofísticos*:

E assim, nenhuma arte que seja um método de demonstrar a natureza (οὐδεμία τέχνη τῶν δεικνυουσῶν τινὰ φύσιν) do que quer que seja procede por via de inquirição, pois não permite que o outro escolha a que mais lhe agrada das duas alternativas propostas numa pergunta, visto não ser possível que ambas forneçam uma prova.<sup>163</sup>

Nas sugestões táticas para o debate, prescritas no livro VIII dos *Tópicos*, é esclarecida a diferença entre o dialético e o filósofo: a forma de colocar suas premissas. Na organização do debate dialético é aceitável alguma dissimulação na colocação das premissas, por parte do questionador, conforme os seus interesses. Assim, é lícito que algumas premissas não sejam colocadas imediatamente e de forma explícita. Isso se distingue da intenção do filósofo e do investigador individual, que não têm interesse em distanciar a conclusão do seu ponto de partida. Eles podem, pelo contrário, desejar que seus axiomas sejam tão familiares e estejam tão próximos quanto possível do seu ponto de partida, pois é desse material que são construídos os raciocínios científicos.<sup>164</sup> O trabalho do filósofo é demonstrar. Isso, naturalmente, não significa que o filósofo não discute. A discussão pode ser um instrumento da filosofia, é o que podemos observar nos diálogos filosóficos e nos textos que investigaremos nos capítulos quatro e cinco desta

---

<sup>162</sup> “By demonstration (ἀπόδειξις) I mean a syllogism which produces scientific knowledge (συλλογισμὸν ἐπιστήμονικόν), in other words one which enables us to know by the mere fact that we grasp it. Now if knowledge (ἐπιστάσθαι) is such as we have assumed, demonstrative (ἀπόδεικτικὴν ἐπιστήμην) must proceed from premisses which are true, primary, immediate, better known than, prior to, and causative of the conclusion. On these conditions only will the first principles (ἀρχαί) be properly applicable to the fact which is to be proved. Syllogism indeed will be possible without these conditions, but not demonstration; for the result will not be knowledge.” *An. Post.* I, 1 71b 15-30. ARISTÓTELES. *Posterior Analytics. Topica*. Tradução de Hugh Tredennick e E. S. Forster. Loeb Classical Library n° 391. London: Heinemann, 1960, p. 31.

<sup>163</sup> *Arg. Sof.* 11, 172a 15-20. ARISTÓTELES. *Tóp. Dos arg... Op. cit.*, p. 171. A mesma explicação se encontra em *An. Post.* I, 11 77a 26-35: a dialética só aplica os princípios comuns, não se vincula a qualquer classe de objetos ou de princípios de um campo determinado do saber, portanto, só pode proceder fazendo perguntas. Como não é possível se chegar ao mesmo resultado a partir de fatos opostos, não é possível fazer uma demonstração, *strictu sensu*, a partir de alternativas. Desse modo, a dialética não demonstra.

<sup>164</sup> *Tóp.* VIII, 1 155b 10-35.

tese. Mas o objetivo do filósofo não é debater, ele não tem interesse nas táticas de debate que os dialéticos usam nas competições.

Assim deixamos claro que, para Aristóteles, não existe discussão sobre o raciocínio que parte de premissas que impõem convicção por si mesmas, pelas razões já expostas. O caráter duvidoso das proposições dialéticas é destacado pelo Estagirita quando ele trata dos problemas de dialética.<sup>165</sup> Uma das regras sobre os problemas de dialética é que não se deve discutir assuntos cuja demonstração está muito perto de nosso alcance, e nem muito distante, pois os primeiros não admitem dúvida, e os outros são muito difíceis para o exercício dialético, e isso torna a discussão inviável.<sup>166</sup> Então os problemas dialéticos ficam dentro do âmbito do discutível.

### **Problemas e proposições dialéticos**

As discussões tratadas nos *Tópicos* se fundam em temas, ou problemas dialéticos, e em proposições. Os problemas dialéticos (πρόβλημα) são os temas ou assuntos dos raciocínios (συλλογισμός). Os argumentos (λόγος) empregados nos debates partem de proposições (πρότασις). Proposições e problemas diferem apenas em sua apresentação.

Os *Tópicos* contemplam a definição e exemplos de problema dialético. A definição está na seguinte passagem:

Um problema de dialética é um tema de investigação que contribui para a escolha ou a rejeição de alguma coisa (πρόβλημα δ' ἐστὶ διαλεκτικὸν θεώρημα τὸ συντεῖνον ἢ πρὸς αἴρεσιν καὶ φυγῆν), ou ainda para a verdade e o conhecimento (ἢ πρὸς ἀλήθειαν καὶ γνῶσιν), e isso quer por si mesmo, quer como ajuda para a solução de algum outro problema do mesmo tipo.<sup>167</sup>

Um problema dialético é um tema de investigação (θεώρημα) que se dirige (συντεῖνον πρὸς), ou seja, leva ou contribui para a escolha ou rejeição de algo, ou para a verdade e o conhecimento, seja por si mesmo, ou para ajuda a outro problema. Smith traduz θεώρημα como “ponto de especulação”, o termo deriva do verbo θεωρέω, que é a designação usual de Aristóteles para inquirição intelectual.<sup>168</sup> Essa é uma passagem

<sup>165</sup> Isso também é destacado pelo comentador Robin Smith: “The essential characteristic of a dialectical problem is that it is something which can be meaningfully debated.” SMITH. *Aristotle... Op. cit.*, p. 81.

<sup>166</sup> *Tóp.* I, 11 105a 7-10.

<sup>167</sup> *Tóp.* I, 11 104b 1-4. ARISTÓTELES. *Tóp. Dos arg... Op. cit.*, p. 13.

<sup>168</sup> SMITH. *Aristotle... Op. cit.*, p. 80.

importante para a nossa investigação, para saber como a dialética se relaciona com a verdade, ou com o conhecimento.<sup>169</sup>

O que marca o caráter discutível ou dialético dos problemas, além de eles não se aproximarem muito da esfera da demonstração, como já foi dito, é que esses temas de investigação sejam algo sobre o que as pessoas não tenham opinião, ou a opinião das pessoas comuns sejam contrárias às dos filósofos, ou exista dificuldades nos próprios raciocínios, quando há argumentos convincentes para pontos de vista contrários ou não há argumentos. Em síntese, envolve questões muito controversas.<sup>170</sup>

Aristóteles dá exemplos de problemas que se dirigem à escolha ou rejeição de algo, ou ao saber e à verdade. Os problemas úteis à escolha ou rejeição têm como exemplo a questão sobre se o prazer deve ou não ser escolhido. Esse é obviamente o caso dos assuntos práticos como ética e política. O exemplo do problema que visa apenas ao próprio conhecimento é se o universo é eterno ou não.<sup>171</sup>

As teses dos filósofos também são problemas dialéticos, e essa definição é dada nos *Tópicos*: uma tese é um tipo de problema dialético, e é uma conjectura (ὕπόληψις) de um filósofo eminente que seja conflitante com a opinião geral, por exemplo: a ideia de Antístenes, de que a contradição é impossível, a ideia de Heráclito, de que todas as coisas estão em movimento, e a ideia de Melisso, de que o ser é um.<sup>172</sup>

A própria organização, sugerida nos *Tópicos*, das proposições dialéticas em três grandes grupos de assunto, sobre ética, filosofia natural e lógica, mostra que os assuntos da dialética não diferem dos assuntos da filosofia. As proposições e problemas a serem levados aos debates, organizadas em listas conforme essas três classes de assunto são formadas a partir dos ἔνδοξα, as opiniões aceitas por todos, pela maioria, e pelos mais eminentes. Para a elaboração dessas listas, as opiniões podem ser extraídas de tratados escritos (τὰς διαγραφάς) e organizadas por gêneros, por exemplo, sobre a vida animal,

---

<sup>169</sup> A primeira observação de Alexandre de Afrodísias, em seus comentários aos *Tópicos*, é a utilidade do método para o filósofo em treinamento, e sua contribuição à busca da verdade, que é o objetivo do estudo filosófico: “Aristotle himself states the purpose of the treatise on ‘topics’, and the number and kinds of things for which this method is useful to the practising philosopher, and what is its goal. He does so partly at the very outset and partly a little further on, where he gives us to understand that dialectic is worth taking trouble even for those whose primary pursuit is philosophy, since it contributes to finding the truth, which is the goal of philosophical study.” *Top.* 1, 1-10. ALEXANDRE DE AFRODÍSIAS. *On Aristotle...Op. cit.*, p. 3.

<sup>170</sup> *Tóp.* I, 11 104b 5-20.

<sup>171</sup> *Tóp.* I, 11 104b 5-10.

<sup>172</sup> *Tóp.* I, 11 104b 20-25.

sobre o bem, abrangendo todo o tipo de bem, a começar com a essência (τί ἐστίν). A sugestão de começar com a essência indica o uso, pelo dialético, das dez categorias apresentadas no primeiro livro dos *Tópicos*, junto com os quatro predicáveis.<sup>173</sup> Esses conhecimentos são bastante aplicados conforme se observa em *Tópicos*, livros II a VII, que se organizam em função dos predicáveis. Às margens das listas de proposições e problemas dialéticos, Aristóteles sugere fazer anotações sobre as opiniões de pensadores de reputação, por exemplo, a de que Empédocles disse que os elementos dos corpos são quatro, já que qualquer debatedor daria seu consentimento a uma afirmação de alguém com reputação.<sup>174</sup>

Aristóteles também dá exemplos para as três classes de proposições. São os seguintes. Sobre ética: deve-se obedecer aos pais ou às leis, quando eles divergem? Sobre lógica: o conhecimento dos opostos é o mesmo ou não? Sobre filosofia natural: o universo é eterno ou não? Mas distinção feita ao final do capítulo que trata disso, e que é fundamental para se determinar o âmbito da dialética, é: para os propósitos da filosofia, deve-se lidar com essas proposições conforme a verdade e, para fins de dialética, conforme a opinião (δόξα).<sup>175</sup> Mostra que Aristóteles já reservava à “verdade” um lugar privilegiado. No capítulo três discutiremos sobre verdade e opinião.

### **As opiniões geralmente aceitas**

Se um problema de dialética diz respeito à opinião, mas pode se dirigir à verdade ou ao conhecimento, ou à escolha e à rejeição de algo prático, temos um assunto a investigar, pois Aristóteles não explica, diretamente, nos *Tópicos*, como isso se dá.<sup>176</sup>

No início dos *Tópicos* ele define as opiniões geralmente aceitas (ἔνδοξα) como aquelas que são aceitas, admitidas ou aprovadas por todos, pela maioria das pessoas, ou pelos filósofos, que são os mais notáveis e eminentes.<sup>177</sup> Sobre essas opiniões serem ou não verdadeiras, uma explicação bastante útil é o comentário de Alexandre de Afrodísias, que esclarece que o fato de o aprovado e o verdadeiro serem diferentes não quer dizer que o aprovado seja falso, pois as coisas podem ser aprovadas e verdadeiras. O que difere, em

<sup>173</sup> *Tóp.* I, 5 101b 37-102b 25; *Tóp.* I, 9 103b 20-35.

<sup>174</sup> *Tóp.* I, 14 105b 10-26.

<sup>175</sup> *Tóp.* I, 14 105b 19-32.

<sup>176</sup> *Tóp.* I, 11 104b.

<sup>177</sup> *Tóp.* I, 1 100b 22-23.

sua visão, é o julgamento. O verdadeiro é julgado com base nos fatos, e o aprovado é julgado conforme a suposição sobre os fatos por parte do público.<sup>178</sup> Essa explicação de Alexandre de Afrodísias justifica o destaque que demos, no capítulo um, para a distinção entre as figuras do dialético, do sofista ou erístico, e do filósofo. Pois quando essa aceitação ou não de opiniões se insere numa audiência ou público de filósofos, por exemplo, vemos o emprego da dialética dentro da filosofia, conforme desenvolveremos depois sobre as três utilidades dos *Tópicos*. Então o sentido de “opinião” tem que mudar, como veremos depois. Mas a execução da discussão dialética por parte do dialético, que tem uma técnica de raciocínio e não é filósofo, vai levar em consideração a suposição que o público leigo tem sobre os fatos, e não há garantia de conhecimento da verdade sobre as coisas da classe do assunto em questão.<sup>179</sup>

Ἐνδοξα, no plural, literalmente, significa “dentro da reputação” (ἐν + δόξα), o que está dentro das opiniões de prestígio. Julgamos que a melhor tradução é “opiniões geralmente aceitas”, e essa é a visão da maioria dos intérpretes. Está subentendido, nos *Argumentos Sofísticos*, que Aristóteles contrapõe as opiniões geralmente aceitas à opinião carente de aceitação (ἄδοξον) e àquela que está do lado de fora, ou além da aceitação (παράδοξον). Ele usa esses dois termos para designar as conclusões sem aceitação, as que poderíamos chamar de absurdas, às quais os argumentos podem levar. Deduzir consequências paradoxais do argumento do adversário é tratado ali como a segunda meta do sofista.<sup>180</sup> Nesse contexto fica evidente o prestígio dos ἔνδοξα, a ponto de dar um sentido pejorativo, por oposição, aos termos ἄδοξον e παράδοξον, que se aplicam ao que está “fora da *doxa*”. Mas, como veremos na segunda parte desse trabalho, esse prestígio não configura o *status* de um saber.

O Estagirita chega a indicar que a maior coleção de tópicos (τόποι) para se extrair opiniões paradoxais é sobre os padrões da natureza e a sobre as leis. Essa estratégia de

<sup>178</sup> “The difference between approved and true is not that what is approved is false – for some things that are approved are also true – but is in the judging. Whith was is true, judging in the basis of the fact which this truth has reference to, for when this accords with it, then it is true. But whith what is approved, the judging is not based on facts but on the audience and on their suppositions about the facts.” *Top.* 19, 23-27. ALEXANDRE DE AFRODÍSIAS. *On Aristotle...Op. cit.*, p. 21-22.

<sup>179</sup> Um exemplo bastante simples disso é o discurso de alguns políticos em campanha eleitoral. Alguns fazem promessas de medidas econômicas que são inviáveis na realidade, mas, no imaginário da população que desconhece as ciências econômicas, são desejáveis e aprovadas. Sustentaremos, posteriormente, que aquilo que todos dizem pode servir como dados da percepção, sensação. Mas quando Alexandre de Afrodísias fala que o público não conhece os fatos, ele quer dizer que não conhece os assuntos em questão, em sua formulação.

<sup>180</sup> *Arg. Sof.* 12 172b 10.

extrair paradoxos é tratar as leis e a natureza como opostos, e assim é que Cálicles teria argumentado no *Górgias*. Pois os filósofos falam de acordo com a natureza e a verdade, e a leis, feitas pelos homens, representam a opinião da maioria. Então, o adversário, se opondo a qualquer um desses, estaria afirmando um paradoxo, contrariando a opinião geralmente aceita, ou como a opinião de todos ou da maioria, ou como a opinião dos filósofos.<sup>181</sup>

O exemplo acima, de que os filósofos falam de acordo com a natureza e a verdade, ilustra bem a explicação de Alexandre de Afrodísias. As opiniões dos filósofos são geralmente aceitas pois se supõe que os filósofos conhecem a verdade. É uma questão de julgamento, não do conhecimento dos fatos, mas do que se supõe estar conforme a verdade, ou conforme o que seja o melhor, no caso da escolha ou rejeição de algo. Então, conforme os *Tópicos*, o problema dialético dirige-se (συντεῖνον πρὸς) para a verdade ou para escolha ou rejeição de alguma coisa.<sup>182</sup> Mas isso acontece de forma indireta, por uma presunção de quem as tem, seja os filósofos ou a maioria. Assim, Aristóteles deixa claro que são dialéticas as proposições que estão em conformidade com as artes (τέχνη), pois as pessoas aceitam as opiniões daqueles que estudaram os assuntos, como os médicos sobre medicina e os geômetras sobre geometria.<sup>183</sup> É o mesmo que se vê no livro III dos *Tópicos*, que apresenta os tópicos do preferível, os quais contribuem para a escolha ou para a rejeição, nos assuntos práticos, para identificar o que é melhor ou mais desejável entre duas coisas que não apresentam diferenças muito óbvias. Nesse livro, a recomendação sobre o melhor e preferível começa com o que seria escolhido pelos homens sábios, hábeis, conhecedores do assunto, ou por todos ou pela maioria dos homens.<sup>184</sup>

Está bem exemplificado, em *Ética a Nicômaco*, na questão sobre o que é a felicidade, o papel das opiniões geralmente aceitas nos assuntos relacionados à escolha e rejeição, como a ética. Aristóteles cita uma ampla variedade de associações à ideia de felicidade, o que inclui coisas como prazer, riqueza e honras, virtude, sabedoria prática, sabedoria filosófica, prosperidade. Ele considera ser infrutífero examinar todas as

---

<sup>181</sup> *Arg. Sof.* 12 172b 10-173a 35.

<sup>182</sup> “Um problema de dialética é um tema de investigação que contribui para (συντεῖνον πρὸς) a escolha ou a rejeição (αἴρεσιν καὶ φυγῆν) de alguma coisa, ou ainda para a verdade e o conhecimento (ἀλήθειαν καὶ γνῶσιν), e isso quer por si mesmo, quer como ajuda para a solução de algum outro problema do mesmo tipo.” *Tóp.* I, 11 104b 1-3. ARISTÓTELES. *Tóp. Dos arg... Op. cit.*, p. 13.

<sup>183</sup> *Tóp.* I, 10 104a 33-37.

<sup>184</sup> *Tóp.* III, 1 116a 13-20.

opiniões, bastando examinar as mais difundidas e as que parecem ser mais razoáveis (δοκούσας ἔχειν τινὰ λόγον). Um ponto de destaque da passagem é que a opinião dos sábios diverge da opinião do vulgo, o que é típico de um problema dialético, como já afirmamos.<sup>185</sup>

A opinião dos sábios tem importância especial para Aristóteles, a ponto de ele considerar a opinião dos outros filósofos no julgamento da correção do seu próprio ponto de vista:

Nós outros consideramos como mais propriamente e verdadeiramente bens os que se relacionam com a alma e como tais classificamos as ações e atividades psíquicas. Logo, o nosso ponto de vista deve ser correto, pelo menos de acordo com esta antiga opinião com a qual concordam muitos filósofos.<sup>186</sup>

Ele parece contar com uma probabilidade de que as opiniões da maioria e dos filósofos estejam corretas.<sup>187</sup>Essa probabilidade é por aceitação, ou plausibilidade. Ela tem fundamentos na razão e na verdade, não de modo direto, como ocorre na demonstração científica, mas de modo indireto, pelo seguimento da opinião dos filósofos e sábios, que conhecem a verdade dos fatos, e pela opinião geral, que tende a seguir a opinião dos filósofos, e pela consistência de todas essas opiniões com os fatos. Aristóteles deixa claro que a opinião verdadeira se conforma aos fatos: “(...) com uma opinião verdadeira todos os fatos se harmonizam, mas com uma opinião falsa os fatos não tardam a entrar em conflito.<sup>188</sup>

Ainda assim, não é uma probabilidade no sentido estatístico.<sup>189</sup> Höffe está certo em dizer que ἐνδοξα não é o provável no sentido de frequente, o que ocorre na maior parte das vezes, como probabilidade estatística.<sup>190</sup> Nos *Segundos Analíticos* está dito que não há ciência demonstrativa do casual (ἀπὸ τύχης οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη δι’ ἀπόδειξις), e

<sup>185</sup> *É.N.* I, 4 1095a 15-29.

<sup>186</sup> *É.N.* I, 8 1098b 15-20. ARISTÓTELES. *Tóp. Dos arg... Op. cit.*, p. 57.

<sup>187</sup>“Ora, algumas destas opiniões têm tido muitos e antigos defensores, enquanto que outras foram sustentadas por poucas, mas eminentes pessoas. E não é provável que qualquer delas esteja inteiramente equivocada, mas sim que tenham razão pelo menos a algum respeito, ou mesmo a quase todos os respeitos.” *É.N.* I, 8 1098b 23-30. *Ibid.* p. 57.

<sup>188</sup> *É.N.* I, 8 1098b 13-14. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco. Op. cit.*, p. 57.

<sup>189</sup> Ἐνδόξα é uma palavra muitas vezes traduzida como “plausível” ou “provável”. Mas, como já dissemos nesta seção do capítulo II, o termo se refere, mais precisamente, ao sentido de aceitabilidade.

<sup>190</sup>“The term (*endoxa*) is often translated as “probable propositions,” but *endoxa* have nothing to do with objective or statistical probability (*probabilitas*) — neither with the a priori probability of the dice nor with empirical probability, such as the relative frequency of an event.” HÖFFE, Otfried. *Aristotle*. Trad. de Christine Salazar. Albany: State University of New York Press, 2003, p. 35.

sim, do necessário (ἀναγκαῖον) e do frequente (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ)<sup>191</sup>. Na *Metafísica* também consta: toda ciência é do que é sempre ou na maioria das vezes (ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα ἢ τοῦ ἀεὶ ἢ τοῦ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ), não há ciência do acidental.<sup>192</sup> Fica claro que ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ diz respeito à regularidade dos fenômenos estudados pela ciência, e isso não tem a ver com aceitação. Berti se recusa a associar ἔνδοξα ao sentido de provável, verossímil ou aparente, e restringe o sentido do termo à ideia de reputação.<sup>193</sup>

No *Teeteto*, Platão diz que, a respeito da preparação de um banquete, a opinião de um cozinheiro vale mais do que a de um convidado desconhecedor da culinária.<sup>194</sup> Isso mostra que Platão dava algum valor à opinião, mas, já mencionamos anteriormente, ele considerava o filósofo inábil para as coisas práticas e que também estava acima dessas coisas. Parece que Aristóteles dava mais valor que ele aos assuntos práticos, objetos de deliberação, então a opinião tem bem mais espaço na obra do Estagirita. É importante reparar que, no modelo de raciocínio dialético, que parte da opinião geralmente aceita, deve-se partir sempre das proposições mais aceitas para as menos aceitas,<sup>195</sup> de modo análogo à forma da demonstração científica, que parte de premissas anteriores e mais conhecidas que a conclusão.<sup>196</sup> Assim, pode-se inferir que, na demonstração científica se produz *conhecimento* a partir de premissas primeiras e verdadeiras, e no raciocínio dialético se produz *conclusões aceitáveis* a partir de opiniões fortemente admitidas. Aproveitando o exemplo de Platão, sobre a preparação de um banquete, para Aristóteles teria valor uma discussão que parte da opinião da maioria dos cozinheiros para se chegar a alguma conclusão útil a um assunto produtivo. Esse exemplo sobre a opinião geral é de fácil visualização. Menos fácil de se compreender é o que fazem as opiniões gerais e dos filósofos em obras de filosofia e mesmo as opiniões gerais em uma obra acadêmica como parecem ser os livros intermediários dos *Tópicos*. Isso é objeto de nossa investigação. Mas, no momento, para afirmar de modo geral que as premissas utilizadas na dialética e na retórica, mesmo não sendo primeiras e verdadeiras como as premissas do conhecimento científico, produzem alguma instrução, a qual, por sua vez, é derivada de um saber anterior, nos apoiamos na declaração expressa no início dos *Segundos*

<sup>191</sup> *An. Post.* I, 30 87b 19-21.

<sup>192</sup> *Met.* E, 2 1027a 20-25.

<sup>193</sup> BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 24, 25.

<sup>194</sup> *Teeteto*, 178e.

<sup>195</sup> “Os que intentam deduzir uma inferência de premissas mais geralmente rejeitadas do que a conclusão evidentemente não raciocinam certo (οὐ καλῶς συλλογίζονται); portanto, quando se perguntam tais coisas, não se deve concedê-las.” *Tóp.* VIII, 6 160a 15-20. ARISTÓTELES. *Tóp. Dos arg... Op. cit.*, p. 143.

<sup>196</sup> *An. Post.* I, 2 71b 20-25.

*Analíticos*, obra que trata do conhecimento demonstrativo. Ali o Estagirita deixa claro que todo o ensino e instrução intelectual procedem de um saber pré-existente (πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίγνεται γνώσεως), pois isso se observa tanto nas matemáticas quanto em outras artes, e também em argumentos dialéticos (λόγος), dedutivos (συλλογισμός) e indutivos (ἐπαγωγή). Ambos os tipos de argumentos oferecem instrução por meio de conhecimentos pré-existentes (διὰ προγιγνωσκομένων ποιοῦνται τὴν διδασκαλίαν), os primeiros sendo admitidos por uma audiência (λαμβάνοντες ὡς παρὰ ξυνιέντων), e os segundos provando o universal pela natureza evidente do particular. E esse é o mesmo modo pelo qual os argumentos retóricos são convincentes, pois eles usam exemplos (παράδειγμα), que são um tipo de indução, ou entimemas, que são um tipo de dedução que parte do mais aceito para o menos aceito.<sup>197</sup>

A independência entre a verdade e a aceitação das premissas na discussão dialética aparece em *Tópicos* VIII, onde Aristóteles avalia como maus os argumentos que contêm premissas geralmente rejeitadas, embora verdadeiras. Por outro lado, ele caracteriza como simplesmente lógicos (λογικός) os argumentos que contêm premissas que, embora falsas, são geralmente aceitas.<sup>198</sup> Esse trecho nos remete à *Retórica*, que mostra *que o verdadeiro precisa ter o apoio do convincente, devido às características do auditório*. Ali Aristóteles diz que as coisas verdadeiras e justas (τάληθῆ καὶ τὰ δίκαια) têm uma tendência a prevalecer sobre seus opostos, e as coisas verdadeiras e melhores são, por natureza, mais fáceis de persuadir e provar. Mas isso precisa ser auxiliado pela retórica, pois, se as decisões dos juízes não são como deveriam ser, ou seja, conforme a justiça e a verdade, o fracasso se deve aos oradores. A retórica, então, é útil para a expressão da verdade e da justiça. Diante de certas audiências, o conhecimento (ἐπιστήμη) não facilita o trabalho de formar convicção, pois argumentar baseando-se no conhecimento implica instrução, e muitas pessoas não a possuem. Assim, na *Retórica*, Aristóteles recomenda usar, ao lidar com a audiência popular, os argumentos dialéticos, que são os que partem de opiniões geralmente aceitas, conforme observou nos *Tópicos*.<sup>199</sup> Os argumentos dialéticos têm a sua função em alguns contextos.

---

<sup>197</sup> *An. Post.* I, 1 71a 1-11.

<sup>198</sup> *Tóp.* VIII, 12 162b 25-30. Muitos autores traduzem λογικός como “dialético”, mas nessa frase, λογικός se refere a forma de argumento.

<sup>199</sup> *Ret.* I, 1355a 20-1355b 20.

### As habilidades dialéticas

Essas observações sobre a *Retórica*, de que os argumentos sobre opiniões são mais adequados para determinados auditórios e finalidades, são consistentes com o já mencionado comentário de Alexandre de Afrodísias, do verdadeiro como o julgado com base nos fatos, e o aprovado como o julgado conforme a suposição sobre os fatos por parte do público. O público em geral é capaz de entender as opiniões, e o dialético e o retórico devem ser capazes de raciocinar sobre elas. Então, o que determina o uso das proposições aceitas ou verdadeiras é, acima de tudo, as potências, ou faculdades (δύναμις), das pessoas envolvidas na comunicação ou discussão.<sup>200</sup> Pois existem potências (δύναμις), ou faculdades, que são naturais ou inatas, de fazer alguma coisa facilmente, como a capacidade de falar e opinar, que não exigem um treinamento especial. Há outras que são adquiridas com o ensino e o treinamento, que são os saberes em geral, como a capacidade de tocar flauta ou o aprendizado das artes.<sup>201</sup> Essas potências adquiridas são as ἔξεις, disposições adquiridas, ou estados duradouros, desenvolvidos em atos repetidos.<sup>202</sup>

Essa constatação nos leva ao livro VI de *Ética a Nicômaco*, no qual Aristóteles discute as cinco disposições adquiridas (ἔξεις), por meio dos quais a alma possui a verdade (ἀληθείας), seja afirmando ou negando. As ἔξεις mencionadas nessa obra são: a arte (τέχνη), o conhecimento científico (ἐπιστήμη), a sabedoria prática (φρόνησις), a sabedoria filosófica (σοφία) e a razão intuitiva (νοῦς). Dessa relação ele exclui a conjectura (ὑπόληψις) e a opinião (δόξα), pois entende que essas podem levar ao engano.<sup>203</sup> Na segunda parte deste trabalho, pesquisaremos a presença da dialética nesse contexto das ἔξεις. Neste momento, apenas mostramos que a opinião não faz parte das

<sup>200</sup> “Ademais, chama-se potência (δύναμις) a capacidade de realizar algo bem ou adequadamente. De fato, às vezes dizemos dos que caminham ou falam, mas não o fazem bem ou como desejariam, que não têm potência para falar ou caminhar.” *Met. Δ*, 12 1019a 23-26. ARISTÓTELES. *Metafísica. Op. cit.*, p. 227.

<sup>201</sup> *Cat. 8*, 9a 18. *Met. Θ*, 5 1047b 32-35. Como consta em *Ética a Nicômaco*, nós temos faculdades (δύναμις) por natureza, mas como não nos tornamos bons ou maus por natureza, então a virtude (ἀρετή) não é uma δύναμις (natural). Como também não é uma paixão (πάθη), só pode ser uma disposição (ἔξις). *É.N. II*, 5 1106a 5-11.

<sup>202</sup> HAMELIN, Guy. “Ciência e saber. A importância da concepção platônica da natureza da *epistêmê* em Aristóteles.” São Paulo: *Journal of Ancient Philosophy*, v. 12, n. 1, p. 24, 2018.

<sup>203</sup> *É.N. VI*, 3 1139b 15-30. Veja que, nos *Segundos Analíticos*, após explicar a diferença entre δόξα e ἐπιστήμη, Aristóteles menciona essas cinco disposições citadas, e acrescenta mais uma: o pensamento (διάνοια), anunciando que examinará melhor o assunto na ética e nas ciências naturais. *An. Post. I*, 33 89b 5-10.

disposições, ou estados adquiridos, para se possuir a verdade, e que aquele que opina não desenvolveu as potências que são saberes. Assim, o homem de opinião não alcança a verdade por não possuir capacidade para tal.

Se a dialética é um método para se raciocinar, perguntamos então: a dialética pode possuir a verdade por ser um método de raciocinar (τέχνη συλλογιστική), ou seja, uma τέχνη, uma das cinco ἔξεις que vimos em *Ética a Nicômaco*? Destacamos que a técnica de raciocínio não é uma habilidade do homem do povo. Também deixamos claro, em nosso primeiro capítulo, que Sócrates e Platão criticavam a dialética erística e sofística, que não consideravam séria, e Aristóteles pode bem ser considerado o seguidor das críticas de Sócrates e Platão, concretizando, nos *Tópicos* e *Argumentos Sofísticos*, esse projeto de um método para uma boa técnica de raciocínio, o qual tem suas exigências. Assim, ainda que a opinião possa levar ao engano, o método de se discutir sobre ela deve ser verdadeiro, o que está em conformidade, em certo sentido, com a noção de τέχνη, uma capacidade que envolve o reto raciocínio (ὀρθός λόγος), uma disposição raciocinada sobre o que é variável, sobre o produzir, conforme *Ética a Nicômaco* livro VI, ainda que não seja precisamente o que consta na classe de exemplos sobre o saber produtivo que se encontram nessa obra.<sup>204</sup> A distinção, para o caso, entre a ideia de τέχνη dialética e a τέχνη produtiva, como a arquitetura e a medicina, é que a primeira não produz objetos. Porém ela se desenvolve também como uma capacidade adquirida, ἔξεις, e é τέχνη nesse sentido, por envolver o reto raciocínio (ὀρθός λόγος). Então a τέχνη συλλογιστική é uma habilidade de raciocinar verdadeira, utilizada como instrumento, mas a opinião não é necessariamente verdadeira.

As habilidades necessárias ao exercício da dialética não são poucas, e os *Tópicos* sugerem que os alunos de Aristóteles passavam por um treinamento minucioso, como se pode observar especialmente nos livros II a VII dessa obra, os quais são uma boa fonte para se visualizar a segunda utilidade do tratado: os exercícios (γυμνασία) ou treinamento preparatório para a filosofia. Já citamos anteriormente o comentário de Diógenes Laércio sobre as práticas no Liceu: “O filósofo ensinava seus discípulos a se exercitarem sobre um tema proposto, e ao mesmo tempo os preparava para os debates oratórios.”<sup>205</sup>

---

<sup>204</sup> *É.N.* VI, 5 1140a 1-24.

<sup>205</sup> DIÓGENES LAÉRCIO, V.3. LAËRTIOS, *Vidas e doutrinas... Op. cit.*, p. 129.

As regras para o debate dialético estão descritas no livro VIII dos *Tópicos*. Em síntese, pode-se dizer que o debate acontece entre dois oponentes, sendo que aquele que enuncia a tese, ou problema dialético, que será o objeto do debate é chamado de respondedor, ou respondente, e o outro, o qual tenta atacar a tese, é chamado de inquiridor, ou questionador.<sup>206</sup> O inquiridor faz perguntas ao respondente e tenta obter concessões, em respostas que podem ser “sim” ou “não”, com a finalidade de conduzir o raciocínio à conclusão oposta à tese sustentada.<sup>207</sup> Em situação de debate competitivo, o inquiridor tenta deduzir conclusões paradoxais (παράδοξος) ou absurdas da tese sustentada pelo respondedor, ou seja, fora daquilo que é geralmente aceito, diante de um auditório que é capaz de julgar e até admirar o desempenho dos participantes, que devem se orientar conforme regras de um bom debate.<sup>208</sup> Em outras palavras, o inquiridor tenta refutar a tese sustentada pelo respondedor.

No livro VIII dos *Tópicos*, Aristóteles faz alguns comentários sobre a existência de regras diferentes para a discussão com finalidade de exercício (γυμνασία), exame (πειρα) e experimentação (σκέψις), tendo em vista as diferenças de objetivo entre aqueles que ensinam e aprendem e aqueles que competem (τοῖς διδάσκουσιν ἢ μανθάνουσι καὶ τοῖς ἀγωνιζομένοις). Aristóteles declara não haver até então regras para a discussão em assembleias que não sejam para competição, mas que tenham a finalidade de exame e

---

<sup>206</sup> Como já foi exposto na parte sobre problemas e proposições dialéticos, uma tese é um tipo de problema dialético. Apesar de esclarecer que nem todo problema é uma tese, mas, como uma tese é uma suposição em conflito com a opinião geral, o Estagirita equipara os termos por razões práticas: “Em verdade, quase todos os problemas dialéticos são hoje em dia chamados de ‘teses’. Mas não se deve dar muita importância à denominação que se quer usar, pois o nosso objetivo ao distingui-los não foi criar uma terminologia, e sim reconhecer as diferenças entre essas duas formas.” *Tóp.* I, 11 104b 28-38. ARISTÓTELES. *Tóp. Dos arg... Op. cit.*, p. 14.

<sup>207</sup> “Se, pois, a asserção feita pelo respondente for geralmente rejeitada, a conclusão que o inquiridor tiver em vista deve ser uma que seja geralmente aceita, ao passo que, se a primeira for geralmente aceita, a segunda será geralmente rejeitada: pois a conclusão a que se procura chegar é sempre o oposto da afirmação feita.” *Tóp.* VIII, 5 159b 3-8. ARISTÓTELES. *Tóp. Dos arg... Op. cit.*, p. 141.

<sup>208</sup> “No que toca à forma de dar respostas, devemos em primeiro lugar definir qual é o objetivo de um bom (καλῶς) “respondente”, assim como de um bom inquiridor. O objetivo deste último é desenvolver o argumento de maneira que leve o outro a dizer os mais extravagantes paradoxos que se seguem necessariamente da posição assumida por ele; ao passo que o respondente deve fazer parecer que não é ele o responsável pelo absurdo ou paradoxo (τὸ ἀδύνατον ἢ τὸ παράδοξον), mas apenas a sua posição: pois é talvez possível distinguir entre o erro de assumir inicialmente uma posição falsa (ἀμαρτία τὸ θέσθαι πρῶτον) e o de não a sustentar propriamente depois de tê-la assumido.” *Tóp.* VIII, 4 159a 15-25. *Ibid.* p. 140.

“Se, por outro lado, a afirmação formulada pelo respondente for geralmente aceita sem restrições, evidentemente a conclusão buscada pelo inquiridor deve ser uma que seja rejeitada geralmente e de maneira absoluta. Em vista disso, o respondente deve admitir todos os pontos de vista que sejam geralmente aceitos, e, dos que não o forem, todos os que sejam menos geralmente rejeitados do que a conclusão visada pelo seu antagonista. *Porque, então, provavelmente se pensará que ele argumentou bastante bem.*” Grifo nosso. *Tóp.* VIII, 5 159b 17-20. *Ibid.* p. 141-142.

pesquisa. Como não recebeu nada de qualquer tradição, ele procura elaborar algo sobre o assunto, propondo regras sobre o que o respondente deve buscar e o que deve ou não conceder para sustentar sua tese adequadamente.<sup>209</sup> Essa passagem é muito importante para a interpretação dos *Tópicos*, pois exame e pesquisa estão relacionados a treinamento, e o treinamento parece representar a maior parte dessa obra, pois seus livros II até VII abrangem situação de exercícios e ensino acadêmicos destinados, tudo indica, principalmente aos alunos de Aristóteles, já que ele declara ser o primeiro a dizer algo sobre a matéria.<sup>210</sup>

Destaca-se, entre essas regras que o Estagirita formula, que o homem que raciocina bem demonstra a conclusão a que se propõe partindo de premissas mais geralmente aceitas e mais familiares que a conclusão.<sup>211</sup> Relembramos aqui que essa formatação segue o modelo dos *Segundos Analíticos*, que inicia com a ideia de que todo ensino (διδασκαλία) e aprendizado intelectual (μάθησις διανοητική) partem de um conhecimento (γνώσις) pré-existente, o que vale tanto para o conhecimento científico, quanto para os argumentos dialéticos e retóricos, dedutivos ou indutivos. Assim, todo saber deriva do mais conhecido para o menos: na dialética, dedutivamente, na colocação de premissas como se fossem concedidas; indutivamente, na demonstração do universal a partir do particular, o qual é evidente. Na retórica, por sua vez, dedutivamente, por meio de entimemas, e indutivamente, por meio de exemplos.<sup>212</sup>

Quando a dialética é aplicada ao ensino, essa ordem do mais aceito e mais familiar para o menos adquire uma importância especial na prática dialética. Isso pode ser visto em *Tópicos* VIII, 5, na parte onde são tratadas dificuldades ao se discutir algumas teses, as quais podem ser mal elaboradas ou apresentar outros defeitos. Um dos casos ali explicados diz respeito à falta de clareza nos princípios nos quais se fundamentam as premissas que serão utilizadas para questionar a tese defendida. Quando, nesse caso, a premissa a ser colocada é mais duvidosa do que a própria tese em exame, aceitar essa

---

<sup>209</sup> *Tóp.* VIII, 4 159a 25-38.

<sup>210</sup> Segundo Kneale e Kneale, o conteúdo dos *Tópicos* deve ter sido extraído da observação de exercícios da Academia de Platão: “O conteúdo, no entanto, parece ser amplamente determinado pelos exercícios em classificação e definição executados na Academia e é possível que a teoria dos Predicáveis que dá unidade aos *Tópicos*, tanto quanto o tratado tem unidade, já tivesse sido elaborada na Academia, uma vez que Aristóteles introduz os termos-chave (propriedade, acidente, gênero, espécie e diferença específica) como sendo já familiares. Os *Tópicos* são o produto da reflexão sobre o método dialético tal como era aplicado a problemas de definição e de classificação.” KNEALE. *O desenvolvimento.... Op. cit.*, p.35.

<sup>211</sup> *Tóp.* VIII, 5 159b 8-9. Exatamente o que dissemos antes, não é um exame de consistência pura e simples, mas um exame de consistência entre o menos aceito e o mais aceito.

<sup>212</sup> *An. Post.* I, 1 71a 1-15.

premissa seria fundar uma conclusão em uma base menos digna de crédito. Por outro lado, não aceitar também pode agravar a situação da discussão. Então Aristóteles recomenda que, *se isso for apenas um exercício (γυμνασία) dialético, a premissa pode ser aceita se parecer verdadeira. Mas, se for uma situação de ensino, não pode*, pois um simples perguntador (ἐρωτῶντος) e um homem que ensina (διδάσκοντι ἀξιωτέον τιθέναι) ou que busca conhecimento (μανθάνοντες) não pedem concessões do mesmo modo.<sup>213</sup> Até aqui já é possível ver diferenças, estabelecidas nos *Tópicos*, no uso da dialética conforme a finalidade em vista: a pesquisa, o exercício, o ensino e a competição. De todos esses, o exercício parece ser o mais flexível quanto à aplicação das regras. Por isso deve-se ter muito cuidado ao se fazer generalizações sobre a dialética aristotélica com base em passagens isoladas dos *Tópicos*, pois alguns exemplos e regras apresentados ali diferem conforme a finalidade ou uso das técnicas de debate. A existência de diferenças de regras, ou recomendações, conforme a finalidade mostra haver uma independência entre instrumento, a técnica de discussão, e os contextos aos quais ele se aplica.

Há mais uma distinção como essas em outra passagem, sobre discussões que não visam ao ensino (διδασκαλία), mas ao exercício (γυμνασία) e exame (πειρα). Nesse caso, recomenda-se raciocinar não só para se chegar a conclusões verdadeiras, mas também para se chegar a conclusões falsas, com base em premissas verdadeiras e, às vezes, falsas. Isso ocorre no treinamento, mas com vistas a uma possibilidade real, pois a justificativa dada é que, muitas vezes, o dialético precisa refutar proposições verdadeiras e defender falsas e, às vezes, refutar proposições falsas com outras proposições falsas, pois há pessoas que preferem acreditar em coisas que não existem, e então podem ser melhor persuadidas ou auxiliadas sendo refutadas com uma proposição falsa.<sup>214</sup> Essa é uma das passagens que levam à interpretação da dialética como empreendimento cooperativo. Nos parece que não poderia ser de outro modo em um treinamento escolar, mas o trecho completo tem um sentido mais amplo, e indica também o entendimento geral de que uma boa argumentação requer um nível mínimo de cooperação no que diz respeito ao cumprimento de regras, para uma avaliação de desempenho favorável por parte do auditório, e esses são os meios dialéticos que se destacam dos erísticos. Além disso, a passagem revela, junto com outras, o aspecto moral das regras, pois o que não segue essas regras é taxado de debatedor de má-fé e mau caráter,<sup>215</sup> e isso chega ao ponto de

<sup>213</sup> *Tóp.* VIII, 3 158b35-159a 14.

<sup>214</sup> *Tóp.* VIII, 11 161a 25-35.

<sup>215</sup> *Tóp.* VIII, 8 160b 1-10.

Aristóteles desaconselhar a discussão com todos ou qualquer um, pois com algumas pessoas toda argumentação acaba se degenerando e, assim, quem pratica não consegue evitar uma discussão contenciosa (τοῦ διαλέγεσθαι μὴ ἀγωνιστικῶς).<sup>216</sup> Diz Aristóteles:

O princípio de que aquele que impede ou estorva um empreendimento comum é um mau companheiro também se aplica, evidentemente, à argumentação; pois também nesta se tem em vista um objetivo comum, salvo quando se trata de simples contendentes. Estes, com efeito, não podem alcançar juntos a mesma meta, e não é possível que haja mais de um vencedor. Para eles, é indiferente conquistar a vitória como respondente ou inquiridor, pois é tão mau dialético aquele que faz perguntas contenciosas como aquele que, ao responder, se nega a admitir o que é evidente ou a compreender o significado do que o outro pergunta.<sup>217</sup>

Há algumas estratégias prescritas para o debate dialético que fazem parte do “jogo justo” da argumentação e não são consideradas casos de má-fé. Elas são apresentadas em *Tópicos* VIII, e se organizam em estratégias do inquiridor e do respondedor. Quando o inquiridor apresenta suas premissas ao adversário, que deve responder “sim” ou “não”, deve colocá-las de forma dissimulada, ou seja, não apresentar as premissas de forma muito óbvia, pois isso daria fim ao debate de modo rápido demais.<sup>218</sup> Então as premissas devem ser apresentadas de forma a se aproximar gradativamente da conclusão, em uma sequência mais ou menos longa, utilizando-se argumentos indutivos e dedutivos. Também cabem algumas táticas de psicologia para lidar com o oponente, as quais também são sugeridas por Aristóteles. O respondedor, por sua vez, recebe orientações sobre a tese que deve assumir e quais premissas deve conceder, e sobre o direito de reclamar em caso de falta de clareza, ambiguidade e mudança de sentido no uso dos termos por parte do inquiridor.<sup>219</sup> Mas, a essas orientações práticas concernentes ao debate ou, nos termos de Aristóteles, à ordem e ao método de se propor questões,<sup>220</sup> são pressupostas as instruções propedêuticas dadas no livro I.

<sup>216</sup> *Tóp.* VIII, 14 164b 5-18. Nos *Argumentos Sofísticos*, fazer distinções também é dito como um direito e conceder alguma coisa sem fazer uma distinção necessária é um erro. *Arg. Sof.* 17, 175b 30.

<sup>217</sup> *Tóp.* VIII, 11 161a 37-161b 6. ARISTÓTELES. *Tóp. Dos arg... Op. cit.*, p. 146.

<sup>218</sup> “Se (o ponto de vista) é relevante e também geralmente aceito, (o respondedor) deve admitir este último fato, mas observar que está muito próximo da proposição originária, e que, se for concedido, o problema se desvanece.” *Tóp.* VIII, 6 160a 3-7. “As premissas necessárias mediante as quais se efetua o raciocínio não devem ser propostas diretamente e de forma explícita. Convém, pelo contrário, que paremos acima delas o mais longe possível.” *Tóp.* VIII, 6 155b 30-32. ARISTÓTELES. *Tóp. Dos arg... Op. cit.*, p. 142, 133.

<sup>219</sup> *Tóp.* VIII, capítulos 1-6.

<sup>220</sup> *Tóp.* VIII, 1 155b 1-7.

O livro I dos *Tópicos* encerra com a declaração de que ali foram apresentados os instrumentos (ὄργανα) pelos quais se efetuam os raciocínios. No início desse livro são apresentados os objetivos e as utilidades do tratado e os tipos de argumentos, sobre os quais já falamos. Essas noções são seguidas de explicações sobre as proposições (πρότασις) a serem utilizadas na argumentação, noções sobre identidade numérica, específica ou genérica, semelhança,<sup>221</sup> e regras de semântica, como o controle do significado dos termos. Até aqui as noções do livro caberiam em qualquer prática dialética antes mesmo de Aristóteles, mas toda a obra organiza as proposições em função dos quatro predicáveis aristotélicos, ou seja, a definição, o próprio, o acidente e o gênero. Este último abrange, segundo o texto, a noção de diferença (διαφορά) específica.<sup>222</sup>

Em síntese, os predicáveis indicam a relação que o predicado pode ter com o sujeito nas proposições. A definição (ὅρος ou ὀρισμός) é uma frase que indica o que uma coisa é. O próprio (ἴδιον), também traduzido por propriedade, é um predicado que não expressa a essência de uma coisa, mas pertence a ela de modo exclusivo, e se predica de modo conversível. Por exemplo, é próprio do homem poder aprender gramática, então, se aprende gramática é homem e se é homem aprende gramática. O acidente (συμβεβηκός) é o que pertence a alguma coisa sem ser definição, gênero ou próprio. Esse é o primeiro conceito de acidente. O segundo conceito de acidente que o Estagirita apresenta é: algo que pode pertencer ou não pertencer a alguma coisa sem que ela deixe de ser essencialmente ela mesma, por exemplo, a posição sentada de um indivíduo e a brancura de um objeto. O segundo conceito é considerado, por Aristóteles, melhor porque não exige o entendimento do que sejam os outros três predicáveis, sendo suficiente em transmitir o significado essencial do termo. Essa observação indica o caráter didático da obra. As comparações entre coisas também são inseridas na classe de acidente, para exame de qual predicado melhor se aplica, por exemplo, se é mais agradável a vida virtuosa ou a vida dos prazeres, típico dos tópicos do preferível, do livro III dos *Tópicos*. Os exemplos que Aristóteles dá nessa explicação sobre o acidente, diferentemente dos outros predicáveis, envolvem situações particulares, como o caso da posição sentada, que pode até ser considerada uma propriedade temporária em sentido relativo sempre que se refere a um indivíduo que é o único que está sentado entre outros que não estão. E o

---

<sup>221</sup> “(...) os debates a respeito de definições se ocupam as mais das vezes com questões de identidade e diferença”. *Tóp.* I, 5 102a 7-8. ARISTÓTELES. *Tóp. Dos arg... Op. cit.*, p. 7-8.

<sup>222</sup> “(...) a diferença, aplicando-se como se aplica a uma classe (ou gênero), deve ser equiparada aqui ao gênero.” *Tóp.* I, 4 101b 17-18. *Ibid.* p. 7.

gênero (γένος) é o que se predica na categoria de essência de várias coisas que diferem em espécies. O gênero é considerado a marca principal da essência do objeto em uma definição, pois ela se constrói colocando-se o objeto em seu gênero e acrescentando sua diferença específica.<sup>223</sup>

Além dos predicáveis, é exigido o conhecimento das dez categorias, que são as mesmas dez classes das *Categorias*, com apenas uma variação na primeira delas: essência<sup>224</sup> (τί ἐστι), quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, posição, estado, ação e paixão. Pois todas as proposições construídas por meio dos quatro predicáveis indicam alguma dessas dez categorias das coisas de que tratam.<sup>225</sup> A preferência, nos *Tópicos*, pela categoria “o que é” (τί ἐστι), em vez de substância (οὐσία), provavelmente deve-se a questão de as definições serem um ponto central do debate regulado nos livros intermediários da obra.<sup>226</sup>

Para destacar que a definição é um tema central nos debates regulados pelos *Tópicos*, ressaltamos que os livros IV e V dessa obra contém os tópicos, as sugestões táticas para as discussões, que explicaremos depois, sobre o gênero e o próprio. Mas Aristóteles mesmo diz que o gênero e o próprio raramente são objeto, por si mesmos, das investigações (σκέψις) dos debatedores, eles os investigam em função da definição.<sup>227</sup> Outra informação importante sobre a definição é a que consta após a apresentação dos métodos que servem para demolir uma definição, de que poucos ou nenhum debatedor

<sup>223</sup> *Tóp.* I, 5 101b 37-102b 25; *Tóp.* VI, 1 139a 25-35.

<sup>224</sup> Nas *Categorias* o termo utilizado é substância (οὐσία). O texto dos *Tópicos* mostra o uso de dois termos: τὸ τί ἐστι (o que é) e οὐσία (substância). Citamos a passagem dos *Tópicos*, colocando os termos gregos entre parênteses para contornar dificuldades da tradução: “Pois quando se coloca um homem à sua frente e ele diz que o que ali está colocado é “um homem” ou “um animal”, afirma sua essência (τί ἐστι) e significa sua substância (οὐσία); mas quando uma cor branca é posta diante dos seus olhos e ele diz que o que ali está é “branco” ou “uma cor”, afirma sua essência (τί ἐστι) e significa uma qualidade (ποιόν). E também do mesmo modo, se se coloca diante dele uma grandeza de um côvado e ele diz que o que tem diante de si é “uma grandeza de um côvado”, estará descrevendo a sua essência (τί ἐστι) e significando uma quantidade (ποσόν). E por igual em todos os outros casos: pois cada uma dessas espécies de predicados, tanto quando é afirmada de si mesma como quando o seu gênero é afirmado dela, significa uma essência (τί ἐστι); se, por outro lado, uma espécie de predicado é afirmada de outra espécie, não significa uma essência (τί ἐστι), mas uma quantidade, uma qualidade ou qualquer das outras espécies de predicado.” Grifo nosso. *Tóp.* I, 9 103b 25-104a 1. ARISTÓTELES. *Tóp. Dos arg... Op. cit.*, p. 11, 12.

<sup>225</sup> *Tóp.* I, capítulos 4, 5 e 9.

<sup>226</sup> “Não se deve escapar à nossa atenção que todas as observações críticas que se fizerem sobre uma propriedade, gênero ou acidente serão também aplicáveis às definições. Pois, quando houvermos mostrado que o atributo em apreço não pertence unicamente ao termo definido, e do mesmo modo se se tratar de uma propriedade, ou que o gênero indicado na definição não é o verdadeiro gênero, ou ainda que alguma das coisas mencionadas na frase não lhe pertencem, como também observaríamos no caso de um acidente, teremos demolida a definição; de modo que, para usar a expressão empregada anteriormente, todos os pontos que enumeramos poderiam, em certo sentido, ser chamados “definitórios.” *Tóp.* I, 6 102b 27-37. ARISTÓTELES. *Tóp. Dos arg... Op. cit.*, p. 9.

<sup>227</sup> *Tóp.* IV, 1 120b 12-15.

formulam uma definição no debate, eles sempre a pressupõem como ponto de partida, como aquelas tomadas por quem lida com geometria, aritmética e outros estudos. Sobre como dizer com precisão como uma definição deve ser formulada, Aristóteles diz que isso pertence a outra classe de investigação e, para o objetivo dos *Tópicos*, basta afirmar que é possível raciocinar sobre uma definição e a essência de uma coisa.<sup>228</sup> A outra investigação consta em *Segundos Analíticos*, II.<sup>229</sup>

É importante salientar que é pouco provável que o conhecimento dos predicáveis e das categorias fossem exigidos em debates cujos participantes não tivessem recebido instrução acadêmica, e Aristóteles parece ter sido quem melhor organizou essas teorias.<sup>230</sup> Segundo Kneale e Kneale: “Os *Tópicos* são o produto da reflexão sobre o método dialético tal como era aplicado a problemas de definição e de classificação.”<sup>231</sup> De fato, o conteúdo dos seus livros intermediários são tipicamente didáticos. Passamos a mostrar alguns exemplos:

Veja-se, finalmente, se ele usa uma linguagem que transgride os gêneros das coisas que define, apresentando, por exemplo, a justiça como um “estado que produz igualdade” ou “distribui o que é igual”: pois ao defini-la assim ele ultrapassa a esfera da virtude (ἀρετήν) e, deixando de lado o gênero da justiça, não expressa a sua essência (οὐ λέγει τὸ τί ἦν εἶναι): porque a essência de uma coisa deve, em todos os casos, incluir o seu gênero (ἢ ἄρ οὐσία ἐκάστῳ μετὰ τοῦ γένους).<sup>232</sup>

Ainda que, segundo Kneale e Kneale, seja possível que a teoria dos predicáveis tivesse sido elaborada na Academia, já que Aristóteles a introduz como familiar, o Estagirita utiliza os tópicos para sustentar a sua própria filosofia. Isso é mais um indício de que ele utilizava a dialética como professor de assuntos filosóficos, criticando, por exemplo, com argumentos, a teoria das Ideias de Platão, assim como faz em outras obras.

---

<sup>228</sup> *Tóp.* VII, 3 153a 5-20. Essa é uma das passagens, entre outras, que indicam que, se os *Tópicos* são uma formulação anterior aos *Analíticos*, Aristóteles teve o trabalho e a intenção de preservar concomitantemente as obras sobre dialética e demonstração científica, fazendo referências sobre a outra em cada uma delas, distinguindo seus respectivos propósitos, ainda que por meio de edição no texto.

<sup>229</sup> *An. Post.* II, capítulos 3-13.

<sup>230</sup> Segundo Porfírio, que escreveu a *Introdução*, ou *Isagoge*, aos predicados de Aristóteles, esse assunto foi tratado mais racionalmente pelos antigos, especialmente pela escola peripatética, fundada por Aristóteles. PORFÍRIO. *Introdução de Porfírio*. Trad. de Gustavo de Paiva, baseada na edição Porphyrii *Isagoge*, de H.v. A. Busse. Revisão Prof. José Estêvão. São Paulo: CEPAME. Disponível em: <[http://cepame.fflch.usp.br/sites/cepame.fflch.usp.br/files/upload/paginas/Porf%C3%ADrio%2C%20Inrodu%C3%A7%C3%A3o%20%28Isagoge%29%20%28revis%C3%A3o%29\\_0.pdf](http://cepame.fflch.usp.br/sites/cepame.fflch.usp.br/files/upload/paginas/Porf%C3%ADrio%2C%20Inrodu%C3%A7%C3%A3o%20%28Isagoge%29%20%28revis%C3%A3o%29_0.pdf)>. Acesso em: 02 nov. 2019, p. 1.

<sup>231</sup> KNEALE. *O desenvolvimento.... Op. cit.*, p. 35. Ross diz que os tópicos dos livros II a VII parecem ter sido tirados da academia, na sua maior parte, conforme estudo de E. Hambruch em *Logische Regeln der platonischen Schule in der aristotelischen Topik*, (Berlin, 1904). ROSS, Sir David. *Aristóteles*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987, p. 64.

<sup>232</sup> *Tóp.* VI, 5 143a 15-20. ARISTÓTELES. *Tóp. Dos arg... Op. cit.*, p. 104.

A seguinte passagem é longa, mas é significativa, pois reúne vários aspectos da situação acadêmica que queremos mostrar:

Examine-se, além disso, se ele divide o gênero por meio de uma negação, como os que definem a linha como ‘comprimento sem largura’: pois isso significa simplesmente que ela não tem largura nenhuma. Daí resultará que o gênero participa da sua própria espécie: pois, como de toda e qualquer coisa ou a afirmação ou a negação é verdadeira, o comprimento deve sempre carecer de largura ou possuí-la, de modo que ‘comprimento’, isto é, o gênero de ‘linha’, terá largura ou carecerá dela. Mas ‘comprimento sem largura’ é a definição de uma espécie, como também o será ‘comprimento com largura’: porquanto ‘sem largura’ e ‘com largura’ são diferenças, e o gênero acompanhado da diferença constituem a definição da espécie. Donde se conclui que o gênero admitirá a definição da sua espécie. E, da mesma forma, admitirá também a definição da diferença, já que uma ou outra das diferenças mencionadas se predica necessariamente do gênero. A utilidade deste princípio (τόπος) se evidencia quando enfrentamos aqueles que afirmam a existência das ‘ideias’: porque, se existe um comprimento absoluto, como poderá predicar-se do gênero que possui largura ou carece dela? Com efeito, para que seja verdadeira do ‘comprimento’, uma das duas asserções terá de sê-lo universalmente; ora isso contraria a realidade dos fatos (οὐ συμβαίνει), pois tanto existem comprimentos que possuem largura como comprimentos que carecem dela. Por isso, as únicas pessoas contra as quais se pode empregar a regra (τόπος) são as que afirmam que o gênero é sempre numericamente uno; e é exatamente isso o que fazem os que afirmam a existência real das ‘ideias’, pois alegam que o comprimento absoluto e o animal absoluto são o gênero.<sup>233</sup>

O trecho acima mostra um tópico (τόπος), ali traduzido por princípio e regra, mas a tradução usual é “tópico” ou “lugar comum”, que é uma fórmula argumentativa geral. Nesse caso, a fórmula geral consiste em verificar se o gênero em questão foi dividido por uma negação, que é “comprimento sem largura”. Daí se segue que o gênero participa da espécie, então, para o gênero ser numericamente uno, uma das classificações deveria ser falsa, já que uma é negação da outra. No entanto, os fatos que ocorrem envolvendo o exemplo dado mostram que as duas situações são verdadeiras, portanto, o gênero não pode ser numericamente uno, e isso serve para contrapor os que defendem a teoria das Ideias, as quais são realidades numericamente unas. O exemplo particular foi o comprimento com ou sem largura, mas poderia ter sido qualquer outro, e isso exprime a ideia essencial de tópico, ou lugar comum, como regra geral na qual caem vários casos particulares. O que destacamos é que Aristóteles usa uma fórmula lógica que serve para refutar uma teoria filosófica de Platão, e ainda as compara com aquilo que acontece na

<sup>233</sup> *Tóp.* VI, 6 143b 11-33. *Ibid.* p. 105-106.

realidade. Como isso ocorre no meio acadêmico e envolve o conhecimento dos predicáveis e das categorias e, também, no exemplo anterior a esse último, de que a justiça é um tipo de virtude, isso nos leva a concluir o seguinte: ou a dialética não é apenas uma técnica de raciocínio que aplica princípios comuns, ou os livros intermediários dos *Tópicos* são um exemplo de aplicação da dialética em um contexto que requer algum conhecimento de filosofia, ainda que levando em consideração a opinião. A primeira hipótese não é consistente com a *Metafísica*, onde se afirma que a dialética é meramente crítica onde a filosofia alega conhecer.<sup>234</sup> Por outro lado, fica a dúvida sobre o que faz a opinião em um ambiente de ensino. Essa dúvida nós respondemos com a explicação de que o aluno, não conhecendo ainda a filosofia, desenvolve o raciocínio utilizando as opiniões aceitas. Citaremos Alexandre de Afrodídias a respeito desse ponto.

O Aristóteles “treinador” aparece no decorrer dos *Tópicos*, mas há um capítulo especialmente claro no que diz respeito à situação de debate. Em *Tópicos* II, 5, temos sugestões táticas que ilustram bem um combate competitivo, começando com a “maneira sofística” de conduzir o oponente a fazer afirmações contra as quais se está bem suprido de argumentos. Essa sugestão parece fazer parte das regras do “jogo justo” do debate, assim como a dissimulação das premissas para as quais se pede concessão. Esse procedimento é considerado necessário quando o respondente nega algum ponto útil ao ataque da tese e quando o questionador tenta demolir uma conclusão derivada, por indução, de uma opinião sustentada pelo oponente, pois se ele demolir a conclusão derivada, também demole a opinião original. Isso também é tolerado nos casos em que essa necessidade é apenas aparente. No entanto, refutar pontos irrelevantes é considerado um procedimento que não faz parte da dialética, e nesses casos o respondedor deve manter a calma e admitir os pontos, indicando que admite mesmo sem concordar, pois a situação do questionador se torna mais difícil ao obter concessões que não levam a uma conclusão. Além disso, Aristóteles destaca, quem fez um a afirmação, de certo modo, fez várias, por exemplo, se alguém diz que “X é um homem”, também diz que é um animal, é um ser animado, é um bípede, é capaz de ter razão e conhecimento, e se uma afirmação dessas é demolida, a afirmação “X é um homem” também será. Mas também recomenda ter o cuidado de não passar a uma afirmação mais difícil de refutar. Esse capítulo mostra o Estagirita dando táticas para as duas partes da discussão, combinando instrução de técnica

---

<sup>234</sup> *Met.* Γ, 2 1004b 19-27.

de raciocínio com exercício didático de debate, classificação e definição, o que é representativo, como ilustração, do conteúdo de toda a obra.<sup>235</sup>

Quanto ao que fazem opinião, noções de filosofia e treino de debates juntos nesse tratado, há uma boa resposta no comentário de Alexandre de Afrodísias sobre a utilidade dos *Tópicos* para o treinamento (γυμνασία). O autor explica o sentido desse termo como algo mais amplo que o treinamento em debates. O treinamento é do intelecto, e abrange tanto argumentar com outras pessoas na forma de perguntas e respostas quanto tentar resolver certos problemas de interlocutores, atacando com argumentos com base no que é aprovado. E também significa atacar cada lado de uma questão. Esse tipo de discurso, diz Alexandre, era costume entre os filósofos mais antigos, que davam suas aulas dessa maneira, e não com base em livros. Depois de colocarem uma tese, eles treinavam atacá-la, mantendo ou refutando a posição com base no que é aprovado. Ele menciona a existência de livros com esse tipo de argumentação escritos por Aristóteles e Teofrasto, e esse é o tipo de treino para o qual Aristóteles diz que a dialética é útil. Pois é mais fácil atacar com argumentos tendo um método para encontrá-los, e esse método é distinguir os tópicos (τόποι). Esse treinamento em argumentação é útil para descobrir o que é investigado e o que é verdadeiro, como Aristóteles diz quando estabelece sua utilidade para a filosofia como uma preparação mental preliminar, que fornece aptidão para descobrir e julgar o que é verdadeiro.<sup>236</sup> Como é apenas uma preparação para descobrir e julgar o verdadeiro, as opiniões aceitas servem como um material para treinamento, são uma base para os exercícios. Se os alunos já conhecessem filosofia, não precisariam utilizar opiniões, mas aí já não seria mais um treinamento para a filosofia. Isso explica a presença das opiniões aceitas nos *Tópicos*. De acordo com esse depoimento de Alexandre de Afrodísias, a discussão era um antigo método de ensino, o que nos remete, novamente, ao método socrático. O relato de Alexandre, somado ao exame do conteúdo dos livros intermediários dos *Tópicos*, dos quais mostramos alguns exemplos, torna evidente que se trata de ensino preparatório à filosofia combinado com exercício de debate.

Apesar dessa explicação sobre o papel da opinião nos *Tópicos*, nós também direcionaremos, posteriormente, nossa investigação para a relação entre opinião e conhecimento em Aristóteles, e essa questão também é de interesse de outros

---

<sup>235</sup> *Tóp.* II, 5 111b32-112a 23.

<sup>236</sup> *Top.* 27, 08-30. ALEXANDRE DE AFRODÍSIAS. *On Aristotle...Op. cit.*, p. 30-31.

pesquisadores.<sup>237</sup> O problema é desafiador, tendo em vista que Aristóteles revisa as opiniões de outros filósofos no início de seus tratados, enquanto, por outro lado, faz declarações expressas como a de que, para os propósitos da filosofia, deve-se lidar com as proposições conforme a verdade e, para fins de dialética, conforme a opinião (δόξα).<sup>238</sup> Existe outra passagem que também mostra isso. É sobre a petição de princípio: as regras sobre o assunto foram expostas nos *Analíticos*, em relação à verdade, e são explicadas nos *Tópicos*, em relação à opinião.<sup>239</sup>

Que os *Tópicos* se referem a discussões com base em opiniões, conforme anunciado em *Tópicos* I, é evidente. O verbo δοχέω, que significa “aquilo que geralmente se sustenta” ou “se supõe ser”, pode ser visto, exaustivamente, ao longo do texto, em afirmações do tipo: *é geralmente sustentado* (δοχεῖ λέγεσθαι, ou então, δοχεῖ γὰρ) que, por exemplo: a diferença sempre significa uma qualidade.<sup>240</sup> E afirmações como “(...) a sabedoria é primeiramente a virtude da faculdade racional, pois é devido a ela que *se diz* tanto do homem como da alma que são sábios (ἡ ψυχὴ καὶ ὁ ἄνθρωπος φρονεῖν λέγεται).”<sup>241</sup>

Por outro lado, não é evidente o papel da opinião em obras de filosofia e ciência. Talvez seja necessário, para entender essa questão, abrir mão de concepções de ciência nas quais o cientista é aquele que examina as coisas em um laboratório, e a observação é sem qualquer conteúdo subjetivo. Desse modo, podemos considerar um Aristóteles que contempla não apenas direcionando diretamente o seu próprio olhar sobre as coisas, como os animais e plantas, mas que observa o mundo também através do olhar alheio, a partir daquilo que é geralmente dito ou pensado. Nesse contexto, o que é dito pode ser apenas um relato da percepção sensorial. Com base nisso chegaremos, no capítulo cinco, ao artigo de Owen, sobre uma passagem de *Ética a Nicômaco*, famosa na discussão sobre

---

<sup>237</sup> Esse assunto foi objeto da tese de doutorado de Zeev Perelmuter. Traremos algumas ideias desse pesquisador na segunda parte deste trabalho. Também observou Porchat Pereira que caberia sobre a dialética aristotélica destacar a função da opinião e as razões de sua eficácia no processo de aquisição da verdade. PERELMUTER, Zeev. *Doxa versus epistêmê: a study in Aristotle's epistemology and scientific thought*. Tese (doutorado). University of Toronto, 2002. PEREIRA, Oswaldo Porchat. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora Unesp, 2001, p. 55.

<sup>238</sup> *Tóp.* I, 14 105b 19-32.

<sup>239</sup> É importante destacar que essa passagem também mostra os *Tópicos* como uma redação posterior aos *Analíticos*, ainda que seja apenas uma edição ou uma parte acrescentada: “As maneiras pelas quais o que formula as questões pode incorrer em petição de princípio, bem como postular contrários, foram expostas na *Analítica* em relação com a verdade (κατ' ἀλήθειαν); agora, porém nos toca reexaminá-las no nível da opinião geral (κατὰ δόξαν).” *Tóp.* VIII, 13 162b 31-33. ARISTÓTELES. *Tóp. Dos arg... Op. cit.*, p. 104.

<sup>240</sup> *Tóp.* VI, 6 144a 21; *Tóp.* VI, 6 144a 33; *Tóp.* VI, 6 144b 14; *Tóp.* VI, 6 144b 33; *Tóp.* VI, 8 147a 7, por exemplo.

<sup>241</sup> *Tóp.* VI, 6 145a 32. *Ibid.* p. 108.

dialética aristotélica. Na passagem, Aristóteles anuncia que vai listar os φαινόμενα e então discutir as aporias para depois tentar provar a verdade dos ἔνδοξα, as opiniões geralmente aceitas.<sup>242</sup> O problema é que, em seguida, Aristóteles passa a relatar as coisas que se costuma dizer (τὰ λεγόμενα), então, segundo Owen, o termo φαινόμενα não teria o sentido de fatos observados, pois corresponderia às opiniões que são listadas ali.<sup>243</sup> Por isso Owen critica a tradução de David Ross, de φαινόμενα como fatos observados. Nós não concordamos com Owen e voltaremos a esse assunto depois. No contexto deste capítulo, colocamos a seguinte questão: por que as coisas que são ditas não podem ser testemunhos de fatos observados?<sup>244</sup>

O que sustentamos, de modo geral, neste capítulo é que a dialética não é o método dos ἔνδοξα, mas o método do oponível. Os ἔνδοξα são apenas o material perfeito para a oposição, já que não oferecem certeza. Ainda assim, como vimos, não são destituídas de valor, para Aristóteles. Concordamos com Ross quando diz que a dialética não é um esforço sem valor, pelo mero gosto de argumentar, apesar de não possuir o valor supremo, o qual pertence à ciência.<sup>245</sup> Mas temos algumas críticas em relação à seguinte colocação dele, a qual é bastante interessante:

Não temos espaço nem o desejo de seguir Aristóteles na sua exploração laboriosa dos τόποι, o fichário (fichário) a partir do qual o raciocínio dialético tira seus argumentos. A discussão pertence a um modo de pensar já ultrapassado. É um dos últimos esforços do movimento do espírito grego tendente a uma cultura geral, tentativa esta levada a cabo para discutir toda ordem de temas sem estudar seus primeiros princípios apropriados, que conhecemos sob a designação de movimento sofístico. O que distingue Aristóteles dos sofistas, pelo menos daqueles descritos por si (ele) e por Platão, é que a sua finalidade consiste em ajudar os seus auditores (ouvintes) e leitores, não no sentido do ganho de lucros

---

<sup>242</sup> “A exemplo do que fizemos em todos os outros casos, passaremos em revista os fatos observados (φαινόμενα) e, após discutir as dificuldades, trataremos de provar, se possível, a verdade de todas as opiniões comuns (ἔνδοξα) a respeito desses afetos da mente – ou, se não de todas, pelo menos do maior número e das mais autorizadas; porque, se refutarmos as objeções e deixarmos intatas as opiniões comuns (ἔνδοξα), teremos provado suficientemente a tese.” *É.N.* VII, 1 1145b 1-8. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 157.

<sup>243</sup> OWEN, G. E. “Tithenai ta phainomena”. In: NUSSBAUM, M. C. (Ed.) *Logic, Science and Dialectic*. New York: Cornell University Press, 1986, p. 239-251.

<sup>244</sup> Fernando Mendonça sintetiza bem a crítica de Martha Nussbaum sobre a interpretação de Owen de ambigüidade do termo φαινόμενα. Citamos uma parte: “Para Nussbaum, ‘*phainomena*’, no uso aristotélico do termo, não denota um conjunto de *hard* ou *uninterpreted data*, ou seja, não é *theory-free*. Dizer que *phainomena* são ou compreendem a coleta de dados em uma pesquisa empírica do tipo baconiana é atribuir a Aristóteles uma prática que lhe é completamente anacrônica. Esse foi, segundo a intérprete, o erro de Owen. Aristóteles teria, então, usado o termo em um único sentido, bastante amplo, que compreende até mesmo a coleta e a interpretação dos dados.” NUSSBAUM, M. C. *The fragility of goodness: luck and ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001 apud MENDONÇA. *Os Tóp.... Op. cit.*, p. 50.

<sup>245</sup> ROSS. *Aristóteles*. *Op. cit.*, p. 65.

ou da glória a partir duma falsa aparência de sabedoria, mas a discutir questões tão sensatamente quanto isto o pode ser sem qualquer conhecimento especial. Contudo, ele próprio abriu uma via melhor: a da ciência. São os seus próprios *Analíticos* que tornaram os seus *Tópicos* antiquados.<sup>246</sup>

Quanto aos tópicos (τόποι) serem um fichário de táticas a ser levado de memória aos debates orais, não temos dúvida. Também já mostramos que a intenção de Platão e Aristóteles era melhorar o nível da dialética em relação aos debates sofísticos ou erísticos. Mas quanto a considerar a dialética ultrapassada e dizer que os *Analíticos* tornaram os *Tópicos* antiquados, temos sérias dúvidas, já que, como falamos, há várias menções, em cada uma dessas duas obras, sobre a outra, indicando que cada uma tem o seu propósito. Além disso, o método dialético de percorrer as aporias é uma marca nos tratados de Aristóteles, e a dialética teve sucesso pelo menos até a Idade Média, nas *disputationes*, *quaestiones*, e em textos filosóficos.<sup>247</sup>

<sup>246</sup> *Ibid.* p. 67.

<sup>247</sup> Kneale e Kneale ressaltam a influência, na tradição medieval, do *Sic et Non* de Abelardo, obra na qual ele expõe as controvérsias das autoridades em teologia. Esse método também foi utilizado por autores posteriores, como Tomás de Aquino. A jurisprudência, filosofia e teologia na época eram estudadas com o método das *quaestiones*, as questões a serem debatidas, respondidas por opiniões opostas ou aparentemente opostas das autoridades. Então se buscava resolver as aporias. Como os escolásticos medievais tinham que chegar a conclusões consistentes com a revelação, tentavam revelar a verdade nas discussões, extraindo as consequências inaceitáveis das premissas. KNEALE. *O desenvolvimento.... Op. cit.*, p. 207.

Está fora do objeto de nossa tese analisar a dialética aristotélica aplicada por autores medievais. Como breve ilustração, no entanto, citamos três pequenos excertos da *Suma Teológica*, de Tomás de Aquino. O item 3 do trecho a seguir inicia com uma refutação que mostra o paradoxo de se afirmar verdadeiramente que a verdade não existe, assunto que também aparece *Eutidemo* (286c) na parte que Sócrates refuta o argumento erístico da impossibilidade de falar falso, conforme mostramos no primeiro capítulo da nossa tese. A frase que segue o item 3 do trecho a seguir coloca a questão no âmbito da dialética, em função da possibilidade de se aceitar uma proposição contraditória. Desse modo, a existência de Deus não é evidente, pois ninguém pode pensar o oposto do que é evidente. A resposta que aparece na sequência traz o esclarecimento da ambiguidade do termo “evidente”. Lembramos aqui que, conforme os *Argumentos Sofísticos* (175b 30), é necessário fazer distinções em caso de ambiguidade, para ficar claro se o argumento foi refutado. Esta passagem da *Suma Teológica* contém vários elementos da dialética aristotélica, por isso, citamos como ilustração: *Suma Teológica*, questão 2, Artigo 1: A existência de Deus é evidente por si mesma? (...) “3. ADEMAIS (*praetera*), é evidente por si que a verdade existe: pois, aquele que lhe nega existência concede que ela exista: pois se a verdade não existe, é verdadeiro que a verdade não existe. (...)”. “EM SENTIDO CONTRÁRIO (*sed contra*), ninguém pode pensar o oposto de algo que é evidente por si, como o Filósofo o prova no livro IV da *Metafísica* e nos *Primeiros Analíticos* quanto aos primeiros princípios de demonstração. Ora, podemos pensar o contrário da existência de Deus, pois de acordo com o Salmo 52: “O insensato diz em seu coração: Deus não existe”. Logo, a existência de Deus não é evidente por si. RESPONDO (*respondeo*): Algo pode ser evidente por si de duas maneiras: seja em si mesmo e não para nós; seja em si mesmo e para nós. Uma proposição é evidente por si se o predicado está incluído na razão do sujeito. Exemplo: o homem é um animal, porque animal faz parte da razão de homem. Se, por conseguinte, a definição do sujeito e a do predicado são conhecidas de todos, esta proposição será evidente por si para todos. É o que acontece com os primeiros princípios de demonstração, cujos termos são tão gerais que ninguém os ignora: como o ente e não-ente, todo e parte etc. Se alguém ignorar a definição do predicado e a do sujeito, a proposição será evidente por si em si mesma; mas não para quem ignora o sujeito e o predicado da proposição. Por esse motivo, diz Boécio, existem conceitos comuns do espírito evidentes por si apenas para os que as conhecem, como esta: *as coisas imateriais não ocupam lugar.*” AQUINO,

As opiniões também são objeto da observação de Aristóteles nas *Categorias* e na ética, como veremos depois. O acima citado comentário de Ross com a crítica sobre a cultura geral mais se afina com a visão platônica da opinião, da *República*, na parte em que Platão chama de “filodoxos” (φιλοδόξους), amigos da opinião, e não “filósofos”, amigos da sabedoria, aqueles que têm opinião sobre todas as coisas, mas conhecem nada das coisas sobre as quais opinam, não contemplam as coisas em si, que permanecem sempre as mesmas e inalteradas.<sup>248</sup>

Alguns só alcançam as opiniões, outros possuem um saber. Mas há quatro tipos de pessoas que possuem a mesma capacidade para discutir e que não se confundem: o dialético, filósofo, o sofista e o erístico. O sofista e o erístico debatem sem seguir as regras codificadas por Aristóteles. Mas o filósofo e o dialético fazem uso da dialética regrada nos *Tópicos*. Na *Metafísica*, Aristóteles coloca dialéticos, sofistas e filósofos sob a mesma *aparência*, pois a sofística é uma sabedoria de aparência, e os dialéticos discutem sobre todas as coisas, inclusive sobre o ser, mas a dialética abrange esses assuntos porque eles são próprios da filosofia. Assim, a sofística, a dialética e a filosofia estão ligadas aos mesmos assuntos. Mas a dialética difere da filosofia pela *natureza da capacidade* empregada, a dialética é apenas crítica (πειραστική) onde a filosofia alega conhecer. A sofística, por sua vez, difere da filosofia em relação ao propósito de vida, pois a sofística busca apenas aparentar um saber.<sup>249</sup> Com isso, podemos observar que essa mesma aparência para dialéticos, sofistas e filósofos vem da capacidade que todos eles têm de discutir os assuntos, seguindo regras ou não. Mas essa aparência comum não confirma a realidade, pois também existem outras diferenças entre eles: um está limitado a criticar, enquanto que o outro conhece, e há um terceiro que apenas aparenta conhecer. Essas diferenças mostradas nesse trecho da *Metafísica* confirmam o que observamos até então, que a dialética é uma capacidade que se distingue de outras, como σοφία e ἐπιστήμη, e várias capacidades podem ser acumuladas por uma mesma pessoa. Por exemplo, o

---

Tomás de. *Suma Teológica*. Coordenação geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. v.1, 5ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 162.

<sup>248</sup> *Rep.* 5 479e-480a.

<sup>249</sup> “For dialecticians and sophists assume the same guise as the philosopher, for sophistic is Wisdom which exists only in semblance, and dialecticians embrace all things in their dialectic, and being is common to all things; but evidently their dialectic embraces these subjects because these are proper to philosophy. For sophistic and dialectic turn on the same class of things as philosophy, but this differs from dialectic in the nature of the faculty (δυνάμειως) required and from sophistic in respect of the purpose of the philosophic life. Dialectic is merely critical where philosophy claims to know, and sophistic is what appears to be philosophy but is not.” *Met.* Γ, 2 1004b 19-27. ARISTÓTELES. *The works of Aristotle: Metaphysica*, v. 8. Tradução da editoria de W. D. Ross. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1928 n.p.

filósofo possui uma capacidade, a filosofia, que o dialético não possui. Mas o filósofo também pode fazer uso da dialética, e essa compreensão pode resolver problemas entre os intérpretes da dialética aristotélica e suas construções como dialética “forte” ou “fraca” para explicar como um método de discutir opiniões pode se aplicar às ciências filosóficas. Se a dialética é uma técnica de raciocínio, um instrumento, ela não é forte nem fraca, pois é o mesmo método nos distintos contextos da opinião e da ciência, e a força e a fraqueza pertencem a esses contextos, e não ao instrumento.

A flexibilidade do emprego da técnica dialética, ou arte da discussão, em diversas finalidades também se prova pelos tipos de argumentos que ela utiliza, segundo consta nos *Argumentos Sofísticos*, na classificação dos argumentos que são usados em discussão (Ἔστι δὴ τῶν ἐν τῷ διαλέγεσθαι λόγων τέταρα γένη). Esses argumentos são divididos em quatro tipos: os didáticos, os dialéticos, os críticos e os erísticos. Nessa passagem é possível ver a diferença de sentido do termo “dialética” como “discutir”, em sentido amplo, e o “argumento dialético” como um desses quatro tipos, ou seja, o argumento que parte de opinião geralmente aceita.<sup>250</sup> Assim fica claro que a discussão também abrange argumentos didáticos, ou demonstrativos, conforme vimos nos exemplos que citamos dos *Tópicos*, das discussões como exercícios didáticos para os alunos de Aristóteles. Os argumentos demonstrativos, diz o Estagirita, são explicados nos *Analíticos*, os dialéticos e críticos são tratados nos *Tópicos*, e os erísticos, que são usados em competições e disputas, são matéria dos *Argumentos Sofísticos*:

O assunto dos argumentos demonstrativos (ἀποδεικτικῶν) foi discutido nas *Analíticas*, enquanto o dos argumentos dialéticos (διαλεκτικῶν) e críticos (πειραστικῶν) foi tratado noutra parte; agora passaremos a falar dos argumentos que se usam nas competições e debates (ἀγωνιστικῶν καὶ ἐριστικῶν).<sup>251</sup>

Chegamos, então, ao ponto de afirmar que, ainda que, no início dos *Tópicos*, Aristóteles declare seu objetivo de encontrar um método para se raciocinar a partir de opiniões geralmente aceitas, ele não expressa que sua aplicação seja limitada a opiniões, por mais que opiniões sejam o objeto mais adequado para discussões. Tanto que ele mesmo estende o método às três finalidades, o treinamento, as disputas e as ciências filosóficas. Essa visão da dialética como uma habilidade ampla de discutir favorece uma

<sup>250</sup> *Arg. Sof.* 2, 165a 38- 165b-10.

<sup>251</sup> *Arg. Sof.* 2, 165b 5-11. ARISTÓTELES. *Tóp. Dos arg... Op. cit.*, p. 156.

interpretação que abrange, com harmonia, contextos diversos onde predominam coisas diferentes como opinião, ensino, exame e disputa, sem gerar contradições.

No final dos *Tópicos* também temos a dialética explicada como capacidade, ou habilidade (δύναμις) em sentido amplo. Após uma lista de conselhos, Aristóteles encerra a obra dizendo que essas são as fontes da habilidade em questão (ἐκ τούτων γὰρ ἡ δύναμις), e os exercícios (γυμνασία) conferem habilidade, especialmente em relação a proposições e objeções, pois, de modo geral, o dialético é um homem hábil em propor questões e levantar objeções. Destacamos que o último conselho dessa lista sobre exercícios, de onde vem a habilidade, o Estagirita sintetiza que, partindo dos exercícios de diálogo (ἐκ τοῦ γυμνάζεσθαι διαλεγόμενον) deve-se tentar formar um silogismo sobre algum assunto, ou uma solução, ou uma proposição, ou uma objeção, ou ainda, além disso, determinar se alguém, ou ele próprio, colocou uma questão de modo correto (ὀρθῶς) ou incorreto (μὴ ὀρθῶς), e qual é o motivo dessa correção ou incorreção.<sup>252</sup> Ou seja, é uma técnica de raciocinar corretamente.

### **A generalidade da dialética**

A dialética, como técnica de discutir, não combinada com algum tipo de saber, se aplica a generalidades porque não abrange o conhecimento dos princípios dos diversos gêneros das coisas. O conhecimento dos princípios dos gêneros das coisas é requisito do saber que alcança a “verdade”, como a filosofia e a ciência.<sup>253</sup> Porém, deve-se ter o cuidado de não concluir que Aristóteles justifica algum tipo de falsidade no debate dialético. As proposições falsas, como já vimos, podem fazer parte, até certo ponto, de exercícios dialéticos ou de disputas, mas com alguma finalidade e com limites.<sup>254</sup> No entanto, de modo geral, a opinião não alcança a verdade por incapacidade, e não por intenção.<sup>255</sup> É o que já vimos no comentário de Alexandre de Afrodísias: o fato de o aprovado e o verdadeiro serem diferentes não quer dizer que o aprovado seja falso, pois as coisas podem ser aprovadas e verdadeiras. Mas o verdadeiro é julgado com base nos

---

<sup>252</sup> *Tóp.* VIII, 14 164b 1-5.

<sup>253</sup> Já destacamos anteriormente as passagens dos *Tópicos* nas quais Aristóteles afirma que, para fins de filosofia, os assuntos são tratados conforme a verdade e, para a dialética, são tratados conforme a opinião. E também, ainda nos *Tópicos*, ele diz que a petição de princípio é tratada, nos *Analíticos*, conforme a verdade e, nos *Tópicos*, conforme a opinião. *Tóp.* I, 14 105b 19-32; *Tóp.* VIII, 13 162b 32-34.

<sup>254</sup> *Tóp.* VIII, 11 161a 25-35.

<sup>255</sup> A opinião pode levar ao engano. *É.N.* VI, 3 1139b 15-30.

fatos, e o aprovado é julgado conforme a suposição sobre os fatos por parte do público. E o público não tem o conhecimento da verdade dos fatos assim como os filósofos.

Na segunda parte da tese, passaremos a investigar o que é o conhecimento da verdade no saber teórico e prático e o seu contraste com a opinião. No presente capítulo, apresentamos a dialética como uma habilidade de discutir que não requer o conhecimento dos princípios dos gêneros das coisas, emprega apenas os princípios que são comuns (κοινά) a todos eles, aplicando-se à opinião geral. É o que passamos a abordar agora.

Relembramos a passagem já citada da *Metafísica*, na qual está dito que os dialéticos discutem sobre todas as coisas, inclusive sobre o ser, mas a dialética abrange esses assuntos porque eles são próprios da filosofia, e onde a filosofia alega conhecer, a dialética é meramente crítica, ou peirástica.<sup>256</sup> O caráter genérico da peirástica, a modalidade da dialética, está em ser capaz de examinar *qualquer assunto* com o emprego dos princípios comuns (κοινά). Nesta seção, começaremos a tratar da peirástica. Mas primeiro vamos lembrar que o dialético discute a partir da opinião geral e examinar em que se constitui essa generalidade.

Alexandre de Afrodísias destaca que essa generalidade pertence à dialética e à retórica, e o objeto desses é nenhum gênero em particular, e suas provas sobre os assuntos de seus argumentos não são produzidas pelo que é apropriado ao objeto em sua essência. Suas investigações envolvem o que é comum a vários gêneros, e o dialético pode atacar argumentos sobre questões de música, geometria, medicina, ciências naturais, ética, lógica ou qualquer assunto que lhe for colocado, e suas provas são extraídas do que é comum e aprovado, e não do que é peculiar aos assuntos<sup>257</sup>. Pois o dialético não prova uma tese médica por meio de princípios médicos, já que essa é a tarefa do médico. E nem prova questões de geometria como se fosse um geômetra. Sua propriedade característica é raciocinar sobre tudo que lhe é colocado por meio do que é aprovado.<sup>258</sup>

Já vimos que as proposições e problemas a serem levados aos debates são formadas a partir dos ἔνδοξα, as opiniões aceitas por todos, pela maioria, e pelos mais eminentes. As teses dos filósofos também são problemas dialéticos, e todo esse material pode ser organizado em três grandes classes que são ética, lógica e filosofia natural. Mas,

---

<sup>256</sup> *Met.* Γ, 2 1004b 20-25.

<sup>257</sup> As “suas provas” quer dizer as “conclusões dos seus argumentos”.

<sup>258</sup> *Top.* 3, 24-4, 10. ALEXANDRE DE AFRODÍSIAS. *On Aristotle...Op. cit.*, p. 5.

novamente, para fins da dialética, esses assuntos são tratados apenas conforme a opinião. Essa opinião é geral, representa o pensamento das pessoas em geral, ou o dos mais eminentes, os quais as pessoas em geral costumam seguir, e os seus assuntos são generalidades.

Esse caráter geral é tão marcante a ponto de um argumento dialético, ou seja, o que parte da opinião geral, ser considerado erístico quando aplicado a um campo particular de saber. Como já mencionamos, nos *Argumentos Sofísticos*, Aristóteles esclarece um caso de argumento erístico: aquele que está em desconformidade com o assunto em questão. O argumento dialético é erístico quando aplicado a outros assuntos (ὁ δ' ὑπὸ τὴν διαλεκτικὴν περὶ μὲν ἄλλα ὅτι ἐριστικός ἐσται δῆλον).<sup>259</sup> Um exemplo muito claro que Aristóteles dá nessa passagem é considerar inconveniente dar um passeio após o jantar por causa do argumento de Zenão, sobre a impossibilidade do movimento. Pois esse argumento de Zenão não é médico, e sim, de aplicabilidade geral (κοινός), portanto, dialético.<sup>260</sup> Essa informação é de fundamental importância para a análise da presença de opiniões e do método dialético nas obras filosóficas de Aristóteles, objeto da segunda parte de nossa tese. Tendo em vista que o Estagirita deixa claro que é erística a aplicação de argumentos dialéticos em outras matérias, não faz sentido crer que ele aplicaria argumentos dialéticos em suas próprias obras de filosofia.

O Estagirita prossegue na explicação sobre o caráter geral da dialética e da peirástica nos *Argumentos Sofísticos*. A explicação complementa o que é dito na *Metafísica*, que a dialética é meramente peirástica onde a filosofia alega conhecer, ainda que o ser (τὸ ὄν) seja um assunto comum a ambas e também à sofística. Mas o seguinte trecho deixa claro que essa generalidade não diz respeito a um gênero comum, ao qual todos os seres não poderiam pertencer. Também não diz respeito a um universal (καθόλου) e não demonstra nada (οὐδὲ δεικτικὸς οὐδενός). O procedimento dialético não demonstra nada conforme os princípios de cada gênero de coisas e, não fornecendo uma prova a partir desses, permite que se escolha uma de duas alternativas:

Mas a verdade é que o argumento dialético não se ocupa com nenhuma espécie definida de ser, não demonstra coisa alguma em particular, e nem sequer é um argumento da espécie daqueles que encontramos na filosofia geral do ser (νῦν δ' οὐκ ἔστιν ὁ διαλεκτικὸς περὶ γένος τι ὀρισμένον, οὐδὲ δεικτικὸς οὐδενός, οὐδὲ τοιοῦτος οἷος ὁ καθόλου). Porque todos os seres não estão contidos numa só espécie (γένει), nem,

<sup>259</sup> *Arg. Sof.* 11, 172a 2-4.

<sup>260</sup> *Arg. Sof.* 11, 171b 17-172a 10.

se estivessem, poderiam estar submetidos aos mesmos princípios (ἀρχὰς). E assim, nenhuma arte (τέχνη) que seja um método de demonstrar (δεικνυουσῶν) a natureza do que quer que seja procede por via de inquirição, pois não permite que o outro escolha a que mais lhe agrada das duas alternativas propostas numa pergunta, visto não ser possível que ambas forneçam uma prova.<sup>261</sup>

A explicação do que seja essa generalidade da dialética, na passagem citada acima, é pela via negativa, ou seja, do que a dialética não comporta, do que ela não é capaz. Fica evidente que o dialético, aquele que exerce a técnica dialética, prescinde do saber a respeito de qualquer gênero de coisas. Esse é outro ponto de destaque para a nossa análise do papel da dialética no saber teórico e no saber prático, que faremos nos capítulos a seguir. O assunto fica ainda mais claro com a explicação de Aristóteles a respeito da peirástica, a seguir.

Na continuação da passagem citada, Aristóteles segue explicando que a dialética procede por meio de perguntas, ainda que tivesse o objetivo de demonstrar alguma coisa, teria que se abster de fazer, pelo menos a respeito dos primeiros princípios e dos princípios das coisas em questão, pois se o oponente se recusa a conceder esses, não há base para a argumentação. Cabe aqui lembrar a afirmação dos *Tópicos* de que poucos ou nenhum debatedor formulam uma definição no debate, eles sempre a pressupõem como ponto de partida, como aquelas tomadas por quem lida com geometria, aritmética e outros estudos, e o conhecimento sobre como uma definição deve ser formulada pertence a outra classe de investigação. Essa outra classe de investigação podemos encontrar nos *Segundos Analíticos*.<sup>262</sup> Na passagem dos *Tópicos* em questão, é dito que o assunto da definição interessa apenas ao presente objetivo para o qual basta ser possível raciocinar sobre a definição e sobre o que uma coisa é (ὀρισμοῦ καὶ τοῦ τι ἦν εἶναι συλλογισμόν).<sup>263</sup> Lembremos aqui que os tópicos dos livros intermediários dos *Tópicos*, livros II a VII, se organizam em função dos predicáveis, definição, propriedade, gênero e acidente. O contexto geral do debate que aparece nesses livros intermediários, no qual, entre outras práticas, as definições são testadas, auxilia a investigar o que seja a peirástica. Esse contexto ilustra, até certo ponto, como a peirástica pode se aplicar a princípios previamente admitidos, sem que se entre no exame da verdade dos mesmos, e tal tarefa pode ser desempenhada por uma pessoa que não tem conhecimento sobre o assunto. No entanto, o conhecimento sobre os predicáveis não parece se enquadrar na categoria dos

<sup>261</sup> *Arg. Sof.* 11, 172a 12-20. ARISTÓTELES. *Tóp. Dos arg.... Op. cit.*, p. 171.

<sup>262</sup> *An. Post.* II, capítulos 3-13.

<sup>263</sup> *Tóp.* VII, 3 153a 5-20.

princípios comuns do raciocínio e nem da opinião geral. Por isso, a rigor, a discussão dos livros intermediários dos *Tópicos* não se enquadra na definição estrita de peirástica.<sup>264</sup>

Por ora, prosseguimos com a definição dos *Argumentos Sofísticos*, de que a arte da crítica (πειραστική) é: “(...) algo que um homem pode possuir mesmo sem ter nenhum conhecimento científico.”<sup>265</sup> Aristóteles deixa claro que qualquer pessoa pode criticar outra que, como ela, desconheça os princípios da matéria em questão, apenas utilizando certos princípios comuns (κοινά), aos quais todas as artes se subordinam, e examinando as consequências do que se afirma sobre o assunto. O dialético faz isso com uma técnica de raciocínio, e esses princípios comuns não possuem uma natureza particular ou formam algum gênero, mas são como negações (ἀποφάσεις). E essa arte não é do mesmo tipo que as demonstrativas (δεικνύουσαι).<sup>266</sup>

Essa subordinação de todas as artes, ou ciências, aos princípios comuns fica mais clara nos *Segundos Analíticos*, onde o Filósofo repete algumas informações dos *Argumentos Sofísticos*, mas acrescenta dois exemplos desses princípios, o que é raro encontrar. Nos *Segundos Analíticos*, os κοινά são ditos ser compartilhados por todas as ciências (ἐπιστήμη), as quais os empregam visando a demonstração. A dialética partilha dos princípios de todas as outras ciências, e assim partilharia qualquer ciência que tentasse demonstrar a universalidade dos princípios comuns, como: a afirmação ou a negação de todo predicado é verdadeira, os iguais subtraídos de iguais deixam restos iguais, ou outros axiomas desse tipo.<sup>267</sup> São princípios lógicos. A aplicação do princípio “a afirmação ou a negação de todo predicado é verdadeira”, ou princípio da não-contradição, é o que determina o procedimento peirástico de negação (ἀποφάσεις). A refutação se dá pelo exame de consistência entre as premissas que pertencem a uma longa cadeia de raciocínio, lembrando que objetivo da discussão dialética é concluí-la com a afirmação ou negação da tese inicialmente sustentada por um dos debatedores. A peirástica é capaz de mostrar o que uma coisa não é, por meio de comparações entre coisas que são ditas ou expressas

---

<sup>264</sup> A observação sobre esse não enquadramento, de certa forma, antecipa a questão que examinaremos no capítulo sobre o a dialética no saber teórico, que é: o exame que Aristóteles faz sobre as opiniões de seus antecessores no início dos seus tratados emprega exclusivamente os princípios comuns do raciocínio?

<sup>265</sup> *Arg. Sof.* 11, 172a 22-23. ARISTÓTELES. *Tóp. Dos arg...* *Op. cit.*, p. 171.

<sup>266</sup> *Arg. Sof.* 11, 172a 22-172b3.

<sup>267</sup> *An. Post.* I, 11 77a 26-35. O. Hamelin entende que a expressão “comuns” é sinônima de “axiomas”, mas que Aristóteles reduz, em certo sentido, os axiomas ao princípio da não-contradição. O. HAMELIN. *El sistema...* *Op. cit.*, p. 291.

de outra maneira, ainda que não se conheça a verdade do assunto. Voltaremos ainda a essa questão em capítulo posterior.

Sendo a dialética uma técnica de raciocínio, esses princípios comuns a todas as artes e ciências devem mesmo ser princípios de raciocínio, como mostramos no parágrafo anterior. Mas, além desses princípios, há outras coisas comuns que a dialética emprega. São os tópicos (τόποι), ou lugares comuns. Essa presença é tão marcante que dá o nome à obra: *Tópicos* (Τοπικῶν). Os τόποι merecem seis dos oito livros dessa obra, como já dissemos, estão distribuídos nos livros II a VII. Ao final do livro VII, Aristóteles informa ter enumerado os tópicos, os lugares, que podem prover meios abundantes de atacar cada tipo de problema.<sup>268</sup> Mas esse ataque, naturalmente, é de modo geral. Nos *Argumentos Sofísticos* fica claro que as refutações dialéticas, baseadas nos princípios e lugares comuns, não se confundem com *as refutações que dependem do conhecimento dos princípios de algum gênero de coisas*. Levaremos em conta esse tipo de refutação, que depende do conhecimento, na análise da presença e do papel da dialética nas obras de Aristóteles, nos próximos capítulos. Citamos agora a passagem, de forma introdutória:

Por conseguinte, a fim de esgotar todas as refutações possíveis teremos de possuir o conhecimento científico de todas as coisas. Com efeito, algumas refutações dependem dos princípios que vigoram na geometria e das conclusões que se seguem desses princípios, outras dos princípios da medicina e outras dos de outras ciências. Aliás, as falsas refutações também são em número infinito, pois em cada arte (τέχνην) existe a prova falsa (ψευδῆς συλλογισμός): por exemplo, na geometria existe a falsa prova geométrica, na medicina a falsa prova médica, e assim por diante. Pela expressão “em cada arte (τέχνην)” quero dizer: “de acordo com os princípios (ἀρχάς) dela”. É evidente, pois, que não precisamos dominar os tópicos ou lugares de todas as refutações possíveis, mas só aqueles que estão vinculados à dialética, pois esses são comuns a toda arte ou faculdade. *E, no que toca à refutação que se efetua de acordo com uma ou outra das ciências particulares, compete ao homem que cultiva essa ciência particular julgar se ela é apenas aparente sem ser real, e, no caso de ser real, qual é o seu fundamento; ao passo que aos dialéticos cabe examinar a refutação que procede dos primeiros princípios comuns (ἐκ τῶν κοινῶν) que não caem no campo de nenhum estudo especial.*<sup>269</sup>

Assim como faz com o termo “dialética”, Aristóteles introduz os τόποι como algo conhecido. Nos *Tópicos*, o livro I termina com a informação de que foram apresentados os instrumentos (ὄργανα) por meio dos quais se efetuam os raciocínios, e os tópicos úteis para a aplicação de tais meios serão apresentados a partir do livro que se segue, o livro II.

<sup>268</sup> *Tóp.* VII, 5 155a 36.

<sup>269</sup> Grifo nosso. *Arg. Sof.* 9, 170a 25-40. *Ibid.* p. 167.

Não há ali qualquer explicação ou conceito de tópico. O mais próximo que se pode encontrar de uma definição de tópico dada por Aristóteles está na *Retórica*: tópico é algo no qual muitos entimemas caem, ou se enquadram (τόπος εἰς ὃ πολλὰ ἐνθυμήματα ἐμπίπτει).<sup>270</sup>

Como entimema é o silogismo retórico,<sup>271</sup> fica caracterizada a predominância da noção de tópico como fórmula lógica, ou esquema argumentativo, e o exemplo clássico e mais simples é um tópico extraído da *Retórica*: o tópico “do mais e do menos”. Esse tópico é bastante conhecido, e é dito da seguinte forma: quem pode o mais pode o menos. Para se extrair um exemplo da *Retórica*: “Se nem os deuses sabem tudo, menos ainda os homens.”<sup>272</sup> Sua generalidade se confirma pela facilidade de sua aplicação aos mais diversos assuntos, segundo Aristóteles, pode ser aplicado em questões de direito, de física, de política e muitas disciplinas diferentes. Se um tópico não se aplica a diversos assuntos, ele não é um tópico, ou lugar, comum.<sup>273</sup> Aristóteles explica isso na *Retórica*, e a essa explicação se segue uma parte que consideramos importante para a questão sobre a dialética e os princípios dos diferentes gêneros de ciência, que abordaremos depois. Por isso, copiamos o texto:

Digo, pois, que os silogismos retóricos e dialéticos são aqueles que temos em mente quando falamos de tópicos; estes são os lugares comuns em questões de direito, de física, de política e de muitas disciplinas que diferem em espécie, como por exemplo o tópico do mais e do menos; pois será tão possível com este formar silogismos ou dizer entimemas sobre questões de direito, como dizê-los sobre questões de física ou de qualquer outra disciplina ainda que estas difiram em espécie. São, porém, específicas as conclusões derivadas de premissas que se referem a cada uma das espécies e gêneros; como, por exemplo, as premissas sobre questões de física, das quais não é possível tirar nem entimema nem silogismo aplicável à ética; e outras sobre ética, de que se não pode tirar nem entimema nem silogismo aplicável à física. O mesmo se passa com todas as demais disciplinas. Aqueles raciocínios a ninguém farão compreender qualquer gênero de ciência, pois não versam sobre nenhum assunto particular. Mas os específicos, quanto melhor escolha alguém fizer das suas premissas, mais

<sup>270</sup> *Ret.* II, 26 1403a 15-20.

<sup>271</sup> “Chamo entimema ao silogismo retórico e exemplo à indução retórica. E, para demonstrar, todos produzem provas por persuasão, quer recorrendo a exemplos quer a entimemas, pois fora destes nada mais há. De sorte que, se é realmente necessário que toda a demonstração se faça ou pelo silogismo ou pela indução, e isso para nós é claro desde os *Analíticos*, então importa que estes dois métodos sejam idênticos nas duas artes.” *Ret.* I, 2 1356b 1-10. ARISTÓTELES. *Obras Completas. Retórica*. Tradução e notas de Manuel A. Júnior, Paulo F. Alberto e Abel do Nascimento Pena. Coordenação do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005, p. 98.

<sup>272</sup> *Ret.* II, 23 1397b 10-15. *Ibid.* p. 218.

<sup>273</sup> Há, também, na *Retórica*, lugares comuns organizados em função dos gêneros de discurso. Ainda assim, não deixam de ser comuns, pois funcionam como fórmulas gerais para diversos casos particulares.

construirá, sem se dar conta, uma ciência distinta da dialética e da retórica. Pois se, por acaso, volta aos princípios, não será já dialética nem retórica, mas a ciência de que tomou esses princípios (τὰς ἀρχάς).<sup>274</sup>

O que se extrai do texto acima, além de uma boa explicação sobre o que é o aspecto “comum” dos tópicos da dialética e retórica, é uma amostra da visão aristotélica da relação entre a dialética e a retórica e os princípios de cada gênero de ciência: o que pode acontecer, na prática dialética ou retórica, é deparar-se com princípios de um assunto em particular, e não poder utilizá-los. Pois, como está expresso ali, com os tópicos se pode apenas formar silogismos dialéticos ou entimemas retóricos sobre questões de física ou de qualquer outra disciplina, porém sem fazer ninguém compreender algo sobre qualquer gênero de ciência. Mas os princípios comuns (κοινά) são lógicos, se aplicam a todas as ciências, não são próprios da dialética, conforme o trecho já mencionado dos *Segundos Analíticos*, ressaltando que, como consta na *Metafísica*, cabe ao filósofo investigar os princípios do raciocínio silogístico.<sup>275</sup> Se os princípios comuns são empregados pela dialética mas não são exclusivos dela, deduz-se que a dialética tem um alcance menor do que as ciências que aplicam os princípios comuns e, além disso, constituem um saber.

Antes de entrar na questão da dialética e os princípios, trazemos uma noção geral sobre a definição de tópico (τόπος), ou lugar comum. A dificuldade de se encontrar uma definição para tópico ocupou muitos autores durante um bom tempo.<sup>276</sup> De forma sucinta, mencionamos apenas a pesquisa de Slomkowski, que se propôs a explicar, em sua tese de doutorado, o que são os tópicos e como funcionam os argumentos construídos com a ajuda deles. Ao revisar as pesquisas de outros autores, Slomkowski, em sua época, disse ter se deparado com a mesma situação que Bochenski havia afirmado quase 40 anos antes: “Até agora ninguém conseguiu dizer clara e sucintamente o que eles (os tópicos) são.”<sup>277</sup>

<sup>274</sup>Grifo nosso. *Ret.* I, 2 1358a 10-30. *Ibid.* p. 103.

<sup>275</sup>*Met.* Γ, 3 1005b 6.

<sup>276</sup> “At the heart of the *Topics* is a collection of what Aristotle calls *topoi*, "places" or "locations". Unfortunately, though it is clear that he intends most of the *Topics* (Books II-VI) as a collection of these, he never explicitly defines this term. Interpreters have consequently disagreed considerably about just what a *topos* is. Discussions may be found in Brunschwig 1967, Slomkowski 1996, Primavesi 1997, and Smith 1997.” SMITH, Robin. “Aristotle’s Logic”. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford, CA: Stanford University, c2004. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/>>. Acesso em: 07 maio 2017.

<sup>277</sup> SLOMKOWSKI, Paul. *Aristotle’s Topics*. *Philosophia Antiqua*, v. 74. Revisão da tese do autor (doutorado). Leiden; New York; Köln: Brill, 1997, p. 1-3.

Em nossas investigações anteriores<sup>278</sup> mostramos vários exemplos de tópicos para explicar porque concordamos com a visão de Kneale e Kneale, que definem τόποι como procedimentos-padrão ou sugestões táticas de caráter geral para serem usados em debates.<sup>279</sup> Os tópicos que são formas argumentativas são os mais citados e estudados, devido à sua utilidade na produção de argumentos, mas há muitos tópicos que são simples sugestões táticas, como o primeiro τόπος dos *Tópicos*, que é sobre o acidente, que recomenda examinar se aquilo que foi atribuído como acidente pertence ao sujeito da proposição de outra maneira, por exemplo, como gênero.<sup>280</sup> Na *Retórica* também há muitos tópicos que são apenas sugestões táticas, como examinar as razões que aconselham ou desaconselham fazer alguma coisa, ou voltar as palavras usadas contra nós na direção de quem as pronunciou.<sup>281</sup> Por isso, concluímos ser mais preciso interpretar o termo τόπος no sentido literal, como sendo um “lugar”. É um lugar na memória. Um autor que explica bem essa ideia, assim como os elementos e a função de um τόπος aristotélico é Christof Rapp.

Rapp entende que a palavra “lugar” (τόπος) muito provavelmente vem de um antigo método de memorização, no qual se associa uma lista de itens a serem memorizados a uma imagem de lugares sucessivos, como casas localizadas ao longo de uma rua. Assim, cada ideia memorizada era facilmente recuperada, ao se lembrar do lugar ao qual estava associada. Ele encontrou descrições dessa técnica em Cícero e Quintiliano, além de alusões pelo próprio Aristóteles, em *Tópicos*, *De anima*, *Da memória e reminiscência* e *Dos sonhos*.<sup>282</sup>

<sup>278</sup> Pesquisas de Pós-Graduação Lato Sensu e Mestrado: SZYNWELSKI, Cristiane. *Os Tópicos em Aristóteles*: definição e conceitos preliminares. Monografia (Especialização em Filosofia). Departamento de Filosofia, Universidade de Brasília, Brasília, 2006. SZYNWELSKI, *Dialética...* Op. cit. (Mestrado em Filosofia).

<sup>279</sup> KNEALE. *O desenvolvimento...* Op. cit., p. 36.

<sup>280</sup> *Tóp.* II, 2 109a 30-109b-1.

<sup>281</sup> *Ret.* II, 23 1339b 30; *Ret.* II, 23 1398a 5.

<sup>282</sup> “The word ‘*topos*’ (place, location) most probably is derived from an ancient method of memorizing a great number of items on a list by associating them with successive places, say the houses along a street one is acquainted with. By recalling the houses along the street we can also remember the associated items. Full descriptions of this technique can be found in Cicero, *De Oratore* II 86-88, 351-360, *Auctor ad Herennium* III 16-24, 29-40, and in Quintilian, *Institutio* XI 2, 11-33). In *Topics* 163b 28-32 Aristotle seems to allude to this technique: “For just as in the art of remembering, the mere mention of the places instantly makes us recall the things, so these will make us more apt at deductions through looking to these defined premises in order of enumeration.” Aristotle also alludes to this technique in *On the soul* 427b 18-20, *On Memory* 452a 12-16, and *On Dreams* 458b 20-22.” RAPP, Christof. “Aristotle’s Rhetoric”. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford, CA: Stanford University, c2002. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-rhetoric/>>. Acesso em: 15 ago. 2006.

Há algumas passagens, nos *Tópicos*, que reforçam a ideia de lugar como algo associado à memorização. Mas uma chama a atenção em especial, que é a passagem aludida por Rapp:

Pois, assim como numa pessoa de memória adestrada a *lembrança das próprias coisas é imediatamente despertada pela simples menção dos seus lugares* (τόποι), também esses hábitos dão maior presteza para o raciocínio, porque temos as premissas *classificadas diante dos olhos da mente, cada uma debaixo do seu número*.<sup>283</sup>

Cícero (106 - 43 a. C.), em *Do Orador*, credita ao poeta grego Simônides de Ceos (Κεῖος) (556 - 468 a. C.) a invenção da arte da memorização, e conta uma história, que parece uma lenda, de como Simônides chegou à conclusão de que lembrar os lugares (*loci*) das coisas é o melhor meio para se ter uma memória clara. Assim, quem quer treinar a memória deve selecionar lugares e formar imagens mentais dos fatos associando as imagens aos lugares, preservando sua ordem (*ordinem rerum*). Cícero chega a comparar os fatos associados aos lugares com letras escritas em uma tábua de cera (*ut locis pro cera*). O termo “lugar comum”, *locus communis*, empregado por Cícero vem do grego κοινός τόπος e segue o sentido dado por Aristóteles na *Retórica*.<sup>284</sup>

A síntese mais precisa, por ser ampla o suficiente para abranger a diversidade dos casos, que explica os elementos e a função do τόπος, é a de Christof Rapp. Ele parte do seguinte τόπος, que é um exemplo típico do tópico dos *Tópicos*:

Se o acidente de uma coisa tem um contrário, é preciso verificar se este pertence ao sujeito a que foi atribuído o acidente em apreço; porque, se o segundo lhe pertence, não pode pertencer-lhe o primeiro, visto ser impossível que predicados contrários pertençam simultaneamente à mesma coisa.<sup>285</sup>

Rapp identifica como elementos que regularmente aparecem nos τόποι aristotélicos os seguintes: 1) um tipo de instrução geral (verificar se...); 2) um esquema argumentativo que, no exemplo citado seria: se o predicado acidental “p” pertence ao sujeito “s”, então o oposto “p\*” também não pode pertencer a “s”. 3) um princípio ou regra geral que justifica o esquema dado (visto ser impossível que...). Outros tópicos muitas vezes incluem: 4) discussão de exemplos e 5) sugestões de como aplicar os

<sup>283</sup> Grifo nosso. *Tóp.* VIII, 14 163b 30-35. *Ibid.* p. 151.

<sup>284</sup> *De oratore* 2, 86 - 352-354.

<sup>285</sup> *Tóp.* II, 7 113a20-24. ARISTÓTELES. *Tóp. Dos arg... Op. cit.*, p. 33.

esquemas dados. Ele ressalta que, apesar desses elementos aparecerem normalmente nos tópicos, não há uma forma padrão seguida por todos eles.<sup>286</sup>

Ele também explica a função do *τόπος*. Resumidamente, primeiro deve-se selecionar um *τόπος* apropriado para uma conclusão desejada, com a intenção de provar ou refutar uma proposição. Alguns tópicos podem ser usados para os dois propósitos, provar ou refutar, outros, para apenas um dos objetivos. A maioria dos *τόποι* são selecionados por certos aspectos formais de uma dada conclusão. Se, por exemplo, a conclusão mantém a definição, nós temos que selecionar nosso *τόπος* de uma lista de tópicos pertencentes às definições etc. No caso dos chamados tópicos “materiais”, ou específicos, como os da *Retórica*, o *τόπος* apropriado não deve ser selecionado por um critério formal, mas conforme o conteúdo da conclusão desejada, por exemplo, dizer que algo é útil, honrável ou justo etc. Uma vez que tenhamos selecionado um *τόπος* que é apropriado para uma dada conclusão, ele pode ser usado para construir a premissa da qual essa conclusão pode ser derivada. Se, por exemplo, o esquema argumentativo é “Se um predicado é geralmente verdadeiro de um sujeito, então o predicado é também verdadeiro de qualquer espécie de tal gênero”, nós podemos derivar a conclusão “a capacidade de nutrição pertence às plantas” usando a premissa “a capacidade de nutrição pertence a todos os seres vivos”, já que “ser vivo” é gênero da espécie “plantas”. Se a premissa construída é aceita, ou pelo oponente num debate dialético, ou pela audiência num discurso público, nós podemos obter a conclusão pretendida.<sup>287</sup>

É possível encontrar tópicos nos *Tópicos*, na *Retórica* e nos *Argumentos Sofísticos*. Das duas primeiras obras nós já trouxemos alguns exemplos. Nos *Argumentos Sofísticos* temos uma relação de tópicos por meio dos quais é possível obter paradoxos. Ali Aristóteles diz que a segunda meta do sofista é mostrar um erro de raciocínio por parte do oponente ou deduzir um paradoxo, isto é, deduzir algo insustentável de seu argumento, algo fora do que é geralmente aceito. Então ele apresenta uma série de tópicos para esses fins, que devem ser conhecidos pelo dialético. Trazemos quatro exemplos: formular uma pergunta sem referência a um tema definido, pois as pessoas tendem mais a errar quando falam em termos gerais. Ou então, nunca apresentar diretamente uma questão controversa, mas fingir que se pergunta para aprender, o que pode abrir brecha para um

---

<sup>286</sup> RAPP, Christof. “Aristotle’s Rhetoric”. *Op. cit.*

<sup>287</sup> *Ibid.*

ataque. E também, conduzir a argumentação para o ponto em que se dispõe de muitos argumentos. Ou ainda procurar saber a que escola filosófica pertence o oponente para inquiri-lo sobre algum ponto de tal escola que parece paradoxal aos olhos da maioria das pessoas.<sup>288</sup> Nessa obra também temos tópicos nos quais se embasam as refutações que dependem da linguagem (*παρὰ τὴν λέξιν ἔλγχοι ἐκ τούτων τῶν τόπων εἰσίν*). Aristóteles apresenta esses sob a forma de explicações e exemplos sobre a ambiguidade, a anfibologia, a combinação, a divisão de palavras, a acentuação e a forma de expressão.<sup>289</sup>

Há tópicos sobre o uso da linguagem também nos *Tópicos*. A respeito de tópicos sobre a linguagem, destacamos que é possível aplicar regras de linguagem em qualquer contexto discursivo, isto é, também fora da dialética, como o discurso filosófico em geral. Regras de linguagem também não são princípios comuns (*κοινά*), os quais, como já mostramos, são apresentados nos *Segundos Analíticos* como axiomas. Mesmo não estando listadas entre as utilidades do método dialético para as ciências filosóficas, as ferramentas de linguagem e lógica tratadas nos *Tópicos* e nos *Argumentos Sofísticos* são úteis para a filosofia. Aristóteles reconhece isso expressamente em uma passagem dos *Argumentos Sofísticos*: os argumentos estudados até então se aplicam aos debates competitivos, mas também têm duas utilidades na filosofia. Em primeiro lugar, como eles dependem da linguagem, eles ajudam a entender melhor os vários sentidos que um termo pode ter, e quais são as diferenças e semelhanças associadas às coisas e seus nomes. Em segundo, nas investigações pessoais, alguém que é facilmente induzido a erro por outro pode ser vítima dos seus próprios paralogismos.<sup>290</sup> Cabe às ferramentas de linguagem, então, figurar entre as ferramentas utilizadas na dialética e apresentadas nos *Tópicos*.

### **A utilidade dos *Tópicos* para as ciências filosóficas**

O objetivo desta seção é introduzir o assunto a ser tratado na segunda parte desta tese, que é o papel da dialética, como técnica de raciocínio, no âmbito do saber, tendo em vista, como já apresentamos de modo geral, que o saber se distingue da opinião. Para isso entramos na questão da utilidade dos *Tópicos*, ou da dialética sistematizada nos *Tópicos*, nas ciências filosóficas.

---

<sup>288</sup> *Arg. Sof.* 12, 172b 10-173a 35.

<sup>289</sup> *Arg. Sof.* 4, 165b-166b 20.

<sup>290</sup> *Arg. Sof.* 16, 175a 1-13.

Aristóteles expõe, no início dos *Tópicos*, as finalidades para as quais o tratado é útil e quantas elas são. São três as finalidades, ou utilidades: o treinamento do intelecto (γυμνασία), as disputas casuais (ἔντευξις) e as ciências filosóficas (φιλοσοφίαν ἐπιστήμῃ).<sup>291</sup> As disputas casuais referem-se aos encontros para disputas, uma prática comum na antiga Grécia, conforme mostramos no capítulo um, com base em textos de Platão, Diógenes Laércio e Aristófanes. Nas disputas, a prática sugerida nos *Tópicos* de se enumerar as opiniões da maioria possibilita discutir com as pessoas com base em suas próprias opiniões, para então mudar a direção dos argumentos mal formulados. O treinamento corresponde aos debates orais e exercícios acadêmicos para os alunos, como mostramos neste capítulo dois, com exemplos dos livros intermediários dos *Tópicos*. Aristóteles considera a utilidade para esse fim evidente. Sobre a utilidade para as ciências filosóficas reservamos esse item em especial, devido às controvérsias entre comentadores a respeito da interpretação de tal passagem. Em síntese, segundo Aristóteles, a utilidade dos *Tópicos* para ciências filosóficas está em percorrer as aporias de ambos os lados de um assunto determinado, para facilitar a identificação do verdadeiro e do falso nas questões que aparecem. Esse é o chamado método diaporético. Além disso, a dialética, ou o método dos *Tópicos*, é útil em relação aos princípios (ἀρχαί) usados nas diversas ciências, que devem ser discutidos à luz das opiniões geralmente aceitas sobre as questões particulares. Isso cabe, de modo mais apropriado, à dialética, a qual, sendo investigativa (ἐξεταστική), tem um caminho para os princípios de todos os métodos (πρὸς τὰς ἀπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει).<sup>292</sup> A passagem merece leitura:

Para o estudo das ciências filosóficas (φιλοσοφίαν ἐπιστήμας) (este tratado) é útil porque a capacidade de suscitar dificuldades significativas (διαπορήσαι) sobre ambas as faces de um assunto nos permitirá detectar mais facilmente a verdade e o erro (τὰληθές τε και τὸ ψεῦδος) nos diversos pontos e questões que surgirem. Tem ainda utilidade em relação às bases últimas dos princípios usados nas diversas ciências (ἐκάστην ἐπιστήμην ἀρχῶν), pois é completamente impossível discuti-los a partir dos princípios peculiares à ciência particular que temos diante de nós, visto que os princípios são anteriores a tudo mais; é à luz das opiniões geralmente aceitas (ἐνδόξων) sobre as questões particulares que eles devem ser discutidos, e essa tarefa compete propriamente, ou mais apropriadamente, à dialética, pois esta é um processo de crítica que conduz aos princípios de todas as investigações

<sup>291</sup> *Tóp.* I, 2 101a25-101b5.

<sup>292</sup> O capítulo inicia falando das utilidades do “tratado”. Porém encerra atribuindo a utilidade à dialética. Portanto, não fazemos distinção entre o tratado e a dialética, e consideramos os *Tópicos* como um tratado sobre o método dialético.

(τοῦτο δ' ἴδιον ἢ μάλιστα οἰκεῖον τῆς διαλεκτικῆς ἐστίν. ἐξεταστικὴ γὰρ οὕσα πρὸς τὰς ἀπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει).<sup>293</sup>

Não há problemas de interpretação a respeito da utilidade de se percorrer as aporias em ambos os lados de uma questão para facilitar a identificação do verdadeiro e do falso, que Berti chama de procedimento diaporético.<sup>294</sup> Aristóteles fala mais sobre essa utilidade em *Tópicos* VIII, sobre as regras e sugestões para debate, quando aconselha examinar sempre os argumentos a favor e contra a tese em questão e, quando não temos com quem argumentar, selecionar e organizar os argumentos a favor e contra, pois isso nos prepara contra os argumentos contrários ao nosso interesse. Mas ele também estende, em *Tópicos* VIII, essa aplicação ao conhecimento e à sabedoria filosófica, como sendo um *instrumento* (ὄργανον) de valor, pois ao se ter diante dos olhos as consequências de cada uma de duas hipóteses (ὑποθέσεως) só resta fazer a escolha correta. Pois um processo assim requer uma habilidade natural, segundo o Estagirita, e a verdadeira habilidade natural consiste em escolher o verdadeiro e evitar o falso. Os homens que possuem essa habilidade natural são capazes de fazer isso, e escolhem bem graças a um sentimento de afeição ou repulsa diante daquilo que lhes colocam.<sup>295</sup> Essa passagem mostra que existe aplicação para o método dialético além do âmbito da opinião geral, uma vez que é tarefa do filósofo saber a verdade e também escolher bem entre duas possibilidades que se apresentam, utilizando esse método, o que também ocorre dentro da filosofia, e nas obras de Aristóteles, como mostraremos na segunda parte desta tese.

Berti parte do livro B da *Metafísica* para explicar o procedimento diaporético. Nesse livro, Aristóteles apresenta as aporias cujas soluções são fornecidas nos livros posteriores da *Metafísica*. O Estagirita afirma que é necessário começar examinando as aporias sobre o assunto e problemas para os quais foram oferecidas soluções contrastantes. Isso porque, sem sondar as aporias, aqueles que iniciam uma investigação

<sup>293</sup> *Tóp.* I, 2 101a 35-101b 5. ARISTÓTELES. *Tóp. Dos arg...* *Op. cit.*, p. 6.

<sup>294</sup> BERTI. *As razões...* *Op. cit.*, p. 75.

<sup>295</sup> A passagem é importante, por isso citamos: “Além disso, como contribuição para o saber filosófico, o poder de discernir e trazer diante dos olhos as consequências de uma e outra de duas hipóteses não é um instrumento para se desprezar: porque então só resta escolher acertadamente entre as duas (πρὸς τε γνῶσιν καὶ τὴν κατὰ φιλοσοφίαν φρόνησιν τὸ δύνασθαι συνορᾶν καὶ συνωρακέναι τὰ ἀφ’ ἐκατέρας συμβαίνοντα τῆς ὑποθέσεως οὐ μικρὸν ὄργανον. λοιπὸν γὰρ τούτων ὀρθῶς ἐλέσθαι θάτερον). Para uma tarefa desta espécie requer-se uma certa habilidade natural; aliás, a verdadeira habilidade natural consiste precisamente no poder escolher o verdadeiro e rejeitar o falso. Os homens que possuem essa habilidade são capazes disso, pois, graças a um instintivo agrado ou desagrado, em face de tudo que se lhes propõe, eles escolhem corretamente o que é melhor.” *Tóp.* VIII, 14 163a 36-b 17. ARISTÓTELES. *Tóp. Dos arg...* *Op. cit.*, p. 151.

são como indivíduos que desconhecem o próprio rumo.<sup>296</sup> E aquele que ouviu as razões opostas também está mais apto a julgar, assim como quem ouviu os dois lados de um processo legal.<sup>297</sup>

Está muito claro que se trata da aplicação do procedimento diaporético da dialética, porém não envolve a opinião geral. Muito pelo contrário, envolve as opiniões, ou posições, dos filósofos. Aristóteles expressa que os dialéticos investigam os termos que ele examina ali com base apenas na opinião geralmente aceita (ἐξ τῶν ἐνδόξων).<sup>298</sup> Mas não é o que ele faz. No que toca aos problemas que ele se propõe a enfrentar, sobre os primeiros princípios, diz que não só é difícil aprender a verdade sobre o assunto, mas já é difícil percorrer as aporias.<sup>299</sup> E especular (θεωρηῆσαι) sobre os axiomas, que são os primeiros princípios de todas as coisas, cabe ao filósofo, distinguindo o verdadeiro do falso.<sup>300</sup>

Cabendo ao filósofo especular sobre os axiomas, utilizando o procedimento diaporético, resta saber até que ponto esse procedimento é necessário e útil nessa especulação, e quais são seus resultados. Resta saber, também, se o trecho em questão dos *Tópicos*, sobre a utilidade nas ciências filosóficas, se refere apenas ao procedimento diaporético, ou também a algum outro procedimento que tenha um caminho para os princípios (τὰς ἀπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν), e quais princípios são esses.

Nossa hipótese de interpretação desse trecho, com base nos elementos que averiguamos até aqui, é de que toda a passagem se refere ao procedimento diaporético, inclusive no que tange à discussão sobre os princípios das ciências. Esse procedimento não se separa da filosofia, pois faz parte do seu desenvolvimento, ainda que Aristóteles tenha desenvolvido a demonstração nos *Analíticos*. Mais precisamente, esse

---

<sup>296</sup> “Aporia”, significa, literalmente, “sem caminho”, ou “sem passagem”. Berti explica bem o sentido do verbo διαπορῆσαι como a ação em face de uma situação de quem está diante de uma encruzilhada, entre duas soluções opostas que tem, aparentemente, o mesmo valor: “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 consequências 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 consiste com o terceiro uso da dialética, o ‘científico’, isto é, ainda uma vez um método dialético, que denominaremos, por comodidade, procedimento ‘diaporético’.” BERTI. *As razões...* Op. cit., p. 78 – 79.

<sup>297</sup> *Met. B*, 1 995a 24 995b4.

<sup>298</sup> *Met. B*, 1 995b 24.

<sup>299</sup> *Met. B*, 1 996a 16.

<sup>300</sup> *Met. B*, 1 997a 13-14.

procedimento é uma derivação do ἔλεγχος socrático, um procedimento questionador e refutativo. Com ele, Aristóteles organiza seu discurso, refutando as teses falsas e, assim, “limpa o terreno” para iniciar a demonstração a partir dos princípios que elege, e faz isso em diversas obras. Observamos também que o discutido livro Γ da *Metafísica* contém exemplos da aplicação do procedimento diaporético e mostra que aqueles que se recusam a admitir o princípio da não contradição estão “sem saída”, ou seja, em aporia. Quanto a dizer que esse procedimento empregado no livro Γ é um caminho para *intuir* o princípio da não contradição, isso não se sustenta, como veremos. Como já esclarecemos, a peirástica é a aplicação do princípio da não contradição, e aplicar o princípio da não contradição para encontrá-lo seria uma petição de princípio, assim como utilizar uma lanterna para encontrar a mesma lanterna. Voltaremos, com detalhes, ao assunto do princípio da não contradição em nossos próximos dois capítulos. Nesta seção, que é mais geral, partimos da interpretação de “a dialética ter um caminho para os princípios” (ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει) é a aplicação do procedimento diaporético pois, como já citamos da *Metafísica*, iniciar uma investigação sem sondar as aporias é como andar sem caminho.

O emprego desse procedimento diaporético é necessário não apenas para “limpar o terreno”, mas também para viabilizar o discurso demonstrativo. Se o discurso demonstrativo parte de princípios, e os princípios são anteriores a tudo mais, tudo o que for dito antes da demonstração não pode ser demonstrativo, então deverá ser simplesmente racional (λογικός) ou dialético. Não tendo base nos princípios, será uma discussão com base em “opiniões”, ou melhor, como explicaremos depois, em razões. No entanto, entendemos que esse procedimento nada tem a ver com a dialética propiciar as condições para a apreensão imediata dos princípios das ciências pela intuição (νοῦς), seja os axiomas de todas elas ou os princípios das ciências de cada gênero. Está claro nas obras de Aristóteles, filósofo que parte do mundo sensível, que os princípios são acessados por intuição, ou intelecção, a partir dos processos indutivos na observação dos objetos particulares.<sup>301</sup> A dialética, então, em nossa interpretação, em nada contribui para a apreensão dos princípios diretamente, mas pode contribuir, como qualquer tipo de

---

<sup>301</sup> O. Hamelin critica Zeller por dizer que que as opiniões “cobrem lacunas e abreviam as distâncias da indução” como se Aristóteles buscasse os princípios das ciências nas opiniões e não nas coisas. Mas isso adultera o pensamento de Aristóteles, que funda a indução na enumeração, como está claro ao final dos *Segundos Analíticos*. Para O. Hamelin, a dialética, no livro Γ, 4 da *Metafísica*, estabelece o princípio da não contradição por refutação, de modo indireto. Pelas eliminações necessárias, o pensamento vai diretamente à sensação e intuição do princípio sem os quais o princípio não existiria para nós. Essa ainda não é, precisamente, a nossa interpretação sobre a dialética e os princípios, que apresentaremos nos capítulos seguintes. O. HAMELIN. *El sistema... Op. cit.*, p. 276, 277.

discurso, para trazer à memória do investigador a intuição já feita dos princípios via indução. Esse assunto é matéria de divergência entre os intérpretes. Sobre essas divergências, mostraremos agora alguns casos para contextualizar nossa investigação.

De modo geral, a dificuldade dos intérpretes que entendem que a dialética leva à apreensão imediata, ou intuição, dos princípios é explicar como um raciocínio que parte da opinião, que não é necessariamente verdadeira, pode levar ao estabelecimento de princípios de um saber necessariamente verdadeiro, como a ciência. Berti, apesar de utilizar o termo “conhecer”, interpreta que a frase sobre possuir um caminho que leva aos princípios provavelmente alude ao processo de apreensão dos princípios por voûç, a apreensão imediata, e a dialética é um processo que se conclui com a descoberta dos princípios, então a utilidade da dialética é grande, ela serve não apenas para distinguir o verdadeiro do falso. Berti supõe que o mesmo procedimento que permite distinguir o verdadeiro do falso serve para “conhecer” os princípios, assim, a dialética se mostra “forte”.<sup>302</sup> Ross afirma que os princípios das ciências não podem ser demonstrados cientificamente, mas podem ser aproximados pela dialética a partir do estudo das opiniões comuns.<sup>303</sup> Mendonça revisa o pensamento de vários intérpretes e afirma que Irwin, diferentemente dos outros, é um autor que coloca o problema epistemológico de forma clara. Para Irwin, o exame das opiniões aceitas se limita a revelar a consistência entre elas, o que não serve de fundamento para descoberta de princípios. A dialética, baseada na opinião, trata a verdade apenas de modo accidental, e isso revela sua fraqueza. No entanto, existe uma dialética que Irwin chama de “forte”, um novo método que ele emprega no livro Γ da *Metafísica*, que se baseia em um subconjunto especial de opiniões

---

<sup>302</sup> Esse “conhecer” de Berti, na seguinte passagem, que ele associa ao termo genérico voûç, é, mais precisamente, no contexto do seu próprio texto, “intuir” ou “entender”. Citamos a passagem completa do autor: “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-apodítica, 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 e o verdadeiro do 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 própria inteligência.” Grifo nosso. BERTI. *As razões...* Op. cit., p. 39, 40.

<sup>303</sup> ROSS. *Aristóteles*. Op. cit., p. 65.

aceitas, dotadas de mais confiabilidade. Mendonça sustenta que as habilidades lógico-linguísticas pertencentes à dialética são úteis para a discussão dos princípios.<sup>304</sup>

Porchat Pereira atribui à dialética a elevada missão de conduzir às verdades primeiras, os primeiros princípios, e afirma que Aristóteles não vê contradição ou dificuldade em a dialética fazer emergir o conhecimento dessas “proposições infalíveis” a partir dos *ἔνδοξα*, que são falíveis. Para chegar a essa conclusão, Pereira extrai de sua leitura dos *Tópicos* e dos *Segundos Analíticos* uma combinação de “indução dialética” com intuição (*νοῦς*), em um processo no qual o “discurso da argumentação e da indução”, por um “salto”, “cede lugar” a uma “intuição plena não acompanhada de discurso”.<sup>305</sup> Em nossa visão, o que Pereira descreve corresponde simplesmente, como mencionamos antes, a trazer à memória do investigador a intuição do princípio já pronta, o que qualquer discurso é capaz de fazer.

Zingano faz várias críticas a Pereira. Destacamos como ponto central da argumentação dele a mudança de tradução da expressão *ὁδὸν ἔχει*, “tem um caminho”. Zingano traduz *ὁδὸν ἔχει* por “tem a ver com” os princípios das disciplinas, pois em português a expressão “tem caminho” seria uma versão discreta de “tem a chave”. Ele também destaca, na passagem de *Tóp.* I, 2, que a ciência não pode dizer algo sobre os seus próprios princípios, então isso cabe à dialética, a qual pode dizer algo sobre os princípios, o que é mais modesto que ter um caminho para eles. Zingano conclui sua interpretação do final desse trecho entendendo que é mais próprio da dialética a função perquiridora em sua natureza negativa, pois é próprio da perquirição socrática refutar seus interlocutores. Assim, a dialética pode dizer algo sobre os princípios por via da negação.<sup>306</sup>

Nossa conclusão sobre o que compete mais propriamente à dialética, conforme o trecho final de *Tóp.* I, 2, está mais próxima da de Zingano, em comparação com as outras, apesar de não suprimirmos a tradução “ter caminho”. A função da dialética não é possibilitar a apreensão dos princípios pela intuição, mas percorrer as aporias que envolvem o assunto, sendo a última frase (“compete mais propriamente à dialética...”) apenas a extensão da ação descrita no início do parágrafo (“é útil para levantar as aporias

<sup>304</sup> MENDONÇA. *Os Tóp... Op. cit.*, p. 60-62, 234.

<sup>305</sup> PEREIRA. *Ciência e dialética... Op. cit.*, p. 357-358, 387, 389, 390.

<sup>306</sup> ZINGANO, Marco. “Dialética, indução e inteligência na aquisição dos primeiros princípios”. Rio de Janeiro: *Analytica*, v. 8, n. 1, p. 27 - 41, 2004.

dos dois lados de um assunto...”). No caso do princípio da não contradição em *Metafísica* Γ, 4, por exemplo, a dialética apenas mostra as aporias nas quais se encontram aqueles que não reconhecem esse princípio, abrindo caminho na confusão mental desses, o que não é necessário para as outras pessoas que têm um reconhecimento claro do mesmo.<sup>307</sup> Em nenhum momento desse parágrafo dos *Tóp.* I, 2 Aristóteles fala em intuição (νοῦς). Ele fala em discussão sobre princípios, possibilidade de percorrer aporias, que é uma solução para quem está “sem caminho”, que é o significado de “aporia”, “sem passagem”, para, por fim, encontrar um caminho para, segundo nossa interpretação, expor os princípios. Pesquisaremos quais são esses princípios no capítulo sobre a dialética no saber teórico, mas acreditamos que, nas obras de Aristóteles, sejam os princípios a partir dos quais ele desenvolve suas ideias. Essa abertura de caminho se dá por meio da eliminação dos entendimentos que ele considera falsos e pela apresentação de um discurso introdutório, antes que se inicie o discurso que parte dos princípios. É uma utilidade da dialética, mas não é uma necessidade para se fazer ciência. Enfim, é uma visão próxima da ideia de refutar e dizer algo de modo inicial.

Esse procedimento de exame de alternativas é aplicado em vários gêneros de saber, como veremos nos capítulos seguintes. Nessa primeira parte do trabalho, concluímos que a dialética em Aristóteles é um método para se pensar ou discutir sobre alternativas dialógicas, que tem raízes na prática da discussão dos antigos gregos e no desenvolvimento da investigação filosófica, predominantemente refutativo, e Sócrates foi um dos seus principais expoentes. Ela difere da demonstração, a qual parte daquilo que já é assentado como primeiro e verdadeiro. Nesse caso, não há alternativa. É por examinar alternativas que a dialética é um método investigativo. Não existe dialética forte ou fraca, ela consiste em um mesmo método, entre outros métodos que existem, que se aplica às investigações sobre todos os assuntos, desde que haja oposição, ou contraste entre visões divergentes.<sup>308</sup> A dialética, como instrumento, método ou técnica de raciocínio, é verdadeira no sentido formal, como razão correta (ὀρθός λόγος). Mas contribui para a

<sup>307</sup> Aristóteles não é sutil em *Metafísica* Γ, 4 ao criticar a exigência de demonstração do princípio da não contradição como falta de instrução, pois os princípios são indemonstráveis. Ainda assim, se propõe a refutar qualquer um que apresente algum argumento contra, já que seria um despropósito argumentar com alguém que não diz nada, pois uma pessoa que não diz nada se assemelha a um vegetal. *Metafísica* Γ, 4 1006a1- 25.

<sup>308</sup> Marco Zingano afirma que, atualmente, o método dialético é considerado o método primário de investigação filosófica de Aristóteles, tanto em sua ética, quanto em sua física e seus ramos, e também em sua teologia. ZINGANO, Marco. “Aristotle and the Problems of Method in Ethics”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 32, p. 297, 2007. Disponível em: <<http://ancphil.lsa.umich.edu/-/downloads/osap/32-Zingano.pdf>>. Acesso em: 15 dez. 2019.

busca da verdade, pois pode ser empregada pelo filósofo, ou pelo homem de saber, que conhece os princípios que correspondem às coisas de um determinado gênero. Ela pode ser empregada pelo homem que não tem uma capacidade desenvolvida, ἔξις, de conhecer a verdade conforme os princípios de cada assunto. É o caso do dialético, que emprega a dialética apenas conforme aquilo que aponta para a verdade, que é a opinião geral, da maioria, ou dos filósofos. Ele a aplica conforme a opinião geral porque não possui a capacidade do filósofo ou porque as pessoas envolvidas na discussão não possuem. O método dialético se aplica, mais propriamente, aos ἔνδοξα, por seu caráter altamente controverso.

Se essas conclusões prévias se confirmam na análise de algumas obras de Aristóteles, é o que veremos a seguir. De que forma esse exame de alternativas da dialética facilita detectar o verdadeiro e o falso em diversos gêneros de saber, e em que consiste a verdade e inclinação natural dos homens para ela, estão entre os objetos da investigação da segunda parte do trabalho que iniciaremos agora. Dividiremos a segunda parte da tese em três capítulos: um capítulo sobre verdade e opinião, outro sobre a dialética no saber teórico e, por fim, um capítulo sobre a dialética no saber prático.

## Parte II – A dialética aristotélica nos saberes teórico e prático

### Capítulo 3 – Verdade, opinião e a intuição do princípio da não contradição

#### Verdade e tipos de saber

Verdade, em Aristóteles, é a correspondência entre o que é dito e as coisas como são. A noção de verdade e falsidade está na *Metafísica*: verdadeiro (ἀληθής) é dizer que *o que é é*, e que *o que não é não é*. Quanto ao falso (ψεῦδος), é dizer que *o que é não é*, e *o que não é é*.<sup>309</sup> É evidente, no conceito, que a verdade e a falsidade não estão nas coisas, mas no dizer, ou no pensar. Mais precisamente, estão no pensamento (δίανοια), o qual, com base na percepção sensorial, forma proposições.<sup>310</sup> A falsidade ocorre quando o pensamento, expresso pela linguagem, é contrário à condição real das coisas.<sup>311</sup>

Acontece que esse dizer se expressa em diferentes níveis de saber, ou de conhecimento em sentido amplo, que, por sua vez, se organizam em função dos seus objetos. Causa confusão, entre principiantes na filosofia de Aristóteles, o uso, não muito claro pelo próprio Estagirita, do termo “verdade” como se fosse restrito aos objetos do saber teórico, em diversos dos seus textos.<sup>312</sup> Acontece que a verdade, como correspondência ao que é, se manifesta de modo uniforme em sua filosofia, desde a contemplação dos objetos eternos e imutáveis, estudados no saber teórico, até a atividade da parte calculativa da alma no saber prático,<sup>313</sup> e também na mera opinião sobre o contingente. A verdade fundamenta cada saber que abrange esses diferentes tipos de objetos, e cada um desses saberes tem a sua finalidade. Essa questão requer

<sup>309</sup> *Met.* Γ, 7 1011b 26-27.

<sup>310</sup> *Met.* E, 4 1027b 25-31.

<sup>311</sup> *Met.* Θ, 10 1051b 5-10.

<sup>312</sup> Aristóteles costuma enfatizar o uso da dialética e dos *Tópicos* para a opinião, e da filosofia e dos *Analíticos*, para a “verdade”. Veja *Tóp.* I, 14 105b 29-32; *Tóp.* VIII, 13 162b 32-34. Consideramos muito ilustrativo, sobre isso, o seguinte trecho dos *Tópicos*: “As maneiras pelas quais o que formula as questões pode incorrer em petição de princípio, bem como postular contrários, foram expostas na *Analítica* em relação com a verdade (κατ’ ἀλήθειαν); agora, porém nos toca reexaminá-las no nível da opinião geral (κατὰ δόξαν).” *Tóp.* VIII, 13 162b 32-34. ARISTÓTELES. *Tóp. Dos arg... Op. cit.*, p. 149. Ele também associa, em algumas passagens, o termo “verdade” ao saber teórico, como vemos na citação que se segue no texto, do trecho da *Metafísica*, e na passagem de *Ética a Nicômaco*, na qual ele chama o geômetra de “contemplador da verdade” (θεατῆς γὰρ τῶληθοῦς), em comparação com o carpinteiro, que usa o ângulo reto como utilidade em seu trabalho. *É. N.* I, 7 1098a 25-1098b 10.

<sup>313</sup> *É.N.* VI, 1 1139a 4-1139b 12.

esclarecimento, pois nossa intenção é investigar o papel da dialética no saber teórico e prático, separadamente.

É do início do segundo livro da *Metafísica*, no qual Aristóteles refere-se expressamente à questão da investigação da verdade (περί τῆς ἀληθείας θεωρία), relacionando-a ao papel da filosofia, que extraímos o ponto de partida do nosso exame do assunto. Partimos da análise de partes da seguinte passagem:

E também é justo chamar a filosofia de ciência da verdade (ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας), porque o fim da ciência teórica é a verdade, enquanto o fim da prática é a ação (θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια πρακτικῆς δ' ἔργον). Com efeito, *os que visam à ação*, mesmo que *observem como estão as coisas* (πῶς ἔχει σκοπῶσιν), *não tendem ao conhecimento do que é eterno*, mas só do que é relativo a determinada circunstância e num determinado momento. Ora, *não conhecemos a verdade* (ἀλήθῆς) *sem conhecer a causa*. Mas qualquer coisa que possua em grau eminente a natureza que lhe é própria constitui a causa pela qual aquela natureza será atribuída a outras coisas: por exemplo, o fogo é o quente em grau máximo, porque ele é a causa do calor nas outras coisas. Portanto, o que é a causa do ser verdadeiro das coisas que dele derivam deve ser verdadeiro mais que todos os outros. Assim é necessário que *as causas dos seres eternos sejam mais verdadeiras do que todas as outras*: com efeito, *elas não são verdadeiras apenas algumas vezes*, e não existe uma causa ulterior do seu ser, mas elas são as causas do ser das outras coisas. Por conseguinte, cada coisa possui tanto de verdade quanto possui de ser (ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας).<sup>314</sup>

É possível observar, no trecho, que há uma associação do termo “verdade” ao saber teórico, ao conhecimento das causas e a uma gradação da duração da verdade em função dos objetos. Todo o saber diz respeito ao *conhecimento das causas*, isso já está estabelecido no início da *Metafísica*.<sup>315</sup> Mas, o que se vê na passagem acima é que as causas dos seres eternos são “mais verdadeiras” do que as dos não eternos, isto é, a verdade sobre elas é mais duradoura do que a verdade sobre as coisas mutáveis. Para todos os tipos de objetos, o conhecimento das causas é o diferencial entre o homem de saber e o de mera experiência, e está associado ao conhecimento do universal, o qual é obtido por meio da experiência.<sup>316</sup> Portanto, aquele que tem conhecimento da arte (τεχνίτης), por conhecer o universal e as causas é mais sábio do que aquele que produz apenas pelo hábito, ou costume (ἔθος). Mas, por outro lado, Aristóteles ressalta, aquele

<sup>314</sup> Grifo nosso. *Met.* A1, 2 993b 20-30. ARISTÓTELES. *Metafísica. Op. cit.*, p. 73.

<sup>315</sup> *Met.* A, 1 981b b 1-7.

<sup>316</sup> *Met.* A, 1 981a 6. “A arte se produz quando, de muitas observações da experiência, forma-se um juízo geral e único passível de ser referido a todos os casos semelhantes.” *Ibid.* p. 42.

médico que tem conhecimento apenas do universal, mas não dos particulares, falhará na cura, pois essa diz respeito ao particular.<sup>317</sup>

O exemplo do médico mostra que o conhecimento do particular também depende da verdade, pois o particular é que vai ser tratado. O que se apreende da condição do doente deve ser verdadeiro, ainda que seja transitório. Mas, de um modo geral, o Estagirita estabelece um tipo de gradação, colocando no topo da pirâmide o saber mais próximo das causas primeiras e que se refere às coisas mais fixas e universais, assim ele é mais geral e mais durável. Isso parece ser a causa da associação do termo “verdade” ao saber teórico.<sup>318</sup> Afinal, como acabamos de ver na citação da *Metafísica*, as causas dos seres eternos “não são verdadeiras apenas algumas vezes”. Elas são verdadeiras sempre ou na maioria das vezes.<sup>319</sup> Em resumo, o que Aristóteles está dizendo nessa passagem é que a verdade, ou o conhecimento das causas, é mais durável quando se trata dos objetos que não se modificam com o tempo, e as causas primeiras são anteriores às outras, elas têm uma superioridade em uma ordem das causas, por isso são chamadas de “mais verdadeiras” e são consideradas objetos da filosofia. Apesar do modo de dizer de Aristóteles, que é “as causas serem verdadeiras”, isso se trata da verdade como correspondência, pois é o saber que está em questão, é o saber sobre elas que é durável ou eterno.

É no início da passagem citada acima que a diferença entre os saberes também se mostra enraizada em uma ideia muito marcante da filosofia aristotélica: a finalidade. A finalidade do saber contemplativo é, simplesmente, a verdade, a do saber prático é a ação (θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια πρακτικῆς δ’ ἔργον). Ainda assim, ressaltamos, os que visam a ação, mesmo não buscando o saber do que é eterno, observam *como são ou estão as coisas* (πῶς ἔχει σκοπῶσιν), relativamente a um momento e uma circunstância.

---

<sup>317</sup> *Met. A*, 1 981a 23; *Met. A*, 1 981b 5. Assim como nessa observação sobre a medicina, veremos, em *Ética a Nicômaco*, que Aristóteles diz que nos assuntos de conduta as proposições particulares são “as mais verdadeiras”, ou seja, esse tipo de saber depende mais das proposições particulares. A passagem é a seguinte: “Com efeito, das proposições relativas à conduta, as universais são mais vazias (são de aplicação mais geral), *mas as particulares são mais verdadeiras* (περὶ τὰς πράξεις λόγοις οἱ μὲν καθόλου κοινότεροί εἰσιν, οἱ δ’ ἐπὶ μέρους ἀληθινότεροι), porquanto a conduta versa sobre casos individuais e nossas proposições devem harmonizar-se com os fatos nesses casos. Grifo nosso. *É.N.* II, 7 1107a 27-33. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco. Op. cit.*, p. 74.

<sup>318</sup> Outra passagem que explicita essa gradação é a de *Met. A*, 1 981b 31, segundo a qual o experiente (ἐμπειρος) é mais sábio do que aquele que possui apenas conhecimento sensível (αἴσθησιν), o artista (τεχνίτης) é mais sábio do que o experiente, e as ciências teóricas são superiores às produtivas (δὲ θεωρητικαὶ τῶν ποιητικῶν μᾶλλον).”

<sup>319</sup> *Met. E*, 2 1027a 20-25.

E ali também está a verdade como correspondência do que é dito, ou pensado, com as coisas como são ou estão, ainda que temporariamente e com um fim prático.

Em *Ética a Nicômaco*, o geômetra é mencionado como um contemplador da verdade (θεατῆς γὰρ τᾶληθοῦς), porque sua finalidade é contemplar objetos que permanecerão sempre inalterados, enquanto o carpinteiro utiliza o ângulo reto para fins de construção.<sup>320</sup> Mas, no mundo no qual as coisas se alteram constantemente, a proposição “Sócrates está sentado” é tão verdadeira, enquanto Sócrates estiver realmente sentado,<sup>321</sup> quanto qualquer afirmação verdadeira sobre objetos que permanecem eternamente inalterados, como os objetos do mundo supralunar. Porém, assim que Sócrates se levanta, a mesma proposição passa a ser falsa, ou seja, essa é uma verdade que dura apenas algum tempo, portanto, não servirá para contemplação do mesmo modo que um eterno objeto geométrico ou do mundo supralunar. A verdade será a mesma relação de correspondência em ambos os casos: no que é efêmero e no que é eterno. A duração da verdade, porém, tem alguma relação com sua finalidade, porque aquilo que é inalterável só pode ser conhecido, contemplado, e seus fins só podem ser dados pela natureza, não pelo homem. Por outro lado, só aquilo que não é eterno, que pode ser alterado pelo homem é que pode se submeter a fins determinados pelo homem. Com base nessas diferenças dos objetos se organizam os tipos de saber e suas finalidades.

Os tipos de objetos e as finalidades dos saberes são diversos. Na *Metafísica* o Estagirita declara já ter explicado, na ética, a diferença entre arte (τέχνη), ciência (ἐπιστήμη) e outras atividades do gênero.<sup>322</sup> A explicação está no livro VI de *Ética a Nicômaco*, onde ele discute as cinco disposições (ἔξεις), ou estados duradouros, por meio dos quais a alma possui a verdade, seja afirmando ou negando: a arte (τέχνη), o conhecimento científico (ἐπιστήμη), a sabedoria prática (φρόνησις) a sabedoria filosófica (σοφία) e a razão intuitiva (νοῦς), conhecidas como virtudes dianoéticas, ou intelectuais, exercidas pela parte racional da alma.<sup>323</sup>

As virtudes se organizam em dois tipos, as intelectuais (διανοητικῆς) e as morais, ou éticas (ἠθικῆς). As primeiras são adquiridas pelo ensino, o que requer experiência e tempo. As virtudes morais são resultado do hábito (ἔθος), elas decorrem dos atos

---

<sup>320</sup> *É.N.* I, 7 1098a 25-1098b 10.

<sup>321</sup> *Cat.* 5 4a 20-4b 10.

<sup>322</sup> *Met.* A, 1 981b 25.

<sup>323</sup> *É.N.* VI, 3 1139b 15-19.

humanos<sup>324</sup>. Os dois tipos de virtude estão relacionados à divisão da alma em duas partes: a que contém um princípio racional e a que é privada de razão (τό τε λόγον ἔχον καὶ τὸ ὄλογον). A parte racional, das virtudes intelectuais, se subdivide em duas, que correspondem a duas espécies de coisas: uma com a qual se contempla as coisas cujas causas determinantes são invariáveis, a parte científica (τὸ μὲν ἐπιστημονικόν), e outra com a qual contemplamos as coisas variáveis, a parte calculativa (τὸ δὲ λογιστικόν). A função *das duas* partes racionais é a verdade (ἀλήθεια τὸ ἔργον).<sup>325</sup> Ou seja, a verdade é o que se busca tanto no que é invariável, quanto no que é variável.

O conhecimento científico (ἐπιστήμη), ou ciência, é a disposição duradoura que alcança as coisas eternas, ou seja, coisas invariáveis, ao contrário das que podem ser de outro modo. As que podem ser de outro modo, Aristóteles diz, nem sabemos se continuam existindo quando estão fora do nosso campo de observação. Por outro lado, as coisas eternas não podem ser de outro modo, elas são necessárias. Esse conhecimento seguro também é sobre o universal, parte de primeiros princípios invariáveis e tem outras características que o Estagirita diz, em *Ética a Nicômaco*, estarem especificadas nos *Analíticos*.<sup>326</sup>

Os objetos da arte (τέχνη) e da sabedoria prática (φρόνησις) são as coisas variáveis, que podem ser de outro modo. A sabedoria prática diz respeito à ação humana, e a arte ocupa-se de produzir coisas. As duas envolvem um reto raciocínio. As coisas produzidas pela arte não são geradas por necessidade, nem de acordo com a natureza, mas são produzidas pelo homem. Um exemplo de arte é a arquitetura. Aristóteles define arte como uma habilidade (ἔξις) de produzir que envolve o raciocínio verdadeiro (τέχνη καὶ ἔξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική). A falta de arte, pelo contrário, envolve o falso raciocínio (ἢ δ' ἀτεχνία τοῦναντίον μετὰ λόγου ψευδοῦς ποιητική ἔξις).<sup>327</sup>

A sabedoria filosófica (σοφία) e razão intuitiva (νοῦς) são descritas como resultantes de uma combinação entre conhecimento científico e intuição (σοφία ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς), sobre as coisas mais elevadas por natureza. É um saber evidentemente contemplativo, e isso está claro nos exemplos, que são Anaxágoras e Tales, os quais, possuindo sabedoria filosófica e não prática, ignoravam o que era mais

---

<sup>324</sup> *É.N.* II, 1-2.

<sup>325</sup> *É.N.* VI, 1 1139a 4-1139b 12.

<sup>326</sup> *É.N.* VI, 3 1139b 15-35; *É.N.* VI, 6 1140b 30-35; *É.N.* VI, 5 1140b 34; *An. Post.* I, 1 71b 9-23.

<sup>327</sup> *É.N.* VI, 4 1140a 1-24.

vantajoso mas conheciam coisas notáveis, maravilhosas, difíceis, divinas e improfícuas.<sup>328</sup>

A razão intuitiva (νοῦς) tem o papel de apreender os primeiros princípios, que são indemonstráveis. Eles não podem ser apreendidos por ἐπιστήμη, φρόνησις e σοφία.<sup>329</sup> A razão intuitiva apreende *as definições não providas pelo raciocínio* (νοῦς τῶν ὄρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος).<sup>330</sup>

O destaque de *Ética a Nicômaco*, por razões óbvias, é para a sabedoria prática e, sobre essa, nós falaremos em capítulo próprio, bem como sobre o conhecimento científico. Nosso propósito, neste capítulo, é mostrar o contraste entre as cinco ἔξεις e a opinião (δόξα), no que tange à verdade. Em *Ética a Nicômaco*, após afirmar que há cinco ἔξεις por meio das quais a alma possui a verdade, o Estagirita expressamente deixa de fora dessa lista a conjectura (ὑπόληψις) e a opinião (δόξα), pois essas podem levar ao engano.<sup>331</sup> A sabedoria filosófica, a sabedoria prática, a arte, o conhecimento científico e a razão intuitiva são as disposições da alma (ἔξεις), por meio das quais, segundo Aristóteles: “(...) possuímos a verdade e jamais nos enganamos a respeito de coisas invariáveis ou mesmo variáveis.”<sup>332</sup> Mas, sem maiores explicações em *Ética a Nicômaco*, o Estagirita expõe a incerteza da opinião, a qual pode levar ao engano. Essa ausência de explicações nos leva a crer que, assim como a dialética, a questão da opinião não era um assunto novo para ele. Por isso buscamos, em Platão, uma visão sobre a opinião que possa ter influenciado Aristóteles. Buscamos uma possível influência em dois diálogos.

Encontramos no *Mênon* e no *Teeteto* algumas explicações de Platão sobre a opinião que se refletem na visão aristotélica. Como é sabido, a teoria do conhecimento desses dois filósofos é bem diferente, mas a comparação entre os dois pensadores auxilia mostrar que a questão da diferença entre opinião e conhecimento já tinha sido introduzida por Platão.

No diálogo *Mênon* encontramos uma raiz para a concepção aristotélica de ciência como o conhecimento das causas e sobre as coisas fixas, e também para o valor da opinião verdadeira nos assuntos práticos. Nesse diálogo, na discussão sobre a virtude, Sócrates

<sup>328</sup> *É.N.* VI, 7 1141b 2-8.

<sup>329</sup> *É.N.* VI, 6 1141a 1-9.

<sup>330</sup> *É.N.* VI, 8 1142a 25.

<sup>331</sup> *É.N.* VI, 3 1139b 15-19.

<sup>332</sup> *É.N.* VI, 6 1141a 3-7. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 145.

afirma, em determinado momento, que a opinião verdadeira sobre a correção da ação não é um guia inferior à compreensão (φρόνησις)<sup>333</sup>, e que ambas dirigem a ação correta (97b). Assim, a opinião correta não é menos proveitosa, nos assuntos práticos, do que a ciência. Mênon então pergunta por que a ciência (ἐπιστήμη) é mais valorizada do que a opinião correta, e no que essas diferem. O que se vê na resposta de Sócrates é que a ciência trata das coisas estáveis e do conhecimento das causas. Nessa explicação, ele usa a imagem de estátuas:

SO. Porque também elas (as estátuas de Dédalo), se não forem encadeadas, escapolem e fogem, ao passo que, se encadeadas, permanecem (no lugar).

MEN. E então?

SO. Possuir uma das obras desse (escultor), que seja solta, não vale grande coisa, como (possuir) um escravo fujão; com efeito, ela não permanece no lugar. Encadeada, porém, vale muito, pois muito belas são as obras. Mas a que propósito digo essas coisas? A propósito das opiniões que são verdadeiras. Pois também as opiniões que são verdadeiras (τὰς δόξας τὰς ἀληθεῖς), por tanto tempo quanto permaneçam, são uma bela coisa e produzem todos os bens. Só que não se dispõem a ficar muito tempo, mas fogem da alma do homem, de modo que não são de muito valor, até que alguém as encadeie por um cálculo de causa (αἰτίας λογισμῶ). E isso, amigo Mênon, é a reminiscência, como foi acordado entre nós nas coisas (ditas) anteriormente. E quando são encadeadas, em primeiro lugar, tornam-se ciências (ἐπιστήμαι), em segundo lugar, estáveis. E é por isso que a ciência é de mais valor que a opinião correta (ὀρθῆς δόξης), e é pelo encadeamento que a ciência difere da opinião correta. (97d-98a)

(...)

SO. E não digo corretamente isto: que, quando a opinião verdadeira guia (ἡγουμένη), ela realiza o trabalho de cada ação de maneira nada inferior à ciência?

MEN. Também quanto a isso parece-me que dizes a verdade.

SO. Logo, a opinião correta não será em nada inferior à ciência nem menos proveitosa em vista das (nossas) ações, e tampouco um homem que tem opinião correta, inferior ao que tem ciência ou menos proveitoso que ele. (98b-c)<sup>334</sup>

Em capítulo sobre a dialética e o saber prático, mostraremos que, mesmo distinguindo a opinião de sabedoria prática (φρόνησις), que é o saber prático verdadeiro, Aristóteles, bem como Platão, como vimos na citação acima, concede lugar à opinião e

<sup>333</sup> Em Platão, o termo φρόνησις tem o sentido de “conhecimento”, diferindo do sentido de “sabedoria prática”, de *Ética a Nicômaco*. HAMELIN, G. *Ciência e saber... Op. cit.*, p. 3.

<sup>334</sup> PLATÃO. *Mênon*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola. 2001, p. 101-103.

valoriza a opinião verdadeira em matéria de conduta humana, pois ela corresponde aos fatos e estimula os homens a agirem corretamente. Para isso, em *Ética a Nicômaco*, ele faz uso da dialética para refutar a opinião falsa, como mostraremos depois. Mas a opinião, para Aristóteles, não pertence ao âmbito da ciência, assim como não pertence em Platão. Mas não pelo mesmo motivo, como veremos logo mais.

No *Teeteto*, Platão discute sobre a opinião tendo em vista chegar à questão do conhecimento. O diálogo não chega a uma conclusão clara sobre a questão, e é objeto de investigação dos intérpretes. Para fins de comparação, destacamos apenas que Platão afirma a possibilidade de se ter opinião falsa ou verdadeira, assim como Aristóteles. A opinião é dita se formar em um diálogo que acontece na alma consigo mesma, com perguntas e respostas, para afirmar ou negar. Quando a alma emite um julgamento e se fixa nele, isso é chamado de opinião (190a). Uma definição questionada no diálogo é a de opinião falsa, apresentada como um erro do pensamento que, em relação a duas coisas que existem, toma uma coisa por outra (189c). Essa definição se mantém até o fim, quando fica mais claro que a verdade ou a falsidade da opinião diz respeito à sua correspondência aos objetos, como se vê na passagem:

(...) nas coisas que sabemos e que percebemos é que a opinião vira e se muda, ficando, a revezes, falsa e verdadeira: quando ela ajusta direta e exatamente a cada objeto o cunho e sua imagem, é verdadeira; será falsa, quando os liga de través e obliquamente.<sup>335</sup>

Esse ajuste entre o cunho e a imagem é uma relação de correspondência. É possível ver que a correspondência está presente na noção de verdade que se encontra na *Metafísica* de Aristóteles, como já citamos. A explicação de Aristóteles, no entanto, difere da de Platão, e mostra que o que muda são os objetos, e isso acontece no tempo.<sup>336</sup> No capítulo 5 das *Categorias* o Estagirita explica que é próprio da substância receber os contrários. É a substância primeira, numericamente uma e a mesma, que, sendo alterada, é capaz de receber os contrários. Por exemplo, um certo homem pode ser ora branco ora moreno, ora bom ora mau. Portanto, o que é dito sobre ela, declaração ou opinião, não se altera. São as coisas que se alteram no decorrer do tempo, por isso a noção de tempo é fundamental para a verdade sobre aquilo que não é fixo. A opinião verdadeira de que uma pessoa está sentada, assim que a pessoa se levanta, torna-se falsa, mas pela mudança

<sup>335</sup> *Teeteto* 194b. PLATÃO, *Teeteto*. *Op. cit.*, p. 114.

<sup>336</sup> Por isso que, às vezes, Aristóteles se refere, de modo impreciso, a “coisas mais verdadeiras”, como na passagem da *Metafísica* que mostramos no início deste capítulo. É uma imprecisão na linguagem, no entanto, pois sua teoria da verdade como correspondência se mantém estável em suas obras.

na própria coisa, e não na opinião.<sup>337</sup> Assim percebemos que o tema “opinião” é trazido de Platão, mas é trabalhado pelo Estagirita a seu modo. Ainda veremos, depois, que, ao contrário de Platão, Aristóteles diz ser possível opinar sobre qualquer assunto.

### A questão da intuição dos princípios

Antes de tratar da diferença entre opinião e conhecimento em Aristóteles precisamos apresentar algumas noções básicas sobre intuição (νοῦς), ou apreensão imediata, e razão, ou formulação (λόγος). Como também faz parte dos nossos objetivos esclarecer o papel da dialética na apreensão dos princípios, vamos apresentar essas noções sobre intuição e razão aplicadas à questão da intuição dos princípios.<sup>338</sup> Assim estaremos apresentando noções fundamentais da teoria aristotélica do conhecimento e, ao mesmo tempo, explicando que a dialética não pode ser útil à intuição, ou apreensão direta de termos simples e princípios, em especial, do princípio da não contradição. Mostraremos que, como se trata de uma habilidade lógica, discursiva, a dialética alcança o princípio da não contradição posteriormente à intuição, no nível lógico, ou da formulação. Em outras palavras, a dialética auxilia no conhecimento dos princípios.

Já mencionamos, no início deste capítulo, que verdadeiro (ἀληθής) é dizer que o que é é, e que o que não é não é. Falso (ψευδός), é dizer que o que é não é, e o que não é é. Isso vale tanto para a ciência quanto para a opinião. É importante ressaltar, nesse ponto, que o dizer “que é” ou “não é” se trata de uma composição, uma junção de termos. Aí entramos na questão dos termos simples e combinados. Vamos, agora, relatar o que diz o Estagirita sobre o assunto.

A combinação de termos, que é uma predicação, por exemplo, “bola branca”, ou seja, “esta bola é branca”, evidentemente não se confunde com a apreensão de cada um dos termos simples (ἀπλῶς) ou “o que é” (τὸ τί ἐστι), também traduzido por essência, de forma separada, como “bola” e “branco”.<sup>339</sup> Aristóteles diz que, para os termos simples,

<sup>337</sup> *Cat.* 5 4a 20-4b 10.

<sup>338</sup> Nós vamos utilizar, para o termo grego νοῦς os termos “intuição” ou “apreensão imediata” em contraposição ao conhecimento racional. Vamos adicionar, geralmente, o termo νοῦς entre parênteses a fim de mostrar que ele é o termo utilizado por Aristóteles. Repare, no entanto, que Aristóteles utiliza o termo νοῦς tanto para “intuição”, ou “apreensão direta”, como em *An. Post.* II, 19 100b 8, quanto para o termo “intelecto”, de um modo mais geral, como em *De An.* III, 4 429b 30. Por isso, a respeito de νοῦς, os termos em português serão mais precisos do que os termos em grego.

<sup>339</sup> “Das expressões que dizemos, umas são ditas por combinação e outras são-no sem combinação. As que são ditas por combinação são, por exemplo, ‘o homem corre’, ‘o homem vence’; as que o são sem

verdade é apenas apreensão imediata, como tocar ou ter contato, e evidência, como aparecer (θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές). Ignorância, nesse sentido, é não apreensão imediata, não ter contato (ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν).<sup>340</sup> Portanto, não há verdade ou falsidade para termos simples e para a essência no sentido de “o que algo é” (περὶ δὲ τὰ ἀπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστίν), pois não há combinação de termos, já que verdadeiro ou falso refere-se à *combinação*, no pensamento (διάνοια), corresponder ou não à realidade dos objetos (τὰ πράγματα). Para aquilo que é *essência e em ato* (εἶναί τι καὶ ἐνέργεια), o Estagirita afirma que não há falsidade ou possibilidade de se *estar enganado* (οὐκ ἔστιν ἀπατηθῆναι), mas apenas de pensar ou não pensar (ἢ νοεῖν ἢ μὴ), existir ou não o contato. Não pensar esses objetos é dito, simplesmente, ignorância (ἄγνοια), e o uso do termo “ignorância” é justificado por ele pelo motivo de ser impossível *estar enganado* (ἀπατηθῆναι) sobre o que uma coisa é, a não ser acidentalmente (περὶ τὸ τί ἐστίν οὐκ ἔστιν ἄλλ’ ἢ κατὰ συμβεβηκός), ou seja, não na apreensão da essência. A essência em ato é apreendida ou não é apreendida. O que Aristóteles aplica ao termo “essências em ato” ele estende para “substâncias não compostas”, pois é impossível *ser enganado* sobre elas (ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς μὴ συνθετὰς οὐσίας, οὐ γὰρ ἔστιν ἀπατηθῆναι). As substâncias não compostas, ou simples, são em ato e não em potência, por isso não estão sujeitas à geração e à corrupção. A investigação sobre “o que” as substâncias simples são diz respeito a serem ou não isto ou aquilo (τὸ τί ἐστὶ ζητεῖται περὶ αὐτῶν, εἰ τοιαῦτά ἐστίν ἢ μὴ), isso é uma outra questão. Mas verdadeiro, para os termos simples, é apenas pensar (τὸ δὲ ἀληθές τὸ νοεῖν ταῦτα). A ignorância sobre eles é comparada à cegueira e explicada como uma incapacidade de pensar (νοητικὸν ὄλωσ μὴ ἔχει).<sup>341</sup>

Coletamos, no parágrafo anterior, essas reiteradas declarações de Aristóteles sobre termos e substâncias simples. A repetição deixa claro que a νόησις, para os termos

---

combinação são, por exemplo, ‘homem’, ‘boi’, ‘corre’ e ‘vence’.” *Cat.* 2 1a 15-20. ARISTÓTELES. *Categorias. Op. cit.*, p. 38.

<sup>340</sup> *Met.* Θ, 10 1051b 24. Todas as traduções para o inglês que consultamos (Ross, Barnes, edições brasileiras e outras) utilizam, para φάναι, nessa passagem, os termos “enunciar”, fazer uma “asserção”. Não adotamos nenhuma delas, pois “enunciar” e fazer “asserção” envolvem uma composição de termos, exatamente o contrário do que está em questão, que é entrar em contato com o que o que “se mostra”, isto é, com o simples. Então traduzimos diretamente do grego, utilizando o termo “evidência” no sentido do que “se mostra”.

<sup>341</sup> *Met.* E, 4 1027b 18-35; *Met.* Θ, 10 1051b1-1052a 5. Veja também nas *Categorias*, em *Da Interpretação* e no *De Anima* que não há verdadeiro ou falso para as coisas ditas sem combinação, os objetos indivisíveis. *Cat.* 10 13b 10; *De An.* III, 430a 26. Em *Da Int.* fica mais claro, com os exemplos, que os termos “homem” ou “branco”, quando simplesmente enunciados sem um predicado, não podem ser verdadeiros ou falsos. Nem mesmo “bode-cervo”, um animal-mitológico que não existe, pode ser verdadeiro ou falso, sem se predicar algo dele, como sendo ou não sendo, de modo geral ou num tempo particular. *Da Int.* 1, 16a 15-20.

simples, para as essências em ato, é uma apreensão por contato direto, intuição, o que acontece *anteriormente* à predicação, ou combinação de termos. Todo tipo de discurso, seja classificado como conhecimento ou como opinião, é uma combinação de termos, então é produzido depois da apreensão imediata. Por isso a dialética, que é um método discursivo, não pode ser útil à apreensão imediata de algo, independentemente de a definirmos como um método que parte da opinião aceita ou não. Essa observação é importante para a questão da dialética e a apreensão dos princípios, que abordaremos depois.

Em *Metafísica Z*, capítulo 17, Aristóteles também compara a composição de termos, ou predicação, com a apreensão do simples, que ele identifica, ali, com a forma (εἶδος). A investigação (ζήτησις) sobre as causas, que é objeto da ciência, é um discurso, como já esclarecemos, é posterior à νόησις, já que envolve a predicação. Na explicação do capítulo 17, o porquê (διὰ τί) diz respeito a por que uma coisa pertence a (ὑπάρχει) ou é predicável de outra. Trata-se de uma combinação de termos. O Estagirita chega a dizer que, se essa predicação não for evidente, a investigação não leva a nada. Ele exemplifica que a pergunta “por que troveja?” significa “por que o ruído é produzido nas nuvens?” Isso mostra como a investigação é uma predicação de uma coisa de outra, e conhecer é predicar, dizer o que é. Por outro lado, prosseguindo com a explicação do capítulo 17, ele diz que a questão é bem obscura quando se pergunta o que algo é, por exemplo, o que é o homem, pois a expressão não se decompõe em sujeito e predicado ao se buscar ali a forma (εἶδος) pela qual algum corpo, ou matéria, é homem, e isso é a substância (οὐσία). Ali ele se refere à apreensão da forma, que é simples. Aristóteles conclui que isso mostra que, para as coisas simples, *não há investigação e ensino*, mas um modo diferente de investigar em tais casos (φανερὸν τοίνυν ὅτι ἐπὶ τῶν ἀπλῶν οὐκ ἔστι ζήτησις οὐδὲ δίδαξις, ἀλλ’ ἕτερος τρόπος τῆς ζητήσεως τῶν τοιούτων). Ele não indica que modo diferente de investigar é esse, mas é provável que isso envolva, de alguma forma, a investigação de definições, que é um assunto de *Metafísica Z*.<sup>342</sup> Até esse ponto destacamos que ele expressa claramente que não há investigação e ensino do simples, e isso também exclui a possibilidade de a dialética ser um método de investigação do simples, o qual é objeto de apreensão direta. Mas essa exclusão não se aplica à investigação das causas, que requer a combinação de termos.

---

<sup>342</sup> *Met. Z*, 17 1041a10-1041b 11.

Na investigação das causas e da definição, estamos operando no nível do entendimento (διάνοια), mais precisamente, da formulação (λόγος). No parágrafo anterior mencionamos o exemplo de que a forma (εἶδος) pela qual algum corpo, ou matéria, é homem, é a substância (οὐσία). Então a forma importa para a definição. A definição (ὀρισμός) é a fórmula (λόγος) da essência. E a fórmula, que é lógica, é composta. Aristóteles investiga, no livro Z, as partes da definição e as partes da substância (οὐσία).<sup>343</sup> Mas, destacamos que, ao contrário da *apreensão imediata* da forma, ou do simples, onde não há verdadeiro e falso, pode haver erro ou engano na *formulação* (λόγος), ou seja, a definição pode ser mal formulada.<sup>344</sup> Também damos destaque à passagem de *Metafísica* Γ, 7 na qual é dito que é o entendimento (διάνοια), ou razão discursiva, que afirma ou nega, quando é verdadeiro ou falso, o objeto do entendimento ou da intuição (τὸ διανοητὸν καὶ νοητὸν ἢ διάνοια ἢ κατάφησιν ἢ ἀπόφησιν).<sup>345</sup> No campo do entendimento a dialética pode operar.

A formulação de uma definição não é uma tarefa fácil. De um modo muito geral, em um sentido, a definição de termos imediatos é um discurso indemonstrável da essência, que dá um significado (σημαίνει), por exemplo: o trovão é um ruído nas nuvens. Em outro sentido, a definição é um discurso que explica porque uma coisa existe, por exemplo: o trovão é um ruído gerado pela extinção do fogo nas nuvens. Nesse segundo sentido, a definição é um silogismo que demonstra a essência, o que algo é, pois diz a causa, e, para formulá-la, há uma complexa metodologia que Aristóteles descreve nos *Segundos Analíticos*, na qual os termos são organizados conforme a divisão dos objetos em gêneros e espécies.<sup>346</sup> Ali já começa a aparecer um rigor metodológico, pois aquilo que não se enquadra no rigor de uma demonstração (ἀπόδειξις) é tratado como apenas um silogismo discursivo sobre a essência (ἀλλ' ἔστι λογικὸς συλλογισμὸς τοῦ τί ἐστίν).<sup>347</sup> Já

<sup>343</sup> *Met.* H, 1 1042a 15-23. “E porque a essência é substância, e sua noção é a definição (ἐπεὶ δὲ τὸ τί ἦν εἶναι οὐσία, τούτου δὲ λόγος ὁ ὀρισμός), por esta razão tratamos da definição e do que é dito por si. E porque a definição é uma noção, e a noção tem partes, foi necessário considerar também as partes e ver quais são as partes da substância e quais não, e se estas também são partes da definição.” ARISTÓTELES. *Metafísica. Op. cit.*, p. 369.

<sup>344</sup> A definição é uma composição, ela pode ser falsa. No mesmo sentido da *Metafísica*, segundo o *De Anima* também não há falso para objetos indivisíveis, o que corresponde aos termos simples. O falso se dá sempre na composição, e o que compõe a unidade é o intelecto (νοῦς). *De An.* III, 6 430a 26-430b 5. É importante diferenciar a apreensão do simples e do composto porque Aristóteles utiliza o mesmo termo, νοῦς, em ambos os casos.

<sup>345</sup> *Met.* Γ, 7 1012a 1-5.

<sup>346</sup> *An. Post.* II, 10 93b 29-97b 35.

<sup>347</sup> *An. Post.* II, 8 93a 15. O que Aristóteles quer dizer aqui com λογικὸς συλλογισμὸς é que a definição é apenas discursiva, linguística, sem o rigor metodológico da demonstração que ele propõe.

estabelecemos, anteriormente, a diferença entre apreensão imediata e razão, e, nesse ponto, já podemos estabelecer um limite, a respeito da definição, entre o científico, o complexo método dos *Analíticos*, e o simplesmente discursivo, ou racional, o significado convencional. Agora vamos ver que é nesse último que se enquadra o exame dialético da definição conforme aparece nos *Tópicos*.

O exame das definições feito no debate descrito nos *Tópicos* ocorre sem o rigor anunciado nos *Analíticos*, e as definições nos *Tópicos* são muito raramente formuladas pelos debatedores, que as assumem como pontos de partida (ἄρχαι), e as atacam ou tentam sustentá-las com base em sugestões amplas e flexíveis sobre a predicação.<sup>348</sup> Segundo essas sugestões táticas de debate, basta um contra-exemplo para refutar uma proposição universal ou demolir uma definição, tanto que Aristóteles afirma que demolir uma definição é o mais fácil de tudo.<sup>349</sup> Pelo contrário, sustentar uma definição é o mais difícil, pois é necessário estabelecer, pelo raciocínio, que os atributos pertencem ao sujeito, que o gênero proposto é o verdadeiro, que a fórmula é adequada (ἴδιος ὁ λόγος), e também que a fórmula mostra a essência da coisa (ὅτι δηλοῖ τὸ τί ἦν εἶναι ὁ λόγος), e tudo isso deve ser feito adequadamente.<sup>350</sup> De modo mais brando do que nos *Analíticos*, no debate dos *Tópicos* é possível observar apenas algumas exigências na adequação da fórmula à essência e na compreensão correta dos predicáveis.

Com referência às definições, portanto, constatamos que há diferentes níveis de rigor em que se enquadram a formulação científica e a simplesmente racional. No treinamento acadêmico dos *Tópicos*, vemos a racional, conforme a opinião geral. Essas diferenças, no entanto, são irrelevantes para a apreensão direta (νοῦς), que é anterior à razão, do que é simples e em ato, como já esclarecemos.

Em consonância com o que mostramos até aqui, no último parágrafo dos *Segundos Analíticos* Aristóteles afirma que os primeiros princípios das demonstrações são mais cognoscíveis que as próprias demonstrações, e são apreendidos pela intuição (νοῦς), enquanto que o conhecimento científico (ἐπιστήμη), que é demonstrado, envolve a razão (λόγος). Por isso não há conhecimento científico dos primeiros princípios.<sup>351</sup> Esse mesmo sentido também se encontra na explicação da seguinte passagem de *Ética a Nicômaco*,

---

<sup>348</sup> *Tóp.* VII, 3 153a 5-20.

<sup>349</sup> *Tóp.* VII, 5 154b 35-155a 10.

<sup>350</sup> *Tóp.* VII, 5 155a 17-23.

<sup>351</sup> *An. Post.* II, 19 100b 8-15.

ou seja, os primeiros termos são apreendidos pela intuição (νοῦς), apreensão direta, e não pela razão (λόγος), formulação:

A razão intuitiva (νοῦς), por sua vez, ocupa-se com coisas imediatas em ambos os sentidos, *pois tanto os primeiros termos como os últimos são objeto da razão intuitiva e não do raciocínio* (τῶν πρώτων ὄρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος), e a razão intuitiva pressuposta pelas demonstrações apreende os termos primeiros e imutáveis (τῶν ἀκινήτων ὄρων καὶ πρώτων,) enquanto a razão intuitiva requerida pelo raciocínio prático (ἐν ταῖς πρακτικαῖς) apreende o fato último e variável (τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου), isto é, a premissa menor. E esses fatos variáveis servem como pontos de partida para a apreensão do fim, visto que chegamos aos universais pelos particulares; é mister, por conseguinte, que tenhamos percepção destes últimos, e tal percepção é a razão intuitiva (νοῦς).<sup>352</sup>

Essa passagem de *Ética a Nicômaco* reforça as explicações anteriores de que toda formulação (λόγος), seja a definição em ciência tratada nos *Segundos Analíticos*, seja o emprego bem menos rigoroso da definição nos debates dos *Tópicos*, é sempre posterior à intuição da essência, e a formulação correta é aquela que expressa, adequadamente, a essência. Deduz-se disso que tanto o método científico quanto o exame crítico de uma definição assumida em um debate servem para garantir ou examinar essa adequação. A essência é previamente intuída, por isso não é possível a dialética ser um caminho para a intuição de princípios. Mas ela pode ajudar a examinar se eles estão bem formulados.

Como mais um argumento, essa anterioridade da intuição à razão discursiva pode ser observada na percepção das coisas que ainda não possuem nomes, o que é fácil de encontrar nas obras do Estagirita.<sup>353</sup> É possível ver também, por exemplo, na experiência ordinária, que quando uma criança pequena aponta o dedo para um cachorro e ainda mal consegue pronunciar “cachorro”, ela já intuiu o universal, via indução, após ter percebido os casos particulares do tipo de animal e associado o nome que lhe foi informado. Do mesmo modo, a criança que ainda nem é capaz de dizer corretamente os nomes de objetos, também já intuiu, pela via da experiência, que a proibição de tocar um objeto exclui a possibilidade de tocar. Ela pode tentar tocar o objeto proibido em outro momento, mas, no momento em que está sob aquele comando, aquele “não” exclui o “sim”. Isso se dá muito antes de a criança ter capacidade de entendimento, ou razão para dizer ou explicar o que acontece.

<sup>352</sup> Grifo nosso. *É.N.* VI, 11 1143a 35-1143b 6. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 150.

<sup>353</sup> Por exemplo, *Cat.* 7 7a 13; *Cat.* 8 10a 32; *Cat.* 10 12a 21.

Assim como a criança não bota a mão no objeto proibido, sem compreender o que acontece, também aqueles que negam o princípio da não contradição em seus discursos, mas param na frente do precipício, mostram que agem em desacordo com o que dizem, o que mostra que *são capazes de intuir mas não de compreender*. Aristóteles descreve assim na *Metafísica*:

E caso se sustente que todos, do mesmo modo, ao mesmo tempo, se enganem e digam a verdade, então quem sustentar essa tese não poderá abrir a boca nem falar; de fato, ao mesmo tempo, diz determinadas coisas e as desdiz. E se alguém não pensa nada e, indiferentemente, crê e não crê, como será diferente das plantas? Daí deriva, com a máxima evidência, que ninguém está nessa condição: nem os que sustentam essa doutrina nem os outros. De fato, por que motivo quem raciocina desse modo vai verdadeiramente a Megara e não fica em casa tranquilo, contentando-se simplesmente com pensar em ir? E porque, logo de manhã, não se deixa cair num poço ou num precipício, quando os depara, mas evita isso cuidadosamente, como se estivesse convencido de que cair ali não é absolutamente coisa não-bona e boa? É claro, portanto, que ele considera a primeira coisa melhor e a outra pior.<sup>354</sup>

De fato, todos intuem o princípio da não contradição. Até mesmo as brincadeiras erísticas criticadas no *Eutidemo*, que mencionamos em nosso primeiro capítulo, se fundamentam na perplexidade que surge da contradição decorrente do emprego de termos ambíguos. Na *Metafísica*, Aristóteles diz crer que o próprio Heráclito adotou a teoria de que a mesma coisa pode ser e não ser sem entender o que dizia (οὐ συνιείς ἑαυτοῦ τί ποτε λέγει), e supõe que, se ele tivesse sido interrogado com uma demonstração por refutação, *ad hominem*,<sup>355</sup> o único método de prova que pode ser usado contra quem sustenta que afirmações opostas podem ser verdadeiras ao mesmo tempo, ele seria forçado a reconhecer a impossibilidade dessa doutrina. O princípio da não contradição é um princípio fundamental da filosofia primeira de Aristóteles, pois é um princípio da substância. Há um princípio *nos entes*, ele diz, sobre o qual não podemos estar enganados, mas, pelo contrário, é necessário descobrirmos a verdade (ἔστι δέ τις ἐν τοῖς οὄσιν ἀρχὴ περὶ ἣν οὐκ ἔστι διεψεῦσθαι, τούναντίον δὲ ἀναγκαῖον ἀεὶ ποιεῖν, λέγω δὲ ἀληθεύειν).<sup>356</sup>

O único método de prova para o caso de Heráclito, a demonstração direcionada à própria pessoa que nega ser impossível algo ser e não ser ao mesmo tempo, é a aplicação

<sup>354</sup> *Met.* Γ, 4 1008b 8-20. ARISTÓTELES. *Metafísica*. *Op. cit.*, p. 161.

<sup>355</sup> O termo *ad hominem* geralmente se aplica a um tipo de falácia. Nesse contexto, nós, seguindo alguns tradutores, estamos utilizando o termo em seu sentido literal, que é “dirigido à pessoa”, pois essa é a ideia de Aristóteles em *Met.* K, 5 1062a 1-32, ao dizer que uma refutação dirigida diretamente à pessoa que nega o princípio da não contradição é o único meio possível de demonstrar o princípio, já que não há uma demonstração absoluta (ἀπλῶς) do mesmo.

<sup>356</sup> *Met.* K, 5 1062a 1-35.

do próprio axioma da não contradição, pois, segundo o Estagirita, não há princípio mais convincente no qual embasar um argumento sobre essa questão do que o próprio axioma. O procedimento é fazer com que o opositor dê um significado a um termo. No momento que ele afirma que o termo escolhido “é isso” ele entende que não pode dizer “não é isso”.<sup>357</sup> Essa demonstração *ad hominem* é a única possível, pois não há, para o princípio da não contradição, uma demonstração absoluta (ἀπλῶς). Essa é a prova oferecida em *Metafísica* Γ, 4 para esse princípio. A explicação mais plausível para Aristóteles se utilizar desse tipo de recurso é o princípio da não contradição estar intuído pelo oponente, apesar de não estar compreendido.<sup>358</sup> O oponente o aplica, intuitivamente, sem que o entenda racionalmente. Isso mostra que toda a tentativa de corrigir a condição de estar enganado (ἔστι διεψεῖσθαι) sobre o princípio ocorre no nível da razão, uma vez que ele já está intuído. Assim, mais uma vez, o exercício da razão, inclusive a dialética, não podem contribuir para a *intuição* do princípio da não contradição, mas pode contribuir para o seu entendimento (διάνοια), por meio da solução das *dificuldades do intelecto* (διανοίας ἀπορίαι).<sup>359</sup> O procedimento refutativo, *ad hominem*, como já mencionamos, seria capaz de forçar o próprio Heráclito a *reconhecer* o princípio, por evidenciar a falsidade de sua negação.<sup>360</sup>

---

<sup>357</sup> Veja que a vinculação do termo ao significado é uma convenção. *Da Int.* II, 16a 18. No caso, o oponente apresenta o significado e o nome e compreenderá que aquele significado não pode pertencer e não pertencer ao nome dado. Isso não exige nenhum entendimento sobre as definições, seja no rigor dos *Analíticos*, seja no debate dos *Tópicos*.

<sup>358</sup> *Met.* K, 5 1062a 1-20.

<sup>359</sup> Esse entendimento nosso se harmoniza com a visão de Berti: “Isso, no entanto, não exclui que também a propósito deles (os axiomas) 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 o 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 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 o 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.” BERTI. *As razões...* *Op. cit.*, p. 94.

<sup>360</sup> “Portanto, desses princípios, não há demonstração propriamente dita; ao contrário, há uma demonstração que refuta quem sustenta aquelas teorias. E é provável que se o próprio Heráclito fosse interrogado desse modo, ele seria obrigado a admitir que nunca é possível que as proposições contraditórias sejam verdadeiras juntas quando referidas às mesmas coisas. Ele abraçou essa doutrina sem dar-se conta do que dizia.” *Met.* K, 5 1062a 30-35. ARISTÓTELES. *Metafísica.* *Op. cit.*, p. 501.

Assim como faz em *Metafísica* Γ, que discutiremos mais depois, em *Metafísica* K, 5 e 6 Aristóteles também *refuta* seus opositores. O seguinte exemplo é a refutação do ceticismo:

Enfim, se não é possível afirmar nada de verdadeiro, então, também esta afirmação será falsa, isto é, será falso dizer que não existe nenhuma afirmação verdadeira. Se, ao contrário, existe uma afirmação verdadeira, então poder-se-á *refutar* a doutrina dos que levantam objeções desse tipo e destroem inteiramente a possibilidade do raciocínio (παντελῶς ἀναιρούντων τὸ διαλέγεσθαι).<sup>361</sup>

Alguns parágrafos depois dessa passagem, o Estagirita afirma que não é fácil encontrar uma solução para convencer os que levantam essas aporias em bases argumentativas (πρὸς μὲν οὖν τοὺς ἐκ λόγου τὰς εἰρημένας ἀπορίας), se eles não postularem alguma hipótese sem requerer uma explanação a mais.<sup>362</sup> Caso contrário, eles destruirão a discussão e o raciocínio como um todo (τὸ διαλέγεσθαι καὶ ὅλως λόγον). Então não há como discutir com pessoas assim. Mas no caso daqueles que estão perplexos com as aporias tradicionais, é fácil encontrar e refutar as causas da perplexidade.<sup>363</sup> E a isso ele se aplica em *Metafísica* Γ, resolver as aporias e refutar o falso. Esse é o método dialético que é útil em sua filosofia. Retornaremos, no próximo capítulo, ao assunto da solução de aporias e da refutação do falso.

Até agora mostramos que nenhum procedimento discursivo, nem mesmo a dialética, pode levar à intuição de princípios, os quais, dessa forma direta, na epistemologia aristotélica, são sempre capturados dos entes sensíveis.<sup>364</sup> Agora vamos esclarecer melhor essa última parte da afirmação. É da percepção dos particulares que o

<sup>361</sup> Grifo nosso. *Met.* K, 5 1062b 6-12. ARISTÓTELES. *Metafísica. Op. cit.*, p. 503.

<sup>362</sup> Em *Met.* Γ Aristóteles também critica os que exigem demonstração do que é indemonstrável, como o ponto de partida de uma demonstração, ou o próprio princípio da não contradição. *Met.* Γ, 4 1006a 5; *Met.* Γ, 6 1011a 13.

<sup>363</sup> *Met.* K, 6 1063b 8-14.

<sup>364</sup> Nem os objetos da matemática se desvinculam do mundo sensível. É no penúltimo livro da *Metafísica* que Aristóteles cogita se há ou não alguma substância imutável e eterna além das substâncias sensíveis. Mais precisamente, a questão diz respeito a se os objetos das matemáticas existem nas coisas sensíveis ou separados delas. No último parágrafo do último livro da *Metafísica*, ele conclui que as consequências da teoria da existência de números ideais geram tantos problemas que isso parece provar que os objetos da matemática não existem separados das coisas sensíveis. Fica claro, em outras passagens, que, para o Estagirita, eles existem, separadamente, apenas no ato de pensar. *Met.* M, 1 1076a 11; *Met.* N, 6 1093b 25; *Met.* Λ, 9 1075a 3. Destacamos, também, que até mesmo o primeiro motor, incorpóreo, é inferido do movimento dos entes sensíveis: “Todavia, se há movimento, é necessário que exista algum motor, tal como anteriormente dissemos, em outros escritos; e se o movimento é contínuo, o motor tem que ser uno, imóvel, não gerado e inalterável; e se os movimentos circulares são mais do que um, é necessário que todos eles, apesar de serem múltiplos, estejam de algum modo subordinados a um princípio único.” *G.C.* II, 10 337a 17-22. ARISTÓTELES. *Obras Completas. Sobre a geração e a corrupção.* Tradução e notas de Francisco Chorão. Coordenação do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2009, p. 160-161.

intelecto captura o universal, pois o universal é o que é predicado de muitos sujeitos.<sup>365</sup>

Começamos apontando os fundamentos desse funcionamento no *De Anima*:

E, quando (a criança) nasce, ele já dispõe do perceber (αἰσθάνεσθαι), tal como um conhecimento. E a atividade de perceber se diz de modo similar à de inquirir (θεωρεῖν); mas com uma diferença, porque as coisas que têm o poder eficiente da atividade são externas – o visível e o audível e de maneira similar os demais objetos da percepção sensível – e a causa é que a atividade da percepção (αἴσθησις) concerne a particulares, ao passo que o conhecimento (ἐπιστήμη) concerne aos universais – e estes de algum modo estão na própria alma. Por isso pensar depende de si mesmo, quando se quer, mas para perceber não depende de si mesmo, pois é necessário subsistir o objeto da percepção sensível.<sup>366</sup>

O trecho acima complementa o exemplo que damos anteriormente, da criança que intui o princípio da não contradição, sem que o entenda racionalmente. No caso, o intelecto simplesmente segue a percepção sensorial, disponível com o nascimento, mas a criança ainda não consegue separar o princípio dos objetos sensoriais. É na natureza dos objetos, ou seja, da substância primeira, o particular, que está o princípio, e o intelecto o captura. Obtemos esse entendimento também na passagem seguinte:

É impossível, contudo, que uma mesma coisa, como indivisível, seja movida ao mesmo tempo por movimentos contrários e num tempo indivisível. Pois, se o objeto é doce, ele move assim a percepção sensível (αἴσθησιν) e o pensamento (νόησιν); o amargo, por sua vez, move de maneira contrária, e o branco move de maneira diversa. (...) Pois a mesma coisa indivisível pode ser em potência ambos os contrários, embora não quanto ao ser; por meio da atividade, ela é todavia divisível, não sendo possível nem que ela seja ao mesmo tempo branca e preta, nem que seja afetada ao mesmo tempo por estas duas formas, se tal é a percepção sensível e o pensamento.<sup>367</sup>

Quanto à parte do conhecimento ser concernente aos universais, é importante destacar, do penúltimo parágrafo dos *Segundos Analíticos*, que, apesar de nós percebermos o particular, também o universal “está na percepção sensível” (αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ’ ἕκαστον, ἢ δ’ αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν), ou seja, o universal é produzido em nós pela percepção sensível (ἢ αἴσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ) por indução (ἐπαγωγή). Ele é o um, na alma, que corresponde aos múltiplos nas coisas (καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἐνὸς παρὰ τὰ πολλά). Essa singularidade, inteligida, que é o universal, é estabelecida pela experiência (ἐμπειρία). A percepção sensorial dá origem à memória, e

<sup>365</sup> *Da Int.* VII, 17a 39.

<sup>366</sup> *De An.* II, 5 417b 17-27. ARISTÓTELES. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília G. dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006, p. 85.

<sup>367</sup> *De An.* III, 2 426b 29-427a 8. *Ibid.* p. 108.

as repetidas memórias da mesma coisa dão origem à experiência, sendo as memórias numericamente múltiplas e a experiência, individual. O Estagirita faz uma analogia disso com uma retirada de soldados em uma batalha, quando um a um se detêm e se mantêm em uma posição que ele chama de “original”, termo que parece indicar a posição de uma premissa primeira. A alma (ψυχή) é capacitada ao mesmo tipo de processo (δύνασθαι πάσχειν τοῦτο).<sup>368</sup> Ressaltamos que cabe à experiência a transmissão dos princípios de cada ciência (τὰς μὲν ἀρχὰς τὰς περὶ ἕκαστον ἐμπειρίας ἐστὶ παραδοῦναι).<sup>369</sup>

A capacidade da alma de *produzir* o universal (τὸ καθόλου ἐμποιεῖ), mencionada na passagem dos *Segundos Analíticos*, que acabamos de destacar, é o que nós preferimos chamar de “capturar”, termo que também significa uma atividade e é fiel à ideia do universal *in re*. Prosseguimos, então, com o *De Anima*, do ponto que já colocamos, que voῦς se segue à αἴσθησις. Conforme as passagens que citaremos a seguir, o inteligível capturado ou apreendido, via indução, pelo intelecto, por meio da percepção sensorial, é o próprio intelecto em ato. Trazemos os pontos mais importantes a respeito da questão:

(...) o intelecto (voῦς) é de certa maneira em potência (δυνάμει) os objetos inteligíveis, mas antes de pensar nada é em atualidade (ἐντελεχείᾳ); e em potência é assim como uma tabuleta em que nada subsiste atualmente por escrito, e é precisamente isto o que ocorre no caso do intelecto. E ele próprio é inteligível tal como os objetos inteligíveis, pois no tocante ao que é sem matéria, o que pensa é o mesmo que o pensado (καὶ αὐτὸς δὲ νοητός ἐστιν ὡσπερ τὰ νοητά). E, de fato, a ciência teórica (θεωρητικὴ) e o assim cognoscível (τὸ οὕτως ἐπιστητὸν) são o mesmo. Mas é preciso ainda examinar a causa de nem sempre pensar-se. E *no caso dos objetos que têm matéria, cada um dos inteligíveis existe somente em potência*. De modo que neles não subsistirá intelecto (pois o intelecto de coisas deste tipo é uma capacidade sem matéria), mas no intelecto (voῦς), por sua vez, o inteligível subsistirá (δὲ τὸ νοητὸν ὑπάρξει).<sup>370</sup>

Na analogia acima, o intelecto é uma potência como uma tábula rasa, na qual escreve quando entra em atividade. A atividade é aquilo que é escrito na tábula, por isso o que pensa, em atividade, é o mesmo que o pensado, que foi escrito na tábula.<sup>371</sup> Esse que pensa e é pensado pode ser considerado separado tanto da matéria, o objeto, onde o pensado existe em potência, tanto do próprio intelecto, sujeito, como potência de pensar. Desse modo, o intelecto e o inteligível são separáveis da matéria e eternos, e isso é o que possibilita o conhecimento teórico eterno e incorruptível. Combinando as passagens dos

<sup>368</sup> *An. Post.* II, 19 100a 3-100b6.

<sup>369</sup> *An. Pr.* I, 30 46a 18.

<sup>370</sup> Grifo nosso. *De An.* III, 4 429b 30-430a 9. ARISTÓTELES. *De Anima. Op. cit.*, p. 116.

<sup>371</sup> A ciência em atividade é idêntica ao objeto. *De An.* III, 7 431a 1.

*Segundos Analíticos* e do *De Anima*, entende-se que o universal produzido pela memória na forma do objeto sensível é eterno por ser sempre o mesmo, separável, a qualquer tempo, em ato, dos objetos materiais, nos quais permanece em potência, como forma, ou universal *in re*.<sup>372</sup> Ele é uma atualidade, ou atividade. O seguinte trecho do *De Anima* consolida a interpretação da apreensão do inteligível como atividade (ἐνέργεια), e essa atividade é o mesmo que o seu objeto:

E este intelecto é separado, impassível e sem mistura, sendo por substância atividade (καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὄν ἐνέργεια). Pois o agente é sempre mais valioso do que o paciente, e o princípio mais valioso do que a matéria. E a ciência em atividade é o mesmo que o seu objeto, ao passo que a ciência em potência é temporalmente anterior em cada indivíduo, embora em geral nem mesmo quanto ao tempo seja anterior, pois não é o caso de que ora pensa, ora não pensa. *Somente isto quando separado é propriamente o que é, e somente isto é imortal e eterno* (mas não nos lembramos, porque isto é impassível, ao passo que o intelecto passível de ser afetado é perecível), e sem isto nada se pensa.<sup>373</sup>

Também na *Metafísica*, nas ciências produtivas, desconsiderando-se a matéria, a substância e “o que é” são o objeto (ἐπὶ μὲν τῶν ποιητικῶν ἄνευ ὕλης ἢ οὐσίας καὶ τὸ τί ἦν εἶναι). Já nas ciências teóricas, o objeto é a *fórmula* (λόγος) ou o ato de pensar (ἐπὶ δὲ τῶν θεωρητικῶν ὁ λόγος τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ νόησις; οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος). Portanto, já que o pensamento e o objeto do pensamento não são diferentes no caso das coisas que não contêm matéria, o ato de pensar e o objeto do pensamento são o mesmo (τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ).<sup>374</sup> Resta, então, lembrar que o universal lógico, substância segunda, é sem matéria, e nisso o que pensa é o mesmo que o pensado. Assim, para isso, nós temos ciência do eterno, daquilo que, inteligível, separado da matéria, não se corrompe.<sup>375</sup>

Já descartamos a possibilidade de interpretar a dialética como ferramenta ou caminho de apreensão *mediata* dos princípios das coisas que são objetos das ciências. O universal “homem”, por exemplo, é simples (ἀπλῶς), mas sua definição é composta, pois

<sup>372</sup> Que os universais de Aristóteles são incorpóreos e separáveis pelo pensamento também é a interpretação Boécio: “Segundo a sua (de Boécio) doutrina, os universais subsistem nas coisas sensíveis e corporais mas em si próprios são incorpóreos e separáveis em pensamento das coisas corpóreas; porque uma *species* ou um *genus* são apenas uma semelhança que pode ser agrupada pelo espírito a partir de vários indivíduos, e, g., a *similitudo humanitatis* que pode ser agrupada *ex singulis hominibus*. Esta, diz-nos Boécio, é a ideia de Aristóteles, (...)”. KNEALE. *O desenvolvimento.... Op. cit.*, p. 201.

<sup>373</sup> Grifo nosso. *De An.* III, 5 430a 16-25. ARISTÓTELES. *De Anima. Op. cit.*, p. 116-117.

<sup>374</sup> *Met.* Λ, 9 1075a 1-4.

<sup>375</sup> Na filosofia de Aristóteles, há objetos de matéria incorruptível, sensível, no mundo supralunar, que também são eternos, e o próprio movimento das esferas celestes é eterno. O primeiro motor é imóvel e eterno, mas é incorpóreo. *Met.* Λ, 2 1069b 25-27; *Met.* Λ, 8 1073a 25-40; *G.C.* II, 10 336a 15.

envolve a classificação no gênero e a diferença da espécie. O verdadeiro e o falso se aplicam à definição de homem, mas não à apreensão do universal. Desse modo, a dialética pode se prestar ao exame da definição, ou formulação, ela é uma ferramenta do entendimento, portanto, de utilidade lógica. Mas em nada serve para o que podemos chamar de apreensão, captura, ou produção do universal ou dos princípios. Com base no que discorreremos até aqui, podemos passar a interpretar cuidadosamente a passagem de *Tópicos* I, 2, que afirma a utilidade de tal tratado em relação aos princípios de cada ciência, já que não é possível discuti-los a partir dos princípios de cada ciência, pois eles são anteriores a tudo. É importante rever a passagem para maior precisão:

Tem ainda utilidade (o tratado) em relação às bases últimas dos princípios usados nas diversas ciências (ἐκάστην ἐπιστήμην ἀρχῶν), pois é completamente impossível discuti-los a partir dos princípios peculiares à ciência particular que temos diante de nós, visto que os princípios são anteriores a tudo mais; é à luz das opiniões geralmente aceitas (ἐνδόξων) sobre as questões particulares que eles devem ser discutidos, e essa tarefa compete propriamente, ou mais apropriadamente, à dialética, pois esta é um processo de crítica que conduz aos princípios de todas as investigações (τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει).<sup>376</sup>

Tendo descartado a possibilidade de a dialética ser útil à intuição, ou apreensão, de princípios dos entes, sua utilidade, no trecho destacado acima, está expressa em sua literalidade, ou seja, *discutir os princípios de forma dialética, pois os princípios são anteriores a tudo o mais*. Que anterioridade está em questão não é apontado na passagem, mas é sabido que essa anterioridade poderia ser, em um primeiro sentido, epistemológica, conforme discorreremos há pouco, ou seja, a intuição dos princípios é anterior à razão. Ou, em um segundo sentido, a anterioridade poderia ser metodológica, ou seja, a exposição demonstrativa sempre vem depois, isto é, parte dos princípios. Como já demonstramos que qualquer procedimento lógico não dá acesso aos princípios dos entes, resta descartar o primeiro sentido e interpretar que o Estagirita diz, nesse texto, no segundo sentido, que é impossível *discutir* os princípios das ciências com base neles mesmos. Daí cabe deduzir que a anterioridade em questão, *na passagem, é metodológica*, da ordem da discussão, pois em ciências filosóficas se parte dos princípios para demonstrar, então o que resta ao que vem antes da exposição dos princípios é a função de uma discussão prévia, propedêutica. Ressaltamos que ele diz “princípios das ciências” e não “dos entes”. Para confirmar essa interpretação, última frase da passagem diz que a dialética tem um

<sup>376</sup> Grifo nosso. *Tóp.* I, 2 101a 35-101b 5. ARISTÓTELES. *Tóp. Dos arg... Op. cit.*, p. 6.

caminho para os princípios de todos os *métodos* (τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει), ou seja, para o lugar onde os métodos realmente iniciam. Todos nós chamamos de “preliminar” aquilo que antecede o principal. Aristóteles, aqui, não está se referindo ao acesso epistemológico aos princípios dos entes, mas à ordem metodológica de identificação e exposição desses princípios, e a dialética é útil na discussão preliminar dos assuntos que serão demonstrados.<sup>377</sup>

Aristóteles utiliza o termo “princípio” para uma variedade de coisas. Na *Metafísica*, ele dá seis significados para princípios, que resumimos assim: (1) a parte de onde se inicia um movimento, por exemplo uma linha ou uma estrada; (2) o ponto a partir do qual é melhor começar algo, por exemplo, o ponto de partida de um aprendizado; (3) a parte inerente à coisa, a partir da qual ela se origina, por exemplo, os fundamentos de uma casa; (4) aquilo que não é imanente a uma coisa, mas dá origem a ela, por exemplo, os pais que dão origem ao filho; (5) aquilo por cuja deliberação as coisas se movem ou são modificadas, como as magistraturas e os governos, e também as artes, especialmente a arquitetura. O sexto significado de “princípio” nós vamos destacar, pois é com este sentido que trabalharemos na interpretação de *Tópicos* I, 2: aquilo a partir do qual uma coisa começa a ser conhecida é chamado princípio da coisa, por exemplo, as hipóteses das demonstrações (ἔτι ὅθεν γνωστὸν τὸ πρῶγμα πρῶτον, καὶ αὕτη ἀρχὴ λέγεται τοῦ πράγματος, οἷον τῶν ἀποδείξεων αἱ ὑποθέσεις). Aristóteles resume que o que há de comum a todos os significados é a ideia de um primeiro ponto a partir do qual alguma coisa *é ou vem a ser*, ou *se torna conhecida*.<sup>378</sup> Mas há algo que chama a atenção neste último significado: a “coisa que pode ser conhecida” pode ser interpretada como um “objeto real” ou como um “assunto”, a depender da tradução do termo πρῶγμα, que pode significar ambos. O fato de o exemplo dado ser as hipóteses das demonstrações favorece

<sup>377</sup> Há passagens nas quais Aristóteles, após examinar as opiniões correntes ou dos antecessores, anuncia que vai retomar o assunto do princípio, ou começo. Veja em *De Anima* II 1 412a1 e em *É. N.* X, 3 e 4, 174a 10-15. Essa última transcrevemos aqui: “Quanto às opiniões correntes a respeito do prazer e da dor, é suficiente o que dissemos. Ver-se-á com mais clareza o que seja o prazer, ou que espécie de coisa seja, se tornarmos a examinar a questão partindo do começo (τί δ’ ἐστὶν ἢ ποῖόν τι, καταφανέστερον γένοιτ’ ἂν ἀπ’ ἀρχῆς ἀναλαβοῦσιν.)” ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco. Op. cit.*, p. 222.

<sup>378</sup> *Met. Δ*, 1 1012b 34-1013a 23. Há outra passagem, em *Ética a Nicômaco*, na qual Aristóteles indica a diversidade de sentidos do termo “princípio”: “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 (τὸ δ’ ὅτι πρῶτον καὶ ἀρχή). Ora, dos primeiros princípios descobrimos alguns pela indução (ἐπαγωγῇ θεωροῦνται), outros pela percepção (αἰσθῆσαι), outros como que pelo hábito (ἐθισμῶ), 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 (ἡ ἀρχή), é mais que metade do todo, e muitas das questões que formulamos são aclaradas por ele.” *É. N.* I, 7 1098b 2-9. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco. Op. cit.*, p. 57.

a interpretação de que a ideia de princípio ali se refere aos inícios dos assuntos, das demonstrações, exposições ou teorias, que é a ideia que adotamos. Mas essa dupla possibilidade indica que o Estagirita nem sempre era claro nessa distinção, e que também é possível as duas coisas coincidirem, ou seja, os princípios dos entes serem apresentados na forma de hipóteses das demonstrações. A falta de distinção não facilita o trabalho dos intérpretes, pelo contrário, facilita a confusão.

Com esse mesmo sentido de princípio como o ponto de partida para algo ser demonstrado ou conhecido, para auxiliar na elucidação de *Tópicos* I, 2, sobre a dialética ter um caminho para os princípios dos métodos, encontramos um trecho bastante elucidativo, em *Ética a Nicômaco*, sobre o caminho (ὁδός) que se dirige aos princípios. É de uma parte que trata do exame das opiniões sobre o bem:

Não percamos de vista, porém, que há uma diferença entre os argumentos que procedem dos primeiros princípios e os que se voltam para eles (οἱ ἀπὸ τῶν ἀρχῶν λόγοι καὶ οἱ ἐπὶ τὰς ἀρχάς). O próprio Platão havia levantado esta questão, perguntando, como costumava fazer: “Nosso *caminho* parte dos primeiros princípios ou se dirige para eles? (πότερον ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ἢ ἐπὶ τὰς ἀρχάς ἐστὶν ἡ ὁδός.)”. Há aí uma diferença, como há, num estádio, entre a reta que vai dos juizes 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.<sup>379</sup>

Essa passagem está no contexto do exame que permite encontrar os princípios das ações nobres e justas, e as exposições sobre esses são proveitosas para aqueles que tenham sido educados nos bons costumes (ἔθος). Os fatos são os princípios e, sendo eles suficientemente claros, não há necessidade de maiores explicações para o homem bem educado, pois ele irá reconhecê-los com facilidade. Está muito claro na passagem citada que o reconhecimento desses princípios não é um ato de intuição, mas de identificação das premissas que servem como base para um assunto, conforme elas são mais ou menos conhecidas para nós ou no sentido absoluto.<sup>380</sup> Essa direção que Platão chamava de caminho (ὁδός) é uma direção metodológica, de organização e de condução de raciocínios, que tem um início e um destino, o que se harmoniza bem com a nossa interpretação da passagem de *Tópicos* I, 2, sobre a dialética ter um caminho (ὁδός) no discurso, um caminho metodológico, e não epistemológico. Nas palavras de Aristóteles,

<sup>379</sup> Grifo nosso. *É.N.* I, 4 1095a 30-35. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 51.

<sup>380</sup> Para exemplificar, lembramos que os princípios das ciências são mais cognoscíveis que as demonstrações, isto é, são mais conhecidos em sentido absoluto. *An. Post.* II, 19 100b 9.

um caminho para os princípios dos métodos (τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν). Em nossa interpretação, em relação aos princípios de cada ciência, ela é um caminho para localizar e organizar, nas discussões, os princípios transmitidos pela experiência, e estabelecer o ponto de partida da exposição.<sup>381</sup> Retomaremos a esse assunto no próximo capítulo, no qual examinaremos o emprego da dialética no saber teórico. Comentaremos o início do livro *Metafísica B*, 1, no qual Aristóteles afirma a necessidade de se resolver as aporias do intecto (διανοίας ἀπορίαι) que impedem o indivíduo de seguir em frente na investigação acerca dos primeiros princípios. Essa é uma abertura de caminho que a dialética pode proporcionar, pois aqueles que iniciam uma investigação sem examinar as aporias são como indivíduos sem rumo, segundo o Estagirita.

O que mostramos até o momento é suficiente para refutar a interpretação de Irwin, que identificou e tentou resolver o problema epistemológico dos argumentos que partem de um saber inseguro, as opiniões aceitas, servirem como base para um conhecimento científico, que é seguro, e poderem conduzir aos primeiros princípios das ciências, que ele interpreta como os princípios dos objetos. No início do seu livro, Irwin expõe, resumidamente, o problema:

Se a dialética tem um caminho para os primeiros princípios dos objetos, então os argumentos dialéticos de Aristóteles deveriam nos dar algumas bases razoáveis para a convicção de que eles nos *conduzem* aos princípios dos objetos que são primeiros e melhor conhecidos por natureza. Mas nesse ponto surge uma grave dificuldade. A descrição de Aristóteles do método dialético parece não oferecer qualquer base para acreditar que ela sistematicamente *alcança os primeiros princípios dos objetos*. Ela examina as crenças geralmente aceitas (*endoxa*), e, em caso de sucesso, ela alcança uma versão mais coerente de crenças com as quais nós iniciamos, resolvendo as aporias reveladas por nosso exame nas crenças iniciais. Mas a coerência entre as crenças comuns não parece ser um fundamento para alegar ter encontrado os princípios dos objetos. Essa dificuldade leva às questões centrais que eu discuto neste livro. A questão fundamental é bem simples, e surge sobre qualquer filósofo, nós temos que comparar o método do filósofo com a conclusão manifesta dos argumentos, e ver se o método tem força suficiente para justificar a crença na conclusão.<sup>382</sup>

---

<sup>381</sup>*An. Pr.* I, 30 46a 18.

<sup>382</sup> Grifo nosso. Segue a passagem na versão original: “If dialectic has a road to objective first principles, then Aristotle’s dialectical arguments should give us some reasonable grounds for confidence that they lead us to objective principles that are prior and better known by nature. But at this point a serious difficulty arises. Aristotle’s description of dialectical method seems to offer no grounds for believing that it systematically reaches objective first principles. It examines commonly held beliefs (*endoxa*), and if it is successful, it reaches a more coherent version of the beliefs we began with, solving the puzzles revealed by our examination of the initial beliefs. But coherence within common beliefs does not seem to be a ground for claiming to have found objective principles. This difficulty leads into the central issues that I discuss in this book. The basic issue is quite simple, and arises about any philosopher; we have to compare the

Esse problema epistemológico descrito por Irwin passa a não existir com a nossa interpretação, isto é, quando desvinculamos o método dialético dos argumentos dialéticos e quando mostramos que a dialética *não alcança* os primeiros princípios dos objetos, ela apenas organiza um caminho metodológico, na discussão, para estabelecer os princípios que servirão de ponto de partida para a exposição filosófica.

O ponto central da solução proposta por Irwin é estabelecer um subconjunto especial de opiniões aceitas, encontradas, em sua hipótese, em algumas partes da *Metafísica*, que embasariam o que poderíamos chamar de “dialética forte”.<sup>383</sup> Mas mudar o *status* das opiniões, criando um subconjunto especial, como se fossem opiniões com um “peso maior”, o que caracterizaria uma dialética “forte”, não é possível, pois, como mostraremos no próximo tópico, sobre opinião e ciência, não existe gradação entre esses dois tipos, o que torna irrelevante conceder um *status* privilegiado a um conjunto de opiniões.

### **Diferenças entre opinião (δόξα) e conhecimento científico (ἐπιστήμη)**

Mesmo tendo adotado a interpretação de a dialética ser uma técnica de discussão independente dos argumentos dialéticos, os que partem de opiniões aceitas, consideramos importante mostrar que os argumentos dialéticos não podem ser úteis à ciência. Além de essa explicação reforçar a conclusão de que a proposta de solução de Irwin não prospera, ela é necessária para o que trataremos no capítulo a seguir, sobre a dialética no saber teórico.

Tendo explicado, no tópico anterior, que a intuição dos princípios se dá diretamente, e as ferramentas discursivas, inclusive as dialéticas, se aplicam posteriormente a essa intuição, cabe ainda investigar se a opinião tem algum lugar no conhecimento científico. Então retornamos à proposta anteriormente anunciada de comparar opinião e ciência. Como Aristóteles definiu, ao final dos *Tópicos*, que um dialético é um homem com habilidade em propor questões e levantar objeções, é

---

philosopher’s method with the ostensible conclusion of the arguments, and see if the method is powerful enough to justify belief in the conclusion.”IRWIN, Terence. *Aristotle’s First Principles*. Oxford: Clarendon Press, 1988, p. 8.

<sup>383</sup> IRWIN. *Aristotle’s...Op. cit.*, p. 8.

necessário analisar quais são as habilidades que são próprias do homem de ciência e não possuídas pelo dialético, ainda que ambos possam ser hábeis na técnica de raciocínio.<sup>384</sup>

Já mostramos a diferença apresentada no início dos *Tópicos* entre o argumento dialético, o que parte de opinião geralmente aceita e o demonstrativo, que parte de premissas primeiras e verdadeiras, ou do que se deduz dessas. Passando aos *Analíticos*, o método (ὁδός) de produção de silogismos é declarado como o mesmo em todos os casos, tanto na filosofia quanto em outras artes e ensinos. Aristóteles diz que é preciso, nesse método, procurar os atributos e os sujeitos dos termos, considerar os argumentos por meio dos três termos que o compõem, estabelecendo-os ou refutando-os. Para os argumentos dialéticos, parte-se de uma premissa que é uma opinião. Para a verdade, trabalha-se com termos que expressam uma relação verdadeira.<sup>385</sup> Algumas linhas depois, o Estagirita informa que cabe à experiência a transmissão dos princípios de cada ciência (τὰς μὲν ἀρχὰς τὰς περὶ ἕκαστον ἐμπειρίας ἐστὶ παραδοῦναι).<sup>386</sup> Essa explicação aponta para o motivo principal da separação entre opinião e ciência, assunto que passaremos a analisar agora.

Conforme os *Segundos Analíticos*, em ciência a demonstração é o silogismo científico, o qual parte de premissas verdadeiras, imediatas, primeiras, melhor conhecidas, anteriores por natureza e *causadoras da conclusão*.<sup>387</sup> E também parte do universal, pois o universal revela a causa. Por outro lado, o que ocorre de modo casual, sem necessidade e regularidade, obtido apenas via percepção sensorial, *não revela a causa*.<sup>388</sup> Não partindo desse tipo de premissa, o argumento dialético, que parte de opinião, é incapaz de demonstrar, nesse mesmo sentido de “demonstração”. Aqui já se estabelece um terreno onde o dialético não entra, pois ele não emprega esse tipo de premissas e de silogismo.

É importante destacar, também, que toda ciência é do que é sempre ou na maioria das vezes (ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα ἢ τοῦ ἀεὶ ἢ τοῦ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ), não há ciência que se ocupe do acidental. No âmbito da ciência, entre os termos do silogismo, Aristóteles coloca essência (τὸ τί ἐστὶ), qualidade, quantidade ou outra categoria, mas descarta o

---

<sup>384</sup> *Tóp.* VIII, 14 164b 3.

<sup>385</sup> *An. Pr.* I, 30 46a 13.

<sup>386</sup> *An. Pr.* I, 30 46a 18.

<sup>387</sup> *An. Post.* I, 1 71b 15-30; 72a 10-12; *Arg. Sof.* 11, 172a 15-20.

<sup>388</sup> *An. Post.* I, 30-31 87b19-88a 12.

acidental.<sup>389</sup> A opinião, por outro lado, abarca o acidental. O acaso é uma causa acidental, e não é objeto de conhecimento. As causas da qual o acaso resulta são incompreensíveis para a razão humana, pois são indeterminadas.<sup>390</sup>

A opinião, então, não revela a causa *de modo seguro*, como a demonstração científica. Isso inviabiliza a interpretação de que os argumentos que partem de opiniões têm alguma utilidade no conhecimento científico. Há quem sustente a interpretação de haver opiniões mais ou menos privilegiadas, como Irwin, que já foi mencionado. Há uma interpretação que se harmoniza com a tentativa de Irwin, a de Zeev Perelmutter, que, em pesquisa de doutorado, tenta aproximar δόξα de ἐπιστήμη. Não concordamos com as conclusões de Perelmutter, mas seu esforço de aproximar opinião e conhecimento científico deixa esse problema bem claro, e essa clareza facilita a refutação de sua tentativa. Concordamos com Perelmutter num ponto, quando ele sustenta que Aristóteles não herdou a posição epistemológica dos livros centrais da *República* de Platão, segundo a qual o que é objeto de conhecimento não é objeto de opinião, pois ali cada um se refere a um determinado tipo de objetos, apesar de Aristóteles compartilhar com o mestre a visão de que a opinião é instável e vaga.<sup>391</sup> Realmente, em *Ética a Nicômaco*, o Estagirita deixa claro que é possível opinar sobre qualquer assunto. Nos *Tópicos*, os problemas dialéticos são classificados em problemas de ética, lógica e filosofia natural, que também são temas filosóficos.<sup>392</sup> Como mostramos na primeira parte desta tese, o dialético cataloga os posicionamentos dos filósofos e tenta discutir sobre elas na medida em que sua capacidade alcança. É o mesmo que podemos ver hoje em dia: as pessoas têm opiniões sobre o que os cientistas dizem e tentam, na medida do possível, raciocinar sobre elas com correção lógica. Mas nenhuma delas, mesmo com um bom raciocínio lógico, se transformará em um cientista sem a devida capacitação. Se fizermos, hoje, um experimento e trancarmos dez pessoas leigas em uma casa, durante 100 dias, para debater sobre vacinas e epidemias, com a melhor técnica de raciocínio, nenhuma delas alcançará os princípios da biologia. A noção de ciência da época de Aristóteles é diferente do que se entende como ciência hoje, mas o que há de comum em ambas é que elas exigem um

---

<sup>389</sup> *An. Post.* I, 22 83a 23; *Met.* E, 2 1027a 20-28.

<sup>390</sup> *Met.* K, 8 1065a 30. A superstição, típica da opinião popular, é uma crença em uma falsa causa. Um exemplo de superstição é a crença na eficácia não comprovada de um medicamento, por atribuição de uma falsa causa a um evento aleatório, ou de causa desconhecida.

<sup>391</sup> PERELMUTER. *Doxa versus epistêmê...* *Op. cit.*, p. ii, 2, 20.

<sup>392</sup> *É.N.* III, 2 1111b 30-33. “(...) não se pode identificá-la (a escolha) com a opinião, uma vez que esta se relaciona com toda a sorte de coisas, não menos as eternas e as impossíveis do que as que estão em nosso poder;”. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 84.

treinamento especial. Assim como os métodos científicos atuais não são de alcance do leigo, os métodos empregados pelos filósofos antigos também não eram de alcance popular. Na perspectiva ontológica, para Aristóteles, o conhecimento científico é uma *ἔξις*, um estado ou disposição estável e duradouro, desenvolvido com a prática reiterada ao longo do tempo.<sup>393</sup> A opinião não requer um treinamento, todos têm facilidade, por natureza, a opinar, o que se adequa à noção de qualidade (*ποιότης*) ou potência (*δύναμις*) natural. Nas *Categorias*, Aristóteles fala de um tipo de qualidade (*ἕτερον δὲ γένος ποιότητος*) que é uma capacidade ou incapacidade natural (*δύναμιν φυσικὴν ἢ ἄδύναμίαν*) para fazer alguma coisa com facilidade. Por exemplo, uma capacidade natural para ser pugilista ou corredor.<sup>394</sup> Esse mesmo sentido de potência ou capacidade (*δύναμις*) inata é contrastado, na *Metafísica*, com a potência ou capacidade desenvolvida. O homem nasce com uma capacidade natural que pode ser desenvolvida pela prática ou pelo estudo. Por exemplo, muitos são naturalmente aptos a aprender tocar flauta, mas a arte de tocar flauta é desenvolvida com o ensino e o exercício.<sup>395</sup> Do mesmo modo, todos são aptos, naturalmente, para opinar, basta pensar e falar. Mas a capacidade de ser cientista precisa ser desenvolvida com um treinamento especial. Assim, a opinião não se transforma em conhecimento científico, pois o conhecimento científico surge de outra capacidade que demanda um aprendizado.

Perelmutter, na leitura de alguns filósofos anteriores a Aristóteles, observa que o termo *δόξα* é empregado em dois sentidos, o mais comum sendo a opinião popular, mas também em um sentido mais específico, de “teoria” ou “doutrina”, e entende que é nesse segundo sentido que o Estagirita emprega o termo ao revisar a visão de seus antecessores. Até hoje temos o termo “opinião” utilizado nesses dois sentidos. Essa observação do autor faz muito sentido e se harmoniza com o uso frequente de termos em sentido amplo e estrito nos textos aristotélicos, uma dificuldade conhecida por todos os pesquisadores de Aristóteles. O exemplo mais comum é o próprio termo *ἐπιστήμη*, que pode significar o conhecimento em sentido amplo e também o conhecimento científico em sentido bem mais preciso.<sup>396</sup> Concordamos com Perelmutter com essa diferença de sentidos para *δόξα*, e acreditamos que essa observação soluciona o problema do *uso do termo* “opinião”, por

<sup>393</sup> *É.N.* VI, 3 1139b 15-19; *Cat.* 8, 8b 27-29.

<sup>394</sup> *Cat.* 8, 9a 14-26.

<sup>395</sup> *Met.* θ, 5 1047b 32-36.

<sup>396</sup> Perelmutter destaca, como referência, o texto de Górgias, *Elogio de Helena*, no qual os argumentos dos astrônomos são mencionados como opiniões e, no mesmo texto, “opinião” tem o sentido geral de opinião do homem comum. PERELMUTTER. *Doxa versus epistêmê... Op. cit.*, p. 16-17.

Aristóteles, para os posicionamentos dos filósofos. Mas essa irregularidade do vocabulário não altera os conceitos de opinião e ciência. Por exemplo, a opinião de Platão que Aristóteles examina não é uma “opinião”, é um conhecimento. Até hoje falamos que cientistas têm opiniões diferentes, mas, na verdade, são conclusões ou visões diferentes a partir da utilização de um método científico e de um conjunto de conhecimentos que não está ao alcance do leigo.

Perelmutter faz uma aproximação, em sua tese, entre δόξα e ἐπιστήμη, que nos parece excessiva. Ainda assim, seu exame do assunto é bastante útil. Uma de suas perguntas é qual é o papel do levantamento das opiniões dos predecessores no início de muitos dos tratados de Aristóteles, e que tipo de opinião é esse. Perelmutter chama a opinião dos predecessores de “opinião científica”, a qual teria uma capacidade explanatória que é incompleta em relação à capacidade explanatória científica, e a considera como um “conhecimento incompleto”.<sup>397</sup> Aqui surge o problema dos conceitos. Poderíamos concordar com essa nomenclatura de “conhecimento incompleto” até o ponto de ser apenas uma questão de vocabulário, como dissemos. No entanto, como explicamos, a ciência é ἔξις: ou a habilidade científica foi desenvolvida, ou não foi. A capacidade explanatória, se for científica, não pode ser incompleta. E o grande problema é que Perelmutter chega a usar o termo “pré-científico” e “semi-científico” para os silogismos dialéticos que, segundo ele, aparecem no campo do conhecimento sobre o universal e necessário. Nós consideramos que essa linguagem de Perelmutter é obscura e isso pode gerar o problema de uma “meia ciência”, o que é algo impossível em Aristóteles, ou cair na velha problemática de uma ciência que parte da opinião, como se fosse uma graduação.<sup>398</sup> Isso cai no velho problema de como um saber verdadeiro, seguro, pode partir de um saber inseguro, que pode ser falso.<sup>399</sup> E essa aporia surge toda vez que se restringe a dialética ao uso de *argumentos* ἐξ ἔνδοξα, uma vez que não se pode negar a presença de *procedimentos* dialéticos em textos da filosofia de Aristóteles. Em outras palavras,

<sup>397</sup> *Ibid.* p. 6, 104, 107 a 113. Destacamos o seguinte trecho com a visão de Perelmutter: “The important point we should acknowledge is that even though nowhere does Aristotle present a well-rounded conception of incomplete knowledge, he is actually employing it throughout his writings and that this conception actually plays an important role in his epistemological and scientific theory.” *Ibid.* p. 132.

<sup>398</sup> “As we have seen, dialectical syllogisms should also be used in fields of inquiry that exhibit absolute necessity. They should be used as a preliminary, perhaps we should say ‘pre-scientific’ or ‘semi-scientific’ tool before full-fledged scientific proofs are offered in demonstrations.” *Ibid.* p. 130-131.

<sup>399</sup> Perelmutter deixa muito clara, na conclusão de sua tese, a sua visão de que os argumentos que partem da opinião são ferramentas científicas legítimas: “Dialectical syllogisms, that is, syllogisms in which *doxai* serve as premises, are a legitimate scientific tool, even though they fall short of demonstration. They would not be such, had they not contained some kind of valuable, though incomplete understanding of the phenomena at issue.” *Ibid.* p. 207.

destacamos essa pesquisa para dizer que a ampliação do valor e do papel da opinião também não resolve o problema de uma dialética que parte de opiniões e se aplica ao conhecimento. Nós descartamos essa possibilidade apresentada por Irwin e Perelmuter: a de considerar que algumas opiniões são “fortes” ou “pré-científicas” e que serviriam como base para a aplicação de uma dialética que parte de opiniões e leva a algum conhecimento científico (ἐπιστήμη).

Mas há ainda algumas observações importantes sobre opinião extraídas dos *Segundos Analíticos*. Uma passagem importante para se distinguir opinião (δόξα) de conhecimento científico (ἐπιστήμη) está em *Segundos Analíticos* I, 33. Ali também há fundamentos a partir dos quais se conclui que não há ciência incompleta para Aristóteles.<sup>400</sup> O capítulo 33 dos *Segundos Analíticos* I começa com a diferenciação entre opinião e conhecimento no que tange ao objeto:<sup>401</sup> o objeto do conhecimento é universal e necessário, e o necessário não pode ser de outro modo. Mas também há proposições verdadeiras e reais (ἀληθῆ μὲν καὶ ὄντα) e que podem ser de outro modo (ἄλλως ἔχειν), e isso pertence à opinião. Vale destacar, na passagem, que *as únicas coisas consideradas verdadeiras* são a razão intuitiva (νοῦς), o conhecimento científico (ἐπιστήμη) e a opinião (δόξα) e o discurso resultante dessas. Mas, leia-se que a opinião apenas *pode ser verdadeira*, uma vez que, segundo a explicação que se segue, a opinião é definida como uma premissa que *não é mediada nem necessária*, pois é incerta como os eventos que podem ser de outro modo.<sup>402</sup> Assim, ninguém julga estar opinando quando pensa que algo não pode ser de outro modo, pois, nesse caso, trata-se de conhecer.<sup>403</sup>

Ainda no capítulo 33 dos *Segundos Analíticos* I, o próprio Aristóteles coloca a questão da seguinte forma: é possível a mesma coisa ser objeto tanto de opinião quanto

---

<sup>400</sup> Perelmuter também cita essa passagem dos *Segundos Analíticos*, mas sua interpretação nos parece inadequada quando afirma, sem maiores explicações, que opinião é compatível com ciência: “But what has all this to do with Aristotle’s position in *Po. An.* I 33? I argue that the reason why Aristotle examines on a regular basis the scientific *doxai* of his predecessors is precisely this, that their *doxa* most often contain partial and incomplete truth. It is not worthless or blind *doxai* about contingent particulars but partly correct *doxai* about universal, scientific issues, for example, the process of growth of living things or the occurrence of thunders and eclipses. This is why Aristotle makes *doxa* compatible with *epistêmê* in *Po. An.* I 33 and elsewhere, not only allowing opining necessary truths but also ascribing to *doxa* a limited explanatory power.” *Ibid.* p. 6.

<sup>401</sup> Isso não contradiz o que falamos antes, que é possível opinar sobre assuntos do conhecimento científico. Mas essas opiniões sobre o conhecimento científico não pertencem ao âmbito do conhecimento científico.

<sup>402</sup> Aristóteles afirma reiteradamente que a opinião admite também a falsidade. Além do trecho já mencionado de *Ética a Nicômaco*, que diz que a opinião pode levar ao engano, o último parágrafo dos *Segundos Analíticos* expressa que, entre as faculdades intelectuais, νοῦς e ἐπιστήμη são sempre verdadeiras, enquanto outras, como δόξα e λογισμός (cálculo), admitem a falsidade. *An. Post.* II, 19 100b 6-10.

<sup>403</sup> *An. Post.* I, 33 88b 30-89a 11.

de conhecimento? Ele propõe uma solução. Ali está muito claro que a opinião tem uma capacidade explanatória, já que, tanto a opinião quanto o conhecimento, como já mostrado em capítulos anteriores dos *Analíticos* e repetido nessa passagem, procedem por meio de termos médios. Por isso é possível *saber* (οἶδα) por ambos. Ou seja, assim como se dá no conhecimento, também é possível opinar com o que (τὸ τί ἐστὶ) e o porquê (διότι), ou seja, com o termo médio.<sup>404</sup> O silogismo é uma concatenação de termos, e o termo médio é aquele que está contido no termo maior e contém o termo menor (I, 4) e expressa uma relação de causa, e diz o que é.<sup>405</sup> Por exemplo, A se aplica a B e B se aplica a C, então A se aplica a C, e B é o termo médio, como no caso: a lua (C) tem sempre a face luminosa voltada para o sol (A) porque (causa) a lua retira sua luminosidade do sol (B). A se aplica a C por meio de B.<sup>406</sup> Ou então: Todos os pássaros voam (A), águias são pássaros (o que é) (B), águias voam (C).

A solução que o Estagirita propõe à questão de a mesma coisa ser objeto tanto de opinião quanto de conhecimento diz respeito ao modo de apreensão: o conhecimento apreende as proposições que não podem ser de outro modo, em virtude da essência (οὐσία) e da natureza específica (εἶδος) do seu objeto. A opinião se restringe a apreender que os predicados são verdadeiros, mas não em virtude de οὐσία e εἶδος, ainda que se refira ao que (τὸ τί ἐστὶ) e ao porquê (διότι). Algumas linhas adiante, ele deixa mais claro: o conhecimento apreende o termo “animal” como um predicado necessário, e a opinião, como um predicado contingente. Ou seja, o conhecimento apreende o termo “animal” como essencialmente predicável de “homem”, e a opinião também o apreende, mas não essencialmente. Portanto, o sujeito “homem” é o mesmo para opinião e conhecimento, mas o modo de predicação não é o mesmo. Aristóteles conclui que é impossível ter opinião e conhecimento do mesmo objeto ao mesmo tempo, já que é impossível apreender que a mesma coisa pode ser e pode não ser de outro modo. Assim, conhecimento e opinião sobre o mesmo objeto só podem existir separadamente e nessas diferentes acepções.<sup>407</sup> Essa é a resposta à questão, o objeto do conhecimento é o mesmo, mas o modo de apreensão difere, pois o objeto pode ser apreendido como essência ou não como essência, ora de um modo, ora de outro.

---

<sup>404</sup> *An. Post.* I, 33 89a 11-20.

<sup>405</sup> *An. Post.* II, 11 89b 94a 20-25.

<sup>406</sup> *An. Post.* I, 34 88b 30-89a 12.

<sup>407</sup> *An. Post.* I, 33 89a 17-89b 5.

Como Aristóteles expressa que esses dois tipos de predicação não são possíveis ao mesmo tempo e no mesmo espírito, pois levaria à contradição de apreender algo como sendo e não sendo de outro modo, fica evidente que não há qualquer tipo de conexão ou gradação entre opinião e conhecimento. Por isso, não é possível falar em conhecimento incompleto no sentido de algo que pode vir a ser completado, ou uma opinião que pode levar ao conhecimento.

Mas, naturalmente, a opinião tem uma capacidade explanatória, já que, a seu modo, pode se referir ao que (τὸ τί ἔστι) e ao porquê (διότι), por meio do termo médio do silogismo. Sem a pretensão de entrar no estudo da teoria do silogismo, assunto fora do nosso escopo, buscamos uma explicação mínima que esclareça como o termo médio de um silogismo de opinião se diferencia de um de ciência. Buscamos uma ilustração de como seria essa apreensão de um modo não essencial com capacidade explanatória. Há uma passagem bastante ilustrativa sobre isso em *Segundos Analíticos* I, 19. De acordo com essa passagem, se argumentamos apenas dialeticamente e tendo em vista a opinião, basta apenas que a conclusão proceda de opiniões o mais geralmente aceitas possível. Assim, teremos um silogismo dialético mesmo se o termo médio não for *verdadeiramente o termo médio* entre A e B, desde que ele seja *aceito* como tal (μὴ ἔστι τι τῆ ἀληθείᾳ, δοκεῖ δὲ εἶναι). Para o argumento dialético, basta a aceitação. Mas se o nosso objetivo é a verdade, temos que embasar nossa investigação em fatos, ou seja, no que existe (πρὸς δ' ἀλήθειαν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων δεῖ σκοπεῖν).<sup>408</sup> Mais uma vez, a verdade, nessa passagem, refere-se à verdade científica, o que não faz subentender que o termo médio aceito será uma opinião falsa, ele apenas não precisa ser, rigorosamente, o termo médio. Essa passagem também leva à conclusão de que o homem de opinião não tem a mesma capacidade de extrair, do que existe, o saber seguramente verdadeiro que o homem de ciência é capaz de extrair, assim como já explicamos sobre as capacidades naturais e as desenvolvidas. O homem de opinião não conhece, verdadeiramente, a causa.

Mas a opinião tem sua capacidade explanatória, como acabamos de ver. Relembramos agora que, conforme os *Segundos Analíticos*, todo saber parte do mais conhecido para o menos. Conforme já citamos na primeira parte de nosso trabalho, Aristóteles esclarece que todo o ensino e instrução intelectual procedem de um saber pré-

---

<sup>408</sup> *An. Post.* I, 19 81b 18-24. Destacamos que o silogismo contingente, que é o não necessário ou possível, também não tem força de demonstração, pois o termo médio é incerto, já que o evento possível pode vir a ocorrer ou não. *An. Pr.* I, 13 32a 18-32b 18. É compreensível a dialética ser bastante adequada ao contingente, pois a incerteza é examinada na comparação e na discussão.

existente, tanto nas matemáticas quanto em outras artes, e também em argumentos dialéticos (λόγος), dedutivos (συλλογισμός) e indutivos (επαγωγή). Ambos os tipos de argumentos oferecem instrução por meio de conhecimentos pré-existentes, os primeiros sendo admitidos por uma audiência, e os segundos provando o universal pela natureza evidente do particular. E isso também se dá com os argumentos retóricos, que são convincentes, pois usam exemplos, que são um tipo de indução, ou entimemas, que são um tipo de dedução.<sup>409</sup> É por violar essa natureza da derivação do saber e, então, perder sua capacidade explanatória, que os argumentos dialéticos cuja conclusão é mais geralmente aceita do que as premissas são considerados argumentos mal formulados.<sup>410</sup>

Então, tendo visto o alcance limitado caráter precário da opinião, o que exclui sua utilidade no âmbito científico, resta a pergunta: qual é o papel da dialética, como técnica de raciocínio, no contexto da verdade estável, objeto de demonstração? Por extensão, temos também a segunda pergunta: o que faz dialética no saber das coisas não fixas, que podem ser de outro modo? Por isso, dedicamos os dois próximos capítulos à investigação do papel da dialética no saber teórico e no saber prático.

#### **Capítulo 4 – A dialética no saber teórico**

Examinaremos, neste capítulo, o papel da dialética e a finalidade do exame que Aristóteles faz das teorias dos seus antecessores, as quais, muitas vezes, ele chama de “opiniões”. Trabalharemos com passagens da *Metafísica*, do *De Anima*, e da *Física*. Investigaremos a utilidade da dialética na refutação da negação do princípio da não contradição em *Metafísica* Γ, para finalizar a análise do assunto já iniciado nos capítulos anteriores, mas agora com ênfase no *conhecimento* desse princípio.

---

<sup>409</sup> *An. Post.* I, 1 71a 1-11.

<sup>410</sup> *Tóp.* VIII, 6 160a 15-18; *Tóp.* VIII, 11 161b 30-35. Ressaltamos que, nos *Tópicos*, Aristóteles afirma que, em geral, é preferível tornar conhecido o posterior por meio do que é anterior, ou mais inteligível, por natureza (φύσις), pois o conhecimento se dá desse modo. Por exemplo, por natureza, a letra é mais inteligível do que a sílaba e o ponto é mais inteligível do que a linha. No entanto, quando se fala com pessoas que não têm capacidade de apreender o que é mais inteligível por natureza, deve-se falar em termos que são mais inteligíveis para elas, o que geralmente é mais próximo das coisas particulares. Por isso, os argumentos dialéticos e retóricos são construídos a partir da opinião geralmente aceita, do mais aceito para o menos. *Tóp.* VI, 4 141b 1-20; *Met.* Z 3 1029b 1-12.

### Dialética e o princípio da não contradição em *Metafísica* Γ

É na *Metafísica* que se encontra o tema do princípio da não contradição, pois ele é um princípio da substância (οὐσία), objeto da filosofia primeira.<sup>411</sup> A teologia (θεολογική), um dos três tipos de saber teórico, é equiparada à filosofia primeira, por tratar de uma substância imóvel e de existência independente, o princípio primeiro e mais fundamental, que deve ser o divino (τὸ θεῖον), segundo Aristóteles. Os outros dois tipos de saber teórico são a física (φυσική) e a matemática (μαθηματική). Aristóteles considera a teologia o melhor deles. As substâncias da física são consideradas as primeiras das coisas existentes, por isso é a física primeira como ciência. No entanto, como há uma substância imóvel e de existência independente, anterior às outras, sua ciência, a teologia, ocupa a posição mais elevada, por isso é dita melhor.<sup>412</sup>

No capítulo anterior mostramos que a dialética não é útil à intuição dos princípios, de um modo geral. Com isso refutamos a interpretação de que ela é útil à intuição dos princípios de cada ciência e do princípio da não contradição. Agora analisaremos o que Aristóteles se propõe a fazer em *Metafísica* Γ, em relação ao princípio da não contradição, e qual é a utilidade da dialética nisso.

Para todos os assuntos do presente capítulo e do próximo, chamamos a atenção para o que Aristóteles diz no início de *Metafísica* B, 1: para a investigação sobre os primeiros princípios é necessário discutir, em primeiro lugar, as visões divergentes sobre o assunto, uma vez que as *aporias do intecto* (διανοίας ἀπορίαι) impedem o indivíduo de seguir em frente.<sup>413</sup> As aporias intelectuais são como nós que mantêm os homens amarrados e, em primeiro lugar, é preciso livrar-se delas. Aqueles que iniciam uma investigação sem examinar as aporias são como indivíduos sem rumo, que não sabem se encontraram ou não o que procuram, para eles o fim (τέλος) ainda não está claro e só fica claro para quem já resolveu as aporias. Aquele que ouviu as teorias conflitantes também está mais apto a julgar, assim como aquele que ouviu os dois lados em um processo

<sup>411</sup> *Met.* K, 1 1059a 18; *Met.* Λ, 1 1069a 18; *Met.* E, 1 1026a 30.

<sup>412</sup> *Met.* K, 7 1064a 29-1064b 14. Lembramos a já citada explicação de que as causas dos seres eternos são mais verdadeiras do que todas as outras, o que também justifica a melhor posição da teologia. *Met.* A1, 2 993b 20-30.

<sup>413</sup> Isso vale, no entanto, para os assuntos das “ciências filosóficas”, para utilizar o termo de *Tópicos* I, 2, como um todo. Essa frase ajuda a mostrar que a dialética funciona como um método de percorrer as aporias, ou seja, diaporético, quando Aristóteles aborda os assuntos de modo propedêutico.

judicial.<sup>414</sup> É tarefa do filósofo resolver as aporias acerca dos primeiros princípios e investigar o que é verdadeiro e falso a respeito deles:

Com efeito, os axiomas são o que de mais universal existe; e se não é tarefa do filósofo, de quem mais poderá ser tarefa *indagar a verdade e a falsidade* deles (εἴ τ' ἐστὶ μὴ τοῦ φιλοσόφου, τίνας ἔσται περὶ αὐτῶν ἄλλου τὸ θεωρῆσαι τὸ ἀληθές καὶ ψεῦδος;)<sup>415</sup>

Da citação acima, destacamos: *indagar a verdade e a falsidade* dos axiomas. Não se trata de *intuir*, ou *apreender*, como explicamos no capítulo anterior. A verdade e a falsidade já nos colocam no nível da razão (λόγος). No livro Γ da *Metafísica*, Aristóteles faz um marcante exercício refutativo das doutrinas que negam o princípio da não contradição. Refutação é uma negação. Utilizando as imagens do trecho de *Metafísica* B, 1, é uma “remoção de nós”.

É conveniente fazer uma aproximação entre a passagem que acabamos de citar, sobre a indagação da verdade e da falsidade acerca dos axiomas, e a passagem de *Tópicos* I, 2, sobre a utilidade desse tratado. Veja, com especial atenção para a parte grifada:

Para o estudo das ciências filosóficas (φιλοσοφίαν ἐπιστήμας) (este tratado) é útil porque a capacidade de suscitar dificuldades significativas (διαπορῆσαι) sobre ambas as faces de um assunto nos permitirá *detectar mais facilmente a verdade e o erro* (τᾶληθές τε καὶ τὸ ψεῦδος) nos diversos pontos e questões que surgirem. Tem ainda utilidade em relação às bases últimas dos princípios usados nas diversas ciências (ἐκάστην ἐπιστήμην ἀρχῶν), pois é completamente impossível discuti-los a partir dos princípios peculiares à ciência particular que temos diante de nós, visto que os princípios são anteriores a tudo mais; é à luz das opiniões geralmente aceitas (ἐνδόξων) sobre as questões particulares que eles devem ser discutidos, e essa tarefa compete propriamente, ou mais apropriadamente, à dialética, pois esta é um processo de crítica que conduz aos princípios de todas as investigações (τοῦτο δ' ἴδιον ἢ μάλιστα οἰκεῖον τῆς διαλεκτικῆς ἐστίν. ἐξεταστικὴ γὰρ οὕσα πρὸς τὰς ἀπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει).<sup>416</sup>

Ainda por conveniência de combinar diversas passagens, antes de entrar na análise da questão, trazemos a última frase do discutido *Metafísica* Γ, 4, a qual menciona a seguinte meta, sobre refutar as doutrinas que negam o princípio da não contradição: “(...) portanto, seremos libertados dessa intransigente doutrina, que veta à mente determinar qualquer coisa.”<sup>417</sup> Isso deixa bastante evidente que Aristóteles se propõe, em Γ, 4, a resolver uma aporia do intelecto, que mantém a mente “amarrada em um nó”.

<sup>414</sup> *Met.* B, 1 995a 24-995b 4.

<sup>415</sup> Grifo nosso. *Met.* B, 2 997a 12-14. ARISTÓTELES. *Metafísica... Op. cit.*, p. 95.

<sup>416</sup> Grifo nosso. *Tóp.* I, 2 101a 35-101b 5. ARISTÓTELES. *Tóp. Dos arg... Op. cit.*, p. 6.

<sup>417</sup> *Met.* Γ, 4 1009a 4. ARISTÓTELES. *Met... Op. cit.*, p. 163.

Mais uma vez, deve-se notar que Aristóteles abre a discussão do livro Γ, 3 perguntando a que ciência cabe a investigação dos axiomas. Ele responde que cabe à ciência do filósofo, e é função do filósofo, que contempla a substância em sua natureza (τῆς οὐσίας θεωροῦντος), investigar também os princípios do raciocínio. Pois quem tem o conhecimento mais elevado de cada gênero deve poder dizer quais são seus princípios, e quem sabe mais sobre os seres enquanto seres (περὶ τῶν ὄντων ἢ ὄντα) deve ser capaz de *falar sobre os princípios* mais seguros de todos os seres (λέγειν τὰς βεβαιοτάτας ἀρχὰς), que é o princípio da não contradição, e esse alguém é o filósofo. Mas esse princípio mais seguro deve ser conhecido (γνωρίζω) por todo aquele que queira vir a conhecer algo.<sup>418</sup> Como mostramos no capítulo anterior, esse princípio já é intuído por todo aquele que é capaz de dizer algo, dando um significado, alguém que for capaz de evitar a beira de um precipício, ou que consiga ficar perplexo diante de uma brincadeira erística baseada na ambiguidade dos termos. Mas talvez não esteja disponível ao entendimento, em razão de algum obstáculo mental, e isso impede que a pessoa prossiga em sua investigação.<sup>419</sup>

Encontramos um exemplo desse tipo de obstáculo em *Metafísica* Γ, 7, a respeito de outro axioma. Sustentando o princípio do terceiro excluído, Aristóteles critica quem

---

<sup>418</sup> *Met.* Γ, 3 1005a 19-1005b 21.

<sup>419</sup> É digno de nota que o fato de o princípio da não contradição já estar intuído por quem se recusa a admiti-lo mas o aplica de alguma forma é um exemplo de discrepância entre o ato e a declaração (λόγος). Essa discrepância, que é tratada como contradição lógica, está na base de algumas refutações do relativismo feitas por Platão e Aristóteles e de alguns paradoxos, como o paradoxo do mentiroso. O paradoxo de Eubulides de Mileto, sobre se o homem, ao afirmar que está mentindo, mente ou diz a verdade, emprega essa contradição entre o *ato de declarar*, que, supostamente, se afirma verdadeiro, e a *formulação declarada*, a qual nega a possibilidade expressa pelo ato. Apontar essa discrepância parece ser uma estratégia comum entre os antigos. Kneale e Kneale observam, com muita perspicácia, que o teorema lógico nº 17 dos estoicos (*Se o primeiro então o primeiro; se não o primeiro então o primeiro; logo o primeiro*), segundo o qual qualquer proposição que é implicada pela sua própria negação é verdadeira, foi interpretado com exagero no seu uso contra o ceticismo, pois é a *tentativa de negação da demonstração* que se expressa como demonstração que gera a contradição, no caso, e não a *negativa da proposição*. Como dissemos, há uma contradição entre o ato e a declaração. A explicação fica mais clara com a leitura da passagem de Kneale e Kneale, um pouco longa, mas interessante: “Para os Estóicos, no entanto, o interesse do teorema 17 parece ter sido essencialmente a possibilidade de ser usado para refutar os céticos. Algumas gerações mais cedo Platão tinha usado uma versão do teorema 16 para refutar o relativismo, quando fez Sócrates dizer que a teoria da verdade proposta por Protágoras tinha que ser falsa porque implicava sua própria contraditória. De uma maneira algo semelhante, os Estóicos argumentaram contra o ceticismo dizendo que tem que existir uma demonstração, porque a tentativa de demonstrar que não existe uma demonstração, mostra precisamente que existe uma demonstração. Raciocínios paralelos aos dos Estóicos podem ser encontrados em diversas obras de Santo Agostinho e embora não tenhamos nenhuma informação decisiva sobre este particular, parece bastante provável que a descoberta que eles fizeram do teorema 17 tivesse alguma influência em Santo Agostinho e através dele em Descartes. Mas é interessante reparar que todos estes inimigos do ceticismo exageraram a sua razão pretendendo que a proposição em que estão interessados se segue da sua própria contraditória, de fato, a proposição é verificada só pela *ocorrência de uma tentativa para estabelecer a sua contraditória*.” KNEALE. *O desenvolvimento.... Op. cit.*, p. 170-180.

defende a possibilidade de haver um intermediário entre declarações contrárias. Essas pessoas, diz ele, *não conseguiram se livrar de argumentos erísticos*, por isso cederam a eles, admitindo essa opinião, além de outros paradoxos (ἐλήλυθε δ' ἐνίοις αὕτη ἡ δόξα ὥσπερ καὶ ἄλλαι τῶν παραδόξων: ὅταν γὰρ λύειν μὴ δύνωνται λόγους ἐριστικούς).<sup>420</sup>

Voltando a *Metafísica* Γ, capítulo 3, Aristóteles menciona a necessidade de responder *as objeções lógicas* (λογικαὶ δυσχέρειαι) contra o princípio da não contradição.<sup>421</sup> De modo geral, é isso o que ele faz em *Metafísica* Γ.<sup>422</sup>

A primeira crítica que o Estagirita faz após mencionar a questão das objeções lógicas é ao *que se supõe que Heráclito disse* (καθόπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον), pois o que um homem diz nem sempre representa o que ele acredita.<sup>423</sup> A frase mostra a que Aristóteles critica a falta de conhecimento. Muito mais do que debatendo, ele está ensinando. Essa qualificação dos seus oponentes lógicos como ignorantes, entre os quais há também filósofos da natureza, fica mais clara algumas linhas a seguir, com a afirmação de que é falta de instrução em lógica exigir demonstração do que não pode ser demonstrado, no caso, o axioma. Mas ele, ainda assim, está disposto a demonstrar o axioma por refutação, desde que a provocação contenha argumentos. Essa demonstração por refutação se distingue da demonstração pura e simples, pois exige que a pessoa assuma o que ela quer demonstrar.<sup>424</sup>

<sup>420</sup> *Metafísica* Γ, 7 1012a 18-25.

<sup>421</sup> *Met.* Γ, 3 1005b 21. Lógicas ou dialéticas, isto é, apenas racionais.

<sup>422</sup> Zingano sintetiza o exame do princípio da não contradição do livro Γ da *Metafísica* nos seguintes tópicos: o princípio da não contradição é apresentado como o mais seguro e sobre ele não é possível se enganar; Aristóteles fala da exigência, por alguns filósofos, de demonstração do princípio da não contradição, o que considera falta de instrução em lógica; depois apresenta um argumento refutativo para os que negam o princípio da não contradição e então mostra que o mesmo vale para atributos negativos, como ser não-homem, e acidentais, como branco e grande; apresenta um novo argumento que liga o destino do essencialismo aos que negam o princípio da não contradição; depois mostra a consequência de todas as coisas serem uma só, quando se nega o princípio da não contradição, e examina também outras consequências; então critica a tese de Protágoras, segundo a qual todas as opiniões e aparências são verdadeiras; examina o princípio do terceiro excluído; e refuta as teses segundo as quais tudo é verdadeiro ou tudo é falso. ZINGANO, Marco. "Notas sobre o princípio da não contradição em Aristóteles." Campinas: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, v. 13, n. 1, jan./jun. 2003, p. 8-9.

<sup>423</sup> *Met.* Γ, 3 1005b 25. Lembramos o assunto do capítulo anterior, que Aristóteles diz crer que o próprio Heráclito adotou a teoria de que a mesma coisa pode ser e não ser sem entender o que dizia (οὐ συνιεῖς ἑαυτοῦ τί ποτε λέγει), e supõe que, se ele tivesse sido interrogado com uma demonstração por refutação, *ad hominem*, o único método de prova que pode ser usado contra quem sustenta que afirmações opostas podem ser verdadeiras ao mesmo tempo, ele seria forçado a reconhecer a impossibilidade dessa doutrina. Então, nem Heráclito acredita realmente no que diz. *Met.* K, 5 1062a 1-35.

<sup>424</sup> *Met.* Γ, 4 1006a 1-20. Existem também outras referências, em *Metafísica* Γ, a interlocutores sem conhecimento próprio, como os que realmente sustentam convicções e os que se limitam a professá-las (μόνον λεγόντων) (1011a 4). É evidente que Aristóteles assume uma posição superior, de um professor. Não é um opositor de um debate.

No capítulo anterior explicamos que a intuição é anterior à formulação racional, e que até a criança, que entende que o “sim” exclui o “não”, já intuiu o princípio da não contradição. Aristóteles parece se valer desse entendimento ao dizer que a aplicação do próprio axioma da não contradição, direcionada a quem o nega (*ad hominem*), é o único método de prova para o caso. É esse o método que ele aplica em *Metafísica* Γ, 4 na demonstração indireta do axioma, na qual o oponente é convidado a dizer alguma coisa dando um significado, por exemplo, “homem é um animal bípede”. Se ele der esse significado, ele terá de admitir que, se homem é um animal bípede, então não pode não ser um animal bípede.<sup>425</sup> Aristóteles afirma que, assim, embora a pessoa ataque a formulação do princípio, ela o admite (*ἀναίρων γὰρ λόγον ὑπομένει λόγον*), e a pessoa que assim aceita (*συγχωρέω*), *aceita a verdade* de algo, à parte da demonstração (*συγκεχώρηκέ τι ἀληθὲς εἶναι χωρὶς ἀποδείξεως*), de modo indireto, isto é, que não é possível ser e não ser. A responsabilidade pela demonstração por refutação, então, não é de quem demonstra, mas da pessoa que foi capaz de reconhecer o princípio, indiretamente, por meio da refutação. Ou seja, apesar de não o admitir o princípio em sua formulação, ela o admite indiretamente, em sua aplicação.<sup>426</sup> Explicando desse modo, Aristóteles escapa de entrar na contradição de demonstrar o indemonstrável, limita o alcance da refutação, e oferece auxílio pedagógico. Ele afirma, como já mencionamos, que não há como discutir com quem se nega até mesmo a postular alguma hipótese sem exigir uma explanação a mais. Mas, no caso daqueles que ficam perplexos com as aporias tradicionais, é fácil encontrar e refutar as causas da perplexidade.<sup>427</sup> É a esses, que aceitam serem livrados dos argumentos erísticos, que Aristóteles dirige sua argumentação.

Destacamos, do acima exposto, que, naturalmente, o princípio da não contradição acaba sendo aceito por ser verdadeiro, e não o inverso, que seria considerá-lo verdadeiro por ter sido aceito. *Não se trata de uma aceitação dialética, no sentido dos argumentos que partem de opiniões aceitas ou de uma concessão de uma premissa em um debate. A*

---

<sup>425</sup> A questão de dizer algo com significado se esclarece com o seguinte trecho, que explica que, toda vez que uma pessoa assume o significado para uma palavra, aquele significado deve se manter constante, não podendo ser outro: “Em primeiro lugar, é evidentemente verdade que pelo menos os termos *ser* e *não ser* têm um *significado determinado*; conseqüentemente, nem tudo pode ser desse modo e, ao mesmo tempo, não ser desse modo. Ademais, suponhamos que *homem* só tenha um significado, e estabeleçamos que seja *animal bípede*. E afirmando que só tem um significado pretendo dizer o seguinte: se o termo *homem* significa isso que se disse, toda vez que haja algo que seja homem, esse algo deverá ser o que se afirmou como a essência de homem.” Grifo nosso. *Met.* Γ, 4 1006a 29-35. ARISTÓTELES. *Metafísica. Op. cit.*, p. 147.

<sup>426</sup> *Met.* Γ, 4 1006a 20-30.

<sup>427</sup> *Met.* K, 6 1063b 8-14.

aceitação da verdade do princípio da não contradição por parte do oponente é irrelevante para a filosofia de Aristóteles. Essa aceitação da proposta de dar um significado a algo tem somente a função remover o engano na mente do interlocutor.

Outro ponto importante a se deixar claro é que a utilização, para o caso dessa refutação, não demanda uma capacitação filosófica a respeito da formulação de definições. Não esclarecer isso poderia contrariar a interpretação de que o oponente de Aristóteles em *Γ*, 4, como dissemos, é fraco em entendimento. De fato, a base para se lidar com o oponente é exigir uma definição *em sentido amplo*, como se vê:

Alguns filósofos aceitaram essa convicção do mesmo modo que aceitaram outros absurdos: não sabendo resolver certas argumentações erísticas, acabaram cedendo às próprias argumentações e concedem que seja verdadeiro o que se concluiu. Alguns formam essas opiniões por este motivo, outros por buscarem uma razão para tudo. A todos se responde a partir da definição. E existe necessariamente definição, porque todos eles devem dar um significado ao que dizem (ὁρισμὸς δὲ γίγνεται ἐκ τοῦ σημαίνειν τι ἀναγκαῖον εἶναι αὐτούς). De fato, a definição será exatamente a noção da qual o nome é o sinal (ὁ γὰρ λόγος οὗ τὸ ὄνομα σημεῖον ὁρισμὸς ἔσται).<sup>428</sup>

A definição, aqui, é a fórmula (λόγος) daquilo que é sinalizado pelo nome. No entanto, no caso, não é necessário um domínio na formulação de definições, basta qualquer significado. O Estagirita chega a argumentar também com uma concessão à hipótese de haver mais de um significado para uma palavra, por exemplo, se “homem” tivesse outra fórmula além de “animal bípede”, nem isso seria suficiente para refutar o princípio da não contradição, pois o ponto central da questão é uma coisa ser e não ser “homem” de fato, e não no nome. Ainda assim, ele diz que seus oponentes costumam suprimir a essência e a substância e afirmar que todas as coisas são acidentes, mas isso também se mostra falso pois um acidente não pode ser acidente de um acidente, e sempre haverá algo a ser tomado como substância, isto é, como sujeito de uma predicação. Então qualquer definição de algo envolve o princípio da não contradição.<sup>429</sup> O que está em questão não é a formulação da definição, nem mesmo qual é o significado atribuído ao nome. O que Aristóteles faz é trazer à razão a intuição do interlocutor de que A não pode ser não A, seja qual for a formulação sinalizada por A.

Após essas explicações, temos mais fundamentos para deixar mais claras nossas críticas a algumas interpretações sobre o papel da dialética no capítulo 4 do livro *Γ* da

<sup>428</sup> *Met. Γ*, 7 1012a 18-25. ARISTÓTELES. *Metafísica. Op. cit.*, p. 181.

<sup>429</sup> *Met. Γ*, 4 1006a 30-1007b 19.

*Metafísica*. Nos referimos à interpretação de que a dialética viabiliza a *intuição* do princípio da não contradição pela via da negação, ou seja, por refutação. Vejamos o que diz O. Hamelin:

No capítulo IV do livro *Gama* da *Metafísica*, Aristóteles fala em estabelecer o princípio da contradição *por refutação*: por refutação é, certamente, de maneira indireta. A dialética, em relação a esse princípio, nos ensina principalmente qual é o lugar onde convém não o buscar. Feitas, por ela, as eliminações necessárias, o olho do pensamento não se afasta mais; vai diretamente, na sensação do princípio que servirá de base à ciência. Porém, na ausência dessa sensação e da intuição intelectual a que ela se aplica, esse princípio não existiria para nós.<sup>430</sup>

O fundamento do princípio da não contradição é a filosofia aristotélica sobre a substância, a qual não é capaz de receber os contrários ao mesmo tempo.<sup>431</sup> É a universalidade da substância que transforma o princípio em um axioma lógico, de apreensão imediata universal. Não discordamos do entendimento de *estabelecer* o princípio por meio da refutação, como disse O. Hamelin, se “estabelecer” significar “firmar” ou “confirmar”. O problema é dizer que a dialética proporciona a intuição do mesmo, ou seja, inverter a ordem no processo de conhecimento, colocando a apreensão do princípio posteriormente à razão.<sup>432</sup> Não há menção, por parte de Aristóteles, a *apreensão por intuição*, nem em *Metafísica* Γ, nem em *Tópicos* I, 2. Isso foi adicionado por intérpretes. Uma grande confusão surge se utilizarmos as passagens de *Metafísica* Γ para estabelecer a interpretação de *Tópicos* I, 2. Ou seja, consideramos um engano utilizar a refutação que Aristóteles faz aos que negam o princípio da não contradição em *Metafísica* Γ como um exemplo (1) que ilustra a afirmação de que a dialética é um processo de crítica que conduz aos princípios de todas as investigações, e (2) que confirma

---

<sup>430</sup> O trecho citado é uma tradução nossa da seguinte versão em espanhol: “En el capítulo IV del libro *Gamma* de la *Metafísica*, Aristóteles habla de establecer el principio de contradicción *por refutación*: por refutación es seguramente de manera indirecta. La dialéctica, con respecto a ese principio, nos enseña principalmente cuál es el lugar donde conviene no buscarlo. Hechas por ella las eliminaciones necesarias, el ojo del pensamiento no se aparta más; va directamente em la sensación al principio que servirá de base a la ciencia. Pero em la ausencia de esa sensación y de la intuición intelectual que a ella se aplica, esse principio no existiría para nosotros.” O. HAMELIN. *El sistema... Op. cit.*, p. 276-277.

<sup>431</sup> “O objeto sobre o qual versa nossa pesquisa é a substância: de fato, os princípios e as causas que estamos pesquisando são as das substâncias (περί τῆς οὐσίας ἢ θεωρία: τῶν γὰρ οὐσιῶν αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια ζητοῦνται).” *Met.* Λ, 1 1069a 18. ARISTÓTELES. *Metafísica. Op. cit.*, p. 297.

<sup>432</sup> Estamos nos referindo à teoria de Porchat Pereira sobre a dialética e a “visão” dos princípios. Ele diz: “Pois, se a inteligência que intui as verdades imediatas e indemonstráveis não se nos dá, como mostramos, *senão após as laboriosas peripécias da aventura dialética*, de nada adiantaria – e a nenhum leitor – a mera leitura do discurso em que o saber se tivesse traduzido”. Grifo nosso. PEREIRA. *Ciência e dialética... Op. cit.*, p. 392.

a suposição de que esses princípios de todas as investigações são, de fato, os princípios do raciocínio, isto é, o princípio da não contradição e do terceiro excluído.<sup>433</sup>

Aristóteles conecta a metafísica com a psicologia em *Metafísica K*, anunciando que o princípio já se evidencia na esfera da sensação (αἴσθησις), ao refutar a opinião de Protágoras, de que o homem é a medida de todas as coisas, a qual é provável que tenha se originado com os filósofos da natureza que dizem que alguma coisa parece doce a alguns e a outros não:

Por outro lado, seria ingênuo atribuir o mesmo valor às opiniões e às imaginações (ταῖς δόξαις καὶ ταῖς φαντασίαις) das partes discordantes nessas disputas, pois é claro que uma delas está errada. E isso fica evidente pelos dados que podemos extrair das sensações (φανερὸν δὲ τοῦτ' ἐκ τῶν γιγνομένων κατὰ τὴν αἴσθησιν): de fato, o mesmo objeto não parece nunca, para alguns, doce e, para outros, o contrário, a não ser que tenham uma lesão ou um defeito no órgão que sente e distingue os sabores em questão. E se é assim, uns devem ser considerados medidas de todas as coisas e outros não.<sup>434</sup>

A passagem acima, ao mencionar a percepção sensorial dos contrários, no caso, de uma qualidade, o doce, pertencer ou não pertencer a uma mesma substância, deixa mais claro *por que* a investigação filosófica sobre o princípio da não contradição faz parte da investigação sobre a substância (οὐσία). Citamos, no capítulo anterior, a passagem do *De Anima* com a descrição de que o objeto doce move a sensação e o pensamento, e o amargo move de modo contrário, e a mesma coisa pode ser os contrários em potência, mas não em ato, simultaneamente. Ali está o fundamento do princípio da não contradição. Aristóteles tem plena segurança do seu conhecimento filosófico do princípio da não contradição, que é da substância e se manifesta na sensação e na inteligência, conforme ele explica em *Metafísica* e *De Anima*.<sup>435</sup>

Voltamos ao papel do filósofo em relação ao princípio da não contradição. O filósofo então é capaz de dizer, declarar, anunciar, falar sobre (λέγω) o princípio que todos precisam possuir para conhecer algo. O filósofo e qualquer um que queira conhecer algo precisam possuir esse saber instrumental prévio, os princípios lógicos.<sup>436</sup> Já nessa parte do livro Γ, 3, é evidente que o Estagirita se coloca como um filósofo, um estudioso do

<sup>433</sup> Zingano também assume essa desconfiança: “Talvez, porém, *Top.* I 2 não esteja falando nada sobre princípios comuns, de sorte que a lição negativa de *Met.* G 4 não o afetaria.” ZINGANO, *Dialética, indução...* *Op. cit.*, p. 37.

<sup>434</sup> *Met.* K, 6 1062b 33-1063a 5. ARISTÓTELES. *Metafísica.* *Op. cit.*, p. 505.

<sup>435</sup> *De An.* III, 2 426b 29-427a 8.

<sup>436</sup> *Met.* Γ, 3 1005a 30-1005b 30. Axioma é o que precisa ser apreendido para que a aquisição de qualquer conhecimento seja possível. *An. Post.* I, 2 72a 18.

ser, e vai *falar sobre* o princípio colocando-se em tal posição. Ele não é um simples dialético, que apenas possui uma técnica de raciocínio. Como já dissemos, ele declara que fará as refutações *por causa das objeções lógicas* (λογικαὶ δυσχέρειαι), isto é, das posições divergentes. Sintetizando: Aristóteles fala sobre o princípio da não contradição como filósofo e refuta as objeções ao esse princípio.

A atribuição da tarefa de investigar os axiomas ao filósofo, de início, e o panorama geral dos assuntos do livro parece indicar que a discussão não se dará no nível de quem conhece apenas a opinião geral e os princípios do raciocínio, pelo menos da parte de Aristóteles. Essa observação se faz necessária para *analisar se* o trabalho refutativo em *Metafísica Γ* é peirástico, ou seja, crítico, *no sentido estrito, isto é, que apenas emprega princípios comuns e prescindir de conhecimento*, tendo em vista que o princípio da não contradição é matéria da filosofia primeira.

### **A peirástica e as refutações do princípio da não contradição**

Apresentamos, no segundo capítulo, a peirástica como uma modalidade de dialética capaz de mostrar o que uma coisa não é, por meio de aplicação de princípios comuns (κοινά) do raciocínio. A isso nós somamos também as ferramentas de linguagem empregadas na dialética, tendo em vista as refutações baseadas na linguagem que aparecem no *Argumentos Sofísticos*. Por empregar princípios comuns, a peirástica pode ser *aplicada mesmo por quem não conhece a verdade do assunto*, e sua função é desmascarar o falso conhecedor. Mais precisamente, ela é um procedimento de negação (ἀποφάσεις), que se embasa na aplicação do princípio “a afirmação ou a negação de todo predicado é verdadeira”, ou seja, o princípio da não contradição.<sup>437</sup> Como a peirástica é uma modalidade de dialética e se aplica contra uma suposta exibição de conhecimento, contra aqueles que aparentam saber mas não sabem, subentende-se que a principal diferença entre dialética e peirástica é a função, pois ambas aplicam os princípios do raciocínio. Enquanto a dialética visa discutir, em sentido amplo, a peirástica visa mostrar que uma pretensão de saber é falsa.<sup>438</sup> Destaca-se nisso que, sendo a peirástica uma modalidade de dialética, então até mesmo um dialético, sem conhecer a verdade de um assunto, é capaz de desmascarar um falso conhecedor. Essa conclusão parte do seguinte

---

<sup>437</sup> *Arg. Sof.* 11, 172a 22-172b3.

<sup>438</sup> *Arg. Sof.* 34, 183b 2-5.

trecho dos *Argumentos Sofísticos* que descreve a peirástica e ilustra o que é possível fazer com ela. Aristóteles começa dizendo que ela é uma modalidade de dialética que pode ser possuída por alguém que carece de conhecimento, e prossegue assim:

Pois mesmo ao homem sem conhecimento é possível criticar um outro que careça como ele de conhecimento, se este último lhe conceder pontos que se baseiem, não na coisa que ele conhece, nem nos princípios especiais da matéria em discussão, mas em toda aquela série de consequências decorrentes do assunto que um homem pode em verdade conhecer, mesmo ignorando a teoria do mesmo, mas que, se ele o ignora, terá forçosamente de ignorar também a teoria. Assim, pois, a arte da crítica (πειραστική) não consiste no conhecimento de qualquer matéria definida. Por essa mesma razão, ela trata de todas as coisas, pois toda ‘teoria’ do que quer que seja também emprega certos princípios comuns (πᾶσαι γὰρ αἱ τέχναι χρῶνται καὶ κοινοῖς τισίν).<sup>439</sup>

Como se vê, trata-se de um exame de consistência que pode ser empregado ainda que se desconheça o assunto. Há outro trecho esclarecedor, nos *Argumentos Sofísticos*, que define os argumentos críticos (πειραστικοί), ou peirásticos, como aqueles que partem de premissas aceitas pelo respondedor e necessariamente conhecidas (ἀναγκαίων εἶδέναι) por *aquela que alega ter conhecimento* sobre o que fala (τῷ προσποιουμένῳ ἔχειν τὴν ἐπιστήμην).<sup>440</sup> Nessa passagem fica claro que há uma pretensão de conhecimento que pode ser verdadeira ou não, mas, mesmo sendo verdadeira, ter conhecimento do assunto não é um *requisito para quem está examinando*, o que já ficou claro na outra passagem de 172a 22-30, que acabamos de citar. Como o examinador peirástico, sendo um dialético, não precisa ter conhecimento, e Aristóteles se coloca como filósofo, cabe verificar o quanto de conhecimento filosófico ele *emprega* na refutação em *Metafísica Γ*, em especial, no capítulo quatro, para definir se esse procedimento é peirástico no sentido estrito, ou seja, se mesmo alguém sem conhecimento filosófico poderia refutar aqueles que negam o princípio da não contradição.

Há ainda uma distinção importante. No capítulo nove dos *Argumentos Sofísticos*, Aristóteles deixa claro que cabe ao dialético (διαλεκτικός) conhecer apenas os tópicos das refutações que empregam os princípios comuns (κοινά), e não daquelas que dependem do conhecimento de princípios de algum campo particular de saber, por exemplo, a geometria e a medicina. Para conhecer todas as refutações possíveis, ele diz, teríamos que ter conhecimento sobre todas as coisas. Cabe ao homem que tem

<sup>439</sup> Arg. Sof. 11, 172a 22-30. ARISTÓTELES. *Tóp. Dos arg.... Op. cit.*, p. 171.

<sup>440</sup> Arg. Sof. 2, 165b 5-7.

conhecimento sobre o assunto (ἐπιστήμων) reconhecer se uma refutação é aparente ou real e, se for real, saber qual é o seu fundamento, pois sempre que é possível demonstrar alguma coisa, é também possível *refutar aquele que defende a tese contraditória*. Por exemplo, é possível sustentar que a diagonal é comensurável com o lado do quadrado, e é possível refutar isso, com a demonstração de que ela é incomensurável.<sup>441</sup> A diferença estabelecida nessa passagem dos *Argumentos Sofísticos* entre os dois tipos de refutação, isto é, a refutação feita pelo homem de saber e a refutação feita pelo dialético, é importante para a análise das refutações feitas em *Metafísica Γ*. Nós mostramos, na seção anterior, que Aristóteles já tinha pleno conhecimento do princípio da não contradição, fundamentado em sua filosofia. Também mostramos que seus opositores já haviam intuído o princípio mesmo sem compreender sua formulação.

*Apesar do conhecimento filosófico de Aristóteles, nós podemos, sim, chamar essas refutações suas de “peirásticas” em sentido estrito, pois qualquer pessoa com algum entendimento mínimo do que seja o princípio da não contradição poderia aplicá-lo nessa situação.* O ponto concedido pelo oponente da descrição do trecho acima citado dos *Argumentos Sofísticos* (172a 22-30), no caso de *Metafísica Γ*, 4, é atribuir um significado a algo, e essa concessão servirá como premissa para deduzir que “se é isso” não pode ser “não isso”. É uma refutação dialética, de alcance de qualquer dialético, não é uma refutação de um homem com conhecimento. Essa refutação não é necessária para a filosofia de Aristóteles, como já esclarecemos, mas tem sua utilidade na resposta às objeções lógicas, eliminando o falso.<sup>442</sup> É uma utilidade da dialética nas ciências

---

<sup>441</sup> “Ora, as refutações tanto podem ser verdadeiras como falsas, pois sempre que é possível demonstrar (ἀποδείξαι) alguma coisa, também é possível refutar o homem que defende a tese contraditória (τὴν ἀντίφασιν τοῦ ἀληθοῦς): por exemplo, se um homem sustentasse que a diagonal é comensurável com o lado do quadrado, poder-se-ia refutá-lo demonstrando que ela é incomensurável. Por conseguinte, a fim de esgotar todas as refutações possíveis teremos de possuir o conhecimento científico de todas as coisas (πάντων δεήσει ἐπιστήμονας εἶναι). Com efeito, algumas refutações dependem dos princípios que vigoram na geometria e das conclusões que se seguem desses princípios, outras dos princípios da medicina e outras dos de outras ciências. Aliás, as falsas refutações também são em número infinito, pois em cada arte (τέχνην) existe a prova falsa (ψευδῆς συλλογισμός): por exemplo, na geometria existe a falsa prova geométrica, na medicina a falsa prova médica, e assim por diante. Pela expressão “em cada arte (τέχνην)” quero dizer: “de acordo com os princípios (τὰς ἐκεῖνης ἀρχάς) dela”. É evidente, pois, que não precisamos dominar os tópicos ou lugares de todas as refutações possíveis, mas só aqueles que estão vinculados à dialética, pois esses são comuns a toda arte ou faculdade. E, no que toca à refutação que se efetua de acordo com uma ou outra das ciências particulares (ἐκάστην ἐπιστήμην ἔλεγχον), compete ao homem que cultiva essa ciência particular (ἐπιστήμηονός) julgar se ela é apenas aparente sem ser real, e, no caso de ser real, qual é o seu fundamento; ao passo que aos dialéticos cabe examinar a refutação que procede dos primeiros princípios comuns que não caem no campo de nenhum estudo especial (ἐκ τῶν κοινῶν καὶ ὑπὸ μηδεμίαν τέχνην τῶν διαλεκτικῶν).” *Arg. Sof.* 9 170a 23-40. *Ibid.* p. 167.

<sup>442</sup>“(…) portanto, seremos libertados dessa intransigente doutrina, que veta à mente determinar qualquer coisa.” *Met. Γ*, 4 1009a 4. ARISTÓTELES. *Metafísica. Op. cit.*, p. 163.

filosóficas, e de grande valor, no caso do princípio da não contradição, pois sobre esse princípio não podemos nos enganar (ἔστι δέ τις ἐν τοῖς οὖσι ἀρχὴ περὶ ἣν οὐκ ἔστι διεψεῦσθαι)<sup>443</sup>, já que esse engano inviabiliza a consistência no conhecimento de qualquer assunto. O princípio, então, precisa ser *reconhecido* pelos interlocutores e leitores de Aristóteles, por isso, a necessidade de refutar as objeções lógicas.

Mais uma vez reforçamos que essa utilidade, em *Metafísica* Γ, 4, é da dialética, ou técnica de raciocínio, conforme nossa definição, *sem qualquer apoio na aceitabilidade das premissas de argumentos dialéticos*, os que partem de opiniões aceitas. Talvez a desnecessidade desse apoio em opiniões não seja tão óbvia para todos os intérpretes devido à quantidade de *outras* refutações, em *Metafísica* Γ, que poderiam ser feitas, por um dialético, com base na opinião geral. É perfeitamente possível, com base apenas no que a opinião geral extrai dos fatos, derivar as consequências de algumas afirmações expostas no livro Γ e mostrar que são paradoxais, ou seja, descabidas. São os exemplos como: se a verdade é como aparece ao desperto e ao adormecido, aquele que, tendo sonhado que está em Atenas, sem estar na realidade, seguiria para um prédio que está em Atenas (1010b 10-12), o que não acontece; aqueles que caminham até a beira do precipício e param mostram que não pensam que é igualmente bom parar ou não parar (1008b 17-18); e aquele que diz que tudo é falso torna a si próprio falso (1012b 18). Mas há uma *sutileza de fundamental importância* na leitura de todos esses exemplos de *Metafísica* Γ: *o que está em questão é a possibilidade de algo ser e não ser simultaneamente, e isso se expressa na predicação em si mesma e não no tipo de premissas*, se são verdadeiras ou se são aceitas. A refutação dos que negam o princípio da não contradição é um caso especial: ela tem uma base puramente *lógica*, aplica apenas um dos princípios comuns (κοινά), que é intuitivo. E esse *não* é o caso das refutações que envolvem algum conhecimento, seja ele real ou aparente, pois elas demandam o conhecimento dos princípios peculiares àquele campo do saber. Por isso é preciso considerar, separadamente, a refutação dos que negam o princípio da não contradição dos casos que envolvem o conhecimento dos princípios de cada ciência. Quanto aos casos que envolvem o saber, começamos a examinar agora o livro I do *De Anima*.

---

<sup>443</sup> *Met.* K, 5 1063b 35.

### A dialética no *De Anima* I

Antes de tentar observar a utilidade da dialética, ou a sua modalidade, a peirástica, no exame que Aristóteles faz das doutrinas dos seus predecessores no início das suas obras, procuramos saber qual o motivo do Estagirita para tal exame. Encontramos a melhor resposta nos primeiros livros da *Metafísica*. Ao final do primeiro livro, após examinar as doutrinas dos seus predecessores a respeito das causas, o Estagirita constata que todos eles buscaram as causas na física, e que ele mesmo não poderia sugerir outras causas além dessas. Mas essas causas foram buscadas pelos predecessores de maneira confusa (ἀλλ' ἀμυδρῶς ταύτας), diz ele, pois a filosofia primitiva balbucia sobre todas as coisas, por estar em sua infância. Por fim ele anuncia que, nos livros seguintes, voltará às aporias que podem ser suscitadas sobre essas doutrinas dos predecessores a fim de extrair alguma solução que possa auxiliar em aporias que surgirem posteriormente.<sup>444</sup> Ou seja, ele extrai soluções úteis dessa produção filosófica que considera imperfeita.<sup>445</sup>

Aristóteles reconhece, no início do segundo livro da *Metafísica*, que a investigação da verdade (ἀληθείας θεωρία) não é possível para uma pessoa isolada, mas que também não é possível que todos, em conjunto, fracassem nessa investigação (μή τε πάντας ἀποτυγχάνειν). Esse é o motivo de ele examinar, no início dos seus tratados, o que foi dito pelos demais. O que cada um diz sobre a natureza (περὶ τῆς φύσεως), ele prossegue, contribui pouco ou nada para a investigação, mas o somatório do que todos dizem adquire alguma grandeza. Nesse esforço, mesmo tendo alguma compreensão do todo, ele diz, é possível haver dificuldade de se compreender uma parte, e isso pode ocorrer por dois motivos: por causa dos objetos ou por nós mesmos. Quando o problema é conosco, pode ocorrer com a nossa mente (τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς), em relação às coisas mais evidentes, o que ocorre com os olhos dos morcegos à luz do dia. Ele também conclui ser justo expressar gratidão tanto pelas opiniões que podem ser compartilhadas, quanto pelas contribuições mais superficiais (κοινώσαιτο ταῖς δόξαις, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐπιπολαιότερον ἀποφηνάμενοις), pois essas últimas também contribuíram, preliminarmente, na investigação.<sup>446</sup>

---

<sup>444</sup> *Met.* A, 10 993a 11-26.

<sup>445</sup> Essa intenção já é declarada anteriormente, em *Met.* A, 3 983b1-6: recorrer àqueles que investigaram a realidade e filosofaram sobre a verdade, pois eles também reconheceram princípios e causas.

<sup>446</sup> *Met.* A1, 1 993a 30-993b 19.

Essa passagem da *Metafísica* é de importância fundamental para o esclarecimento do papel da revisão da visão dos antecessores. Destaca-se, ali, a ineficácia do esforço individual e as dificuldades que se apresentam em razão dos próprios objetos do saber e das limitações humanas.<sup>447</sup> Nesse somatório de esforços na busca da verdade tudo é valorizado, no entanto, são destacados, nesse discurso, ao menos dois grandes níveis de contribuições: as opiniões mais superficiais e as que são dignas de serem anunciadas. Subentende-se que as dignas de serem anunciadas ou compartilhadas são aquelas capazes de auxiliar na solução de aporias, mencionadas na passagem anterior, a qual menciona a filosofia nos seus primórdios.<sup>448</sup>

É no início do livro B que essa ideia de percorrer aporias (διαπορῆσαι) se torna mais clara. A primeira necessidade levantada para o conhecimento que é visado ali é descrever as aporias que devem ser discutidas primeiro. O termo “aporia” (ἀπορία), geralmente traduzido por “dificuldade”, significa “dificuldade de passar”. O termo ἄπορος significa “sem passagem”. No trecho em questão, as aporias estão nas visões dos outros sobre o assunto (αὐτῶν ἄλλως ὑπειλήφασί τινας). Então o procedimento é sugerido: percorrer as aporias para livrar-se das dificuldades prévias, pois a certeza subsequente surge com a libertação das *dificuldades do intelecto* (διανοίας ἀπορίαί), as quais são como nós que mantêm os homens amarrados e os impedem de prosseguir. Quem inicia uma investigação sem primeiro sondar as aporias, repetimos, nem sabe se já encontrou o que procura ou não (οὐδ’ εἶ ποτε τὸ ζητούμενον εὔρηκεν ἢ μὴ γινώσκειν), é como um indivíduo sem rumo, enquanto que, para quem conhece as dificuldades, o fim (τέλος) está claro. Aquele que ouviu as *ideias conflitantes*, assim como aquele que ouviu os *dois lados* de um processo judicial (τὸν ὅσπερ ἀντιδίκων καὶ τῶν ἀμφισβητούντων λόγων ἀκηκοῦτα πάντων), está necessariamente mais apto a julgar (βέλτιον ἀνάγκη ἔχειν πρὸς τὸ κρῖναι).<sup>449</sup>

---

<sup>447</sup> No início de *Metafísica* M, também está bem clara a necessidade do esforço coletivo na busca da verdade: “Ora, como nossa pesquisa indaga se além das substâncias sensíveis existe ou não uma substância imóvel e eterna, e, se existe, qual é a sua natureza, devemos em primeiro lugar examinar o que os outros filósofos disseram a respeito. E devemos fazê-lo com os seguintes objetivos: para que, se erraram em algo, não repitamos os mesmos erros, e, de nossa parte, não tenhamos de lamentar se alguma afirmação doutrinária se revelar comum a nós e a eles; devemos nos alegrar por raciocinar, sobre certos pontos, melhor do que os predecessores, enquanto, sobre outros pontos, devemos nos alegrar por não raciocinar pior.” *Met. M*, 1 1076a 10-18. ARISTÓTELES. *Metafísica*. *Op. cit.*, p. 589.

<sup>448</sup> *Met. A*, 10 993a 11-26.

<sup>449</sup> *Met. B*, 1 995a 24-995b 4.

Está bem claro que, na concepção do Estagirita, a busca da verdade é um empreendimento coletivo que envolve a solução de problemas já levantados por outros. Óbvio que isso não obriga ninguém a fazer uma revisão bibliográfica de tudo o que já foi dito sobre um assunto, mas parece natural, a Aristóteles, reconhecer que ele não seria ele mesmo se não houvesse Platão, por exemplo. Os problemas filosóficos expressos pelos demais, como ele disse, que balbuciam na infância da filosofia, são uma base para suas próprias construções e soluções, pois assim caminha o conhecimento. O legado dos antecessores, então, tem lugar nas obras de Aristóteles. Talvez esse lugar ocupe os primeiros capítulos das obras por uma questão de método, de organização. Mas isso *não autoriza* a interpretação de que tudo o que foi dito pelos predecessores serve como premissa para Aristóteles alicerçar suas conclusões ou acessar os princípios dos objetos do saber, com o uso da dialética, o que seria dizer: a dialética, nas ciências filosóficas, é um conjunto de argumentos que partem das opiniões aceitas pelos filósofos e permite alcançar os princípios dos objetos das ciências.

No levantamento das aporias sobre os primeiros princípios, em *Metafísica B*, o Estagirita cita brevemente uma relação de termos os quais os *dialéticos* tentam investigar, porém, baseando sua investigação *apenas* em *opiniões geralmente aceitas* (ἐξ τῶν ἐνδόξων μόνον ποιούμενοι τὴν σκέψιν)<sup>450</sup>, o que mostra que as opiniões dos dialéticos têm um *status* inferior em relação ao que diziam os pitagóricos e Platão, como ele apresenta a seguir, no mesmo capítulo da *Metafísica*. Mas não se trata de *opiniões* as teorias dos filósofos, ainda que, eventualmente, sejam chamadas de “opiniões” ou “opiniões geralmente aceitas” em sentido amplo. Elas também não são opiniões mais “fortes”, como dizia Irwin. Elas simplesmente *não são* opiniões no sentido estrito, pois fazem parte de outras disposições adquiridas (ἔξεις), seja do conhecimento científico (ἐπιστήμη) ou da sabedoria filosófica (σοφία). Para proporcionar essa compreensão escrevemos a seção, no capítulo anterior, que mostra que não é possível uma confusão ou uma gradação entre opinião e conhecimento científico. Isso se confirma na análise dos textos que faremos a seguir.

No que toca aos problemas que ele se propõe a enfrentar, na *Metafísica*, sobre os primeiros princípios, Aristóteles diz que não só é difícil alcançar a verdade sobre o assunto, mas também já é difícil percorrer as aporias, o que ele faz no início das

---

<sup>450</sup> *Met. B*, 1 995b 24.

investigações.<sup>451</sup> Assim, se há alguma dialética empregada no enfrentamento desses problemas, nada tem a ver com argumentos utilizados pelos dialéticos, que ali, na *Metafísica*, estão situados em uma posição de menor importância.<sup>452</sup> Mas a dialética tem a ver com o próprio levantamento das aporias, das ideias conflitantes, para que, em seguida, se busque a verdade sobre o assunto. E isso também pode ser visto no *De Anima*.

Vamos analisar algumas partes do *De Anima* I, pois nos livros iniciais há uma concentração maior de exames de teorias de predecessores. Mas, conforme lhe convém, Aristóteles critica as teorias dos outros também no decorrer das suas obras. Por exemplo, em *De Anima* II, 7, ainda temos afirmações típicas do livro I, como: “Nem Empédocles nem outros que afirmaram de modo semelhante se expressaram corretamente ao dizer que...”, e “Demócrito não se expressou bem ao supor que...”.<sup>453</sup>

É possível excluir, com segurança, os dialéticos, aqueles que conhecem só os princípios comuns e a opinião geral, da investigação do *De Anima*, já nos primeiros parágrafos dessa obra. Aristóteles anuncia que a investigação (θεώρημα) sobre a alma diz respeito à essência (οὐσία) e ao que é (τὸ τί ἐστι).<sup>454</sup> A especulação sobre a essência e o método seguro de formular definições está fora do alcance do dialético. Também está fora do alcance do dialético o conhecimento dos princípios de algum gênero de coisas, ele só alcança os princípios comuns. No segundo parágrafo do *De Anima*, o Estagirita diz ser necessário, como ponto de partida da investigação, decidir a qual dos gêneros a alma pertence, entre outras coisas.<sup>455</sup> Poucos parágrafos depois esse entendimento se consolida, quando ele afirma que “o que é” (τὸ τί ἐστι) é o princípio, ou ponto de partida de toda a demonstração (πάσης γὰρ ἀποδείξεως ἀρχὴ τὸ τί ἐστιν), e as definições que não levam a conhecer os atributos das coisas (τὰ συμβεβηκότα γγνωρίζειν), nem nos fornecem uma imagem (εἰκόσαι) deles, são todas dialéticas e vazias (δῆλον ὅτι διαλεκτικῶς εἴρηνται καὶ κενῶς ἅπαντες).<sup>456</sup> Esvaziadas de conteúdo as definições dialéticas e, posteriormente, estando explicado que as afecções da alma se dão em um corpo, ou seja, na matéria,

<sup>451</sup> *Met.* B, 1 996a 16.

<sup>452</sup> Observação semelhante podemos fazer em *Ética a Nicômaco*, na parte em que Aristóteles refuta o argumento dialético de que as virtudes existem separadas umas das outras. *É. N.* VI, 13 1144b 32-34.

<sup>453</sup> *De An.* II, 7 418b20-419a 15. ARISTÓTELES. *De Anima. Op. cit.*, p. 88-89.

<sup>454</sup> Já havíamos delimitado, no capítulo anterior, que a opinião se restringe a apreender que os predicados são verdadeiros, mas não em virtude de οὐσία e εἶδος, como o saber científico, ainda que se refira ao que é (τὸ τί ἐστι). Também mostramos que o método seguro de formular definições, o dizer o que é, pertence ao saber científico. A opinião pode dizer o que é, mas não de modo seguro.

<sup>455</sup> *De An.* I, 1 402a 10-25.

<sup>456</sup> *De An.* I, 1 402b 20-403a 1.

Aristóteles atribui o inquirir a respeito da alma a quem estuda a natureza, o φυσικός. Ele ainda exemplifica os tipos diferentes de definição que seriam dadas por um estudioso da natureza e um dialético. O exemplo é a cólera. O φυσικός definiria a cólera como o calor e a ebulição do sangue em torno do coração, enquanto que o dialético a definiria como um desejo de vingança, definição típica de um discurso retórico. A alma é assunto do φυσικός, que estuda as funções e afecções a determinados corpos não separadamente da matéria.<sup>457</sup>

No início do capítulo dois do primeiro livro do *De Anima*, Aristóteles afirma que, no estudo da alma, é necessário percorrer as aporias e trazer as opiniões dos antecessores (προτέρων δόξαι) que disseram algo sobre o assunto, a fim de aproveitar o que está bem formulado e evitar o que não está.<sup>458</sup> A proposta se encaixa bem na utilidade prevista nos *Tópicos*, ou seja, de a dialética servir para percorrer as aporias, detectar o verdadeiro e o falso e conduzir aos *princípios dos métodos*.<sup>459</sup> Depois do anúncio da proposta, Aristóteles marca o *princípio da investigação*: “O ponto de partida da investigação é apresentar aquilo que mais parece pertencer à alma por natureza.”<sup>460</sup> Isso aparenta ser, acima de tudo, uma diretriz de organização que pretende estabelecer um início e dar um rumo à pesquisa. Aqui se encaixa o exame dialético que cria um caminho para se chegar ao princípio da demonstração. Essa interpretação se confirma com a passagem que mencionamos anteriormente e que agora vamos citar, sobre o “o que é” ser o princípio de todas as demonstrações. É uma passagem fundamental para a compreensão da finalidade do exame que Aristóteles faz no primeiro livro do *De Anima*, e de como esse exame leva ao *princípio de sua demonstração* do que seja a alma:

(...) parece que os atributos contribuem em grande medida para saber o que algo é; pois, quando pudermos discorrer seja sobre todos, seja sobre a maioria dos atributos conforme se mostram, poderemos então nos pronunciar também mais acertadamente a respeito da substância (οὐσίας); pois o ponto de partida de toda demonstração é o que é algo (πάσης γὰρ ἀποδείξεως ἀρχὴ τὸ τί ἐστίν); de modo que as definições (ὀρισμῶν) que não nos levam ao conhecimento dos atributos (τὰ

<sup>457</sup> *De An.* I, 1 403a 24-403b 5. “A cólera é um desejo de vingança” é uma típica definição dialética, isto é, baseada na opinião geral, desprovida de saber científico. Há uma sugestão feita nos *Tópicos*, para o debate dialético, que contém essa definição: “Por exemplo, se quiséssemos obter a concessão de que o homem irado deseja vingar-se de uma ofensa aparente, levaríamos o nosso adversário a admitir que a cólera é um desejo de vingança por causa de uma ofensa aparente: pois é claro que, se isto ficar estabelecido, teremos em sentido universal o que desejamos.” *Tóp.* VIII, 1 156a 30-35. ARISTÓTELES. *Tóp. Dos arg.... Op. cit.*, p. 134.

<sup>458</sup> *De An.* I, 2 403b 20-25.

<sup>459</sup> *Tóp.* I, 2 101a 35-101b 4.

<sup>460</sup> *De An.* I, 2 403b 24. ARISTÓTELES. *De Anima. Op. cit.*, p. 49.

συμβεβηκότα γνωρρίζειν), nem nos fornecem facilmente uma imagem (εικάσαι) deles, são todas, evidentemente, dialéticas e vazias (δήλον ὅτι διαλεκτικῶς εἴρηνται καὶ κενῶς ἅπαντες).<sup>461</sup>

Se o início da investigação é examinar o que parece pertencer à alma por natureza, ou seja, os atributos que se mostram, é o discorrer sobre esses atributos, conforme a passagem recém citada, que possibilita formular, mais acertadamente, uma definição. É por isso que Aristóteles examina, no livro I do *De Anima*, o que os φυσικοί dizem sobre a alma, acolhendo o que está bem formulado, refutando o que não está. Esse exame é dialético, em nossa definição, pois é uma discussão e envolve refutação. Mas nada ali é construído com base na opinião geral. É a tentativa de formulação do estudioso da natureza, que já intuiu os princípios e já apreendeu os universais daqueles objetos, já tentou explicar suas causas, que é aproveitada ou descartada. Como ele disse na *Metafísica*, a filosofia primitiva balbucia, e ele valoriza todas as contribuições, mas, por fim, oferece a sua filosofia, o seu método de formulação, como o melhor. O trabalho é de construção da fórmula, e não de intuição ou apreensão direta de universais ou princípios dos entes. A dialética não auxilia na intuição dos princípios da alma, mas elimina o mal formulado.

Sendo “o que é” o princípio de todas as demonstrações (πάσης γὰρ ἀποδείξεως ἀρχὴ τὸ τί ἐστίν), Aristóteles, após percorrer as aporias dos predecessores no livro I, chega ao princípio, ao começo, de sua demonstração, no início de *De Anima* II, onde se propõe a definir a alma:

Tendo dito o suficiente sobre as opiniões a respeito da alma fornecidas por nossos predecessores (πρότερων παραδεδομένα περὶ ψυχῆς), retomemos como que do começo (ἐξ ὑπαρχῆς), e tentemos definir o que é a alma (τί ἐστὶ ψυχῆ) e qual seria seu enunciado mais geral (κοινότατος λόγος).<sup>462</sup>

Falando de modo geral, ele considera o exame das formulações dos antecessores como propedêutico à exposição de sua formulação. E esse exame é uma discussão com uso de conhecimento. É com base em sua filosofia da natureza que Aristóteles conclui que o que os outros dizem está mal formulado, usando o raciocínio como instrumento.

Lembrando que, segundo *Tópicos*, I, 2, compete à dialética o exame que leva aos princípios de todos os métodos, pois ela é investigativa (ἐξεταστική), agora partimos para alguns exemplos de como funciona essa exploração, ou investigação, do legado dos

<sup>461</sup> Grifo nosso. *De An.* I, 1 402b 20-403a 2. ARISTÓTELES. *De Anima. Op. cit.*, p. 47.

<sup>462</sup> *De An.* II, 1 412a 1-5. ARISTÓTELES. *De Anima. Op. cit.*, p. 71.

predecessores a respeito do que seja a alma. Nosso propósito, naturalmente, é observar o procedimento que Aristóteles emprega, tendo em vista que a análise da influência dos outros pensadores no conceito aristotélico de alma seria tema de uma investigação própria.

Como já citamos, o Estagirita anuncia o início da investigação com o que parece pertencer à alma por natureza.<sup>463</sup> Ele faz uma revisão do que dizem, sobre o assunto, Demócrito, Leucipo, os pitagóricos, Anaxágoras, Platão, Tales, Diógenes, Heráclito, Hípon e Crítias. Por fim, resume que todos eles caracterizam a alma com três atributos, que são movimento, sensação e natureza incorpórea, e cada um desses atributos remonta aos princípios.<sup>464</sup>

Após concluir o resumo do legado dos antecessores, ele passa às críticas, que começam em *De Anima* I, 3. Ele escolhe iniciar pelo movimento, e a questão que ele apresenta é que talvez seja falso que a alma é o que move a si mesmo ou que faz mover, segundo os outros dizem, e que também seja impossível haver movimento na alma. Então começam as refutações, isto é, a dialética como técnica de raciocínio. Vamos dar uma visão geral das refutações com alguns exemplos.

Um procedimento frequente consiste em deduzir as consequências de hipóteses: se X, então Y, eliminando o que não é cabível. Isso se enquadra muito bem em uma utilidade da dialética ao saber filosófico prevista em *Tópicos* VIII, na passagem que sugere argumentar consigo mesmo quando não encontramos alguém com quem argumentar, e também selecionar e dispor, lado a lado, os argumentos que se relacionam com a mesma tese. Não é um instrumento de pouco valor deduzir as consequências das hipóteses em questão:

Além disso, como contribuição para o saber filosófico, o poder de discernir e trazer diante dos olhos as consequências de uma e outra de duas hipóteses não é um instrumento para se desprezar: porque então só resta escolher acertadamente entre as duas (πρός τε γνώσιν καὶ τὴν κατὰ φιλοσοφίαν φρόνησιν τὸ δύνασθαι συνορᾶν καὶ συνεωρακέναι τὰ ἀφ' ἑκατέρας συμβαίνοντα τῆς ὑποθέσεως οὐ μικρὸν ὄργανον. λοιπὸν γὰρ τούτων ὀρθῶς ἐλέσθαι θάτερον). Para uma tarefa desta espécie requer-se uma certa habilidade natural; aliás, a verdadeira habilidade natural consiste precisamente no poder escolher o verdadeiro e rejeitar o falso. Os homens que possuem essa habilidade são capazes disso, pois, graças

<sup>463</sup> Por natureza, isto é, em sua formulação geral e abstrata, e não para nós, perto da experiência sensível.

<sup>464</sup> *De An.* I, 2 403b 20-405b30.

a um instintivo agrado ou desagrado, em face de tudo que se lhes propõe, eles escolhem corretamente o que é melhor.<sup>465</sup>

Certamente Aristóteles se considera um homem com habilidade natural de escolher o verdadeiro e rejeitar o falso. No seguinte exemplo, o conceito de alma como o que move o corpo é refutado por ele, pela falsidade do que se deduz dele, isto é, o que se deriva do conceito, em uma sequência de raciocínios (se X, então Y), contraria o fato de os animais não reviverem após a morte. O conceito é colocado como hipótese,<sup>466</sup> e a hipótese não se sustenta:

Além disso, já que a *alma se mostra como o que move o corpo, é razoável emprestar a ele* esses mesmos movimentos pelas quais ela é movida. E *se é assim, também é verdadeiro dizer*, inversamente, que o movimento pelo qual o corpo é movido é o mesmo que move a alma. *O corpo é movido por locomoção; de maneira que também a alma poderia, de acordo com o corpo, mudar inteira de lugar ou ser deslocada conforme as partes. Mas se isso fosse cabível, caberia também à alma entrar novamente no corpo depois de ter saído, e isso implicaria o reviver dos animais que morreram.*<sup>467</sup>

Na crítica feita na passagem seguinte, a definição de alma não é adequada a todos os objetos do gênero, e o que Aristóteles faz é encontrar exemplos contrários à generalização, os animais que não se movem e as plantas, as quais não se movem nem têm percepção:

Todos, tanto os que dizem que a alma é composta dos elementos por conhecer e perceber os seres, como os que dizem que a alma é por excelência aquilo que pode mover, não tratam de toda e qualquer alma. Pois nem tudo o que sente se move (é manifesto que existe, entre os animais, um que permanece parado no mesmo lugar; todavia há a opinião de que a alma move o animal neste único movimento). E todos aqueles que concebem o intelecto e a capacidade perceptiva como compostos de elementos também não tratam de toda e qualquer alma. Pois é manifesto que as plantas vivem sem participar (da locomoção nem) da percepção, e que muitos animais não têm raciocínio.<sup>468</sup>

As falhas que o Estagirita encontra nos enunciados sobre a alma são de tipos bem diversos, como os dois exemplos acima. Há casos que ele simplesmente considera absurdos, como acomodar ou instalar a alma no corpo sem explicar a causa e como isso

<sup>465</sup>Tóp. VIII, 14 163a 36-b 17. ARISTÓTELES. *Tóp. Dos arg... Op. cit.*, p. 151.

<sup>466</sup>Tese é um primeiro princípio, imediato e indemonstrável, de um silogismo. Hipótese é uma tese que supõe uma ou outra parte de uma proposição, ou seja, que algo existe ou não existe. *An. Post.* I, 2 72a 15-21.

<sup>467</sup>*De An.* I, 3 406a 27-406b 4. ARISTÓTELES. *De Anima. Op. cit.*, p. 56.

<sup>468</sup>*De An.* I, 5 410b 15-23. ARISTÓTELES. *De Anima. Op. cit.*, p. 67.

ocorre, ou o que Demócrito diz: que ele se move pela alma, sendo a alma um composto de partículas sutis, então há dois corpos ocupando o mesmo lugar.<sup>469</sup>

O que se pode dizer, para todos os casos das críticas em *De Anima* I, é que Aristóteles examina a formulação (λόγος) sobre a alma. Por isso insistimos, no capítulo anterior, na distinção entre intuição, ou apreensão imediata, e formulação. A dialética é útil ao exame das formulações em sua função investigativa, ou exploratória (ἐξεταστική). Em *De Anima* I, várias tentativas de definição da alma são examinadas e comparadas. A passagem seguinte sintetiza as tentativas de definição em três modos:

E três são os modos que chegaram até nós segundo os quais se define a alma – uns dizem que ela é o que mais pode mover por mover a si mesma; outros, que ela é um corpo composto de partes mais sutis ou que ela é o mais incorpóreo de todos os corpos (já discorreremos mais ou menos sobre as dificuldades e oposições que tais opiniões enfrentam) – resta examinar a definição que afirma ser a alma composta a partir dos elementos. Pois seus defensores dizem que tem de ser desse modo a fim de que ela tenha percepção sensível dos seres e conheça cada um deles. Mas também se apresentam a essa formulação necessariamente muitas impossibilidades (ἀναγκαῖον συμβαίνειν πολλὰ καὶ ἀδύνατα τῷ λόγῳ).<sup>470</sup>

Agora seguimos com a análise do emprego da dialética em *Física* I.

### A dialética na *Física* I

Uma observação relevante para a análise do método na *Física* é que, em *Metafísica* K, 7, Aristóteles diz que toda ciência busca os princípios e as causas dos seus objetos de conhecimento, alcançando, de algum modo, o “o que é” (τὸ τί ἐστὶ) de uma classe de coisas e depois tenta demonstrar o restante de modo mais ou menos exato. Há algumas ciências que chegam ao “o que é” por meio da percepção sensorial (αἴσθησις) e outras por meio da hipótese (ὑπόθεσις), mas nesse procedimento indutivo (ἐπαγωγή) não há *demonstração* de “o que é” e da substância (λαμβάνουσι δὲ τὸ τί ἐστὶν αἱ μὲν δι’ αἰσθήσεως αἱ δ’ ὑποτιθέμεναι: διὸ καὶ δῆλον ἐκ τῆς τοιαύτης ἐπαγωγῆς ὅτι τῆς οὐσίας καὶ τοῦ τί ἐστὶν οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις).<sup>471</sup> É importante destacar que, nessa frase de Aristóteles, esse procedimento indutivo se refere à indução (ἐπαγωγή) a partir da

<sup>469</sup>*De An.* I, 3 407b 13-16; *De An.* I, 5 409a 31-36.

<sup>470</sup>*De An.* I, 5 409b 18-25. ARISTÓTELES. *De Anima. Op. cit.*, p. 64-65.

<sup>471</sup>*Met.* K, 7 1064a 9.

percepção sensorial, mas também engloba o hipotético.<sup>472</sup> Nas ciências da natureza, as substâncias naturais são as primeiras coisas existentes (αἱ φυσικαὶ οὐσίαι πρῶται τῶν ὄντων εἰσὶ)<sup>473</sup>, então o conhecimento começa pelo particular em direção ao geral, desse modo, é indutivo. As fórmulas da essência desses objetos naturais (πῶς ὀριστέον τῶ φυσικῶ καὶ πῶς ὁ τῆς οὐσίας λόγος) são expressas em conjunção com sua matéria, por exemplo, não existe o côncavo do nariz sem o nariz.<sup>474</sup> Essa explicação se harmoniza com o que se vê nos primeiros parágrafos da *Física* e justifica que o método nessa obra não é predominantemente demonstrativo, já que não parte da demonstração de “o que é” e da substância. Mas isso não é motivo para estranheza.<sup>475</sup>

A *Física* começa com o anúncio de que o conhecimento se dá por meio da familiaridade com os princípios, causas e elementos (ἀρχαὶ ἢ αἰτία ἢ στοιχεῖα) dos seus objetos, pois não pensamos que conhecemos algo até estarmos familiarizados com suas causas ou princípios primeiros e analisarmos seus elementos. Então, nas ciências da natureza, nossa primeira tarefa é tentar distinguir, determinar quais são (διορίσασθαι) os princípios. Esse é o primeiro objetivo da obra.<sup>476</sup>

O segundo e o terceiros parágrafos de *Física* I tratam do método para se alcançar o objetivo: o meio (ὁδός)<sup>477</sup> natural de se fazer isso é partir do que é mais inteligível e claro

<sup>472</sup> Chamamos a atenção para o fato de que o termo “indução” (ἐπαγωγή), ao ser associado às hipóteses, perde o sentido dado em *An. Post.* II, 19 100a 3-100b6, isto é, o de indução como formação dos universais a partir da experiência com os particulares, via percepção sensorial. Por isso, para a frase, adotamos a tradução mais geral “procedimento indutivo”. Nesse caso, a “indução” engloba também a condução da investigação de premissas menos gerais para as mais gerais, ou o caminho do mais conhecido para nós para o mais conhecido por natureza, como explicaremos a seguir. Para a indução no sentido lógico, em *Met.* M, 4 1078b 30, Aristóteles usa o termo raciocínio indutivo (ἐπακτικὸς λόγος), o qual, junto com a definição universal (ὀρίζεσθαι καθόλου), foi invenção de Sócrates e ambos estão associados aos princípios do conhecimento científico (ἀρχὴν ἐπιστήμης).

<sup>473</sup> *Met.* K, 7 1064b 10.

<sup>474</sup> *Met.* K, 7 1064a 21-29.

<sup>475</sup> Essa observação é útil para entender a alegação inicial de Owen, em *Tithenai ta phainomena*, de uma aparente discrepância entre a pregação de Aristóteles e sua prática, na questão do método, entre o raciocínio científico recomendado nos *Analíticos* e aquele que é adotado na *Física*: os *Segundos Analíticos* retratando uma ciência dedutiva formal fundada em verdades necessárias, e a *Física* sendo mais provisória e acolhedora em suas premissas e métodos. Os primeiros parágrafos da *Física*, combinados com *Metafísica* K, 7, explicam a diferença dos procedimentos adotados pelo Estagirita. Retornaremos a Owen no próximo capítulo, ao discutir o problema da tradução do termo φαινόμενα. OWEN, *Tithenai ta phainomena... Op. cit.*, p. 239-251.

<sup>476</sup> *Fís.* I, 1184a 10-15.

<sup>477</sup> Cabe aqui associar a passagem de *Ética a Nicômaco* sobre o caminho e os princípios, pois é perfeitamente adequada ao contexto de *Tópicos* I, 2: “Não percamos de vista, porém, que há uma diferença entre os argumentos que procedem dos primeiros princípios e os que se voltam para eles (οἱ ἀπὸ τῶν ἀρχῶν λόγοι καὶ οἱ ἐπὶ τὰς ἀρχάς). O próprio Platão havia levantado esta questão, perguntando, como costumava fazer: ‘Nosso caminho parte dos primeiros princípios ou se dirige para eles? (πότερον ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ἢ ἐπὶ τὰς ἀρχάς ἐστὶν ἡ ὁδός).’ Há aí uma diferença, como há, num estádio, entre a reta que vai dos juizes ao ponto de retorno e o caminho de volta. Com efeito, embora devamos começar pelo que é conhecido, os

para nós, isto é, o particular, em direção ao que é mais inteligível e claro por natureza. Mas, em seguida, ele diz que o que é mais inteligível para nós, inicialmente, não passa de uma massa confusa. Essa massa confusa é o que Aristóteles se propõe a esmiuçar. Citamos a passagem:

Agora, o que é simples e claro para nós é, inicialmente, mais uma *massa confusa*: os elementos e princípios do que se torna conhecido para nós, posteriormente, por análise (τὰ στοιχεῖα καὶ ἀρχαὶ διαιροῦσι). Assim nós precisamos avançar do universal para os particulares, pois ele é um todo que é mais conhecível para a percepção sensorial, e o *universal é um tipo de todo, abrangendo muitas coisas dentro dele, como partes*. Quase a mesma coisa acontece *na relação do nome com a fórmula* (τὰ ὀνόματα πρὸς τὸν λόγον). O nome, por exemplo, “círculo”, significa vagamente um tipo de todo: *sua definição o divide em particulares* (ὁ δὲ ὀρισμὸς αὐτοῦ διαρεῖ εἰς τὰ καθ’ ἕκαστα). Similarmente uma criança começa por chamar todos os homens de “pai”, e todas as mulheres de “mãe”, mas depois os distingue.<sup>478</sup>

Essa passagem é de especial importância para o estudo do método na *Física*. Na segunda frase se vê que a direção de análise proposta é partir dos universais para os particulares. Em uma leitura superficial, isso pode parecer o contrário do que foi dito anteriormente: partir do mais inteligível para nós, o particular, em direção ao mais inteligível por natureza, o universal. No entanto, os universais ainda não são os princípios, são apenas os primeiros produtos da intelecção que estão ainda próximos dos particulares, se compararmos com o mais inteligível por natureza. Pois o particular não é conhecido, ele é apenas percebido, o universal que é conhecido. O universal é o primeiro conhecido, ou o primeiro inteligido. Só que os universais estão ali como uma massa confusa, então é preciso revisar, por análise, essas primeiras formulações dos universais. Da leitura dessa passagem acima, em consonância com o que explicamos no capítulo anterior, que há uma diferença entre intuição e formulação, se extrai que, na *Física*, segundo o que Aristóteles declara, ele analisa as formulações dos universais, aquilo que é dito (τὰ λεγόμενα),

---

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.” *É. N. I, 4 1095a 30-35*. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco. Op. cit.*, p. 51.

<sup>478</sup> Grifo nosso. *Fís. I, 1184a 21-184b 14*. ARISTÓTELES. *The complete works of Aristotle: Physics*. Edição de Jonathan Barnes. v. 1. New Jersey: Princeton University Press, 1995, p. 315. Na versão inglesa: “Now what is to us plain and clear at first is rather confused masses, the elements and principles of which become known to us later by analysis (τὰ στοιχεῖα καὶ ἀρχαὶ διαιροῦσι). Thus we must advance from universal to particulars; for it is a whole that is more knowable to sense-perception, and a universal is a kind of whole, comprehending many things within it, like parts. *Much the same thing happens in the relation of the name to the formula* (τὰ ὀνόματα πρὸς τὸν λόγον). A name, e. g. ‘circle’, means vaguely a sort of whole: *its definition analyses this into particulars* (ὁ δὲ ὀρισμὸς αὐτοῦ διαρεῖ εἰς τὰ καθ’ ἕκαστα). Similarly child begins a by calling all men father, and all women mother, but later on distinguishes each of them.”

comparando com as partes do inteligido retiradas dos particulares. A partir dessa análise, ele reorganiza e corrige essas formulações, essa massa confusa. Isso está claro no exemplo de que a definição do círculo o divide em particulares, em diferentes partes que a compõe. De modo mais rudimentar, a criança chama os homens de pai e depois, quando está apta a distinguir entre os diversos homens particulares, corrige o uso do termo.<sup>479</sup> Assim veremos que, na *Física*, Aristóteles se propõe a analisar o que é dito (τὰ λεγόμενα) e também, como no *De Anima*, o que é formulado pelos antecessores, para transformar a massa confusa em algo claro, organizado e correto. Mas isso tudo é indutivo tendo em vista a perspectiva geral do método da *Física*, pois essas primeiras formulações confusas, depois de serem corrigidas, servirão como ponto de partida para se chegar às formulações mais gerais e precisas, que serão os princípios da *Física* de Aristóteles. Nesse caminho ele emprega ferramentas lógicas, isto é, a dialética.

Aristóteles não se guia pela reputação dos filósofos e dos físicos, ele não poupa críticas a ninguém quando considera as críticas pertinentes, e a aceitabilidade geral das teorias dos seus interlocutores serve, no máximo, para as tornarem dignas de seu exame. Portanto não se pode dizer que o exame na *Física* é ἐξ ἔνδοξα no sentido de que a aceitação das teorias examinadas as transformam em plataforma ou base sobre a qual ele constrói sua argumentação. Sua intenção, assim como no *De Anima*, é aproveitar o que está bem formulado e descartar o que não está. Desse modo, a busca da verdade é compartilhada, como ele explica na *Metafísica*. Mas é evidente que o homem não habilitado, que não conhece os princípios do assunto em questão, nem mesmo será ouvido, ele está abaixo da crítica. O Estagirita declara que se dispõe a gastar algumas palavras refutando os argumentos dos eleatas, que nem são considerados filósofos naturais (φυσικοί), apenas na medida em que tocam em questões da filosofia da natureza.<sup>480</sup> Por dedução, a participação de dialéticos nessas discussões fica fora de qualquer cogitação, tendo em vista que não possuem qualquer conhecimento dos princípios de coisa nenhuma, portanto são incapazes de formular algo a respeito dos

---

<sup>479</sup> Esse exemplo de Aristóteles não nos parece o melhor, pois não vemos, atualmente, as crianças confundirem os pais com as outras pessoas. Mas está claro que ele quis mostrar um exemplo de erro na generalização de elementos individuais, e é esse tipo de erro que ele pretende corrigir ao analisar as fórmulas dos universais. Teria sido um exemplo mais feliz ele dizer que a criança, inicialmente, chama todo quadrúpede de “cachorro”.

<sup>480</sup> “At the same time the holders of the theory of which we are speaking do incidentally raise physical questions, though nature is not their subject; so it will perhaps be as well to spend a few words on them, specially as the inquiry is not without scientific interest.” *Fís.* I, 2 185a 18. ARISTÓTELES. *The complete works...Op. cit.*, p. 316.

objetos naturais. Quem faz parte da discussão na *Física* é quem tem conhecimento dos assuntos.

Se a definição é a fórmula que deve se adequar ao “que é”, que já foi inteligido, o exame dessa adequação pode partir tanto do inteligível, com vistas à construção da fórmula, quanto da fórmula já construída em relação ao inteligível.<sup>481</sup> Mas nessa comparação entre objeto e formulação não há um interesse linguístico. Na análise do que é dito (τὰ λεγόμενα) Aristóteles detecta o inteligível que se expressa na linguagem. Esse tipo de embasamento é recorrente nas obras de Aristóteles. Voltaremos a essa questão no próximo capítulo, mas é importante pontuar o que se vê em *Física* I, 7. Sobre esse capítulo, Berti faz o seguinte comentário:

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 linguísticas, 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’?<sup>482</sup>

De fato, após examinar os argumentos dos seus antecessores sobre quantos são os princípios da natureza, no capítulo sete de *Física* I, o Estagirita dá a sua própria explanação sobre a questão, e estabelece, ao final, que os princípios são em número de três: dois contrários (ἐναντίος) e algo subjacente (ὑποκείμενον).<sup>483</sup> É interessante notar que ele se apoia na linguagem comum para expor sua própria explicação do assunto. Ele mesmo anuncia que sua abordagem da questão se dará no sentido mais amplo, então passa a se referir à linguagem comum. Essa é a abordagem que ele dá ao fenômeno da geração: partir do que é o mais conhecido por nós, o sensível expresso pela linguagem comum, para depois chegar ao inteligível por natureza, e esse é o caminho (ὁδὸς). Essa análise da

---

<sup>481</sup> Esse tipo de exame das formulações, para o estudo das quatro causas da natureza, serve, em especial, à investigação da causa formal, que é “o que é”. Consta na *Metafísica*: “E dado que a coisa deve ser dada e existir previamente, é evidente que se investiga por que a matéria é uma coisa determinada. Por exemplo, este material é uma casa: por quê? Porque está presente nele a essência da casa. E se pesquisará do seguinte modo: por que esta coisa determinada é homem? Ou: por que este corpo tem estas características? Portanto, na pesquisa do porquê busca-se a causa da matéria (τὸ αἴτιον ζητεῖται τῆς ὕλης), isto é, a forma (τὸ εἶδος) pela qual a matéria é algo determinado: e esta é, justamente, a substância (ἡ οὐσία).” *Met. Z*, 17 1041b 6-8. Grifo nosso. ARISTÓTELES. *Metafísica*. *Op. cit.*, p. 363.

<sup>482</sup> BERTI. *As razões...* *Op. cit.*, p. 62.

<sup>483</sup> “We explained first that only the contraries were principles, and later that something else underlay them, and that the principles were three; our last statement has elucidated the difference between the contraries, the mutual relation of the principles, and the nature of what underlies. Whether the form (εἶδος) or what underlies (ὑποκείμενον) is the substance (οὐσία) is not yet clear. But that the principles are three, and in what sense, and the way in which each is a principle, is clear.” *Fis. I*, 7 191a 15-21. ARISTÓTELES. *The complete works...Op. cit.*, p. 326.

linguagem é utilizada no decorrer da obra. Note-se que o último livro da *Física*, o livro VIII, é que estabelece o primeiro motor imóvel, mais inteligível por natureza e menos inteligível para nós, depois de todo um caminho investigativo.<sup>484</sup>

Mas isso não é, como disse Berti, dialético por partir da análise da linguagem comum, das opiniões comuns, ou do que comumente é dito.<sup>485</sup> A aceitabilidade do que é dito não está em questão. O universal, sendo *in re*, é formado igualmente em cada indivíduo com percepção sensorial normal, portanto, a linguagem comum o expressa. O que é dito *não é resultado de uma aceitação*, mas de uma intelecção.<sup>486</sup> Os contrários “homem musical” e “homem não-musical”, no exemplo dado no capítulo e que mostraremos a seguir, são universalizações mais conhecidas para nós, próximas da experiência ordinária. Aristóteles organiza essa *massa confusa* das generalizações expressas na linguagem comum e constrói a partir dela o *conhecimento* de alguns princípios.<sup>487</sup>

O procedimento empregado em *Física I*, 7 não envolve comparações ou refutações, portanto não é dialético de modo algum. As refutações são feitas nos outros capítulos. Aristóteles não discute as expressões linguísticas, ele simplesmente as cita para

---

<sup>484</sup> Note que o primeiro motor, evidentemente, não é um princípio de apreensão imediata. Ele é o primeiro na ordem da existência, mas é o último a ser conhecido. Ele pode ser incorpóreo e ter a sua existência independente dos objetos sensíveis, mas o seu conhecimento é dependente do sensível (*Met.* K, 7 1064a 35). Ele é conhecido por inferência, ou seja, indução e dedução, a partir do sensível. Como já citamos anteriormente, Aristóteles deduz que, havendo movimento nos entes, deve haver um primeiro motor (*G.C.* II, 10 337a 17-22).

<sup>485</sup> Na sequência da citação anterior de Berti temos o seguinte, com destaque para a terceira razão, grifada ao final: “Estamos, portanto na sequência 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 a opinião 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 instrumento tipicamente dialético, a análise da linguagem comum.” Grifo nosso. BERTI. *As razões...* *Op. cit.*, p. 62.

<sup>486</sup> No início do tratado *Da Interpretação* Aristóteles afirma que as palavras faladas e escritas são signos (σημεία) das afecções (πάθημα) da alma, as quais são as mesmas para todos, bem como são os mesmos os objetos dos quais essas afecções são imagens (ὁμοιώματα), conforme explicado no *De Anima. Da Int.* I, 16a 4-9.

<sup>487</sup> Extrai o *conhecimento*, e não uma intuição, ou apreensão imediata. Destacamos isso para frisar que não se trata de uma “apreensão de princípios” por meio das palavras, ou algo como uma “indução dialética” ou “salto” da argumentação para a intuição, como deu a entender Porchat Pereira, o qual citamos ao final do capítulo 2. Agora citamos Porchat Pereira novamente a fim de *discordar* da seguinte afirmação a respeito de alguns capítulos do livro I da *Física*: “Temos, portanto, nesses capítulos (5, 6 e 7) um excelente exemplo do uso da dialética para a aquisição dos princípios primeiros de uma ciência. A dialética não engendra os princípios, mas ela ‘possui o caminho’ que leva a eles. Ela cria condições de possibilidade para uma eventual *intuição* deles, após percorrer-se a etapa propedêutica que prepara sua aquisição.” Grifo nosso. PEREIRA. *Voltando à dialética...* *Op. cit.*, p. 172.

expor as universalizações que ali estão, suas características comuns, como ele declara no início do capítulo:

Agora nós apresentaremos nossa própria explicação, abordando a questão primeiro com relação à geração em seu sentido mais amplo (περὶ πάσης γενέσεως); pois nós devemos seguir a ordem natural se nós falamos primeiro das características comuns, e então investigar as características dos casos especiais (τὰ κοινὰ πρῶτον εἰπόντας οὕτω τὰ περὶ ἕκαστον ἴδια θεωρεῖν). Nós falamos que uma coisa é originada de outra coisa, e algo é originado de algo diferente, no caso, as coisas simples e as complexas. Eu quero dizer o seguinte. Nós podemos dizer que o homem se torna musical, ou que o não-musical se torna musical, ou o homem não-musical se torna um homem musical.<sup>488</sup>

Os contrários “homem musical” e “homem não-musical” são o exemplo mais geral do capítulo, extraído do que é comumente dito. Vários usos da linguagem são citados como base para a análise de Aristóteles, mas ele também adiciona suas próprias observações sobre os objetos. O que é geralmente dito também funciona para apoiar o que ele considera ser evidente.<sup>489</sup> Para exemplificar, o seguinte trecho combina bem os dois casos. Ao que “é dito sobre as substâncias”, ele adiciona o que “é claro”, ou evidente, conforme sua própria observação:

Apenas as substâncias *são ditas* serem geradas sem qualificação (ἀπλῶς). Agora, em todos os casos, *é claro que* deve haver algo subjacente, isto é, aquilo que se torna. Pois quando uma coisa se torna de tal quantidade ou qualidade, ou em tal relação, tempo, lugar, um sujeito é sempre pressuposto, já que apenas a substância não é predicada de outro sujeito, mas todo o resto é predicado da substância (οὐσία).<sup>490</sup>

Passamos agora a analisar o que é precisamente dialético em *Física I*, que é o seu aspecto argumentativo e refutativo. A problemática a ser resolvida nesse livro é apresentada resumidamente no início do capítulo dois, a começar com a questão de os

---

<sup>488</sup> Na versão inglesa: “We will now give our own account, approaching the question first with reference to becoming in its widest sense (περὶ πάσης γενέσεως); for we shall be following the natural order of inquiry if we speak first of common characteristics, and then investigate the characteristics of special cases (τὰ κοινὰ πρῶτον εἰπόντας οὕτω τὰ περὶ ἕκαστον ἴδια θεωρεῖν). We say that one thing comes to be from another thing, and something from something different, in the case both of simple and complex things. I mean the following. We can say the man becomes musical, or what is not-musical becomes musical, or the not-musical man becomes a musical man.” *Fís. I*, 7 189b 30-35. ARISTÓTELES. *The complete works...Op. cit.*, p. 324.

<sup>489</sup> É de se destacar que, na época de Aristóteles, não havia instrumentos de registro de imagem e som como hoje. Não é de se estranhar que se recorria a narrativas, como registro de fatos. Aquilo que é dito é o testemunho do que existe.

<sup>490</sup> Reproduzimos a versão inglesa: “Only substances *are said* to come to be without qualification (ἀπλῶς). Now in all cases *it is plain that* there must be something underlying, namely, that which becomes. For when a thing comes to be of such a quantity or quality or in such a relation, time, or place, a subject is always presupposed, since substance alone is not predicated of another subject, but everything else of substance (οὐσία). Grifo nosso. *Fís. I*, 7 190a 32-37. ARISTÓTELES. *The complete works...Op. cit.*, p. 325.

princípios serem um ou mais de um. A seguir se desdobram as ponderações: sendo o princípio um só, ele pode ser imóvel, como dizem Parmênides e Melisso, ou móvel, como sustentam os filósofos naturais, alguns desses afirmam que o primeiro princípio é ar e outros, que é água. Se os princípios são mais de um, então eles são uma pluralidade finita ou infinita. Se são uma pluralidade finita, são dois ou mais. Se são uma pluralidade infinita, podem ser ou não ser de diferentes tipos e formas.<sup>491</sup> A argumentação de Aristóteles responde essas questões no decorrer dos capítulos e leva à conclusão de que os princípios são três.<sup>492</sup>

Sintetizando a cadeia de argumentos com os quais Aristóteles responde as questões, nos capítulos dois e três de *Física* I ele refuta os argumentos dos eleatas, de Parmênides, que afirma que todas as coisas são Um, e de Melisso, de que o ser é infinito. Com isso, ele nega a possibilidade de um ser único, imóvel e infinito. No capítulo quatro ele refuta a teoria do filósofo natural Anaxágoras, de que os princípios são infinitos, com o argumento de que, se os princípios fossem infinitos, as coisas compostas por eles seriam incognoscíveis.<sup>493</sup> No capítulo cinco ele desenvolve a ideia, em acordo com os demais filósofos, de que os princípios são contrários. No capítulo seis, argumenta que, se os princípios fossem inumeráveis, eles não seriam cognoscíveis, então eles são de um número a partir de dois, pois dois são os contrários, mas é razoável supor que são mais de dois.<sup>494</sup> É no capítulo sete que ele chega à conclusão de que os princípios são três, pois os dois contrários devem existir com base em algo subjacente (ὕποκειμενον), e esse subjacente é o terceiro princípio.<sup>495</sup>

A refutação dos argumentos de Parmênides e Melisso segue as regras da dialética. Explicamos, na primeira parte deste trabalho, que Aristóteles redige os *Tópicos* e os *Argumentos Sofísticos* por causa da proximidade entre a dialética e a sofística.<sup>496</sup> A dialética contém regras lógicas e de linguagem, e é a violação dessas regras que qualifica a argumentação dos erísticos e sofistas. Retratamos que os erísticos, na visão de Platão e Aristóteles, eram os que se valiam de argumentos com defeitos diversos a fim de ganhar a discussão. Aqui, na *Física*, logo de início, Aristóteles qualifica os argumentos de Parmênides e Melisso, e, por acréscimo, a tese de Heráclito, de erísticos, típicos de quem

---

<sup>491</sup> *Fís.* I, 2 184b 15-26.

<sup>492</sup> *Fís.* I, 9 192b 3.

<sup>493</sup> *Fís.* I, 4 187b 10.

<sup>494</sup> *Fís.* I, 6 189a 10-22.

<sup>495</sup> *Fís.* I, 7 191a 15-21.

<sup>496</sup> *Arg. Sof.* 34, 183b 35-184b9.

argumenta apenas por argumentar. Ele afirma claramente que as premissas de Melisso e Parmênides são falsas e suas conclusões não se seguem. Desse modo, combinando a falsidade das premissas e os erros lógicos, os argumentos não constituem conhecimento. A passagem merece destaque:

Investigar, portanto, se o que existe é um nesse sentido seria como argumentar contra qualquer outra posição mantida para fins de discutir (tal como a tese de Heráclito, ou uma tese como a de que existe apenas um homem) ou como refutar um argumento meramente contencioso (λόγον ἐριστικόν) – uma descrição que se aplica aos argumentos de Melisso e Parmênides: suas premissas são falsas e suas conclusões não se seguem (ψευδῆ λαμβάνουσι καὶ ἀσυλλόγιστοι). Ou melhor, o argumento de Melisso é grosseiro e não oferece qualquer dificuldade: aceitar uma proposição ridícula e o resto se segue – um procedimento bastante simples.<sup>497</sup>

A refutação do argumento de Parmênides começa com a afirmação de que investigar se o que existe (τὸ ὄν) é um e imóvel não é uma investigação sobre a natureza. A respeito da unidade, o argumento de Aristóteles é de que essa hipótese implica na inexistência da filosofia natural, pois, se o que existe é apenas um como Parmênides afirma, não há princípio algum, pois o princípio precisa ser princípio de alguma coisa ou de coisas, então já há mais de um. E a filosofia natural é a ciência dos princípios, logo, quem investiga os princípios da natureza não vai discutir com quem nega a sua existência. Como se vê, é uma simples dedução lógica.<sup>498</sup>

Em relação ao movimento, sobre o que existe ser imóvel, é de se dar grande destaque ao fato de Aristóteles expressamente não se apoiar em refutação de argumento para garantir a verdade de seu posicionamento. Ele se apóia na indução, o que garante segurança para a sua teoria sobre o movimento que desenvolverá no decorrer da *Física* e culminará, por fim, na necessidade de um primeiro motor imóvel. Essa passagem é especialmente clara:

Nós, por outro lado, precisamos ter como certo que todas as coisas que existem por natureza estão, seja todas ou algumas delas, em movimento

---

<sup>497</sup> Citamos a versão inglesa: “To inquire therefore whether what exists is one in this sense would be like arguing against any other position maintained for the sake of argument (such as the Heraclitean thesis, or such a thesis as that what exists is one man) or like refuting a merely contentious argument (λόγον ἐριστικόν) – a description which applies to the arguments both of Melissus and of Parmenides: their premisses are false and their conclusions do not follow (ψευδῆ λαμβάνουσι καὶ ἀσυλλόγιστοι). Or rather the argument of Melissus is gross and offers no difficulty at all: accept one ridiculous proposition and the rest follows – a simple enough proceeding.” *Fis.* I, 2 185a 5-12. ARISTÓTELES. *The complete works...Op. cit.*, p. 316.

<sup>498</sup> *Fis.* I, 2 185a 1-4.

– o que fica, realmente, claro por indução (δηλον δ' ἐκ τῆς επαγωγῆς).<sup>499</sup>

Outro detalhe que se destaca é, como já mencionamos, que os eleatas nem são considerados filósofos naturais e são respondidos apenas na medida em que tocam em questões da filosofia da natureza. O Estagirita não se sente obrigado a resolver todo o tipo de aporia, mas apenas aquelas derivadas, falsamente, dos princípios das ciências.<sup>500</sup> A passagem em questão demonstra que a intenção do trabalho refutativo é eliminar o falso no âmbito de determinado saber.

Depois desses argumentos mais gerais, Aristóteles entra na refutação, propriamente dita, do argumento de Parmênides, iniciando um procedimento prescrito nos *Tópicos*: verificar os diversos sentidos dos termos.<sup>501</sup> A primeira questão é sobre *em que sentido* todas as coisas são um, pois o termo “são” é usado de diversas maneiras, isto é, se referir a várias categorias. A questão a ser examinada sobre a teoria dos eleatas fica, então, mais específica. É a seguinte: os eleatas querem dizer que todas as coisas são uma substância, uma quantidade, ou uma qualidade? O Estagirita, então, pressupõe que “ser” se refere a predicções de uma das suas categorias metafísicas, e o exame do sentido de “ser” é feito em função dessas três categorias citadas, uma a uma, até ficar claro que o argumento é impossível de se sustentar. Pois se referir à substância, será, por exemplo, um homem, um cavalo ou uma alma, se for qualidade, será um branco ou um quente. Além disso, qualidade ou quantidade só se afirmam em função da substância, então, o argumento resulta em algo impossível, para não dizer absurdo. O mesmo se aplica ao argumento de Melisso, de o que existe ser infinito. Pois infinito implica haver uma quantidade na formulação. Então, se uma substância é infinita, já há duas coisas: substância e quantidade.<sup>502</sup> Em síntese, nessas refutações dos eleatas, ele utiliza, essencialmente o mesmo argumento: qualquer predicção envolve sujeito e predicado, ou seja, *mais de um*. E isso se aplica a todos os casos e todas as categorias.<sup>503</sup>

<sup>499</sup> Na versão inglesa: “We, on the other hand, must take for granted that the things that exist by nature are, either all or some of them, in motion – which is indeed made plain by induction (δηλον δ' ἐκ τῆς επαγωγῆς).” *Fís. I*, 2 185a 12-14. ARISTÓTELES. *The complete works...Op. cit.*, p. 316.

<sup>500</sup> *Fís. I*, 2 185a 14-21.

<sup>501</sup> “The most pertinent question with which to begin will be this: In what sense is asserted that all things are one? For “is” is used in many ways. Do they mean that all things are substance or quantities or qualities?” *Fís. I*, 1 185a 12-14. ARISTÓTELES. *The complete works...Op. cit.*, p. 316.

<sup>502</sup> *Fís. I*, 2 185a 21-185b 5.

<sup>503</sup> Chama a atenção o quanto a *Física* se apoia no conhecimento das dez categorias, marcando sua proximidade da metafísica das *Categorias* muito mais do que outras obras de filosofia natural, como o *De Anima*.

Os vários sentidos da palavra “um” (ἓν) também são examinados. O primeiro sentido de “um” é de algo contínuo. Aristóteles nega a possibilidade desse sentido definindo “contínuo” como algo divisível *ad infinitum*. Se é divisível, então é muitos, e não um só. Mas se o “um” for algo indivisível, não haverá quantidade ou qualidade.<sup>504</sup> Se todas as coisas são um no sentido de terem a mesma definição, isso também leva à doutrina de Heráclito, pois será a mesma coisa ser boa e ser má, ser homem e ser um cavalo, ser de tal qualidade ou de tal quantidade. Portanto será absurdo.<sup>505</sup>

Que a intenção do Estagirita é corrigir a filosofia dos outros pensadores fica bem claro em *Física* I, 8, quando ela sintetiza a aporia criada pelos predecessores para oferecer sua solução:

Os primeiros daqueles que estudaram filosofia estavam enganados em sua busca pela verdade e natureza das coisas por sua inexperiência, a qual os impeliu, por assim dizer, para outro caminho. Assim eles dizem que nenhuma das coisas que são (τῶν ὄντων) passam a existir ou deixam de existir, porque o que é gerado deve partir tanto do que é, quanto do que não é (ἐξ ὄντος ἢ ἐκ μὲ ὄντος), e ambos são impossíveis. Pois o que é não pode vir a ser (pois já é), e nada poderia vir a ser do que não é (porque algo precisa estar subjacente). Assim, eles também exageraram na consequência disso, e foram até o ponto de negar a existência de uma pluralidade de coisas, mantendo apenas que o que é em si mesmo é. Essa é a opinião deles, e tais são as razões para adotá-la. Nossa explanação, por outro lado, é (...).<sup>506</sup>

Nota-se que os argumentos dos predecessores se apoiam nas predicções não menos do que os de Aristóteles, seguindo a metodologia da época: a produção das definições. Tipicamente dialético é a contraposição desses argumentos à explanação do próprio Estagirita. Ele apresenta sua solução em uma análise do uso da linguagem, em moldes que não diferem dos exemplos anteriores, e conclui que sua explicação realmente resolve os problemas, os quais foram causados pela ignorância de seus predecessores.<sup>507</sup>

<sup>504</sup> *Fís.* I, 2 185b 6-18.

<sup>505</sup> *Fís.* I, 2 185b 19-25.

<sup>506</sup> Na versão inglesa: “The first of those who studied philosophy were misled in their search for truth and the nature of things by their inexperience, which as it were thrust them into another path. So they say that none of the things that are (τῶν ὄντων) either comes to be or passes out of existence, because what comes to be must do so either from what is or from what is not (ἐξ ὄντος ἢ ἐκ μὲ ὄντος) both of which are impossible. For what is cannot come to be (because it *is* already), and from what is not nothing could have come to be (because something must be underlying). So too they exaggerated the consequence of this, and went so far as to deny even the *existence* of a plurality of things maintaining that only what is itself is. Such then was their opinion, and such the reason for its adoption. Our explanation on the other hand is (...)” *Fís.* I, 8 191a 25-35. ARISTÓTELES. *The complete works...Op. cit.*, p. 326.

<sup>507</sup> “So, as we said, the difficulties which constrain people to deny the existence of some of the things we mentioned are now solved. For it was this reason which also caused some of the earlier thinkers to turn so far aside from the road which leads to coming to be and passing away and change generally. If they had

O primeiro livro da *Física* encerra com a afirmação de que o que foi dito é suficiente para estabelecer que há princípios, o que e quantos eles são. Após essa discussão preliminar, como faz em outras obras, o Estagirita se propõe a retomar, no próximo capítulo, o assunto a partir do princípio, ou do começo (πάλιν δ' ἄλλην ἀρχὴν ἀρξάμενοι λέγωμεν), no qual passa a tratar das formas naturais e perecíveis.<sup>508</sup> Desse modo, como no *De Anima*, a dialética é útil para abrir um caminho para o princípio do assunto em questão.

Esse tipo de abordagem aplicada na *Física I* e no *De Anima I* é comum nas obras do Filósofo. Por exemplo, em *Metafísica* Λ, 8, na investigação sobre os movimentos espaciais, ele se dispõe a mencionar o que alguns matemáticos dizem sobre quantos são os movimentos espaciais a fim de alcançar algum número definido, mas, além disso, ele se propõe tanto a investigar o assunto por si mesmo quanto a aprender com os outros investigadores. Quando as conclusões dos outros se chocarem com as suas próprias conclusões, ele ainda se propõe a apreciar ambas as visões, mas acatar a mais precisa (φιλεῖν μὲν ἀμφοτέρους, πείθεσθαι δὲ τοῖς ἀκριβεστέροις).<sup>509</sup> Porém, o que geralmente acontece é o que acabamos de mostrar nas análises anteriores: as visões de Aristóteles acabam sendo julgadas, por ele mesmo, como as mais precisas, o que é natural de se esperar de todo autor, pois cada um expõe o que considera ser a melhor visão.

O procedimento empregado nessas comparações é racional, ou seja, lógico em sentido amplo. Nessa análise do primeiro livro do *De Anima* e da *Física* observamos que o procedimento dialético consiste em um exame com deduções, comparações e refutações, somado ao conhecimento de Aristóteles sobre os assuntos, o que possibilita descartar e corrigir o falso e o mal formulado. Esse é o método investigativo (ἐξεταστικός), ou exploratório, útil às ciências filosóficas, que leva aos princípios dos métodos. Nesses dois livros, como dissemos, esse procedimento antecede a retomada do assunto, do princípio, isto é, do começo, que é feita no livro subsequente. A partir disso, podemos dizer que, nesses casos, o procedimento dialético equivale ao procedimento denominado λογικῶς, que podemos traduzir como racional, ou inferencial. Há interpretações diversas para o termo λογικῶς na filosofia do Estagirita, no entanto,

---

come in sight of this nature, all their ignorance would have been dispelled.” *Fís.* I, 9 191b 30-34. ARISTÓTELES. *The complete works...Op. cit.*, p. 327.

<sup>508</sup> *Fís.* I, 9 192b 1-5.

<sup>509</sup> *Met.* Λ, 8 1073b 10-18.

consideramos mais satisfatória, para a aplicação geral, a explicação que extraímos da análise de passagens dos *Segundos Analíticos* e resumimos nos parágrafos a seguir.<sup>510</sup>

Nos *Segundos Analíticos*, encontramos afirmações como a seguinte: que é impossível que todos os silogismos tenham os mesmos primeiros princípios pode ser visto, primeiro, em uma investigação lógica (πρῶτον μὲν λογικῶς θεωροῦσιν).<sup>511</sup> Ou então: que algumas das coisas que foram ditas acima são apenas lógicas (Ἀλλὰ τῶν μὲν εἰρημένων ἓνια λογικά ἐστι).<sup>512</sup> Há um capítulo dos *Segundos Analíticos* que trata da questão da impossibilidade de haver um número infinito de predicados nas ciências demonstrativas e mostra um contraste entre uma abordagem “lógica” e uma “analítica”. A abordagem lógica, ou dialética, conforme a tradução, do assunto se mostra como uma série de considerações na forma “se” isto, “então” aquilo, enquanto que a abordagem analítica consiste em uma exposição resumida em forma dedutiva, como uma exposição didática. Aristóteles afirma que é possível se convencer do que foi dito de modo lógico nos parágrafos anteriores (λογικῶς μὲν οὖν ἐκ τούτων ἄν τις πιστεύσειε περὶ τοῦ λεχθέντος), mas, pelo método analítico, isso se torna evidente de modo mais rápido (ἀναλυτικῶς δὲ διὰ τῶν δε φανερόν συντομώτερον).<sup>513</sup> Isso mostra que o lógico é entendido como uma razão menos estruturada, com menos força que o analítico, ou seja, o demonstrativo. Como sabemos, a força da demonstração vem do tipo de premissas utilizadas no silogismo e da concatenação, via termo médio, da causa.

---

<sup>510</sup> Giovanni Reale traduz o termo λογικῶς como “racional” na passagem de 1929b 13 da *Metafísica*. Ali, Aristóteles começa a tratar da essência (τὸ τί ἦν εἶναι) de modo puramente racional (λογικῶς). Reale, em seu comentário, diz que o termo é difícil de traduzir com a mesma semântica do original. Ele cita algumas interpretações, a começar por Schwegler (*Metaph.*, IV, pp. 50 s.), que explica que o termo se refere aos conceitos abstratos de modo geral em oposição à investigação empírica dos fenômenos, por isso tem sentido pejorativo. Ainda na visão de Schwegler, quando λογικῶς se refere às opiniões gerais, significa “dialético”, e significa “raciocínio vazio” quando separado da investigação da realidade. Reale também cita Ross (*Metaph.*, II, p. 168), que interpreta como “linguístico” e “verbal”. O próprio Reale diz que, no contexto, o termo indica a investigação racional abstrata. Nossa interpretação é de que λογικῶς significa, simplesmente, “racional”, “inferencial”, porém, sem maior rigor metodológico. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Sumários e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

<sup>511</sup> *An. Post.* I, 32 88a 19. A maioria dos tradutores de língua inglesa e portuguesa utilizam a palavra “dialética” para o termo λογικός, quando ele aparece nos *Analíticos*. Nós consideramos mais adequado usar termos mais gerais, como “lógico” ou mesmo “racional” para esses casos, conforme já sustentamos. Mas utilizamos ambos pois isso é útil para a nossa tese, que é mostrar que a dialética é um conjunto de procedimentos lógicos. Também não há, nesses casos, relação com opiniões aceitas. Para *argumentos* dialéticos, que partem de opiniões aceitas, o Estagirita costuma usar os termos διαλεκτικός συλλογισμός, como em *An.Pr.* I, 30 46a 9.

<sup>512</sup> *An. Post.* I, 24 86a 22.

<sup>513</sup> *An. Post.* I, 22 83a 36-84b 3.

Nos *Segundos Analíticos* também observamos o procedimento de fazer um exame prévio, meramente racional, do assunto, antes de retomar a questão do começo, ou princípio, que repete o padrão das outras obras do Estagirita. O procedimento é bem visível em *Segundos Analíticos* II, 8, que inicia com a declaração de que cabe, no momento, examinar o que foi dito nos capítulos anteriores e considerar: o que está bem e o que não está bem naquilo que foi dito (σκεπτέον τί τούτων λέγεται καλῶς καὶ τί οὐ καλῶς), o que é a definição e se há definição ou demonstração do que uma coisa é. Após afirmar que o método que examinou em páginas anteriores, que demonstra uma definição por meio de outra, *não tem força de uma demonstração* (ἀπόδειξις), pois não passa de um raciocínio lógico sobre a essência (ἀλλ' ἔστι λογικὸς συλλογισμὸς τοῦ τί ἐστίν), ele se propõe a retomar o assunto do início (ἐξ ἀρχῆς) e dizer de que modo a definição é possível.<sup>514</sup>

Conforme visto nos *Analíticos*, essa reiterada distinção entre exame racional prévio e retomada do assunto do princípio, que também veremos em *Ética a Nicômaco*, indica que Aristóteles tomava sua exposição dos assuntos, mesmo sem uma formatação em silogismo demonstrativo, como um tipo de demonstração, ao menos em sentido amplo. E o exame prévio, que é meramente, dialético, ou racional, abre caminho para a exposição que parte do princípio.

Em síntese, vimos que, no saber teórico, a dialética, como técnica de raciocínio, tem utilidade metodológica em elucidar aporias, detectar o verdadeiro e o falso, refutar o falso, examinar preliminarmente e conduzir as investigações dos assuntos para os princípios de sua exposição demonstrativa, os quais podem coincidir ou não com os princípios no sentido ontológico, por exemplo, a alma como princípio dos seres animados. Com exceção da refutação da negação do princípio da não contradição, que explicamos como um caso à parte, as refutações no saber teórico envolvem o conhecimento dos princípios do assunto em questão e habilidades científicas, como a formulação de definições e a identificação das causas. Por isso essas refutações não são peirásticas no sentido estrito, ou seja, de alcance de um dialético. Elas são refutações de quem detém conhecimento (ἐπιστήμημονός), conforme a classificação dada nos *Argumentos Sofísticos*.<sup>515</sup> Elas se apoiam nos critérios científicos de Aristóteles, e não em aceitação

<sup>514</sup> *An. Post.* II, 8 93a 1-20.

<sup>515</sup> Repito, aqui, parte da citação: “E, no que toca à refutação que se efetua de acordo com uma ou outra das ciências particulares (ἐκάστην ἐπιστήμην ἔλεγχον), compete ao homem que cultiva essa ciência particular (ἐπιστήμημονός) julgar se ela é apenas aparente sem ser real, e, no caso de ser real, qual é o seu fundamento;

ou reputação de premissas ou pessoas. Certamente Sócrates e Platão, por exemplo, são pessoas de boa reputação para Aristóteles, mas ele não hesita em criticar suas doutrinas. Portanto sua avaliação não é ἐξ ἔνδοξα. Se, coincidentemente, essas doutrinas são aceitas e de boa reputação, isso é irrelevante para a crítica do Estagirita. A visão dos antecessores são tentativas de formulações científicas, portanto não são opiniões no sentido comum, apesar de Aristóteles utilizar, eventualmente, o termo “opiniões” para designá-las. Essa diferença de sentidos, por sua vez, não destoa da instabilidade, bastante comum, no uso dos termos pelo Estagirita. Apesar de não termos analisado o *De Anima* e a *Física* em sua totalidade, a concentração de grande parte do exame das doutrinas dos antecessores nos primeiros livros justifica estender essas conclusões para essas obras como um todo.

Destacando, da última frase da passagem de *Tópicos* I, 2, a função investigativa que possibilita a dialética ter um caminho para os princípios de todos os métodos, resta apurar quão genérico é o sentido da expressão “todos os métodos”. Se identificarmos a mesma utilidade no saber prático, “ciências filosóficas” (φιλοσοφίαν ἐπιστήμαι) adquire o sentido mais geral que inclui todos os saberes em Aristóteles. Faremos essa pesquisa no capítulo a seguir, sobre o saber prático, no qual examinaremos passagens de *Ética a Nicômaco* e da *Retórica*.

## Capítulo 5 – A dialética no saber prático

Já mencionamos nos capítulos anteriores que toda ciência, em sentido amplo, envolve o conhecimento das causas. Em *Metafísica* A, Aristóteles declara que a ciência (ἐπιστήμη) suprema (ἀρχικός) é o conhecimento dos primeiros princípios e causas, nos quais se inclui a causa final, que é o bem.<sup>516</sup> No conjunto da natureza, a finalidade, causa final, ou fim ao qual todas as coisas tendem, é o Bem Supremo, objeto da teologia. O bem

---

ao passo que aos dialéticos cabe examinar a refutação que procede dos primeiros princípios comuns que não caem no campo de nenhum estudo especial (ἐκ τῶν κοινῶν καὶ ὑπὸ μηδεμίαν τέχνην τῶν διαλεκτικῶν).” *Arg. Sof.* 9 170a 23-40. *Ibid.* p. 167.

<sup>516</sup> Antecipando o assunto que abordaremos no âmbito do saber prático: a ciência suprema, conhecimento da causa final ou finalidade, tanto do bem em cada caso particular quanto do bem supremo, não pode ser opinião, pois é ciência.

em cada caso particular, no saber prático, é a finalidade de cada ação particular. Esse bem particular, nas ações individuais, é objeto da ética, e, nas ações da coletividade, é objeto da política.<sup>517</sup> A ética e a política pertencem ao saber prático, assim como a economia.

Um ponto a se ressaltar é que, ao contrário do que ocorre no conhecimento científico, no saber prático a opinião tem lugar, pois ela é um modo de apreensão, não da essência, mas do acidental, que é variável, pois assim são os objetos práticos. A opinião afirma ou nega algo, e, no saber, ela não pode ser falsa. Ela participa do saber prático, mas não se confunde ele, como veremos, pois todo saber, como já dissemos, é um entendimento das causas, e o saber prático, mais precisamente, dos fins práticos e dos meios que causam os fins.

Neste capítulo analisaremos a participação da dialética na esfera do saber prático. Mais especificamente, observaremos o papel da dialética na ética e na política conforme aparece nas obras *Ética a Nicômaco* e *Retórica*. Seguindo a linha dos capítulos precedentes, observaremos a função da dialética como método comparativo e refutativo do falso, o que aparecerá na refutação das opiniões falsas e na refutação de teses da filosofia prática dos autores com os quais Aristóteles dialoga. Mas também acrescentaremos sua utilidade na detecção dos meios mais adequados aos fins na ocasião das deliberações, o que é típico do saber prático, pela via da comparação entre alternativas.

Começaremos observando a presença da dialética como método refutativo de opiniões falsas no texto de *Ética a Nicômaco*. Para explicar o que é opinião falsa precisamos preservar a noção aristotélica de verdade como correspondência. Então, para que as opiniões sejam identificadas como verdadeiras e falsas, a fim de refutar as falsas, é necessário que elas sejam comparadas com os fatos. Por isso escreveremos uma seção defendendo a tradução de Ross para φαivόμενα como “fatos observados”. Assim, criticaremos a tradução de Owen de φαivόμενα como “opiniões”.

Também faremos uma breve exposição sobre sabedoria prática (φρόνησις) e deliberação (βούλευσις), identificando o papel da opinião nesse contexto, para distinguir entre o conhecimento verdadeiro dos meios e opinião verdadeira. Marcaremos a utilidade da dialética na comparação entre alternativas na deliberação. Por fim, mostraremos uma

---

<sup>517</sup> *Met. A*, 2 982b 1-10; *Met. A*, 3 983a 32. A finalidade da política é o bem dos seres humanos. *É. N. I*, 2 1094b 5-10.

visão geral sobre a retórica, como contraparte da dialética e instrumento da política, com ênfase nos discursos deliberativo e judicial.

### **A dialética na filosofia prática de *Ética a Nicômaco***

Na lição de Aristóteles, a felicidade é o maior dos bens humanos e é uma atividade da alma conforme a virtude. Sendo uma atividade da alma, o político deve estudar a alma com a precisão suficiente para providenciar a felicidade e o bem na pólis.<sup>518</sup> Por essa razão se encontra, em *Ética a Nicômaco*, uma porção considerável de conhecimentos de uma parte da filosofia natural, a psicologia filosófica, hoje estudada, em parte, na área da psicologia, a respeito da estrutura, ou partes, da alma, bem como um bom inventário sobre o comportamento e as opiniões das pessoas. Aristóteles também define a virtude nessa obra. Para saber como desenvolver a virtudes, é preciso dizer, de modo suficiente, o que a virtude é.<sup>519</sup> *Ética a Nicômaco* é um estudo filosófico sobre como alcançar a felicidade, e a felicidade na pólis é mais completa do que a felicidade individual. Esse estudo agrega o saber do que causa a felicidade, a definição das virtudes e um conhecimento de psicologia para saber como as virtudes podem ser desenvolvidas. Em outras palavras, combina o saber de “o que é” com o de “como funciona”, isso tudo destinado a uma finalidade, que é a felicidade, ou seja, o sumo bem.<sup>520</sup>

---

<sup>518</sup> *É.N.* I, 13 1102a 15-25.

<sup>519</sup> Ressaltamos que, para o Estagirita, desenvolver a virtude é mais importante do que saber o que a virtude é, pois a virtude não é um saber somente conceitual. A crítica de Aristóteles ao intelectualismo socrático é bem ilustrada com a seguinte passagem de *Ética a Eudemo*: “Socrates, then, the Elder, thought the knowledge of excellence to be the end, and used to inquire what is justice, what bravery and each of the parts of virtue; and his conduct was reasonable, for he thought all the excellences to be kinds of knowledge, so that to know justice and to be just came simultaneously; for the moment that we have learned geometry or building we are builders and geometers. Therefore he inquired what excellence is, not how or from it arises. This is correct with regard to theoretical knowledge, for there is no other part of astronomy or physics or geometry except knowing and contemplating the nature of the things which are the subjects of those sciences; though nothing prevents them from being in an incidental way useful to us for much that we cannot do without. But the end of the productive sciences and knowledge, e. g. health from medical science, law and order (or something of the sort) from political science. Now to know anything that is noble is itself noble; but regarding excellence, at least, not to know what it is, but to know out of what it arises is most precious. For we do not wish to know what bravery is but to be brave, not what justice is but to be just, just as we wish to be in health rather than to know what being in health is, and to have our body in good condition rather than to know what good condition is.” *E.E.* I, 6 1216b 1-25. ARISTÓTELES. *The complete works of Aristotle: Eudemian ethics*. Edição de Jonathan Barnes. v. 2. New Jersey: Princeton University Press, 1995, p. 1925-1926.

<sup>520</sup> Há autores que identificam, na filosofia prática de Aristóteles, um método definicional nos moldes dos *Segundo Analíticos*. Isso é uma proposta alternativa à extensão, dita exageradamente dada, por alguns intérpretes, ao papel da dialética na ética aristotélica. C. Natali diz que o primeiro livro de *Ética a Nicômaco*

Ao contrário das ciências da natureza, da qual tratamos no capítulo anterior, cujos objetos contêm o princípio do movimento em si mesmos, no saber prático o princípio do movimento está no agente, o ser humano, e não no objeto da ação.<sup>521</sup> Outro ponto de destaque é a diferença de finalidade em relação ao saber contemplativo. O saber prático visa à ação, seus objetos não são eternos, mas condicionados às circunstâncias e ao tempo. Repetimos a passagem da *Metafísica* para enfatizar:

E também é justo chamar a filosofia de ciência da verdade (ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας), porque o fim da ciência teórica é a verdade, enquanto o fim da prática é a ação (θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια πρακτικῆς δ' ἔργον). Com efeito, *os que visam à ação, mesmo que observem como estão as coisas (πῶς ἔχει σκοπῶσιν), não tendem ao conhecimento do que é eterno, mas só do que é relativo a determinada circunstância e num determinado momento.*<sup>522</sup>

*Ética a Nicômaco* é um tratado de filosofia sobre as coisas humanas (ἀνθρώπεια φιλοσοφία),<sup>523</sup> as quais nada têm de fixas. Mais precisamente, é uma obra sobre a ação humana, que é sempre contingente. O tratado é um trabalho muito importante da ética aristotélica, por isso o escolhemos como base de nossa investigação sobre a presença da dialética nesse âmbito. Ele é objeto de muitos e aprofundados estudos, mas nós o trataremos de forma geral. Examinaremos o texto de Aristóteles e discutiremos comentários de alguns autores, em conformidade com nosso objetivo de observar como a dialética do Estagirita é empregada em diversos setores de sua filosofia.

A felicidade (εὐδαιμονία), tema de *Ética a Nicômaco*, é meta humana conquistada com uma vida de ação virtuosa. Como a ação é sempre um fato particular, ao contrário dos objetos do saber científico, conforme vimos nos capítulos anteriores, os seus componentes são variáveis. A variabilidade desses objetos exige uma adequação em seu estudo, que não pode se dar da mesma forma que o estudo das coisas invariáveis. Em

---

é organizado nos moldes da investigação de definições descrita no segundo livro dos *Segundos Analíticos*, com algumas adaptações feitas em função do assunto. Extrapola o nosso escopo, no momento, nos posicionar sobre essa interpretação pelo fato de o método definicional nos *Segundos Analíticos* ser, por si só, um assunto complexo. Mas é possível pensar, para a filosofia prática, na estrutura básica de um silogismo demonstrativo, no qual o termo médio é a causa. Se eu construo o silogismo prático “verdura é bom para a saúde, isto é verdura, eu vou comer isto”, eu tenho um saber causal, ainda que a conclusão do silogismo seja um comando e as premissas se refiram ao accidental e não ao essencial. Da mesma forma se dá com os meios de se alcançar a felicidade na pólis. Natali, C. “Posterior Analytics and the Definition of Happiness in NE I”. *Phronesis*, v. 55, n. 4, 2010, p. 304-324. Eduardo Wolf analisa os argumentos de Natali em sua tese de doutorado. PEREIRA, Eduardo Wolf. *Dialética e definição: problemas de método na ética aristotélica*. Tese (doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

<sup>521</sup> *Met.* K, 7 1064a 14.

<sup>522</sup> Grifo nosso. *Met.* A1, 2 993b 20-30. ARISTÓTELES. *Metafísica*. *Op. cit.*, p. 73.

<sup>523</sup> *É.N.* X, 10 1181b15.

outras palavras, o estudo das coisas não fixas não é preciso (ἀκριβής) como o estudo das coisas fixas. Essa observação é muito importante e é anunciada por Aristóteles já no segundo livro da obra em questão:

Uma coisa, porém, deve ser assentada de antemão, e é que todo esse tratamento de assuntos de conduta se fará em linhas gerais e não de maneira precisa (περὶ τῶν πρακτῶν λόγος τύπῳ καὶ οὐκ ἀκριβῶς). Desde o princípio (É.N. I, 1094b 11-27) fizemos ver que as explicações que buscamos devem estar de acordo com os respectivos assuntos. Tal como se passa no que se refere à saúde, às questões de conduta e do que é bom para nós não têm nenhuma fixidez. *Sendo essa a natureza da explicação geral, a dos casos particulares será ainda mais carente de exatidão*, pois não há arte ou preceito que os abranja a todos, mas as próprias pessoas atuantes devem considerar, em cada caso, o que é mais adequado à ocasião, como também sucede na arte da navegação e na medicina.<sup>524</sup>

A passagem acima faz menção a um *aumento no grau de imprecisão* da seguinte forma: se o tratamento do assunto se dá em linhas gerais, a natureza dos casos particulares, que é objeto do saber prático, é ainda mais imprecisa. Aproveitando essa distinção em dois graus de imprecisão, a imprecisão na abordagem do assunto e uma ainda maior, a dos casos particulares, nós organizaremos nossa análise em duas partes correspondentes a esses dois graus. Em seções distintas, examinaremos os métodos empregados na exposição geral que Aristóteles faz em *Ética a Nicômaco*, como disciplina, e depois, de modo mais específico, nas questões que envolvem a sabedoria prática (φρόνησις) em sua aplicação. Estamos iniciando com a imprecisão dos assuntos da ética como disciplina. Cada disciplina tem o grau de precisão que lhe é peculiar:

Devemos igualmente recordar o que se disse antes (É.N. I, 1094b 11-27) e não buscar a precisão em todas as coisas por igual, mas, em cada classe de coisas, apenas a precisão que o assunto comporta e que for apropriada à investigação. Porque um carpinteiro e um geômetra investigam de diferentes modos o ângulo reto. O primeiro o faz na medida em que o ângulo reto é útil ao seu trabalho, enquanto o segundo indaga o que ou que espécie de coisa ele é; pois o geômetra é como que um espectador da verdade (θεατῆς γὰρ τἀληθοῦς). Nós outros devemos proceder do mesmo modo em todos os outros assuntos, para que a nossa tarefa principal não fique subordinada a questões de menor monta. E tampouco devemos reclamar a causa em todos os assuntos por igual.<sup>525</sup>

Como já foi dito, diferente da finalidade do saber teórico, que é a contemplação, o saber prático engloba a ação. O geômetra é o “*contemplador da verdade*” das coisas eternas, que não podem ser de outro modo, portanto estão fora do alcance da ação ou

<sup>524</sup> Grifo nosso. É.N. II, 2 1104a 1-10. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit., p. 68.

<sup>525</sup> Grifo nosso. É.N. I, 7 1098a 25-1098b 10. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit., p. 56-57.

produção humana. Como essas coisas são fixas, ele as contempla com precisão. Aristóteles tem o costume de usar o termo “verdade” para o saber das coisas que se contemplam. É justo chamar a atenção, no entanto, para a verdade sobre as coisas práticas, que são predominantemente mutáveis. Ainda que o que se diga sobre elas seja verdadeiro apenas por tempo determinado, isso não as desvincula da noção aristotélica de verdade como correspondência e nem do saber verdadeiro que é o entendimento das causas. Falaremos depois sobre a verdade dos meios na *φρόνησις*, mas a verdade como correspondência é buscada reiteradamente, em *Ética a Nicômaco*, na comparação das opiniões com os fatos, e ali está o valor da opinião verdadeira, conforme mencionamos em nosso terceiro capítulo. Uma das passagens mais importantes para ressaltar essa questão da verdade nos assuntos práticos, onde Aristóteles dá uma importância maior às proposições particulares, é a seguinte:

Não devemos, porém, contentar-nos com nossa exposição geral; é mister aplicá-la também aos fatos individuais. Com efeito, das proposições relativas à conduta, as universais são mais vazias (são de aplicação mais geral), *mas as particulares são mais verdadeiras* (περὶ τὰς πράξεις λόγοις οἱ μὲν καθόλου κοινότεροί εἰσιν, οἱ δ' ἐπὶ μέρους ἀληθινώτεροι), porquanto a conduta versa sobre casos individuais e nossas proposições devem harmonizar-se com os fatos nesses casos.<sup>526</sup>

Existe uma explicação para fato de as proposições particulares serem “mais verdadeiras” nos assuntos práticos, conforme é dito na passagem citada acima. Referimo-nos à explicação dos *Segundos Analíticos* de que a demonstração no sentido estrito, a qual, como já explicamos nos capítulos anteriores, pertence ao conhecimento científico, só é possível para aquilo que é eterno, incorruptível. Para aquilo que é corruptível (*φθαρτός*), sujeito à alteração, não há demonstração *stricto sensu*, pois os atributos pertencem a esse tipo de sujeito apenas de modo accidental, por determinado tempo e em determinado modo, ou condição (*ποτὲ καὶ πώς*). O Estagirita diz que, nos silogismos a respeito do que é “corruptível”, as coisas que sofrem alteração, a premissa menor *precisa ser* não universal e corruptível (*ἀνάγκη τὴν ἑτέραν μὴ καθόλου εἶναι πρότασιν καὶ φθαρτήν*) e a conclusão do silogismo não servirá para todos os casos, ou seja, também não será universal. Assim, o que se deduz nesse tipo de silogismo serve apenas para determinado tempo e condição.<sup>527</sup> Então, segundo a passagem de *Ética a Nicômaco* citada acima, a premissa particular é “mais verdadeira” porque corresponde melhor, se adequa melhor ao fato, à realidade mutável, ou seja, que não é eterna. Aquilo que é particular

<sup>526</sup> Grifo nosso. *É.N.* II, 7 1107a 27-33. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 74.

<sup>527</sup> *An. Post.* I, 8 75b 22-30.

requer uma proposição particular, que não serve para formar um silogismo demonstrativo no sentido estrito, no entanto, é um silogismo que leva a uma conclusão, tem utilidade prática. É com base nisso que a opinião, essa capacidade natural que todos possuem de fazer afirmações e que prescinde do conhecimento filosófico da essência, encontra o seu valor, a sua dignidade, nos assuntos práticos. No âmbito dos assuntos práticos, todas as pessoas, mesmo sem uma capacitação especial, bem ou mal, opinam e agem. Mas esse valor da opinião está na sua correspondência com os fatos particulares. Assim, a opinião tem que ser verdadeira, e não falsa.

Para enfatizar o exame da verdade das opiniões, destacamos, do último livro de *Ética a Nicômaco*, o livro X, a passagem que expressa claramente a importância das ações humanas e os fatos da vida (ἔργων καὶ τοῦ βίου):

E assim, as opiniões dos sábios (τῶν σοφῶν δόξαι) parecem harmonizar-se com os nossos argumentos. Mas, embora essas coisas também tenham um certo poder de convencer (πίστις), a verdade em assuntos práticos percebe-se melhor pela observação dos fatos da vida (δ' ἀληθὲς ἐν τοῖς πρακτικοῖς ἐκ τῶν ἔργων καὶ τοῦ βίου κρίνεται), pois estes são o fator decisivo (τὸ κύριον). Devemos, portanto, examinar o que já dissemos à luz desses fatos, e se estiver em harmonia com eles aceitá-los-emos, mas se entrarem em conflito admitiremos que não passam de simples teoria.<sup>528</sup>

Essa comparação mencionada no livro X é um método empregado no decorrer do tratado, como veremos. Começamos por esse livro, pela clareza das suas explicações. Nos três primeiros capítulos do livro X, Aristóteles, de modo semelhante ao que mostramos no nosso capítulo anterior sobre o saber teórico, revisa as opiniões, ou o que se diz (τὰ λεγόμενα) sobre o prazer e o sofrimento. Depois de revisadas as opiniões, a partir do capítulo quatro desse livro, ele inicia a sua própria análise sobre o que é o prazer de um modo que lembra seus tratados de filosofia natural. Por exemplo, ele relaciona a atividade dos órgãos dos sentidos a seus objetos e a variação dos prazeres dos animais conforme as espécies e a variação dos prazeres conforme as diferentes pessoas.<sup>529</sup> Esse é o mesmo tipo

<sup>528</sup> *É.N.* X, 7 1179a 16-23. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco...* *Op. cit.*, p. 232.

<sup>529</sup> *É.N.* X, 4 e 5 1174b15-1175b25. Como ilustração: “Pensa-se que cada animal tem um prazer próprio, assim como tem uma função própria, a saber, o que corresponde à sua atividade. Isto se torna evidente quando observamos as espécies uma por uma. Cão, cavalo e homem têm prazeres diferentes e, como diz Heráclito, ‘os asnos prefeririam as varreduras ao ouro’, porque o alimento é mais agradável do que o ouro para eles. Destarte, os prazeres dos animais diferentes em espécie também diferem especificamente, e é de supor que os de uma determinada espécie não difiram entre si. Mas variam em não pequeno grau, pelo menos no caso dos homens; as mesmas coisas deleitam algumas pessoas e causam dor a outras, e são penosas e odiosas a estes, mas agradáveis e estimáveis àqueles.” *É.N.* X, 5 1176a 4-13. *Ética a Nicômaco.* *Op. cit.*, p. 226.

de abordagem que se encontra em outras obras, como no *De Anima* e *História dos Animais*. A *História dos Animais* se destaca pelo caráter descritivo de simples observações, as quais ele relata como sendo os fatos.<sup>530</sup> A semelhança da abordagem nos dois tipos de tratado indica que a verdade da ética do Estagirita se fundamenta no que é observado, e não na consistência ou plausibilidade das opiniões.

Ainda assim, destacamos, da mesma citação anterior do livro X, que as opiniões dos sábios têm algum poder de gerar convicção (πίστις). Mas, como ressaltamos, a verdade dos assuntos práticos tem como fator decisivo a observação dos fatos da vida. Qual seria, então, a utilidade de gerar convicção nesse contexto? Essa pergunta diz respeito à proeminente presença e ao papel das opiniões geralmente aceitas em *Ética a Nicômaco*. Começamos a buscar a resposta para essa questão na seguinte passagem:

Os argumentos verdadeiros (οἱ ἀληθεῖς τῶν λόγων) afiguram-se, pois, extremamente úteis, não só para a ciência, mas para a própria vida (πρὸς τὸ εἰδέναι χρησιμώτατοι εἶναι, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὸν βίον); porque, como se harmonizam com os fatos (συνωδοὶ γὰρ ὄντες), nós lhes damos crédito (τοῖς ἔργοις πιστεύονται), e destarte estimulam os que os compreendem a viver de acordo com eles.<sup>531</sup>

Aqui está a finalidade pedagógica dos exames das opiniões, pois as opiniões verdadeiras incentivam o reto viver. Como mencionamos anteriormente, o político deve estudar a alma com a precisão suficiente para providenciar a felicidade e o bem na pólis, a finalidade do estudo de Aristóteles é formar o cidadão, por isso a filosofia prática tem uma função pedagógica. As opiniões comuns, em *Ética a Nicômaco*, não são utilizadas como base para fundamentar seus argumentos como um dialético faria em um debate. Para sedimentar esse entendimento sobre o papel das opiniões e dar alguma explicação para a função dos procedimentos refutativos que se encontram nesse tratado, precisamos, mais uma vez, da visão de dialética aristotélica que adotamos: um método de discutir sobre o oponível, investigativo e de percorrer aporias, que não se reduz a um método de construir argumentos a partir de opiniões aceitas para um debate entre leigos em filosofia.

---

<sup>530</sup> Semelhante ao exemplo de *É.N.* é um excerto da observação de Aristóteles sobre o caráter dos animais: “As fêmeas são sempre menos valentes do que os machos, exceção feita aos ursos e aos leopardos. Nestas espécies é a fêmea que parece mais determinada. Nas restantes, as fêmeas são mais dóceis, mais manhosas, menos diretas, mais vivaças e mais atentas na criação dos filhotes; os machos, em contrapartida, mais valentes, mais ariscos, mais diretos e menos sagazes. *Esses são traços que se registram*, por assim dizer, em todos os animais, mas com maior nitidez nos que têm um caráter mais aperfeiçoado, de modo que é nele que estas diversas disposições são mais perceptíveis.” Grifo nosso. *H.A.* II 9 608a 30-608b14. ARISTÓTELES, *História dos animais*. Livros VII-X. Coordenação do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2008, p. 132.

<sup>531</sup> Grifo nosso. *É.N.* X, 5 1172b 4-9. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 219.

Nossa visão é de que a verdade em *Ética a Nicômaco* se pauta na observação dos fatos da vida e no conhecimento filosófico, e a obra abrange as opiniões como objeto de estudo, pois as opiniões influenciam as ações humanas. E a obra também abrange as opiniões para fins pedagógicos, já que os assuntos de deliberação, que são os assuntos práticos, são objetos da opinião. A presença das opiniões nos textos sobre ética indica um Aristóteles que parece dialogar com o leitor com a intenção de resolver questões presentes no âmbito da opinião geral, percorrendo as aporias, levando a uma solução. Ele examina e discute as opiniões. Em *Ética a Nicômaco*, Aristóteles leva a sua ética e o conhecimento sobre os fatos para o mundo da opinião, e não o contrário. O contrário seria dizer que a opinião serve como fundamento para sua ética, o que se segue de pensar que o método dessa obra é dialético e que a dialética é um método de debate que parte de opiniões aceitas.<sup>532</sup> Fundamentar a filosofia prática na opinião que saiu vitoriosa de um debate seria algo tão frágil quanto, como mostramos nos capítulos anteriores, fundamentar o conhecimento científico na opinião. Pois a filosofia prática envolve o conhecimento da causa final, que é o bem. Cabe ainda destacar que, em *Ética a Nicômaco*, Aristóteles também examina e critica as “opiniões”, ou seja, as teses de outros filósofos, como Sócrates e Eudoxo, assim como faz nos livros do *De Anima* e da *Física*, que examinamos no capítulo anterior. Só que, nesse caso, as teses são “opiniões” em sentido amplo, conforme já explicamos.

Para compreender melhor a missão pedagógica de levar o saber prático para o mundo da opinião geral, ou seja, como esse ensino por meio da refutação da opinião falsa e confirmação da opinião verdadeira acaba chegando, de modo indireto, aos auditórios compostos por pessoas comuns, nós examinaremos a *Retórica* na extensão de *Ética a Nicômaco*. O Filósofo afirma, na *Retórica*, que, diante de certas audiências, o conhecimento (ἐπιστήμη) não facilita o trabalho de formar convicção, pois argumentar baseando-se no conhecimento implica instrução, e muitas pessoas não a possuem, então o orador, ao lidar com a audiência popular, deve usar os argumentos comuns.<sup>533</sup> O trecho que citamos anteriormente, sobre como os argumentos verdadeiros estimulam as pessoas a viverem de acordo com eles, também corrobora essa ideia de uma argumentação que

---

<sup>532</sup> Há passagens de *Ética a Nicômaco* que podem causar uma impressão de que Aristóteles se embasa em consensos. Por exemplo, em 1095a 18, ele diz que, verbalmente, ou seja, segundo o que se fala, quase todos concordam que o bem supremo é a felicidade, mas divergem a respeito do que ela seja. Mas logo em 1095b 14, ele contrapõe o que se diz com o estilo de vida que as pessoas levam, ou seja, com a observação do que seja, de fato, a vida contemplativa, a vida política e a vida voltada aos prazeres, conforme as ações humanas.

<sup>533</sup> *Ret. I*, 1 1355a 20-25.

chega às pessoas comuns. No entanto, os fundamentos dessa filosofia prática são filosóficos, apesar da presença das opiniões.

Para compreender o papel de cada coisa que se mescla nesse conjunto de objetos diversos e variáveis da vida prática, é necessário um trabalho de análise. Por exemplo, para ver como o conhecimento e a opinião também dialogam nos assuntos práticos, basta imaginar uma situação real. Em uma deliberação sobre como agir em uma epidemia para buscar a sua solução, não é a opinião popular o fator determinante, e sim, o saber dos homens com conhecimento e experiência, os especialistas. Para começar, é preciso esclarecer que as teses dos especialistas também são chamadas de “opinião”, mas em outro sentido, que não a opinião popular. Haverá algumas divergências entre especialistas, pois algumas teses científicas podem se opor. Mas a discussão entre os especialistas não se confunde com o que pode ser alcançado pela opinião popular. No entanto, a população, para colaborar com o enfrentamento da pandemia, precisa ser orientada e persuadida pelos especialistas, precisa de um diálogo, ou uma discussão, no nível da opinião popular, a opinião em sentido estrito. São dois tipos de opinião diferentes, as quais também não se confundem com uma terceira coisa, que é o método de discussão ou diálogo utilizado para o exame delas. É esse método que Aristóteles utiliza em sua filosofia prática em *Ética a Nicômaco*: um método diaporético, comparativo, investigativo, refutativo e útil à persuasão, que se aplica a alternativas dialógicas, ou seja, a dialética em nossa definição.

A respeito da dialética como método comparativo, destacamos que, já no início de *Ética a Nicômaco* I, 8, Aristóteles declara expressamente que sua investigação sobre o bem se dará à luz não apenas das suas premissas e conclusão (ὁ λόγος), mas também à luz do que costuma se dizer (τὰ λεγόμενα) sobre o assunto, pois uma opinião verdadeira se harmoniza com os fatos (τὰ ὑπάρχοντα), aquilo que tem realidade, mas uma opinião falsa logo colide com eles.<sup>534</sup> Esse é um anúncio do emprego do método refutativo, ou seja, as opiniões que não se harmonizam com os fatos são excluídas. Marco Zingano, no estudo desse assunto, também observa que a partir do livro I, 8 até I, 12 Aristóteles cita as opiniões para compará-las com as suas conclusões, apoiando as suas conclusões ou

---

<sup>534</sup> *É.N.* I, 8 1098b 10-15.

buscando corrigir as opiniões.<sup>535</sup> Ilustramos com alguns exemplos extraídos desse capítulo:

Outra crença que se harmoniza com a nossa concepção é a de que o homem feliz vive bem e age bem; (...).

Voltemos, porém, à nossa primeira dificuldade, cujo exame mais atento talvez nos dê a solução do presente problema. (...)

A questão que acabamos de discutir confirma a nossa definição, (...).<sup>536</sup>

Podemos ver que esse procedimento refutativo é o mesmo procedimento dialético utilizado nas suas outras obras: percorrer as aporias do assunto conforme é sustentado pela opinião de outros filósofos ou, conforme o caso, pela opinião geral, e então refutar o falso e abrir terreno para expor sua própria análise, conforme a sua observação dos fatos. Mas, fazemos uma ressalva de que, como já mostramos no capítulo anterior, Aristóteles não desconsidera as teses ou opiniões dos outros pois vê a busca da verdade como um empreendimento coletivo onde cada um merece seu crédito, e o somatório das contribuições individuais resulta em algo considerável.<sup>537</sup> O Estagirita se mostra democrático na comparação de seus próprios pontos de vista com a opinião adotada por muitos filósofos. Destacamos isso novamente na ética:

Nós outros consideramos como mais propriamente e verdadeiramente bens os que se relacionam com a alma e como tais classificamos as ações e atividades psíquicas. Logo, o nosso ponto de vista deve ser correto, pelo menos de acordo com esta antiga opinião com a qual concordam muitos filósofos.<sup>538</sup>

Aristóteles considera provável que o sustentado por todos os filósofos, ou pelos mais eminentes esteja certo, pelo menos em parte,<sup>539</sup> e isso também justifica o uso, em suas discussões, de premissas geralmente aceitas por filósofos. No entanto, na leitura de *Ética a Nicômaco*, as opiniões que não se harmonizam com os fatos são descartadas, assim como observamos nos livros I do *De Anima* e da *Física*.<sup>540</sup> Faremos algumas observações sobre a questão dos fatos na seção a seguir.

<sup>535</sup> ZINGANO, Marco. "Aristotle and the Problems of Method in Ethics". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 32, 2007, p. 311.

<sup>536</sup> *É.N.* I, 8 1098b20; 1100a33; 1100b12. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 57, 60.

<sup>537</sup> *Met.* A1, I 993b 1-20.

<sup>538</sup> *É.N.* I, 8 1098b 15-20. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 57.

<sup>539</sup> "Ora, algumas destas opiniões têm tido muitos e antigos defensores, enquanto que outras foram sustentadas por poucas, mas eminentes pessoas. E não é provável que qualquer delas esteja inteiramente equivocada, mas sim que tenham razão pelo menos a algum respeito, ou mesmo a quase todos os respeitos." *É.N.* I, 8 1098b 23-30. *Ibid.* p. 57.

<sup>540</sup> *É.N.* I, 8 1098b 10-15.

### Os fatos observados (φαινόμενα) em *Ética a Nicômaco*

Marco Zingano, no artigo *Aristotle and the problems of method in ethics*, se preocupa com a extensão exagerada dada por alguns intérpretes ao papel da dialética na ética aristotélica.<sup>541</sup> A preocupação de Zingano está em consonância com a nossa preocupação, a qual, no decorrer de nossas pesquisas, nos conduziu a questionar a definição da dialética aristotélica. Realmente é problemático fundamentar a filosofia prática, o conhecimento das finalidades das ações humanas, em um método de discutir opiniões. Em sua investigação do problema do método na ética, Zingano analisa e aponta para divergências de abordagem entre as duas obras de ética, *Ética a Eudemo* e *Ética a Nicômaco*. Ele afirma que em *Ética a Eudemo*, o homem prudente, o sábio prático, recorre às opiniões aceitas para construir seus silogismos práticos, mostrando habilidade especial em formular a premissa menor, mais relacionada à percepção. Em *Ética a Nicômaco*, o homem prudente e o filósofo são figuras que se distinguem de modo mais claro, e a ética aparece melhor como disciplina filosófica. Segundo Zingano, em *Ética a Nicômaco*, nem o filósofo nem o prudente apelam à dialética de modo relevante.<sup>542</sup> Em *Ética a Eudemo*, ele identifica exemplos de exames de opiniões de modo tipicamente dialético, particularmente da refutação socrática, conforme as regras dos *Tópicos*.<sup>543</sup> Para Zingano, se o método de Aristóteles na ética é dialético, o tipo de prova usado na ética deveria ser fundado em premissas geralmente aceitas.<sup>544</sup> Como já declaramos, vemos que isso se torna um problema para a filosofia prática. Mas nós não buscamos uma solução do mesmo modo que Zingano, pois, como já esclarecemos, defendemos a tese de que a dialética não é o método dos ἔνδοξα, mas os ἔνδοξα são um dos objetos da dialética, por seu caráter oponível. No entanto, concordamos com a visão desse autor sob certo aspecto, ou seja, o tipo de prova usado na ética não é fundado em opiniões geralmente aceitas, como já sustentamos no presente capítulo. E também, como veremos, a verdade dos meios no saber prático não é uma opinião. O silogismo prático pode ser fundado em uma opinião verdadeira, mas, segundo nossa definição, isso não depende da dialética se ele não for

<sup>541</sup> Zingano cita, como defensores da interpretação expandida do papel da dialética na ética aristotélica, John Burnet, Jonathan Barnes e Enrico Berti. ZINGANO. *Aristotle and the problems...Op. cit.*, p. 297.

<sup>542</sup> *Ibid.* p. 302, 303.

<sup>543</sup> *Ibid.* p. 306.

<sup>544</sup> *Ibid.* p. 299.

discutível. Partindo de uma definição tradicional de dialética, ou seja, a dos argumentos que partem das opiniões geralmente aceitas, a tese de Zingano é de que a ética aristotélica foi inicialmente dialética em *Ética a Eudemo* e depois abandonada em *Ética a Nicômaco*, a qual é mais filosófica.<sup>545</sup> Por esse caminho ele chega no livro VII de *Ética a Nicômaco*, considerado, pelos pesquisadores da dialética, como um livro tipicamente dialético. Não há como negar que há uma discussão nesse livro. Assim como Zingano, há também vários outros bons autores que dão especial importância a esse livro VII. É nele que aparece a questão dos φαivόμενα, da qual trataremos agora.

Zingano reconhece, no citado artigo sobre os problemas do método na ética aristotélica, como tipicamente dialética, uma passagem bastante discutida de *Ética a Nicômaco* VII, 1, sobre a questão da acrasia. Essa passagem passou a ser considerada tipicamente dialética a partir da análise de Owen, que interpretou o termo φαivόμενα, que ali aparece, como “opiniões reputáveis”, divergindo da tradução de Ross, que é “fatos empíricos”. A solução de Zingano, então, é considerar o livro VII de *Ética a Nicômaco* como um livro correspondente, ou comum, a *Ética a Eudemo* VI, e que essa passagem aparece nos dois, mas teria sido escrito, inicialmente, para *Ética a Eudemo*, obra tipicamente dialética pois funda suas provas em premissas aceitas. Assim, o fato do livro pertencer à outra obra acaba, de certo modo, por “salvar” a filosofia prática de *Ética a Nicômaco* das opiniões aceitas. Extrapola o nosso objetivo examinar ou questionar essa tese de Zingano, já que o exame de *Ética a Eudemo* não faz parte do nosso escopo. Mas nós divergimos desse autor e de muitos outros autores quanto a aceitar a tradução de Owen para o termo φαivόμενα na discutida passagem do livro VII.<sup>546</sup> Nós discordamos de Owen a respeito da tradução do termo φαivόμενα e adotamos a antiga tradução de Ross para o termo, já que isso é relevante para a interpretação da dialética aristotélica. Na tradução de Ross, Aristóteles compara as opiniões com os fatos observados. Na tradução de Owen, Aristóteles compara opiniões com opiniões. A discutida passagem, *com a tradução de Ross*, é a seguinte:

A exemplo do que fizemos em todos os outros casos, passaremos em revista os *fatos observados* (φαivόμενα) e, após discutir as dificuldades, trataremos de provar, se possível, a verdade de todas as opiniões comuns (ἐνδοξα) a respeito desses afetos da mente – ou, se não de todas, pelo menos do maior número e das mais autorizadas; porque, se

---

<sup>545</sup> *Ibid.* p. 298.

<sup>546</sup> *Ibid.* p. 299, 310.

refutarmos as objeções e deixarmos intatas as opiniões comuns (ἔνδοξα), teremos provado suficientemente a tese.<sup>547</sup>

Antes de entrar na discussão, chamamos a atenção para a redação acima: Aristóteles usa os termos φαινόμενα e ἔνδοξα na mesma frase. Porque ele adotaria, na mesma frase, duas palavras tão diferentes como sinônimos? Seria anacrônico supor que ele estivesse preocupado com regras de estilo de redação e, para exibir sua riqueza de vocabulário, preferiu se referir às opiniões aceitas como φαινόμενα e, duas linhas depois, como ἔνδοξα. Não acreditamos nessa possibilidade.<sup>548</sup> Mas, para Owen, repetimos, φαινόμενα são opiniões aceitas e Aristóteles compara opiniões com opiniões, e não com fatos.

Em *Tithenai ta phainomena*, Owen anuncia que pretende tentar explicar uma aparente discrepância entre a pregação de Aristóteles e sua prática, na questão do método, e sugerir uma fonte comum para muitos dos problemas e métodos encontrados na *Física*. A discrepância, segundo ele, se refere ao raciocínio científico recomendado nos *Analíticos* e aquele que é adotado na *Física*: os *Segundos Analíticos* retratando uma ciência dedutiva formal fundada em verdades necessárias, e a *Física* sendo mais provisória e acolhedora em suas premissas e métodos.<sup>549</sup> Entre uma relação de discrepâncias que vê entre as duas obras, Owen dá destaque para uma que considera notável: os meios pelos quais os princípios são alcançados. Assim, Owen chega na questão dos φαινόμενα por meio de um trecho dos *Primeiros Analíticos*, o qual diz que os princípios da astronomia são providos pela experiência astronômica, pois foi quando os φαινόμενα foram apreendidos que as demonstrações da astronomia foram descobertas, e assim com toda arte ou ciência.<sup>550</sup> Owen considera esse método expressamente associado às ciências naturais, e os φαινόμενα ali são observações empíricas, e isso seria um “quadro baconiano”<sup>551</sup>: os fenômenos coletados preliminarmente à busca das teorias que os explicam. O problema é que Owen não consegue ver o mesmo sentido para a palavra φαινόμενα no contexto de *Ética a Nicômaco*. Aparentemente, ele não reconhece as observações empíricas que Aristóteles faz nesse contexto e critica a tradução de David

<sup>547</sup> Grifo nosso. *É.N.* VII, 1 1145b 1-8. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 157.

<sup>548</sup> Há interpretações divergentes da nossa, no entanto, como a de Wolf Pereira: “Assim, em não mais do que duas linhas, *phainomena* e *endoxa* são usados de maneira intercambiável.” W. PEREIRA, *Dialética e definição...Op. cit.*, p. 79.

<sup>549</sup> Em nossa análise de *Física* I, no capítulo anterior, explicamos que não se trata de discrepância, mas de adequação do método ao objeto.

<sup>550</sup> *An. Pr.* I, 30 46a 17-22.

<sup>551</sup> Baconian picture.

Ross, de φαινόμενα como “fatos observados”, e prefere, então, traduzir o termo como “opiniões”. Ele argumenta que dificilmente “fatos observados” é o sentido da palavra no trecho em questão, que citamos acima, o qual trata do problema da acrasia.

Os argumentos de Owen são os seguintes. Primeiro, que o que Aristóteles passa a estabelecer, a partir daquele trecho, não são fatos observados, e sim, ἔνδοξα, e o Estagirita conclui o seu levantamento subsequente a tal trecho afirmando que isso é o que se diz sobre o assunto (τὰ μὲν οὖν λεγόμενα ταῦτ' ἐστίν),<sup>552</sup> e o que se diz tem uma estrutura linguística, e não factual. Assim, Owen conclui que φαινόμενα corresponde aos ἔνδοξα.

Em segundo lugar, Owen relata que, após esse levantamento das coisas que são ditas, Aristóteles volta-se para o argumento de Sócrates, que discorda da *opinião em questão*: a de que o homem que julga corretamente pode ser incontinente (ἀκρατής) na conduta. Sócrates discorda disso e entende que o homem age assim por ignorância. Aristóteles diz que essa visão contradiz os φαινόμενα, mas Owen novamente não concorda com Ross que traduz o termo como “fatos observados”, pois, segundo Owen, a visão de Sócrates colide com o que é dito sobre o assunto. Discordamos de Owen, pois o que Aristóteles diz é que a opinião de Sócrates colide com os *fatos*, já que ele imediatamente explica, como citaremos a seguir, que é *evidente* (φανερὸν) (ou seja, é um fato observado) que o homem que age com incontinência não pensa que deve agir desse modo, e que é preciso investigar que *espécie de ignorância* é essa sobre a qual Sócrates fala. Aristóteles, nesse ponto, está se referindo a uma evidência para refutar Sócrates. Ele passa, então, a investigar a posição de Sócrates, depois ainda discute outras opiniões menos importantes e percorre aporias, como ele costuma fazer, mas isso é diferente de constatar uma evidência. Por fim, depois de tudo isso, de acordo com sua anunciada proposta de ter que investigar que espécie de ignorância é essa sobre a qual Sócrates fala, Aristóteles resolve essa questão distinguindo duas espécies de ignorância, ou conhecimento: o conhecimento propriamente dito e o conhecimento relativo à percepção. Ele insiste que a acrasia é possível diante de um conhecimento perceptual (αἰσθητικός), isto é, o indivíduo sabe que age mal e, ainda assim, age mal.<sup>553</sup> Ele reconhece que esse não é o sentido de conhecimento assumido por Sócrates, mas isso também não significa que ele está concordando com o intelectualismo socrático.

---

<sup>552</sup> *É.N.* VII, 1 1145b 22.

<sup>553</sup> *É.N.* VII, 2 1145b 22-32; 3 1147b 10-18.

A leitura do capítulo feita por Owen parece confusa<sup>554</sup> e se refere ao trecho de *Ética a Nicômaco* que citamos acima<sup>555</sup> e também a estes a seguir:

Podemos perguntar agora como é possível que um homem que julga com retidão se mostre incontinente na sua conduta. Alguns afirmam que tal conduta é incompatível com o conhecimento; pois seria estranho – assim pensava Sócrates, – que, existindo o conhecimento num homem, alguma coisa pudesse avassalá-lo e arrastá-lo após si como a um escravo. Sócrates era inteiramente contrário à opinião em apreço (ὄλως ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον), e segundo ele não existia isso que se chama incontinência. Ninguém, depois de julgar – afirmava – age contrariando o que julgou melhor; os homens só assim procedem por efeito da ignorância.

Ora, esta opinião contradiz nitidamente os fatos observados (οὗτος μὲν οὖν ὁ λόγος ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινόμενοις ἐναργῶς), e é preciso indagar o que acontece a um tal homem: se ele age em razão da ignorância, de que espécie de ignorância se trata? Porque *é evidente* (φανερὸν) que o homem que age com incontinência não pensa, antes de chegar a esse estado, que deva agir assim (ὅτι γὰρ οὐκ οἶεταί γε ὁ ἀκρατευόμενος πρὶν ἐν τῷ πάθει γενέσθαι, φανερόν).<sup>556</sup>

O outro argumento de Owen, de que o levantamento apresentado após a discutida passagem em questão<sup>557</sup> é de opiniões e não de fatos, portanto o termo φαινόμενα significa opiniões, também não procede. Talvez a organização do texto de Aristóteles, ali, não seja a ideal, mas o fato de Aristóteles colocar, no parágrafo subsequente, uma lista de τὰ λεγόμενα não quer dizer que são esses os fatos que ele vai utilizar para refutar Sócrates. Ele anuncia que vai passar em revista os fatos observados e depois tentar provar a verdade das opiniões, mas esse é o método que ele diz repetidas vezes que utiliza em *Ética a Nicômaco*, e que, de fato, aplica do início ao fim da obra. Outro ponto que auxilia a compreensão de que a tarefa ali empreendida por Aristóteles é percorrer as aporias e

---

<sup>554</sup>Citamos uma parte do texto de Owen: “And, secondly, after this preliminary survey Aristotle turns to Socrates’ claim that those who act against their own conviction/ or what is best do so in ignorance, and says that this is plainly in conflict with the *phainomena* (EN VII 2, 1145b 27-8). But he does not mean that, as Ross translated is, ‘the view plainly contradicts the observed facts’. For he remarks later that his own conclusion about incontinence seems to coincide with that Socrates wanted to maintain (VII 3, 1147b 14-15), and in reaching it he takes care to answer the question that he had named as a difficulty for Socrates, namely that kind of ignorance must be ascribed to the incontinent man (VII 2, 1145b28-9; 3, 1147b15-17). So Socrates’ claim conflicts not with the facts but with what would commonly be said on the subject, and Aristotle does not undertake to save everything that is commonly said. He is anxious, unlike Socrates, to leave a use for the expression ‘knowing what is right but doing what is wrong’, but he is ready to show *a priori* that there is no use for the expression ‘doing what is wrong in the full knowledge of what is right in the given circumstances’. It is in the same sense of the word that all dialectic argument can be said to start from the *phainomena*.” OWEN, *Tithenai ta phainomena... Op. cit.*, p. 240-241.

<sup>555</sup> *É.N.* VII, 1 1145b 1-8.

<sup>556</sup> Grifo nosso. *É.N.* VII, 2 1145b 22-32. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco. Op. cit.*, p. 158.

<sup>557</sup> *É.N.* VII, 1 1145b 1-8.

refutar a opinião falsa, como de costume, é a sua declaração expressa ao tratar das aporias sobre essa questão da acrasia, nesse mesmo contexto do livro VII:

De uma das espécies enumeradas são as dificuldades (aporias) que surgem. *Alguns destes pontos podem ser refutados*, enquanto outros ficarão senhores do campo; porque a dificuldade encontra sua solução quando se descobre a verdade (τούτων δὲ τὰ μὲν ἀνελεῖν δεῖ τὰ δὲ καταλιπεῖν: ἢ γὰρ λύσις τῆς ἀπορίας εὕρεσις ἐστίν).<sup>558</sup>

Nesse livro VII, porém, a grande discussão se dá entre ele e Sócrates, as outras opiniões têm valor secundário, apesar de ele examiná-las também.<sup>559</sup> Sobre a questão do procedimento de percorrer aporias ser aplicado à obra como um todo, destacamos que Aristóteles anuncia, já no livro I de *Ética a Nicômaco*, que irá conduzir a investigação percorrendo aporias e comparando opiniões com fatos, o que serve para refutar as opiniões falsas. Citamos a passagem:

Devemos considerá-lo (o bem), no entanto, não só à luz da nossa conclusão e das nossas premissas (ὁ λόγος), mas também do que a seu respeito se costuma dizer (τῶν λεγομένων); pois com uma opinião verdadeira todos os dados se harmonizam (ἀληθεῖ πάντα συνάδει τὰ ὑπάρχοντα), mas com uma opinião falsa os fatos não tardam a entrar em conflito (τῷ δὲ ψευδεῖ ταχὺ διαφωνεῖ τὰληθέες).<sup>560</sup>

Esse trecho acima se concatena bem com o trecho do livro VII de *Ética a Nicômaco*, analisado por Owen, porém adotando-se a tradução de Ross. Outra observação de grande importância é que a passagem analisada por Owen começa com: “a exemplo do que fizemos em todos os outros casos”.<sup>561</sup> Faz sentido entender que os outros casos estão em *Ética a Nicômaco*, em capítulos anteriores, a começar por esse que acabamos de citar, do livro I, no qual aquilo que se costuma dizer é considerado conforme se harmoniza com os fatos. Como o procedimento já é anunciado no livro I, não deveria causar surpresa ao aparecer no livro VII. Discutir os assuntos comparando as opiniões com os fatos é um método empregado no decorrer a obra, e é possível encontrar muitos exemplos.

Vamos começar mostrando alguns casos do último livro, o livro X. Sobre o valor das opiniões, encontramos duas passagens bastante esclarecedores nesse livro, que

<sup>558</sup> Grifo nosso. *É.N.* VII, 3 1146b 6-8. *Ibid.* p. 159.

<sup>559</sup> Essa discussão se insere na crítica de Aristóteles ao intelectualismo socrático. Já citamos, anteriormente, a passagem de *Ética a Eudemo*, na qual Aristóteles critica Sócrates dizendo que é mais importante desenvolver a virtude do que dizer o que a virtude é. Ou seja, a virtude, para Aristóteles, vem de uma prática e não de um conceito. *E.E.* I, 6 1216b 1-25.

<sup>560</sup> *É.N.* I, 8 1098b 10-13. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 57.

<sup>561</sup> *É.N.* VII, 1 1145b 1-8.

começa com o exame sobre o prazer. De início, Aristóteles resume as duas posições sobre o prazer: alguns afirmam que o prazer é o bem, e outros afirmam que o prazer é mau. Então ele afirma a importância dos fatos em relação aos argumentos, dizendo que os argumentos sobre sentimentos e ações merecem menos confiança do que os feitos. Esses argumentos, diz ele, quando colidem com os fatos da percepção (αἴσθησις), são desprezados e desacreditam a verdade. Assim, ele dá um exemplo muito claro da distinção entre argumentos e fatos: o homem que fala mal do prazer (argumento) e é surpreendido ao buscá-lo (fato), parece comprovar que o prazer é preferível às outras coisas. Por outro lado, os argumentos verdadeiros parecem ser muito úteis para o conhecimento e para a vida, pois se harmonizam com os fatos, com aquilo que acontece (συνῳδοὶ γὰρ ὄντες), recebem nosso crédito, e estimulam as pessoas que os compreendem a viver conforme eles, como citamos anteriormente.<sup>562</sup>

Então, o Estagirita passa a examinar opiniões sobre o prazer, dialeticamente, comparando-as com outras, confrontando-as com fatos, e refutando algumas. Isso vai do capítulo primeiro ao terceiro do livro X. Não vamos resumir a discussão inteira, mas mostrar alguns pontos para esboçar o uso que Aristóteles faz da dialética no exame e refutação de opiniões antes de começar, como dissemos de início, sua própria análise sobre o que é o prazer de um modo que lembra seus tratados de filosofia natural. Começamos a apresentar esses exemplos pelo livro X em função da clareza e simplicidade dos assuntos ali expostos.

A primeira é a opinião de Eudoxo, que pensava que o prazer é o bem porque observava que todos os seres, racionais e irracionais, tendem para ele, e as escolhas são sempre dirigidas para o melhor. Aristóteles atribui a aceitação dos argumentos de Eudoxo ao seu caráter pessoal, pois ele tinha um autodomínio notável, então se julgava que ele dizia isso por ser a verdade, e não porque era inclinado ao prazer. Eudoxo acreditava que o estudo do contrário de prazer levava à mesma conclusão: como a dor é objeto de aversão para todos os seres, o prazer, que é o contrário, é objeto de preferência. E o objeto mais genuíno de preferência é o que se escolhe sem ter em vista outra coisa, e assim é o prazer. Além disso, o prazer, quando acrescentado a outro bem, torna-se mais digno de escolha, por exemplo, quando acrescentado à ação justa. Aristóteles alega que esse argumento parece mostrar que o prazer é um dos bens, mas não o bem em si, pois qualquer bem

---

<sup>562</sup> *É.N.* X, 1 1171b 28-1172a 8.

acompanhado de outro bem é mais digno de escolha. Por isso, diz ele, Platão mostra que o bem não é o prazer.<sup>563</sup>

Aristóteles critica aqueles que negam o argumento de Eudoxo e dizem que aquilo que todos os seres visam não é necessariamente bom. Ele considera absurdo dizer que o que os seres visam não é o bem porque isso contradiz o que todos pensam, e aquilo que todos pensam é o que se afirma e, além disso, não há outra crença digna de crédito para substituir essa. Assim ele refuta aqueles que refutam Eudoxo:

Há quem objete a isso dizendo que o fim visado por todas as coisas não é necessariamente bom, mas podemos estar certos de que tais pessoas não fazem mais que disparatar. Porquanto nós dizemos que aquilo que todos pensam é a verdade; e o homem que atacar essa crença não terá outra coisa mais digna de crédito para sustentar em lugar dela (ἂ γὰρ πᾶσι δοκεῖ, ταῦτ' εἶναί φαμεν: ὁ δ' ἀναιρῶν ταύτην τὴν πίστιν οὐ πάνυ πιστότερα ἐρεῖ). Se fossem criaturas irracionais que desejassem as coisas de que falamos, talvez houvesse alguma verdade no que dizem; mas, se seres inteligentes também as desejam, que sentido pode ter tal opinião? Sem embargo, talvez mesmo nas criaturas inferiores exista algum bem natural mais forte do que elas e que as oriente para o bem que lhes é próprio.<sup>564</sup>

Essa é uma passagem importante que ilustra o que sustentamos na primeira parte desta tese: Aristóteles acredita que a opinião que é de todos, da maioria, e dos sábios aponta para a verdade. Por isso, a opinião geralmente aceita produz convicção. Mas esse trecho é interessante porque, logo após dizer que o que todos pensam é o que se sustenta, ele confirma que essa opinião geral com a sua própria observação dos fatos. Ele mesmo afirma que os seres inteligentes desejam o bem, portanto essa opinião de quem refuta Eudoxo não é verdadeira.

Em outro parágrafo, há outro exemplo interessante: a diferença entre um amigo e um bajulador parece mostrar (fato) que o prazer não é um bem, ou que os prazeres diferem em espécies.<sup>565</sup>

A conclusão de Aristóteles, com base no exame das opiniões, ao final do capítulo três do livro X de *Ética a Nicômaco*, é de que o prazer não é o bem, nem todo prazer é desejável, e os prazeres se distinguem em espécies.<sup>566</sup> Logo em seguida, no capítulo quatro, ele inicia sua própria análise sobre o assunto, de modo filosófico, partindo do

<sup>563</sup> *É.N.* X, 2 1172b 10-34.

<sup>564</sup> *É.N.* X, 2 1172b 35-1173a 4. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 220.

<sup>565</sup> *É.N.* X, 3 1173b 30-35.

<sup>566</sup> *É.N.* X, 3 1174a 8-12.

princípio (ἀρχή). Como mostramos em nosso capítulo anterior, essa organização é típica das obras de Aristóteles: examinar, primeiro, o que os outros disseram (τὰ λεγόμενα) sobre os assuntos que ele irá abordar, refutando aquilo que ele considera falso. Essa passagem também é um caso que se harmoniza com a descrição dos *Tópicos* sobre a utilidade da dialética nas ciências filosóficas: percorrer as aporias de um assunto, detectar o verdadeiro e o falso, e abrir caminho até chegar aos princípios de todos os métodos. Nesta passagem, o princípio (ἀρχή) é, simplesmente, o início da exposição de Aristóteles. Citamos:

Quanto às opiniões correntes a respeito do prazer e da dor, é suficiente o que dissemos (τὰ μὲν οὖν λεγόμενα περὶ τῆς ἡδονῆς καὶ λύπης ἰκανῶς εἰρήσθω). Ver-se-á com mais clareza o que seja o prazer, ou que espécie de coisa seja, se tornarmos a examinar a questão partindo do começo. (τί δ' ἐστὶν ἢ ποῖόν τι, καταφανέστερον γένοιτ' ἂν ἀπ' ἀρχῆς ἀναλαβοῦσιν.)<sup>567</sup>

Em capítulos anteriores ao da passagem interpretada por Owen<sup>568</sup> também podemos encontrar exemplos de confrontações entre opiniões e fatos, além do que já dissemos, que de *Ética a Nicômaco* I, 8 até I, 12 Aristóteles cita as opiniões para compará-las com as suas conclusões, apoiando as suas conclusões ou buscando corrigir as opiniões. Não são apenas comparações de opiniões com opiniões, mas também de opiniões com observações de fatos. As opiniões dos outros estão bastante misturadas com as observações do próprio Aristóteles, o qual parece proceder assim com muita naturalidade. Ele parece usar, quando lhe é conveniente, aquilo que os outros dizem como se fosse observação sua. A partir desse momento, passamos a reparar nisso, enquanto continuamos a mostrar exemplos sobre observação de fatos.

Um exemplo é a observação de que, para a maioria dos homens, os prazeres estão em conflito uns com os outros, mas os amantes do que é nobre têm prazer no que é aprazível por natureza, por exemplo, os atos virtuosos. Para chegar à conclusão de que os atos virtuosos devem ser aprazíveis por si mesmos, Aristóteles se apoia no que as pessoas dizem. Ele diz que *ninguém chamaria de justa* aquela pessoa que não tem prazer em agir justamente, nem chamaria de liberal aquela pessoa que não tem prazer em agir liberalmente.<sup>569</sup> Há outro exemplo que chama a atenção: o comentário de que é natural que o boi, o cavalo ou outro animal *não sejam chamados de felizes*, uma vez que não

<sup>567</sup> *É.N.* X, 3 e 4, 174a 10-15. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 222.

<sup>568</sup> *É.N.* VII, 1 1145b 1-8.

<sup>569</sup> *É.N.* I, 8 1099a 11-20.

podem participar de tal atividade que é viver conforme a virtude. Pela mesma razão, as crianças também não são felizes.<sup>570</sup> Esses casos, que são bastante recorrentes, nos levam a constatar que em *Ética a Nicômaco* Aristóteles também utiliza aquilo que é dito como testemunhos de observações empíricas, nos quais ele se embasa para julgar as opiniões como verdadeiras ou falsas. Já sustentamos que, em *Física* I, 7, na análise do que é dito (τὰ λεγόμενα), Aristóteles detecta o inteligível que se expressa na linguagem. Ele também procede assim nas *Categorias*, isso nos leva a crer que o interesse dele, em muitos casos, não está nas opiniões em si mesmas, e sim, nos fatos observados que elas retratam.<sup>571</sup> Vamos mostrar mais um exemplo de *Ética a Nicômaco*, depois observaremos o que acontece nas *Categorias*.

É digno de nota que o livro V inicia informando que a investigação prosseguirá com o mesmo método das investigações anteriores (ἡ δὲ σκέψις ἡμῖν ἔστω κατὰ τὴν αὐτὴν μέθοδον τοῖς προειρημένοις).<sup>572</sup> Isso também indica que há um método que se mantém o mesmo. Nós entendemos que seja o mesmo dos capítulos precedentes de *Ética a Nicômaco*, e é isso que estamos tentando mostrar, o mesmo método aplicado do início ao fim da obra. No livro V, Aristóteles começa *observando que todos chamam* de justiça a disposição de caráter (ἔξις) para agir justamente e desejar o que é justo (ὀρθῶμεν δὴ πάντα τὴν τοιαύτην ἔξιν βουλομένους λέγειν δικαιοσύνην), e a injustiça, pelo contrário, para agir injustamente e desejar o que é injusto. Ele adota isso que todos chamam de justiça como base geral (ὡς ἐν τύπῳ ὑποκείσθω ταῦτα) para iniciar o exame do assunto e, na sequência, passa a expor sua investigação conforme a sua filosofia. Por exemplo: ele analisa se o que acontece com as ciências (ἐπιστήμη) e as faculdades (δύναμις) em relação aos contrários acontece também com as disposições de caráter. Ele observa que uma ciência ou faculdade se relaciona com os contrários, assim como: temos saúde quando não fazemos o que é contrário à saúde, reconhecemos o homem saudável quando ele não está doente. Porém, em seguida, destaca que com as disposições de caráter não é assim, elas não levam ao resultado contrário.<sup>573</sup> Essa noção popular de justiça que ele adota no início é apenas o ponto de partida para ele iniciar sua investigação do assunto que se

---

<sup>570</sup> *É.N.* I, 9 1099b 31.

<sup>571</sup> Os testemunhos no Direito, por exemplo, são o que se diz (τὰ λεγόμενα), sobre os fatos, são narrativas de fatos. Eles servem como provas da ocorrência de fatos, tanto que o falso testemunho é tipificado como crime contra a administração da Justiça (CP, art. 342). O juiz não recolhe, das testemunhas, as opiniões, e sim, os dados da percepção.

<sup>572</sup> *É.N.* V, 1 1129a 5.

<sup>573</sup> *É.N.* V, 1 1129a 5-20.

seguirá de modo filosófico, assim, ele interage com o leigo, mas sua investigação sobre a justiça se apoia em seus conceitos filosóficos e suas observações dos fatos. Ele interage com aquilo que as pessoas dizem ou pensam a partir dos fatos. Ele não usa essa definição popular sobre a justiça como base para um argumento, por exemplo, um argumento dialético. Aristóteles apenas confirma ou refuta o que as pessoas dizem com base no que elas observam, e isso ele faz no decorrer de *Ética a Nicômaco*. Outro trecho que é um bom exemplo, ainda sobre a justiça, é uma crítica a uma opinião popular. Ele diz: algumas pessoas pensam que toda justiça é considerada justiça por convenção legal, e não por natureza, pois elas observam modificações nas coisas consideradas justas, ao passo que as coisas que existem por natureza, como o fogo, por exemplo, são as mesmas em todos os lugares. No entanto, diz o Estagirita, existe uma justiça natural e outra por convenção, pois existe aquilo que é justo por natureza mesmo sendo mutável. Então ele afirma que é possível perceber claramente que há tipos de coisas que são o que são por natureza e que podem ser de outro modo. Nessa parte fica claro que ele faz uma comparação entre a sua própria observação dos fatos e a observação que as outras pessoas fazem, para corrigir a observação dos outros.<sup>574</sup> Depois disso ele prossegue na sua investigação sobre a justiça.

Os leitores de *Ética a Nicômaco* podem constatar que esses exemplos são bastante representativos do que se encontra na obra, que é cheia de constatações sobre fatos ordinários. Cremos que esses exemplos são suficientes para ilustrar nosso entendimento de que a visão de Owen não é correta. O termo φαίνόμενα no debatido trecho em questão tem o sentido de fatos observados, aquilo que aparece, e é o mesmo sentido que o da citada passagem dos *Primeiros Analíticos*, à qual Owen se referiu.<sup>575</sup> O próprio Aristóteles expressa nessa passagem que os fenômenos são apreendidos para as demonstrações na astronomia assim como em qualquer outra arte ou ciência. Owen exagerou ao ver, nos fenômenos astronômicos observados por Aristóteles, um rigor não pertinente àquela época. É pertinente a crítica de Nussbaum de que Owen atribuiu a

<sup>574</sup> *É.N.* V, 7 1134b 20-33.

<sup>575</sup> *An. Pr.* I, 30 46a 16-22. “We have also stated how we must select with reference to each thing that is, e. g., about good or knowledge (ἀγαθοῦ ἢ ἐπιστήμης). But in each science the principles which are peculiar are the most numerous. Consequently it is the business of experience to give the principles which belong to each subject. I mean for example that astronomical experience (ἐμπειρίας) supplies the principles of astronomical science; for once the phenomena (φαινομένων) were adequately apprehended, the demonstrations of astronomy were discovered. Similarly with any other art (τέχνην) or science (ἐπιστήμην).” ARISTÓTELES. *The complete works of Aristotle: Prior Analytics*. Edição de Jonathan Barnes. v. 2. New Jersey: Princeton University Press, 1995, p.73.

Aristóteles uma prática anacrônica.<sup>576</sup> Para Aristóteles, de maneira geral, o que inclui *Ética a Nicômaco*, φαινόμενα são as evidências, os fatos como se mostram, aquilo que aparece, mas que tem que ser consistente com as teorias.<sup>577</sup>

Apesar de estarmos no contexto da obra *Ética a Nicômaco*, vamos fazer uma breve comparação, em alguns parágrafos, com as observações que extraímos das *Categorias* de Aristóteles sobre aquilo que costuma se dizer (τὰ λεγόμενα) e a dialética. Isso contribui para a análise da questão dos φαινόμενα.

Ricardo Santos é um autor que considera que o método das *Categorias* é dialético, e não empírico como as obras de biologia ou astronomia, pois seu ponto de partida não são as observações empíricas ou os dados da percepção, mas as crenças comuns que se expressam na prática linguística popular. E também porque existem vários exemplos do método diaporético em passagens das *Categorias*, já que as crenças comuns dão origem a aporias. Nós discordamos do autor pois não consideramos dialético um método apenas por tomar como referência opiniões e crenças comuns, não havendo uma discussão envolvida. O método diaporético constitui uma discussão do autor consigo mesmo. Mas não encontramos, nas *Categorias*, solução de aporias com discussões suficientes para enquadrar no método dialético.<sup>578</sup> No entanto, Santos faz uma observação importante, com a qual concordamos: “(...) Aristóteles toma a linguagem como uma base segura a partir da qual se podem concluir determinadas propriedades e características da própria realidade.” Santos considera que os “fatos linguísticos” são observados por Aristóteles para observar, por meio deles, a realidade extralinguística. Então o objeto das *Categorias* são as coisas que existem, não apenas palavras, pois há várias passagens na obra que se

<sup>576</sup> NUSSBAUM, M. C. *The fragility of goodness: luck and ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001 apud MENDONÇA. *Os Tóp... Op. cit.*, p. 50.

<sup>577</sup> Note que, em *Ética a Nicômaco*, ao tratar das virtudes, o Estagirita fundamenta a noção, abstrata, de excesso e falta, em exemplos concretos, tais como o excesso e a falta de exercícios físicos na saúde. Ele faz isso sob a justificativa de ter de explicar o que é invisível, o que não aparece por meio da evidência do que é visível, que é aquilo que aparece (δεῖ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἀφανῶν τοῖς φανεροῖς μαρτυρίαις χρῆσθαι). *É. N. II*, 2 1104a 10-18. De modo semelhante, na *Metafísica*, consta que, se a (teoria da) combinação de todas as esferas tem que dar uma explicação aos fenômenos (τὰ φαινόμενα ἀποδώσειν), tem que haver outras esferas para cada um dos outros planetas. *Met. Λ*, 8 1074a 1. Em *De Caelo I*, 3 270b 4-5, a teoria de Aristóteles parece confirmar os fenômenos e ser confirmada por eles. Chama a atenção também, na crítica de Aristóteles em *De Anima II*, 7 418b 20, que a opinião de Empédocles é considerada contrária tanto à formulação teórica (λόγου ἐνάργειαν) quanto aos fenômenos (φαινόμενα).

<sup>578</sup> É importante admitir que existe uma diferença crucial entre as *Categorias* e *Ética a Nicômaco* no tocante à dialética: nas *Categorias* o Estagirita assume o que “todos chamam” como se fosse observação própria, ele não discute com elas. Em *Ética a Nicômaco*, ele compara o que é dito (τὰ λεγόμενα) com os fatos observados, de modo evidentemente dialético, contrastando as opiniões geralmente aceitas com os φαινόμενα, pois, com uma opinião falsa, os fatos não tardam a colidir. *É.N. I*, 8 1098b 10-13.

referem a coisas que ainda não possuem nomes, além da preocupação com a homonímia.<sup>579</sup>

É evidente que as *Categorias* se embasam, em parte, no que se diz (τὰ λεγόμενα). Daí surgiu a clássica discussão sobre se ela é uma obra que trata de palavras ou coisas, mas essa discussão não tem a ver com aceitação ou não aceitação de opiniões. É uma obra de metafísica e de importância para a lógica, que nada tem a ver com dialética. Gerou grande controvérsia entre comentadores desde a Antiguidade, por suas ambiguidades, sobre se Aristóteles classifica palavras ou coisas, ou se trata de predicados ou termos em geral, o que inclui sujeitos. Kneale e Kneale sintetizam essa problemática e concluem que, nessa obra, Aristóteles classifica tipos de seres (τὰ ὄντα), mas usa diferenças entre expressões linguísticas como chave para diferenciar esses tipos.<sup>580</sup> Sobre a importância das *Categorias* para a lógica, vale trazer a observação de O. Hamelin, de que a lógica, aos olhos de Aristóteles, é uma ciência de um saber que não é idêntico ao ser, mas que constitui uma ordem distinta *em frente ao ser*.<sup>581</sup> Mas nós abordamos o assunto das *Categorias* tendo em vista apenas a dialética.

São muitos os exemplos das *Categorias* nos quais Aristóteles se embasa no que é dito (τὰ λεγόμενα). Um fato interessante é que as palavras ali também são indicadas como facilitadoras da apreensão de coisas que não têm nome. É o caso dos nomes para os relativos, e a regra geral para o caso é que os relativos são ditos em relação a correlativos onde há reciprocidade, por exemplo, “asa” é “asa de um alado” e “alado” é “alado com uma asa”. Portanto, Aristóteles entende que não é adequado expressar “leme” como “de um barco”, pois existem barcos que não têm leme. Então a expressão correta seria “leme” “de um lemade”, ou qualquer outro nome, já que não existe um nome definido.<sup>582</sup> Isso deixa claro que as palavras se referem às coisas que ele observa, bem como às coisas que são ditas.

São típicas das *Categorias* afirmações como: “Chamo qualidade (ποιότητα δὲ λέγω) àquilo em virtude do qual as coisas *são ditas* (λέγονται) ser qualificadas de certo modo. Mas a qualidade *diz-se* (λεγομένων) de diversas maneiras.”<sup>583</sup>. Ou então: “É

<sup>579</sup> ARISTÓTELES. *Categorias*. Tradução, introdução e comentários de Ricardo Santos. Porto Codex: Porto Editora, 1995, p. 28, 30, 31, 32.

<sup>580</sup> KNEALE. *O desenvolvimento...* *Op. cit.*, p. 29.

<sup>581</sup> O. HAMELIN. *El sistema...* *Op. cit.*, p. 126.

<sup>582</sup> *Cat.* 7 6b 28-7a 25.

<sup>583</sup> Grifo nosso. *Cat.* 8 8b 25. ARISTÓTELES. *Categorias*. *Op. cit.*, p. 53.

evidente que as pessoas pretendem *chamar* estados (φανερὸν δὲ ὅτι ταῦτα βούλονται ἔξει λέγειν) àquelas coisas que são mais duráveis e mais difíceis de mudar.”<sup>584</sup> E ainda: “Uma coisa é dita (λέγεται δὲ) ser oposta a outra de quatro modos.”<sup>585</sup>

Do mesmo modo que nas *Categorias*, em *Ética a Nicômaco* Aristóteles constantemente se refere ao que “todos chamam”, por exemplo, de “justo”, de “felizes”, de “justiça”, como mostramos anteriormente. Pode parecer um argumento a favor de Owen considerar que, assim como nas *Categorias*, também em *Ética a Nicômaco* Aristóteles observa os fatos não apenas diretamente, mas também por via da observação dos outros, pelo que os outros dizem e chamam, assim o termo φαινόμενα poderia significar opiniões. No entanto, isso não apoia a ambiguidade vista por Owen no uso do termo φαινόμενα, pois, como mostramos, Aristóteles é capaz de extrair a realidade extralinguística do que as pessoas dizem (τὰ λεγόμενα). De modo direto, com os próprios olhos, ou indireto, pela visão alheia, ele detecta o que aparece, o que se mostra, não há ambiguidade nisso.

O termo φαινόμενα, então, tem o mesmo sentido tanto na astronomia quanto na passagem de *Ética a Nicômaco* traduzida por Ross, que é a que defendemos.<sup>586</sup> Ainda que Aristóteles extraia a realidade extralinguística do que se diz, a passagem fala em discutir as aporias e manter os ἔνδοξα que não forem refutados, em comparação com os *fatos observados* (φαινόμενα), assim como ele fez nos outros casos. Como ele fala, no início de *Ética a Nicômaco*, que, com uma opinião falsa, os fatos não tardam a colidir,<sup>587</sup> é de suma importância haver fatos para definir se uma opinião é verdadeira ou falsa. No trecho em questão, os fatos estão na tradução de Ross para os φαινόμενα. Sem fatos, o exame das opiniões seria apenas para detectar se há consistência entre as opiniões, porém sem dizer se elas são verdadeiras ou falsas. Então o emprego da dialética, no caso, seria apenas para um exame de consistência e não poderia se enquadrar na hipótese da *utilidade da dialética para as ciências filosóficas*, ou seja, para resolver a aporias e detectar o

<sup>584</sup> Grifo nosso. *Cat.* 8 9a 4. *Ibid.* p. 53.

<sup>585</sup> Grifo nosso. *Cat.* 10 11b 18. *Ibid.* p. 59.

<sup>586</sup> Repetimos a citação da passagem aqui, com a tradução de Ross, para facilitar a leitura: “A exemplo do que fizemos em todos os outros casos, passaremos em revista os *fatos observados* (φαινόμενα) e, após discutir as dificuldades, trataremos de provar, se possível, a verdade de todas as opiniões comuns (ἔνδοξα) a respeito desses afetos da mente – ou, se não de todas, pelo menos do maior número e das mais autorizadas; porque, se refutarmos as objeções e deixarmos intatas as opiniões comuns (ἔνδοξα), teremos provado suficientemente a tese.” Grifo nosso. *É.N.* VII, 1 1145b 1-8. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco. Op. cit.*, p. 157.

<sup>587</sup> *É.N.* I, 8 1098b 10-13.

*verdadeiro e o falso*, conforme está previsto nos *Tópicos*.<sup>588</sup> Nós não conseguimos ver utilidade em um mero exame de consistência entre opiniões dentro de um livro de filosofia.<sup>589</sup> A interpretação que nós adotamos, que se encaixa na utilidade prevista nos *Tópicos*, dá o sentido amplo de qualquer saber filosófico para o termo “ciências filosóficas”, empregado nos *Tópicos*. Essa visão se harmoniza com um sentido de dialética como um caminho que leva aos princípios de todos os métodos, mas não no sentido tradicionalmente chamado de “forte”, que leva a uma intuição de princípios e que é o método da filosofia. Pois esse caminho se mostra, em nossa investigação, *apenas* como as discussões e refutações que Aristóteles aplica em todas as suas obras até chegar ao ponto de partida de suas exposições. E “todos os métodos”, do final da passagem de *Tóp. I, 2*, que diz que a dialética tem um caminho que leva aos princípios de todos os métodos, significa apenas todos os tratados. A interpretação sobre esse ponto, naturalmente, se insere em nossa definição de dialética, que também se adequa ao que estamos observando em *Ética a Nicômaco*.

Assim como fizemos no capítulo anterior, trazemos uma evidência que encontramos em *Ética a Nicômaco* de que o emprego da dialética no saber filosófico se distingue do uso dos argumentos dialéticos, os que partem da opinião geralmente aceita. É uma passagem na qual Aristóteles refuta um argumento dialético. É a seguinte:

Do que se disse fica bem claro que não é possível ser bom na acepção estrita do termo sem sabedoria prática, nem possuir tal sabedoria sem virtude moral. E desta forma *podemos também refutar o argumento dialético de que as virtudes existem separadas umas das outras* (ἀλλὰ καὶ ὁ λόγος ταύτη λύοιτ' ἄν, ᾧ διαλεχθεῖη τις ἄν ὅτι χωρίζονται ἀλλήλων αἰ ἀρεταί), e o mesmo homem não é perfeitamente dotado pela natureza para todas as virtudes, de modo que poderá adquirir uma delas sem ter ainda adquirido uma outra. Isso é possível no tocante às virtudes naturais, porém não àquelas que nos levam a qualificar um homem incondicionalmente de bom; pois, com a presença de uma só qualidade, a sabedoria prática, lhe serão dadas todas as virtudes.<sup>590</sup>

<sup>588</sup> *Tóp. I, 2* 101a 34.

<sup>589</sup> Ao contrário da nossa interpretação, é comum o entendimento de que a dialética na ética faz um exame de consistência entre crenças. É o caso de Ross, no comentário a seguir, muito provavelmente embasado em *Ética a Nicômaco* 1995a 30-195b-10. Essa é a passagem de *Ética a Nicômaco* que citamos anteriormente, sobre saber se o caminho da investigação parte ou leva aos princípios e começar com o que é conhecido para nós, portanto, quem quiser ouvir, com proveito, lições sobre o que é nobre e justo precisa ter sido educado nos bons hábitos (ἔθεισιν ἦχθαι καλῶς). Ross entende que essa educação são as opiniões, e a dialética, na ética, parte dessas opiniões e, por meio do exame de consistência, leva às verdades inteligíveis “em si próprias”. Mostraremos, ao final deste capítulo, que essa educação é, antes de tudo, o treinamento do caráter e, durante este capítulo, mostraremos que o uso da dialética é refutativo e, como já explicamos, não conduz a algo “inteligível em si”. ROSS. *Aristóteles. Op. cit.*, p. 195.

<sup>590</sup> Grifo nosso. *É.N. VI, 13* 1144b 30-1145a 2. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco. Op. cit.*, p. 153.

Esse argumento dialético que Aristóteles refuta é um argumento empregado por um dialético, ou seja, por alguém que não possui conhecimento filosófico, no caso, de filosofia prática, mas possui apenas uma técnica de raciocínio aplicada a opiniões geralmente aceitas. Não é isso o que Aristóteles faz em *Ética a Nicômaco*. Por mais que ele compare opiniões com fatos observados, o que um dialético também poderia fazer, Aristóteles sempre emprega, para corrigir ou confirmar as opiniões, o seu conhecimento filosófico sobre a finalidade das ações, que é o bem, ou causa final, junto com um conhecimento de filosofia natural, ou psicologia, para formar o indivíduo para agir bem.

Aristóteles não necessita da opinião, principalmente da popular, para criar argumentos que fundamentem sua ética. A frequente menção a essas opiniões em *Ética a Nicômaco* é notável, além de elas serem um objeto de análise das ações, pois ações envolvem opiniões. Isso serve a uma intenção pedagógica, que culmina na correção das opiniões falsas e na confirmação das opiniões verdadeiras. Assim a dialética contribui para o aspecto persuasivo no ensino, a formação das convicções. Já mostramos anteriormente algumas passagens que evidenciam esse propósito pedagógico e persuasivo.<sup>591</sup> Agora destacamos mais uma onde esse interesse está muito claro:

Como devemos expor não somente a verdade, mas também a causa do erro (οὐ μόνον δεῖ τᾶληθές εἰπεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ αἴτιον τοῦ ψεύδους) – pois isso contribui para convencer (πρὸς τὴν πίστιν), uma vez que quando se dá uma explicação razoável de por que o falso parece verdadeiro, isso tende a fortalecer a crença na opinião verdadeira – , cumpre-nos mostrar agora a razão de os prazeres corporais parecerem mais dignos de escolha.<sup>592</sup>

Se no saber teórico a dialética abre o caminho para aquele que vai mostrar o que pode ser contemplado, no saber prático a presença dessa técnica de raciocínio deve se justificar pela necessidade de uma interação muito maior com as opiniões, tendo em vista também a função deliberativa. E as opiniões geralmente se opõem. O professor Aristóteles, como já citamos, sabia que os argumentos verdadeiros, por se harmonizarem com os fatos, são acreditados e estimulam os que os entendem a viver conforme eles.<sup>593</sup>

Viver conforme o que é bom e verdadeiro é essencial para se alcançar a felicidade, a finalidade do homem. A sabedoria prática (φρόνησις) envolve a boa deliberação,<sup>594</sup> e o resultado da deliberação (βούλευσις) é a escolha (προαίρεσις) do meio mais adequado a

<sup>591</sup> *É.N.* X, 7 1179a 16-23; *É. N.* X, 5 1172b 4-9.

<sup>592</sup> *É.N.* VII, 14 1154a 22-27. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 174.

<sup>593</sup> *É.N.* X, 5 1172b 4-9.

<sup>594</sup> *É.N.* VI, 5 1140a 26.

um fim prático. Naturalmente, se isso fosse apenas uma questão de seguir opiniões verdadeiras, qualquer jovem poderia ser um prudente (φρόνιμος). Mas sabemos que é exatamente o contrário, como Aristóteles diz, o jovem não é um bom ouvinte de ciência política (πολιτική), pois não tem experiência dos fatos da vida, os fatos particulares, e tende a seguir suas paixões.<sup>595</sup> A opinião tem um papel limitado na ética, já que, segundo o Estagirita, o caráter do homem é determinado por escolher o que é bom ou mau, e não pela opinião (δόξα) que sustenta. Mas a escolha envolve um princípio racional e o pensamento (ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας), e isso também envolve a opinião. Conforme o Filósofo, o nome “escolha” sugere aquilo que é escolhido entre opções possíveis.<sup>596</sup> Isso nos leva à reflexão sobre os tópicos do preferível, do livro III dos *Tópicos*. Investigar o papel da opinião na deliberação é não só pertinente como necessário para a compreensão do papel da dialética no saber prático. É digno de nota que o Estagirita dedicou boa parte da *Retórica* ao discurso deliberativo. E a retórica é, como já dissemos, a contraparte da dialética. Trataremos desses assuntos, nas seções seguintes, começando com uma noção geral sobre a sabedoria prática.

### A dialética na deliberação

A felicidade (εὐδαιμονία), o mais desejável de todos os bens e finalidade (τέλος) da ação humana, é uma atividade da alma conforme a virtude perfeita (ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ’ ἀρετὴν τελείαν).<sup>597</sup>

As virtudes da alma (τῆς ψυχῆς ἀρετή) podem ser morais ou do intelecto (τοῦ ἡθους ἔφαμεν τὰς δὲ τῆς διανοίας).<sup>598</sup> As intelectuais (διανοητική) se desenvolvem, na maior parte, com o ensino, e as morais (ἠθική), com o hábito (ἔθος), por meio de ações repetidas.<sup>599</sup> É importante lembrar que, no *De Anima*, Aristóteles divide a alma em três partes: nutritiva, sensitiva e racional. As partes nutritiva e sensitiva, em conjunto, são consideradas uma parte irracional. A parte sensitiva contém o desejo (ὄρεξις), que é subdividido em três: apetite (ἐπιθυμία), impulso (θύμος) e vontade (βούλησις). A vontade

<sup>595</sup> *É.N.* I, 3 1095a 2-7.

<sup>596</sup> *É.N.* III, 2 1112a 17-18.

<sup>597</sup> *É.N.* I, 7 1097b 1-22; *É. N.* I, 13 1102a 5.

<sup>598</sup> *É.N.* VI, 1 1138b 35.

<sup>599</sup> *É.N.* II, 1 1103a 15-20.

(βούλησις) contém um princípio racional, ou interage com a parte racional, e a deliberação (βούλευσις) envolve essa interação, pois o intelecto prático se move em função do desejável (ὀρεκτός), que é o princípio da ação.<sup>600</sup>

Em *Ética a Nicômaco*, o Estagirita organiza essa divisão da alma em duas partes para poder explicar a sabedoria prática (φρόνησις), que é virtude fundamental para a boa deliberação. Essas duas partes são a que contém um princípio racional e a privada de razão (τό τε λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον). Sobre a parte sensitiva, que é privada de razão, comentamos no parágrafo anterior. A parte racional se subdivide em duas, que correspondem a duas espécies de coisas: a parte científica (τὸ μὲν ἐπιστημονικόν) contempla as coisas cujas causas determinantes são invariáveis, e a parte calculativa (τὸ δὲ λογιστικόν) contempla as coisas variáveis. Essa segunda parte é apta para deliberar, pois ninguém delibera sobre o que é invariável, e deliberar é idêntico a calcular (τὸ γὰρ βουλευέσθαι καὶ λογίζεσθαι ταυτόν). Mas a função das duas partes racionais é alcançar a verdade (ἀλήθεια τὸ ἔργον).<sup>601</sup> As virtudes (ἀρεταὶ) dessas partes racionais são as ἔξεις pelas quais cada uma alcança a verdade no grau mais alto.<sup>602</sup>

As ἔξεις, também traduzidas são disposições ou estados estáveis e duradouros.<sup>603</sup> São desenvolvidas com a prática reiterada ao longo da vida. É o caso do conhecimento e das virtudes.<sup>604</sup> A sabedoria prática (φρόνησις) é uma das cinco virtudes intelectuais, ou ἔξεις, por meio das quais a alma possui a verdade (ἀληθείας), seja afirmando ou negando. As outras quatro são a arte (τέχνη), o conhecimento científico (ἐπιστήμη), a sabedoria filosófica (σοφία) e a razão intuitiva (νοῦς).<sup>605</sup>

A sabedoria prática é uma virtude intelectual ligada à parte calculativa da alma, a que contempla as coisas variáveis. Essa é a mesma parte que forma opiniões, pois a opinião também se relaciona com o variável.<sup>606</sup> A sabedoria prática se refere às coisas humanas, que envolvem a ação humana cujo fim é o alcance de um bem. Como falamos na introdução deste capítulo, o bem em cada caso particular é a finalidade de cada ação particular. Então a φρόνησις é um saber porque envolve o conhecimento das causas, a

<sup>600</sup> *De An.* II, 3 414a 29-414b 19; *De An.* III, 10 433a 17.

<sup>601</sup> *É.N.* VI, 1 1139a 4-1139b 12.

<sup>602</sup> *É.N.* VI, 1 1139b 12-13.

<sup>603</sup> Na exposição do primeiro sentido de qualidade em *Categorias* 8, 9a 1-10, a ἔξις, estado, ou disposição duradoura, é contraposta à διάθεσις, ou disposição temporária. A primeira é difícil de mudar, a segunda é fácil de mudar. Exemplos de disposição temporária são: o frio, o calor, o rubor da face.

<sup>604</sup> *Cat.* 8, 27-29.

<sup>605</sup> *É.N.* VI, 3 1139b 15-30. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco. Op. cit.*, p. 130-133.

<sup>606</sup> *É.N.* VI, 5 1140b 27-28.

causa final, ou finalidade, de cada ação, e os meios para alcançá-la. Nas duas seções anteriores tratamos do conhecimento da finalidade prática como objeto da disciplina filosofia prática. Agora tratamos da habilidade do indivíduo, e a função do homem de sabedoria prática é deliberar bem, e a boa deliberação é um cálculo para se encontrar o que é melhor para os homens no que depende da ação.

A deliberação (βούλευσις) é uma investigação a respeito dos meios para se realizar as coisas que estão ao nosso alcance, e o seu resultado é a escolha (προαίρεσις). A deliberação nunca é sobre as coisas eternas ou que simplesmente acontecem naturalmente, como os fenômenos da natureza ou acontecimentos fortuitos. Também não se aplica ao simples reconhecimento de fatos particulares, por exemplo, se uma coisa é pão e foi assado como deveria ser, pois isso é objeto de percepção. A deliberação envolve coisas que normalmente acontecem de certo modo, porém seus resultados são obscuros ou indeterminados. Um ponto importante é que os fins também não podem ser objetos de deliberação, mas apenas os meios.<sup>607</sup> Os fins fazem parte do conhecimento do bem, ou causa final, mas, na deliberação, a força motriz que conduz aos fins é o desejo (ὄρεξις). Lembramos aqui que o intelecto prático se move em função do desejável (ὄρεκτός), que é o princípio da ação.<sup>608</sup> Por exemplo, o médico não delibera se vai curar ou não, ele deseja curar. Nem o orador delibera se vai persuadir, nem o estadista se vai implantar a ordem pública. O médico delibera, investigando e analisando, sobre os meios adequados para a cura, para, por fim, escolher os melhores meios.<sup>609</sup>

Como o resultado da deliberação é a escolha do melhor meio para alcançar determinado fim, é importante esclarecer que a escolha do homem prudente (φρόνιμος) é uma disposição relacionada à virtude moral, justamente pelo que explicamos no parágrafo anterior: é o desejo que move o intelecto prático para os fins. Por isso a φρόνησις tem que estar combinada com a virtude moral, já que a φρόνησις, a virtude intelectual, escolhe os meios.<sup>610</sup> Explicando essa combinação, Aristóteles compara, em *Ética a Nicômaco*, a afirmação e a negação no raciocínio à atração e à repulsão no desejo e diz que a escolha é um desejo deliberado (ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτική) e, se a escolha é boa (εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία), ela combina raciocínio verdadeiro com reto desejo (δεῖ διὰ ταῦτα

<sup>607</sup> *É.N.* III, 3 1112b 12.

<sup>608</sup> *De An.* II, 3 414a 29-414b 19; *De An.* III, 10 433a 17.

<sup>609</sup> *É.N.* III, 3 1112a 18-1113a 14.

<sup>610</sup> Ela escolhe os meios, mas mostraremos também que a parte racional tem um papel no reconhecimento dos fins aos quais o desejo se dirige.

μὲν τὸν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν), e o segundo deve buscar o que o primeiro determina, ou seja, o desejo deve estar sob o comando da razão.<sup>611</sup> Essa determinação se segue após o reconhecimento de que o fim é desejável conforme a reta razão. No homem continente (ἐγκρατής), o princípio irracional obedece o princípio racional, como o filho obedece o pai.<sup>612</sup> Então, a virtude moral é uma ἕξις da qual a reta razão participa, e a sabedoria prática é a reta razão (ὀρθός λόγος) que diz respeito à conduta, ou seja, a virtude moral envolve um princípio racional.<sup>613</sup> É o princípio racional que identifica a mediania onde se encontra a virtude.<sup>614</sup> Em outras palavras, há uma atração, desejo, pelo que fim correto e um princípio racional que identifica o fim e o caminho para ele.

Assim como a virtude moral é importante para a escolha certa, pois faz desejar o fim correto, o princípio da ação, a deficiência moral o perverte e leva ao engano sobre ele.<sup>615</sup> Por isso a sabedoria prática é o “olho da alma” que não alcança seu completo desenvolvimento sem a virtude moral. A premissa maior do silogismo prático, no exemplo de Aristóteles, “visto que o fim, isto é, o que é melhor, é de tal e tal natureza...”, é conhecida verdadeiramente apenas pelo homem bom, portanto, não é possível possuir sabedoria prática sem ser bom.<sup>616</sup> Essa interrelação também é conversível, como se vê: “Do que se disse fica bem claro que não é possível ser bom na acepção estrita do termo sem sabedoria prática, nem possuir tal sabedoria sem virtude moral.”<sup>617</sup> Em suma: a

---

<sup>611</sup> *É.N.* VI, 2 1139a 22-27.

<sup>612</sup> *É.N.* I, 13 1102b 25-1103a 4.

<sup>613</sup> *É.N.* VI, 13 1144b 25-30.

<sup>614</sup> *É.N.* II, 3 1106b 36-1147a 6. “A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. E é um meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta; pois que, enquanto os vícios ou vão muito longe ou ficam aquém no que é conveniente no tocante às ações e paixões, a virtude encontra e escolhe o meio-termo.” ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 73.

<sup>615</sup> Lembrando que, conforme o *De Anima*, o princípio da ação é o objeto desejável. *De An.* III, 10 433a 17.

<sup>616</sup> Sobre a perversão moral que leva ao engano veja esta passagem: “(...) esse olho da alma não atinge o seu perfeito desenvolvimento sem o auxílio da virtude, como já dissemos e como, aliás, é evidente. E a razão disto é que 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 está claro que não é possível possuir sabedoria prática quem não seja bom.” *É.N.* VI, 12 1144a 22-39. Grifo nosso. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 152.

<sup>617</sup> *É.N.* VI, 13 1144b 27-32. *Ibid.* p. 153.

virtude moral conduz o homem para a finalidade da ação e a sabedoria prática o faz encontrar os meios para o fim.<sup>618</sup> Essa finalidade, por natureza, é o bem.<sup>619</sup>

Essa interação entre a parte racional e a desiderativa se reflete na discussão sobre a acrasia, que mencionamos na seção anterior deste capítulo. Lembramos que Aristóteles resolve o conflito com a opinião de Sócrates distinguindo duas formas de saber, em sentido amplo: o conhecimento propriamente dito (κυρίως ἐπιστήμη) e o conhecimento perceptual (αἰσθητική), sendo a acrasia possível diante do segundo.<sup>620</sup> Pois, como explicamos, para Aristóteles só o homem bom reconhece verdadeiramente o princípio da ação, ou premissa maior do silogismo prático.<sup>621</sup> Então, é diante do reto desejo combinado com o raciocínio verdadeiro que a acrasia não é possível. Esse conhecimento propriamente dito, para Aristóteles, também implica na distinção entre possuir um conhecimento e ser capaz de tê-lo em atividade, tanto que a virtude aristotélica é uma capacidade de agir, uma habilidade desenvolvida com a prática (ἔξις).<sup>622</sup>

Há uma passagem na qual Aristóteles discute a opinião de Sócrates sobre a acrasia que ajuda a explicar como o apetite (ἐπιθυμία) conduz o indivíduo a adotar a premissa que está em desacordo com a reta razão para o caso particular. Trata-se da seguinte parte:

Também podemos encarar o caso da maneira que segue, com referência às peculiaridades da natureza humana. Uma das opiniões é universal (καθόλου δόξα), a outra diz respeito a fatos particulares, e aqui nos deparamos com algo que pertence à esfera da percepção (ἢ μὲν γὰρ καθόλου δόξα, ἢ δ' ἑτέρα περὶ τῶν καθ' ἕκαστά ἐστιν, ὧν αἰσθησις ἤδη κυρία). Quando das duas opiniões resulta uma só, numa espécie de caso, a alma afirmará a conclusão, enquanto no caso das opiniões relativas à produção ela agirá imediatamente (por exemplo, se “tudo o que é doce deve ser provado” e “isto é doce”, no sentido de ser uma das coisas doces particulares, o homem que pode agir e não é impedido procederá imediatamente de acordo com a conclusão). Quando, pois, está presente em nós a opinião universal que nos proíbe provar, mas também existe a opinião de que “tudo que é doce é agradável” e de que “isto é doce” (e é esta a opinião ativa), e quando sucede estar presente em nós o apetite (ἐπιθυμία), uma das opiniões nos manda evitar o objeto, mas o apetite

<sup>618</sup> *É.N.* VI, 13 1145a 4.

<sup>619</sup> *Met. A*, 2 982b 1-10; *Met. A*, 3 983a 32.

<sup>620</sup> *É.N.* VII, 3 1147b 10-18.

<sup>621</sup> Na explicação de Ross temos o seguinte: “O vício, que toma o prazer e a ausência de dor como o fim da vida, destrói o “primeiro princípio”, isto é, a premissa maior do silogismo prático, impedindo-nos de reconhecer os verdadeiros objetos para os quais a vida deve ser dirigida.” ROSS. *Aristóteles. Op. cit.*, p. 222.

<sup>622</sup> No capítulo em questão, esse é um ponto importante na discussão sobre a acrasia: “Mas, visto que usamos a palavra “saber” em dois sentidos (pois tanto do homem que possui o conhecimento mas não o usa como daquele que o possui e usa dizemos que sabem), fará grande diferença se o homem que pratica o que não deve possui o conhecimento mas não exerce, ou se o exerce; porque a segunda hipótese parece estranha, mas não a primeira.” *É.N.* VII, 3 1146b 30-34. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco. Op. cit.*, p. 160.

nos conduz para ele (pois tem o poder de mover cada uma das partes de nosso corpo; e sucede, assim, que o homem age de maneira incontinente (ἀκρατεύεσθαι) sob a influência (em certo sentido) de uma razão e de uma opinião (ὕπὸ λόγου πῶς καὶ δόξης) que não é contrária em si mesma, porém acidentalmente, à reta razão (pois que o apetite lhe é contrário, mas não é a opinião) (ἡ γὰρ ἐπιθυμία ἐναντία, ἀλλ' οὐχ ἡ δόξα).<sup>623</sup>

Nessa passagem de *Ética a Nicômaco*, a premissa maior, ou universal, do silogismo prático, é chamada de opinião universal (καθόλου δόξα). A premissa menor é particular, se refere a uma percepção. No exemplo do doce, a opinião particular que está ativa é “isto é doce” e, mesmo estando presente a premissa universal que proíbe provar o doce, o sujeito acaba sucumbindo ao apetite e elege, para o caso, a premissa universal “tudo que é doce é agradável”, que é acidentalmente, ou seja, para o caso, contrária à reta razão, segundo a qual é proibido provar o doce.

A compreensão do papel das partes racional e desiderativa da alma na sabedoria prática é fundamental para identificar o papel da opinião nesse funcionamento, tendo em vista que estamos investigando como se aplica a dialética ao saber prático. O que vimos até o momento indica que ter opiniões verdadeiras não é suficiente no contexto da escolha. Aristóteles diz expressamente que ninguém identifica escolha à opinião. É possível ter opinião sobre todos os assuntos, e ela se distingue como verdadeira ou falsa, e não boa ou má, como a escolha.<sup>624</sup> Lembrando que a escolha está relacionada à virtude moral, então, no homem que delibera, a virtude moral é mais importante do que a opinião. A insuficiência da opinião está bem caracterizada nesta passagem:

Acresce que a escolha (προαίρεσις) é louvada pelo fato de relacionar-se com o objeto conveniente, e não de relacionar-se convenientemente com ele, ao passo que a opinião é louvada quando tem uma relação verdadeira com o seu objeto. E também escolhemos o que sabemos ser melhor, tanto quanto nos é dado sabê-lo, mas opinamos sobre o que não sabemos exatamente; e não são as mesmas pessoas que passam por fazer as melhores escolhas e sustentar as melhores opiniões, mas de algumas se diz que têm excelentes opiniões, e no entanto padecem de um vício qualquer que as impede de escolher bem.<sup>625</sup>

<sup>623</sup> Grifo nosso. *É.N.* VII, 3 1147a 25-1147b 6. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 161.

<sup>624</sup> “Também por este motivo não se pode identificá-la (a escolha) com a opinião, uma vez que esta se relaciona com toda a sorte de coisa, não menos as eternas e as impossíveis do que as que estão em nosso poder; e, por outro lado, ela se distingue pela verdade ou falsidade, e não pela bondade ou maldade, enquanto a escolha se caracteriza acima de tudo por estas últimas.” *É.N.* III, 2 1111b 30-35. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 84.

<sup>625</sup> *É.N.* III, 2 1112a 6-13. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 85.

Já que é possível ter opinião sobre todos os assuntos, se a sabedoria prática fosse uma questão de opinião, os jovens poderiam possuí-la. Mas, além da virtude moral, a sabedoria prática envolve o conhecimento do universal e dos particulares que formarão o silogismo prático. Como os particulares são conhecidos pela experiência, os jovens, por não terem experiência, não são dotados de sabedoria prática.<sup>626</sup> Lembramos que, nos assuntos práticos, como apontamos no início do capítulo, a verdade envolve mais as coisas particulares, ainda que elas careçam mais de exatidão. Como disse o Estagirita: “(...) a conduta versa sobre casos individuais e nossas proposições devem harmonizar-se com os fatos nesses casos”, é o homem com experiência de vida que conhece os fatos.<sup>627</sup> Nesse ponto, a opinião verdadeira adquire grande relevância, e uma má deliberação pode ocorrer tanto por causa do universal, quanto por causa particular, ou seja, da premissa maior ou da premissa menor do silogismo prático.<sup>628</sup>

Apesar de Aristóteles não apresentar uma teoria do silogismo prático, é possível formar uma ideia dele a partir dos exemplos de *Ética a Nicômaco*.<sup>629</sup> Um exemplo está na citação anterior, sobre provar o doce. A premissa maior é universal. A premissa menor é extraída da percepção do fato particular. Dessa passagem é possível extrair os três exemplos de silogismo seguintes. Dada a premissa universal “tudo que é doce deve ser provado”, e a premissa menor “isto é doce”, a conclusão é “eu devo provar isto”. No outro caso, se a premissa universal é “o doce deve ser evitado”, com a premissa menor “isto é doce”, a conclusão é “eu não devo provar isto”. Mas, diante da ausência do reconhecimento da premissa universal que manda evitar o doce, o silogismo é formado a partir da premissa universal “tudo que é doce é agradável”, e, combinada com a premissa menor “isto é doce”, a conclusão é “eu vou provar isto”.<sup>630</sup>

Outro exemplo é sobre a saúde e a ingestão de carnes, o qual ressalta a importância da experiência sobre os casos particulares, pois, mesmo conhecendo a premissa universal “as carnes leves são de mais fácil digestão”, se as pessoas não têm a capacidade de

---

<sup>626</sup> *É.N.* VI, 8 1142a 12-19. Também na *Metafísica* a experiência é o conhecimento dos particulares. O médico que conhece o universal mas não conhece o particular falhará no tratamento, pois é o particular que precisa ser tratado. Há homens de experiência com mais êxito do que homens de teoria sem experiência. *Met. A*, 1 981a 13-25.

<sup>627</sup> *É.N.* II, 7 1107a 27-33. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 74.

<sup>628</sup> *É.N.* VI, 8 1142a 20-23.

<sup>629</sup> Aristóteles explica como os silogismos começam: “(...) 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...’.” *É.N.* VI, 12 1144a 22-39. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 152.

<sup>630</sup> *É.N.* VII, 3 1147a 25-35.

identificar quais carnes são leves, não conseguem obter o benefício à saúde.<sup>631</sup> Da mesma maneira, quando menciona expressamente que a má deliberação pode acontecer tanto em função do universal, quanto em função do particular, o Estagirita dá o exemplo de que é possível ignorar tanto que “toda água pesada é insalubre” quanto ignorar que “esta água é pesada”.<sup>632</sup> Isso ilustra o papel da verdade da opinião na deliberação. A deliberação não é verdadeira ou falsa, e *a deliberação boa é a correta*. Mas, no que tange à opinião, *a opinião verdadeira é a correta*.<sup>633</sup> Portanto, a opinião verdadeira está integrada à boa deliberação.

O entendimento do que seja a opinião verdadeira, no caso da premissa menor, é de simples compreensão, basta que a afirmação corresponda ao fato. Por exemplo, “esta carne é leve” é uma premissa verdadeira se a carne for leve. Mas cabe investigar ainda a questão sobre a verdade, como correspondência aos fatos, da premissa maior, ou universal.

Encontramos uma explicação para essa questão na passagem que fala sobre a capacidade de julgar (γνώμη), virtude intelectual menor que é subordinada à sabedoria prática, assim como a boa deliberação (εὐβουλία) e o entendimento (σύνεσις). Nessa parte, Aristóteles sintetiza que todas essas faculdades, entendimento, sabedoria prática, capacidade de julgar, que são relacionadas às coisas que devemos fazer, envolvem coisas imediatas e particulares. O que apreende essas coisas é a intuição (νοῦς). Nas demonstrações, a intuição apreende os termos primeiros e imutáveis. No raciocínio prático, a intuição apreende o termo último e variável, isto é, a premissa menor. Mas esses fatos variáveis também servem como base para formar a premissa universal, por indução. É a partir da verdade dos fatos particulares que o homem prudente, na experiência, adquire conhecimento ou confirma a premissa universal, como: “as carnes leves são de mais fácil digestão”. Os fatos variáveis então também servem como pontos de partida para o reconhecimento dos fins, além de se expressarem nas premissas particulares dos silogismos práticos.<sup>634</sup> Por exemplo, a premissa universal “as carnes leves são de mais

---

<sup>631</sup> *É.N.* VI, 7 1141b 14-21.

<sup>632</sup> *É.N.* VI, 8 1142a 20-23.

<sup>633</sup> *É.N.* VI, 9 1142b 10-30.

<sup>634</sup> *É.N.* VI, 11 1143a 35-1143b 6. “A razão intuitiva (νοῦς), por sua vez, ocupa-se com coisas imediatas em ambos os sentidos, pois tanto os primeiros termos como os últimos são objeto da razão intuitiva e não do raciocínio, e a razão intuitiva pressuposta pelas demonstrações apreende os termos primeiros e imutáveis, enquanto a razão intuitiva requerida pelo raciocínio prático apreende o fato último e variável, isto é, a premissa menor. E esses fatos variáveis servem como pontos de partida para a apreensão do fim,

fácil digestão” é formada após muita experiência com digestão de carnes. Ela se harmoniza com o fim “saúde”, e o reconhecimento do fato particular “esta carne é leve” possibilita a boa deliberação.

Esse saber prático se forma na experiência vivida pelo homem. Com o aprimoramento vivido na experiência, o homem prudente passa a “personificar” a própria reta razão.<sup>635</sup> Em função desse saber, as opiniões e escolhas feitas pelas pessoas prudentes e experientes passam a ter valor, como expressa o Aristóteles:

Por isso devemos acatar, não menos que as demonstrações, os aforismos e opiniões não demonstradas de pessoas experientes e mais velhas, assim como das pessoas dotadas de sabedoria prática. Com efeito, essas pessoas enxergam bem porque a experiência lhes deu (algo como) um terceiro olho.<sup>636</sup>

O homem prudente e experiente, então, tem uma habilidade especial que o torna mais apto a perceber os meios e os fins da ação que levam à felicidade do que as pessoas em geral. Como nem todos têm esse mesmo nível de saber prático, as opiniões e escolhas desses homens são dignas de imitação pelos outros, assim como são as opiniões teóricas dos homens de saber teórico, conforme explicamos em capítulo anterior. É nessa explicação de que a opinião geral aponta para a verdade, pois as pessoas que não têm qualificação para o saber podem apontar para ele, ou tentar se aproximar dele, que aparece a importância do papel persuasivo da dialética e da retórica nos assuntos de ética. Essa conexão fica clara no trecho que acabamos de citar e também nos tópicos do preferível.

O livro III dos *Tópicos* contém tópicos sobre o preferível (αἰρετόν), isto é, sobre aquilo que tem mais probabilidade de ser *escolhido*. Esses tópicos são úteis ao exame do que é o mais desejável ou melhor entre duas ou mais coisas que não mostrem grandes diferenças ou vantagens óbvias. É evidente que também não se trata de coisas equivalentes. Na visão do Estagirita, há questões que não admitem dúvida sobre o que é mais desejável, como, por exemplo, se é a felicidade ou a riqueza, então não há necessidade de compará-las. Mas há coisas que estão tão estreitamente relacionadas, que identificar uma única vantagem contribui para uma escolha do que seja melhor entre elas. Os tópicos sobre o preferível se aplicam a esse tipo de caso, são uma série de sugestões

---

visto que chegamos aos universais pelos particulares; é mister, por conseguinte, que tenhamos percepção destes últimos, e tal percepção é a razão intuitiva.” ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 150.

<sup>635</sup>BIN, Adriano Sotero. *A phrônesis na Ética a Nicômaco*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade de Brasília: Brasília, 2018, p. 99. Disponível em: <<https://repositorio.unb.br/handle/10482/34729>>. Acesso em: 15 out. 2021.

<sup>636</sup>É.N. VI, 11 1143b 10-14. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 151.

para comparar coisas e identificar qual é a melhor. Alguns exemplos dos *Tópicos* são: o que é bom de modo absoluto é mais desejável do que o que é bom para uma pessoa particular; a saúde é melhor que o vigor e a beleza; e de dois agentes produtores, é mais desejável aquele cujo fim é melhor.<sup>637</sup> Mas o que queremos destacar é o primeiro tópico do preferível apresentado no livro III dos *Tópicos*, o qual estabelece critérios para saber o que é preferível. É o seguinte:

Em primeiro lugar, pois, o que é mais duradouro e seguro é preferível (αἰρετώτερον) àquilo que o é menos; e, do mesmo modo, *o que tem mais probabilidades de ser escolhido pelo homem sábio ou prudente* (φρόνιμος), *pelo homem bom* (ἀγαθὸς ἀνὴρ) *ou pela lei justa* (νόμος ὁ ὀρθός), por homens que são hábeis num campo qualquer, quando fazem sua escolha como tais, e pelos peritos em determinadas classes de coisas: isto é, o que a maioria ou o que todos eles escolheriam; por exemplo, em medicina ou em carpintaria, são mais desejáveis as coisas que escolheria a maioria dos médicos ou carpinteiros, ou todos eles; ou, de modo geral, o que escolheria a maioria dos homens, ou todos os homens, ou todas as coisas – pois todas as coisas tendem para o bem. Deve-se orientar o argumento (δ' ἄγειν πρὸς) que se pretende empregar para qualquer fim que se necessite. *O padrão absoluto do que é “melhor” ou “mais desejável” é o ditame da melhor ciência* (βελτίω ἐπιστήμην), se bem que relativamente a um indivíduo dado o padrão possa ser a sua ciência particular (οἰκείαν).<sup>638</sup>

A regra geral para a opinião a ser defendida é o que está conforme o melhor conhecimento. Como o preferível refere-se à escolha, portanto, à deliberação, chama a atenção que uma das primeiras sugestões é *imitar a escolha do homem prudente e bom*, exatamente o que *Ética a Nicômaco* tem nos mostrado como requisito da boa deliberação: *a sabedoria prática e a virtude moral*. Além disso, destaca-se, na passagem, a norma correta (νόμος ὁ ὀρθός), e é exatamente esse o assunto que, no último parágrafo do último livro de *Ética a Nicômaco*, Aristóteles anuncia como o próximo passo a ser dado: o exame dos tipos de constituição, qual a melhor constituição, como deve ser estruturada, e que leis e costumes ela deve adotar.<sup>639</sup> Esse estudo consta em sua obra intitulada *Política*.

A retórica, contraparte da dialética, é um instrumento útil à deliberação dos assuntos comunitários, os quais Aristóteles vincula a um tipo ou espécie de sabedoria prática: a política. O Estagirita afirma que o termo “sabedoria prática” é geralmente empregado no sentido do exercício individual do homem prudente. Mas há também outras espécies de sabedoria prática, as quais têm um aspecto coletivo. No que diz respeito à

<sup>637</sup> *Tóp.* III, 1 116b 5-30.

<sup>638</sup> Grifo nosso. *Tóp.* III, 1 116a 10-23. ARISTÓTELES. *Tóp. Dos arg... Op. cit.*, p. 43.

<sup>639</sup> *É.N.* X, 9 1181b 15-22.

cidade e a ter um papel controlador, ela é chamada de sabedoria legislativa (φρόνησις νομοθετική). A administração interna é a economia (οικονομία). A sabedoria prática que diz respeito à cidade como particulares dentro do universal, com ações e deliberações sob a forma de um ato particular como um decreto, é chamada de política (πολιτική). A política ainda se subdivide em deliberativa e judicial. Os tipos de sabedoria prática estão mais claramente apresentados nesta passagem:

A sabedoria prática (φρόνησις) também é identificada especialmente com aquela de suas formas que diz respeito ao próprio homem, ao indivíduo; e essa é conhecida pela denominação geral de “sabedoria prática” (φρόνησις). Das outras espécies, uma é chamada administração doméstica (οικονομία), outra, legislação (νομοθεσία), e a terceira, política (πολιτική), e desta última uma parte se chama deliberativa (βουλευτική) e a outra, judicial (δικαστική).<sup>640</sup>

Todas essas coisas dos assuntos práticos, como já falamos, são imprecisas. Segundo as *Categorias*, a qualidade admite o mais e o menos, por exemplo, uma coisa pode ser mais ou menos branca que a outra, ao contrário da quantidade, que é igual ou não igual. A quantidade é numérica, portanto um é precisamente igual a um e não igual a dois. É em função da qualidade que as coisas são ditas semelhantes e não semelhantes.<sup>641</sup> É a imprecisão da semelhança que permite que as qualificações sejam imprecisas, e a escolha do melhor, ou do preferível, admita discussão, pois o bom pode ser mais e menos sem uma distinção nítida. Destaca-se que o exemplo clássico do tópico retórico é o tópico do mais e do menos.

Ainda que o homem prudente e experiente tenha algo como um “terceiro olho” para identificar o que melhor atende a um fim determinado, e suas escolhas possam ser imitadas, a deliberação sobre o que é melhor por parte de uma assembleia exige certa habilidade e investigação, tendo em vista as diferentes percepções dos objetos em questão.<sup>642</sup> É nessa habilidade, principalmente, que entra a dialética, tanto no sentido que adotamos, para um raciocínio comparativo, quanto no sentido tradicionalmente adotado, o método que parte das opiniões, que vai ser utilizada perante um auditório. Porque o auditório, composto por pessoas leigas e não, necessariamente, por sábios, alcança as opiniões aceitas.

<sup>640</sup> *É.N.* VI, 8 1141b 28-34. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 147.

<sup>641</sup> *Cat.* 6 6a 25-35; *Cat.* 8 10b 25-35.

<sup>642</sup> Como o Estagirita diz na *Retórica*, os homens prudentes que sabem legislar e julgar são encontrados, mais provavelmente, em pouca quantidade. *Ret.* I, 1 1354b 1. Cabe ao orador, então, como veremos no próximo capítulo, aplicar o saber do homem prudente na persuasão do auditório. O orador de Aristóteles não é apenas um técnico de discursos, ou um negociador de assembleias, ele é também um pedagogo.

Nas deliberações em geral, feitas seja por um indivíduo ou por um grupo de pessoas, haverá uma comparação entre duas ou mais possibilidades, por causa das variações dos objetos e da imprecisão dos assuntos que os envolvem. A discussão de um indivíduo consigo mesmo, que é destacada nos *Tópicos* como utilidade ao saber filosófico,<sup>643</sup> é o que ocorre nas deliberações individuais. Nas deliberações em assembleias e julgamentos em tribunais, a decisão é coletiva. As comparações têm em vista as consequências de adotar uma ou outra alternativa. Há uma tática, sugerida nos *Tópicos*, para a identificação do preferível, que é comparar as consequências de cada uma das opções:

Além disso, sempre que duas coisas se assemelhem muito entre si e não podemos ver nenhuma superioridade numa delas sobre a outra, devemos examiná-las sob o ponto de vista de suas consequências. Porquanto a que tem como consequência o bem maior é a mais desejável; ou, se as consequências forem más, será mais desejável a que for seguida de um mal menor. Com efeito, embora ambas sejam desejáveis, pode haver entre elas alguma consequência desagradável que faça pender a balança.<sup>644</sup>

Há um ponto que se destaca nessa passagem: é preferível o que tem como consequência o bem maior ou o mal menor. É importante ter clareza sobre quais são os objetos de deliberação que Aristóteles considera. Para ele, todas as coisas tendem ao bem, que é a causa final, quanto a isso, não há o que deliberar. Já mencionamos que os objetos de deliberação são os meios e não os fins, e também que são sempre as coisas que podem ser de outro modo, nunca o necessário ou o eterno, mas isso não é suficientemente claro sem a explicação de que o bem, a causa final, é uma direção da natureza. Por isso, as deliberações da ética e da política devem estar direcionadas aos princípios corretos. Já apresentamos essa ideia de modo geral. Agora vamos desenvolvê-la um pouco mais partindo da análise de um exemplo.

No clássico *História da guerra do Peloponeso*, de Tucídides, podemos observar a presença marcante das deliberações e a consequente importância da oratória para a antiga Grécia. Como se trata de uma guerra, as decisões são tomadas em assembleia, visando o melhor para a cidade. Há um relato interessante no livro VI dessa obra, do caso de uma assembleia, convocada pelos atenienses, que aprovou o envio de 60 naus à Sicília,

---

<sup>643</sup> “Além disso, como contribuição para o saber filosófico, o poder de discernir e trazer diante dos olhos as consequências de uma e outra de duas hipóteses não é um instrumento para se desprezar: porque então só resta escolher acertadamente entre as duas.” *Tóp.* VIII, 14 163a 36-b 17. ARISTÓTELES. *Tóp. Dos arg...* *Op. cit.*, p. 151.

<sup>644</sup> *Tóp.* III, 2 117a 5-12. ARISTÓTELES. *Tóp. Dos arg...* *Op. cit.*, p. 45.

sob o comando de Alcibíades, Nícias e Lâmacos, a fim de socorrer os egesteus, que eram seus aliados. Cinco dias depois dessa, foi convocada uma nova assembleia para deliberar sobre as providências para a expedição. Nessa nova assembleia, Nícias, que pensava que a decisão do envio da frota, tomada na primeira assembleia, não tinha sido correta, pronunciou-se contra a expedição. Citamos a parte inicial do seu discurso:

Esta assembleia foi convocada a propósito dos preparativos, para deliberarmos quanto às medidas necessárias a uma expedição à Sicília; parece-me, todavia, que devemos reexaminar a própria questão do envio da expedição, perguntando-nos se é realmente melhor mandar as naus, ou se devemos abster-nos de engajar-nos, por uma decisão precipitada acerca de assuntos de suma importância e instigados por estrangeiros, numa guerra que não nos diz respeito. Na verdade, resultaria disto para mim uma grande honra, e temo menos que outros por minha vida, embora eu pense que quem se preocupa com sua vida e seus bens é também um bom cidadão, pois até por interesse próprio ele teria mais motivos para desejar que a cidade prosperasse. Apesar disto, nunca no passado, por haver sido distinguido com honrarias, falei contrariamente aos ditames da minha consciência, nem o farei agora; como sempre, direi apenas o que me parece melhor para a cidade. Contra temperamentos como o vosso, meu discurso seria inócuo se eu vos exortasse a preservar o que já tendes e a não arriscar os bens presentes por coisas vagas e futuras; mostrar-vos-ei, todavia, que nem vossa pressa é oportuna, nem será fácil atingir o objetivo que desejais.<sup>645</sup>

A sequência do discurso é sobre as possíveis consequências de tal decisão e quais seriam as alternativas melhores, as vantagens e desvantagens que se seguem de diversas possibilidades de escolha. Está implícito que, antes de elaborar seu discurso, Nícias discutiu consigo mesmo, comparando, dialeticamente, as consequências de fazer a expedição com as consequências de não fazer a expedição. Só depois de ter convencido a si próprio de que a escolha de fazer a expedição não é conveniente, é que Nícias se propõe a apresentar a discussão e a persuadir seus pares. Após essa apresentação, Alcibíades, adversário político de Nícias, por outro lado, recomenda a expedição à Sicília em um discurso com argumentos que se opõem ao sustentado por Nícias. O exame das consequências feito pelos dois se dá em comparações de simples deduções, o que se pode considerar típico de um procedimento dialético.

Mas nós destacamos a passagem acima a fim de analisar elementos anteriores ao procedimento dialético, que dizem respeito “aos ditames da consciência do orador”. O exemplo mostra que a razão é cônica do desejo. Nícias não delibera sobre a finalidade,

---

<sup>645</sup> TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução do grego de Mário da Gama Cury, 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001, livro VI, capítulo 9, p. 360.

que é fazer o melhor para a cidade. Ele simplesmente a reconhece. No discurso de Nícias se observa que ele tem clareza de que o primeiro princípio, ou finalidade, é o melhor para a cidade, e não a honra pessoal. Não há deliberação sobre isso. Tendo definido o primeiro princípio, Nícias, a exemplo do que é prescrito por Aristóteles na *Retórica*, como mostraremos na próxima seção, conhecendo o caráter e as paixões do auditório, que são os demais membros da assembleia, se propõe a mostrar que o resultado da escolha feita na deliberação anterior não se segue do primeiro princípio, que é o bem da cidade, portanto, a escolha deve ser outra. Essa é a legítima deliberação na política aristotélica, e, do mesmo modo, é na ética.

Como o bem, a causa final, não é objeto de deliberação, o que é objeto de deliberação é o meio de alcançar o bem em cada caso particular. Aristóteles não autoriza, por exemplo, o criminoso a deliberar se vai ou não cometer um homicídio. Mas o criminoso delibera, pensa e escolhe, se vai mesmo cometer o crime e quais serão os meios empregados. Isso é uma atividade da potência deliberativa da alma, segundo o *De Anima*,<sup>646</sup> para todos os fins do intelecto prático de uma maneira geral, mesmo quando não há conteúdo moral, como escolher o que vai comer e onde vai dormir, ou as providências para uma expedição. O criminoso delibera sobre o crime porque ele entende que o bem, para ele, no caso, é a justiça, o que, em si, é um bem. Mas ele associa a justiça à vingança, que é um mal, e o meio que ele escolhe para alcançá-la é cometer um homicídio e, para executar homicídio, também escolherá seus meios e modos. Há uma cadeia de fins, meios e modos que podemos traçar em uma deliberação. O poder de concretizar o resultado almejado no crime é apenas habilidade (δεινότης) e, se o fim é o mal, isso não passa de astúcia (πανουργία):

Existe uma faculdade que se chama habilidade (δεινότητα), e tal é a sua natureza que tem o poder de fazer as coisas que conduzem ao fim proposto e a alcançá-lo. Ora, se o fim é nobre, a habilidade é digna de louvor, mas se o fim for mau, a habilidade será simples astúcia; por isso chamamos de hábeis ou astutos os próprios homens dotados de sabedoria prática.<sup>647</sup>

O exemplo do homicida deixa clara a importância, na ética aristotélica, de se compreender que o bem é causa final da natureza e que há uma direção que Aristóteles dá na *Metafísica* ao processo de aquisição do conhecimento: no saber prático, cabe-nos

---

<sup>646</sup> *De An.* III, 10 433a 32.

<sup>647</sup> *É.N.* VI, 12 1144a 24-38. Grifo nosso. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 152.

tornar bom para cada um aquilo que é bom em si mesmo, ou bom por natureza.<sup>648</sup> Sem isso, pode parecer que o bem é relativo a cada um, o que não é verdade. O bem, para Aristóteles, é variável porque as circunstâncias particulares são variáveis, mas ele existe por natureza, e o sábio prático é capaz de reconhecê-lo com “uma espécie de olho”, como citamos anteriormente. No discurso de Nícias, fica evidente que ele reconhece, como primeiro princípio, o bem da cidade, e não a honra pessoal. O bem da cidade é um bem por natureza, adequado ao caso particular. No caso do homicida, ele não reconhece o princípio que seria um bem por natureza para o seu caso particular.

O não reconhecimento do princípio que está em conformidade com a natureza é um fracasso intelectual propiciado pela incapacidade moral, um problema que está relacionado à formação do cidadão. A formação do cidadão é fundamental para a política, pois o bem, tanto individual quanto coletivo, só pode ser alcançado por cidadãos virtuosos. As boas leis, então, fazem parte da formação dos cidadãos, pois elas ajudam a formar bons hábitos. Aristóteles compara a formação da alma com o preparo da terra que nutrirá a semente. A alma precisa ser primeiro cultivada por meio de hábitos, antes de receber ensino intelectual sobre a moral, para que se torne capaz de gostar e sentir aversão de modo correto, pois a paixão aparenta não ceder com os argumentos, mas com à força. É por isso que o homem que é guiado pela paixão não ouve o argumento que poderia persuadi-lo, ou não o entende.<sup>649</sup> Mas deve-se ressaltar que ali ele está falando da formação do indivíduo, no que fica evidente, mais uma vez, sua discordância do intelectualismo de Sócrates. Por outro lado, no indivíduo bem formado, o homem continente, a parte irracional da alma obedece a parte racional, e é nisso que se fundamenta a vontade.<sup>650</sup> Em síntese muito geral, o processo de formação treina o desejo a seguir a direção correta para torná-lo apto a seguir o comando da razão.<sup>651</sup>

<sup>648</sup>*Met. Z*, 3 1029b 1-15; *É.N.* V 1129b 5-10.

<sup>649</sup>*É.N.* X, 9 1179b 20-35.

<sup>650</sup>*É.N.* I, 13 1102b 20-1103a 3. Como bem esclarece Guy Hamelin: “Em suma, a origem da vontade situa-se na sensibilidade, enquanto que a sua manifestação é o resultado da razão (logos).” HAMELIN, Guy. “Vontade (boulesis) e consentimento (suntakathesis) em Aristóteles e Abelardo: atos do apetite (orexis) ou da razão (logos)?” Curitiba, São Carlos: *Doispontos*, v. 7, n. 1, p. 23-29, abril, 2010, p.30.

<sup>651</sup>Sobre o desenvolvimento das virtudes morais e intelectuais, veja que, nos métodos de educação tradicionais, a criança é treinada a obedecer regras e também é submetida a exercícios de reflexão com conteúdo moral, por diversos meios. Entre esses meios se destacam as histórias infantis e fábulas, nas quais são pesadas as consequências das ações. Por exemplo, veja a fábula do grego Esopo, sobre a cigarra e a formiga: a primeira só quer se divertir, e a segunda trabalha. A consequência de cada um dos dois comportamentos fica evidente com a chegada do inverno.

Com isso, o olho da alma de quem se habituou a desejar o que é correto não é ofuscado pelos maus desejos ao reconhecer os verdadeiros fins e os meios das ações. No exemplo do homicida, sua má formação moral o impede de reconhecer o princípio verdadeiro, seu “olho da alma” é cego pelas paixões e pelo seu mau caráter, apesar de ele ter plena cognição dos seus atos e de seus resultados. Ele conhece as opções e os resultados, mas não adere ao princípio correto.<sup>652</sup>

A dialética realça a função cognitiva na escolha dos meios, com isso, ela torna mais evidente a adesão (ὄρεξις) ao fim. Mas ela não pode suprir a falha do caráter, que se expressa, como acabamos de explicar, nessa adesão, o desejo, que antecede a escolha. Há sempre algo que antecede a deliberação, caso contrário, teríamos uma regressão ao infinito. Nossa explicação se confirma com a declaração de Aristóteles em *Ética a Nicômaco VI: a escolha é causada pelo desejo e pela razão dirigida a um fim* (προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος). A escolha, por sua vez, move, ou é causa eficiente da ação.<sup>653</sup> Essas duas frases são de grande importância, pois, se a escolha é causada pela razão dirigida a um fim, e pelo desejo, ela não pode ser causa da razão se dirigir a um fim, pois isso seria uma inversão de funções. Realmente, não há deliberação e escolha dos fins. Mas há um princípio racional (λόγος) atuante antes mesmo da escolha dos meios, e deve haver uma explicação para ele, e a explicação é que ele é o “olho da alma”, do qual Aristóteles fala.<sup>654</sup> Esse “olho da alma”, combinado com o desejo (ὄρεξις),

---

<sup>652</sup> Como uma breve análise para fins de ilustração, é interessante notar que o Código Penal brasileiro adota, para os crimes dolosos (intencionais), a denominada “teoria da vontade ou do assentimento”: o crime é doloso quando o agente quis o resultado ou assumiu o risco de produzi-lo (*Código Penal*, art. 18, I). Nisso se enquadra a distinção entre o dolo direto, quando a pessoa tem intenção diretamente voltada ao resultado do crime, e o dolo eventual, quando o sujeito não visa diretamente o resultado danoso da ação, mas, sabendo que o resultado danoso era possível, não desiste da ação, assumindo o risco de causa-lo. A doutrina do Direito Penal identifica, na conduta do indivíduo, uma atuação cognitiva e uma volitiva. É a resultante da combinação dessas duas, seja de modo mais evidente, como no dolo direto (eu conheço e quero o resultado), ou de modo mais sutil, como no dolo eventual (eu conheço e aceito o resultado apesar de ter em vista outro resultado como principal), que caracteriza o alto grau de reprovação social do crime doloso contra a vida, por exemplo, inserindo-o na competência do Tribunal do Júri (*Constituição Federal*, art. 5º XXXVIII, d), que julga os crimes que causam maior repugnância à sociedade. Quanto maior é a clareza da razão sobre as consequências, diante da qual a volição do resultado danoso se afirma, mais reprovável é a conduta, pois maior é a falha moral. Pois a função cognitiva fornece nitidez à volição, o que oportuniza ao indivíduo agir de outro modo, corrigir a sua intenção. No Direito Penal, quando o resultado é totalmente imprevisível, pelo contrário, não há crime, pois não pode haver volição sem cognição. JESUS, Damásio de. *Direito penal: parte geral*. v. 1. 32. ed. São Paulo: Saraiva, 2011, p. 327-330. Chama atenção que, apesar das influências de outros filósofos na teoria da vontade no Direito Penal, como Agostinho, por exemplo, é possível ver suas raízes no pensamento de Aristóteles.

<sup>653</sup> *É.N.* VI, 2 1139a 33.

<sup>654</sup> *É.N.* VI, 12 1144a 22-39.

é que reconhece ou adere aos fins. É o que pudemos ver no exemplo do doce.<sup>655</sup> É por causa do apetite (ἐπιθυμία) que o homem incontinente age sob a influência da opinião que é acidentalmente, isto é, para o caso particular, contrária à reta razão, desprezando a premissa universal que proíbe provar o doce.<sup>656</sup> É por esse motivo que, em *Ética a Nicômaco* I, Aristóteles diz que o estudo da ciência política não é muito proveitoso a quem segue suas paixões, como os jovens e os incontinentes.<sup>657</sup>

Está fora do nosso escopo analisar a obra *Ética a Eudemo*, mas uma passagem dessa obra confirma essa explicação que acabamos de expor. Nessa passagem, Aristóteles diz que o fim visado é o ponto de partida, o princípio, do pensamento (νόησις), e a conclusão do pensamento é o ponto de partida da ação. Ele também diz que tanto os fins quanto os meios podem estar certos ou errados, e que os fins não são obtidos por raciocínio, então ele os supõe como princípios.<sup>658</sup> Está bastante claro que há dois processos que envolvem a participação da razão: o estabelecimento dos fins, que funcionam como princípios dos silogismos práticos, e o raciocínio comparativo a respeito dos meios.<sup>659</sup>

---

<sup>655</sup> Reproduzimos parte da passagem: “Quando, pois, está presente em nós a opinião universal (καθόλου δόξα) que nos proíbe provar, mas também existe a opinião de que “tudo que é doce é agradável” e de que “isto é doce” (e é esta a opinião ativa), e quando sucede estar presente em nós o apetite (ἐπιθυμία), uma das opiniões nos manda evitar o objeto, mas o apetite nos conduz para ele (pois tem o poder de mover cada uma das partes de nosso corpo; e sucede, assim, que o homem age de maneira incontinente sob a influência (em certo sentido) de uma razão e de uma opinião (ὕπὸ λόγου πως καὶ δόξης) que não é contrária em si mesma, porém acidentalmente, à reta razão (pois que o apetite lhe é contrário, mas não é a opinião) (οὐκ ἐναντίας δὲ καθ’ αὐτήν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός—ἡ γὰρ ἐπιθυμία ἐναντία, ἀλλ’ οὐχ ἡ δόξα—τῷ ὀρθῷ λόγῳ).” Grifo nosso. *É.N.* VII, 3 1147a 25-1147b 6. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. *Op. cit.*, p. 161.

<sup>656</sup> Aqui está um ponto essencial da discussão de Aristóteles com Sócrates sobre a acrasia: para Aristóteles o incontinente tem uma percepção sensorial sobre a escolha, mas ele não tem uma formação que o capacite a escolher bem, ou seja, não tem sabedoria prática (φρόνησις) e virtudes morais que permitam que ele, em primeiro lugar, adote o princípio correto.

<sup>657</sup> *É.N.* I, 3 1095a 5-12.

<sup>658</sup> Citamos a passagem: “It is possible for the aim to be right, but for a man to go wrong in what contributes to that aim; and again the aim may be mistaken, while the things leading to it are right; or both may be mistaken. Does then excellence make the aim, or the things that contribute to that aim? We say the aim, because this is not attained by inference or reasoning (οὐκ ἔστι συλλογισμὸς οὐδὲ λόγος). Let us assume this as starting-point (ἀλλὰ δὴ ὥσπερ ἀρχὴ τοῦτο ὑποκείσθω). [...] The end aimed at is, then, the starting-point of our thought, the end of our thought the starting point of action (τῆς μὲν οὖν νοήσεως ἀρχὴ τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως ἢ τῆς νοήσεως τελευτή).” *É.E.* II, 11 1227b 20-33. ARISTÓTELES. *The complete works of Aristotle*. Edição de Jonathan Barnes. vol. 2. New Jersey: Princeton University Press, 1995, p. 1944-1945.

<sup>659</sup> Assim também declara Zingano no artigo *Escolha dos meios e to auquaireton*: “A razão opera, por conseguinte, na representação de um fim, assim como, no caso do conhecimento teórico, ela estava presente na apreensão dos princípios. No entanto, no sentido que nos interessa aqui, ter razão quer dizer *deliberar* e, neste sentido, a razão prática pode ser definida como a *disposição deliberativa* que parte de fins a respeito dos quais ela não delibera. O poder de cálculo e inferência em questão aqui consiste em encontrar os meios mais adequados mediante deliberação e, ainda que os fins já impliquem uma operação da razão, esta operação racional é distinta do poder de cálculo posto em evidência pelo ato de deliberar. Para resumir meu ponto: a razão prática opera na apreensão dos fins assim como o νοῦς (teórico) atua na apreensão dos princípios do conhecimento, mas, assim como a capacidade de demonstração se distingue da atividade do

Como nosso papel é delimitar a atuação da dialética, abordamos a questão da vontade em Aristóteles apenas de modo suficiente ao nosso objetivo. O assunto já foi tratado em discussões aprofundadas, as quais não temos a pretensão de reproduzir. O tema é tentador, no entanto, e, em nossa leitura geral do texto de Aristóteles, concordamos com Marco Zingano, que, no seu artigo *Escolha dos meios e to auquaireton*, adota a teoria da vontade que chama de moderada.<sup>660</sup> Zingano compreende a intenção dos autores das teses que buscam atenuar a restrição do papel da razão à deliberação dos meios. A questão engloba a responsabilidade do agente na decisão moral, em função do homem ser ou não responsável por sua disposição moral. Sendo a disposição moral uma resultante da sua formação no meio em que vive, ou uma disposição com a qual ele nasce, como diz Aristóteles, o homem não seria responsável, pois os fins são dados pela natureza. Para Zingano, apesar do que é dado pela natureza, é possível atribuir a responsabilidade ao indivíduo, ou seja, à razão. Zingano diz que a deliberação sobre os meios será moral porque, nesse processo, ela abrange os fins. No momento em que o agente delibera, ele torna o ato *seu*. Realmente, sendo a escolha um raciocínio desiderativo ou um desejo raciocinativo, segundo *Ética a Nicômaco* 1139b 5, nessa combinação que forma um todo, a razão está dentro desse todo. Essa é a posição que nós adotamos em nosso exemplo sobre o homicida.<sup>661</sup>

Analisando o exemplo do doce fornecido por Aristóteles, ou outra hipótese semelhante, é possível ver que a razão pode ser ofuscada pelo apetite, mas, ainda assim, seu papel também não é fraco no reconhecimento do primeiro princípio que seria adequado ao caso particular. Não é à toa que, como mencionamos no início deste capítulo, Aristóteles diz que, nas questões práticas, as proposições particulares são as mais verdadeiras. No silogismo prático, o fato é dado na premissa menor. A atividade calculativa que a razão desempenha no momento da deliberação a respeito do que se fazer com os fatos particulares influencia no reconhecimento do primeiro princípio, ou

---

intelecto, assim também a função deliberativa é distinta daquela presente na apreensão de fins.” ZINGANO, Marco. “Escolha dos meios e *to auquaireton*.” Rio de Janeiro: *Analytica*, v. 8, n. 2, 2004, p. 168.

<sup>660</sup> ZINGANO, Marco. “Escolha dos meios e *to auquaireton*.” Rio de Janeiro: *Analytica*, v. 8, n. 2, 2004. 168.

<sup>661</sup> Se nós nos aprofundássemos na questão, questionaríamos também se, na posição dos críticos da doutrina aristotélica da vontade, não existe certo anacronismo ao ver um problema em a disposição moral ser um produto da natureza e do meio. Apesar do conceito aristotélico de homem como animal racional, o que coloca a razão em sua essência, para Aristóteles, o homem inteiro se insere em uma ordem natural e, sendo a disposição moral criada pela natureza, ou, mesmo que a razão também tenha sua responsabilidade por essa disposição, quem seria o criador da parte racional? Havendo falha na parte racional, quem seria o responsável?

finalidade, que está na premissa maior.<sup>662</sup> Como vemos no exemplo do doce, a premissa universal adotada “tudo que é doce é agradável” não está errada em si mesma, mas apenas acidentalmente, ou seja, para o caso. A premissa universal correta, no exemplo, seria “o doce deve ser evitado”. E a premissa menor “isso é doce” é acidental. Uma comida pode ser doce ou salgada, conforme se adicione sal ou açúcar, isso é acidental e é identificado pela cognição.

O exemplo do doce é de Aristóteles, mas não é o exemplo ideal para o que queremos enfatizar. Vamos construir outro exemplo com base na afirmação de Aristóteles de que o médico não delibera sobre se ele vai curar. Ele deseja curar, isso é uma finalidade. Mas a própria deliberação do melhor meio para curar pode torná-lo ciente de que, por exemplo, os meios disponíveis criam o risco de morte imediata, e ele desiste de curar. Ou seja, a cognição que acompanha o cálculo na deliberação dos meios é capaz de reajustar os fins. Além disso, a parte racional que calcula é responsável por estabelecer a cadeia de fins e meios. Já nos primeiros parágrafos de *Ética a Nicômaco* está bem claro que existe uma cadeia de fins e meios, na qual há uma subordinação entre diversos fins, os fins das artes fundamentais precedem os fins subordinados, e o topo da pirâmide é o sumo bem.<sup>663</sup> Colocamos, então, o exemplo do desejo de curar em uma cadeia de subordinação de bens. O desejo de curar pode ter como obstáculo, por exemplo, o custo de um tratamento em um estabelecimento de saúde pública, o qual se subordina a regras orçamentárias. Não são raros os medicamentos de valor exorbitante cuja aquisição, pela instituição pública, depende de autorização judicial. O cálculo dos meios e o reconhecimento dos fins, nesses casos, muitas vezes torna-se uma delicada questão na mão do juiz, que terá que estabelecer cadeias dedutivas entre fins e fatos a fim de escolher uma delas. O juiz discute consigo mesmo e analisa as razões apresentadas pelas partes opostas da ação judicial. Essas cadeias argumentativas podem ser mais ou menos complexas. Quanto mais complexas forem, mais será útil a dialética como técnica de comparação de cadeias silogísticas. Nesses casos, o reconhecimento dos fins corretos é afetado, ou melhor, auxiliado pelo cálculo dos meios, pela função cognitiva.

---

<sup>662</sup> Falando sobre a equidade, Aristóteles deixa clara a importância dos particulares ao reconhecer que há um limite na universalidade da lei. Sua universalidade não se conforma a todos os casos, por isso as leis devem ser complementadas por decretos. Para aquilo que é indefinido, a regra é indefinida, assim como a régua usada pelos construtores de Lesbos: ela se adapta à forma da pedra, bem como o decreto se ajusta aos fatos (τὸ ψήφισμα πρὸς τὰ πράγματα). *É.N.* V 10, 1137b 30-33.

<sup>663</sup> *É.N.* I, 1 e 2, 1094a 1-24.

Se o reconhecimento dos fins corretos é auxiliado pelo cálculo dos meios, o contrário também é possível, mas não da mesma maneira. Por exemplo, em função do desejo, a razão pode chegar a negar a existência de um fato, no entanto, nesse caso, *a negação será falsa*, o que pode ser constatado por outras pessoas. Ainda que, para se atingir um fim incorreto, um raciocínio seja válido e com premissas particulares verdadeiras, ele não servirá como justificativa para a escolha aos olhos de quem emprega o fim correto e a reta razão. Por isso que, como veremos na seção a seguir, na *Retórica*, Aristóteles diz que o verdadeiro e o justo têm a tendência de prevalecer sobre seus opostos. É mais fácil persuadir com a verdade e o bem, eles são melhores para os silogismos. Não se trata de um simples otimismo de Aristóteles, mas, se considerarmos as duas partes da alma, a desiderativa e a racional, ainda que a parte desiderativa se mova para um fim incorreto, ela não terá a razão a seu favor, pelo menos a reta razão dos demais.<sup>664</sup> Para reconhecer que o raciocínio é parte de um problema moral ao ser afetado pelo mau desejo, basta lembrar que o Estagirita chama de debatedor de má-fé aquele que não segue as regras lógicas, e critica os sofistas e erísticos por suas falsidades e deslealdades, em logros, golpes e truques.<sup>665</sup> A reta razão, portanto, não é suficiente para sanear o mau caráter, mas lhe cria obstáculos.

A despeito da grande mutabilidade e da diversidade dos objetos do saber prático e suas circunstâncias, apesar da imprecisão, a escolha correta ou melhor, entre as alternativas possíveis, será uma e a mesma, permanecendo inalterada até que se alterem esses objetos ou as circunstâncias que os caracterizam, ou então, de modo menos frequente, que a regra geral, ou premissa universal de acordo com os fins da natureza, mude.<sup>666</sup> Isso é importante para reforçar que a boa escolha é o resultado de um saber sobre as causas que requer capacidade intelectual combinada com virtude moral. Ainda que as deliberações aconteçam em assembleias, o saber político e a boa escolha não são produtos do próprio consenso em si mesmo. Na ausência de sabedoria prática o consenso entre os membros de uma assembleia não resultará em boa escolha.<sup>667</sup> A deliberação em conjunto,

---

<sup>664</sup> Sustentar racionalmente o mau desejo é trabalhoso. Note-se que a cultura popular é cheia de menções à astúcia, por exemplo, o ardiloso personagem diabo, que faz uso de uma sutil argumentação para incentivar e justificar os maus desejos dos protagonistas dos contos, como no filme intitulado *O Advogado do Diabo*.

<sup>665</sup> *Arg. Sof.* 1, 165a 15; *Arg. Sof.* 15, 174b 8.

<sup>666</sup> Por exemplo, apesar da imprecisão a respeito do melhor tratamento de uma doença, pois isso depende das características do indivíduo particular, ou seja, do doente, o melhor tratamento será uma das opções, e o conhecimento das alternativas de tratamentos eficazes é fruto de um saber, que é a medicina.

<sup>667</sup> As facções criminosas, por exemplo, estabelecem consensos em suas atividades, mas esses consensos não são boas escolhas, nem para o bem individual, nem para o bem coletivo.

na melhor das hipóteses, pode ser um esforço cooperativo, no qual vários cidadãos intelectualmente e moralmente capacitados, discutem fazendo comparações das cadeias de silogismos de meios e fins, reconhecendo a melhor escolha. Esse procedimento é dialético, em nossa definição. Mas Aristóteles, parecendo não contar com essa possibilidade de colaboração ou simplesmente descrevendo a praxe da época, atribui ao orador essa função de fazer o auditório aderir à boa escolha. Como mencionaremos a seguir, segundo o Estagirita, se as decisões judiciais não são como deveriam ser, o fracasso se deve ao orador.

Por isso uma das primeiras sugestões dos tópicos do preferível, que já citamos, que servem para debates e discursos, é *imitar a escolha do homem prudente e bom*, ou o melhor saber, pois nele estão o saber causal e o bom caráter. Nas discussões e discursos as opiniões dos sábios servem como premissas mas, antes mesmo de elas serem persuasivas, elas têm uma função prescritiva ou pedagógica, por guiar o cidadão na direção do verdadeiro saber prático, que o φρόνιμος possui. A opinião do φρόνιμος reflete o seu saber e só por isso que ela *deve ser aceita*. A autoridade é da razão, e não da pessoa do φρόνιμος. Se o auditório, seja os ouvintes de discursos ou os leitores de Aristóteles, vai aceitar ou não, depende da arte argumentativa do orador, e só ali é que o argumento dialético, aquele que persuade a partir daquilo que já é aceito (ἐξ ἔνδοξα), adquire relevância.

Assim, nós chegamos à retórica, a contraparte da dialética e instrumento da política. Retornamos ao contexto da dialética do qual partimos no início desta tese: as assembleias e os tribunais. Destacamos as seguintes palavras de Aristóteles: “(...) a retórica é como que um rebento da dialética e daquele saber prático sobre os caracteres (ἔθη πραγματείας) a que é justo chamar política.”<sup>668</sup>

---

<sup>668</sup> Ret. I, 2 1356a 25. ARISTÓTELES. *Retórica*. Op. cit., p. 98.

## A retórica como instrumento do saber prático

A retórica (τέχνη ῥητορική) é definida como uma habilidade de descobrir os meios de persuadir sobre qualquer assunto (δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρησῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν),<sup>669</sup> ou uma técnica relacionada à persuasão (ἔντεχνος μέθοδος περὶ τὰς πίστεις).<sup>670</sup> É dividida em três gêneros, ou três tipos de discurso: o deliberativo, o judicial e o epidítico. O deliberativo, que exorta ou dissuade, tem como fim o conveniente, que é recomendado como o melhor, e o prejudicial, que é desaconselhado como o pior. O judicial, usado nos tribunais, acusa ou defende, e seu fim é o justo e o injusto. O discurso epidítico elogia ou censura e tem como fim o belo e o feio.<sup>671</sup> Nós analisaremos apenas os gêneros deliberativo e judicial, pois são material de pesquisa da dialética nas assembleias e tribunais, os quais pertencem ao âmbito da sabedoria prática, conforme explicamos anteriormente.

A retórica também é descrita como a contraparte (ἀντίστροφος), ou ramo da dialética, por se aplicar ao saber geral<sup>672</sup> e por proporcionar razões para os argumentos. É por isso que a obra *Retórica* constitui fonte importante para a compreensão da dialética.

Tendo em vista que a verdade no saber prático envolve a opinião verdadeira, o reto desejo pelos fins e a reta razão sobre os meios que levam a esses fins, não faria sentido dizer que, para Aristóteles, a retórica visa persuadir sem ter em vista a verdade. Isso seria contrário à afirmação de que a retórica é um rebento da política, que é uma espécie de sabedoria prática. A sabedoria prática, por sua vez, é uma virtude intelectual, ela tem a função de alcançar a verdade.<sup>673</sup> Conforme mostramos na seção anterior, a sabedoria prática está relacionada à virtude moral, portanto, fica implícito que, na retórica aristotélica, o orador capaz de aconselhar nos assuntos objetos de deliberação é também um homem moral. No discurso deliberativo ele tem em vista o bom e o conveniente, no discurso judicial, ele tem em vista o justo.

A crítica de Aristóteles sobre retórica da época não destoa da crítica de Platão, especialmente das questões levantadas no *Fedro*, como mencionamos na primeira parte

---

<sup>669</sup> *Ret. I*, 2 1355b 26.

<sup>670</sup> *Ret. I*, 1 1355a 3-5.

<sup>671</sup> *Ret. I*, 2 1358b 1-30.

<sup>672</sup> *Ret. I*, 1 1354a 1-5.

<sup>673</sup> *É.N.* VI, 1 1139b 12-13.

desta tese. Segundo Platão, a retórica é a arte de persuadir pela aparência, e não pela verdade. Ele critica a retórica judicial que busca apenas a conveniência, e diz que a retórica dos sofistas não merece o nome de “arte” (τέχνη). A verdadeira arte retórica, que está conforme a dialética, requer o conhecimento da verdade e não apenas da opinião, e aquele que conhece a verdade também sabe discernir sobre o provável e pode empregar a retórica verdadeira.<sup>674</sup>

Assim como Platão ironiza, no *Fedro*, “a arte profunda inventada por Tísias”, ou seja, a retórica de Tísias, Aristóteles também critica os tratados de retórica “que nada dizem sobre os entimemas”<sup>675</sup>, os quais são o corpo da prova (σῶμα τῆς πίστεως), mas se dedicam aos ataques verbais e às paixões da alma que afetam apenas o juiz e não o assunto. Esses autores de retórica, segundo o Estagirita, não teriam nada a dizer nas cidades cujas leis proíbem que se fale sobre o que não diz respeito ao assunto nos tribunais, a fim de não incitar o juiz à ira, ao ódio ou à compaixão.<sup>676</sup>

Em harmonia com a visão de Platão, o Estagirita entende que aquele que é capaz de conjecturar bem sobre a verdade também é capaz de fazê-lo a respeito do plausível, ou geralmente aceito. Para ele, o verdadeiro e o semelhante ao verdadeiro são apreendidos pela mesma faculdade (δύναμις), e a isso ele acrescenta a ideia otimista de que os homens têm uma inclinação natural para a verdade e geralmente a alcançam.<sup>677</sup>

Nessa mesma concepção de tendência natural (διὰ τε τὸ φύσει), o verdadeiro e o justo (τὰ ληθῆ και τὰ δίκαια) têm uma tendência a prevalecer sobre seus opostos. Por isso a retórica é útil, ele diz, pois, se as decisões dos juízes não são como deveriam ser, isto é, justas, o fracasso se deve aos oradores. A retórica, então, é útil para a defesa da verdade e da justiça, já que, diante de certas audiências, o conhecimento (ἐπιστήμη) não facilita o trabalho de formar convicção, pois argumentar baseando-se no conhecimento implica instrução, e muitas pessoas não a possuem. Assim, o Estagirita diz que, conforme observou nos *Tópicos*, ao se lidar com a audiência popular, é necessário usar os

<sup>674</sup> *Fedro*, 160a; 267a; 276c-277c.

<sup>675</sup> Entimema é o silogismo retórico.

<sup>676</sup> *Ret. I*, 1 1354a 11-25.

<sup>677</sup> “Pois é próprio de uma mesma faculdade discernir o verdadeiro e o verossímil, já que ao homens têm uma inclinação natural para a verdade e a maior parte das vezes alcançam-na (τό τε γὰρ ἀληθές και τὸ ὅμοιον τῷ ἀληθεῖ τῆς αὐτῆς ἐστι δυνάμεως ἰδεῖν, ἅμα δὲ και οἱ ἄνθρωποι πρὸς ἀληθές τε φύκασιν ἰκανῶς και τὰ πλείω τυγχάνουσι τῆς ἀληθείας). E, por isso, ser capaz de discernir sobre o plausível é ser igualmente capaz de discernir sobre a verdade (διὸ πρὸς τὰ ἐνδοξα στοχαστικῶς ἔχειν τοῦ ὁμοίως ἔχοντος και πρὸς τὴν ἀλήθειάν ἐστιν).” *Ret. I*, 1 1355a 14-20. ARISTÓTELES. *Retórica. Op. cit.*, p. 93.

argumentos comuns, que são os argumentos dialéticos. O orador também precisa ser capaz de persuadir e raciocinar sobre os dois lados contrários de uma questão, pois os assuntos de deliberação sempre oferecem alternativa, já que ninguém delibera sobre o que é necessário. Isso não quer dizer os dois lados tenham o mesmo valor, ele afirma, pelo contrário, as coisas verdadeiras e melhores são, por natureza, melhores para os silogismos e mais plausíveis (τὰ ληθῆ καὶ τὰ βελτίω τῆ φύσει εὐσυλλογιστότερα καὶ πιθανότερα). Também não se trata de usar os dois lados para persuadir, pois não se deve persuadir as pessoas no que é errado, mas para ver a questão com clareza e para ser capaz de refutar alguém que argumenta injustamente. É digno de nota que o Filósofo, nessa passagem, ressalta que nenhuma outra arte, além da dialética e da retórica, deriva conclusões sobre os lados contrários.<sup>678</sup>Essa observação é muito útil à nossa definição de dialética como técnica de raciocínio comparativo, ou lógica do diálogo.

Essas informações do parágrafo anterior, que constam no primeiro capítulo da *Retórica*, reforçam a ideia de que o problema dialético aponta ou dirige-se (συντεῖνον πρὸς) para a verdade quando o público envolvido na discussão não tem capacidade de alcançá-la. A utilização dos argumentos comuns se dá porque os ouvintes comuns não possuem conhecimento. O orador, que tem a capacidade de conhecer o verdadeiro e o justo, utiliza a retórica como um instrumento para que esses prevaleçam em relação ao falso e ao injusto. Não conseguindo defender o verdadeiro e o justo, o orador é considerado fracassado. Também está claro que a capacidade de construir argumentos que levam ao justo e ao injusto serve apenas para a refutação do injusto, sendo imoral a persuasão no que é errado. Nisso está pressuposto que o orador da “verdadeira retórica” tem conhecimento da verdade, do mesmo modo que Platão sustenta. O orador deve, sobretudo, ser um homem virtuoso, pois, para falar sobre assuntos práticos, deve possuir

---

<sup>678</sup> *Ret. I*, 1 1355a 20-1355b 20; 2 1357a 5-20. Para o trecho 1355a 20-35 citamos a tradução de Ross, que está melhor que a edição que utilizamos apenas para fins de citação em português: “Rhetoric is useful (1) because things that are true and things that are just have a natural tendency to prevail over their opposites, so that if the decisions of judges are not what they ought to be, the defeat must be due to the speakers themselves, and they must be blamed accordingly. Moreover, (2) before some audiences not even the possession of the exactest knowledge will make it easy for what we say to produce conviction. For argument based on knowledge implies instruction, and there are people whom one cannot instruct. Here, then, we must use, as our modes of persuasion and argument, notions possessed by everybody as we observed in the *Topics* when dealing with the way to handle a popular audience. Further, (3) we must be able to employ persuasion, just as strict reasoning can be employed on opposite sides of a question, not in order that we may in practice employ it in both ways (for we must not make people believe what is wrong), but in order that we may see clearly what the facts are, and that, if another man argues unfairly, we on our part may be able to confute him. No other of the arts draw opposite conclusions: dialectic and rhetoric alone do this.” *Ret. I*, 1 1355a 20-1355b 20-35. ARISTÓTELES. *The works of Aristotle: Rhetorica*, v. 11. Tradução da editoria de W. D. Ross. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1924, p. 3-4.

sabedoria prática, e a sabedoria prática envolve a virtude moral. Esses saberes verdadeiros devem ser possuídos pelo orador. A retórica é apenas um saber instrumental.

A mesma faculdade (δύναμις), da qual Aristóteles fala, que apreende o verdadeiro e o semelhante ao verdadeiro subentende-se ser a razão, já que a política e a retórica não se confundem, apesar de a segunda ser considerada um rebento da primeira. Na *Retórica* está bastante clara a diferença entre os domínios da política e da retórica em matéria de deliberação, apesar de o orador deliberativo que se propõe a dar conselhos em público acumular as duas habilidades, tanto os conhecimentos de política, quanto de retórica. Aristóteles começa lembrando que os assuntos que são objeto de deliberação são, claramente, aqueles que dependem de nossa ação. Porém, não apresenta, na *Retórica*, uma classificação precisa dos mesmos, com suas definições conforme a verdade, ou seja, o saber, já que isso não pertence à retórica, e sim, a uma arte mais racional e verdadeira. Essa última é a ciência política (πολιτική ἐπιστήμη).<sup>679</sup> Na *Retórica* ele apenas faz uma sugestão geral de assuntos para facilitar a construção dos argumentos e preparação dos discursos pelo orador.

Os assuntos principais sobre os quais as pessoas deliberam e os oradores deliberativos aconselham em discursos públicos são cinco: finanças, guerra e paz, defesa nacional, importações e exportações e legislação. O Estagirita dá uma lista de assuntos que aquele que pretende dar conselhos deve *saber* (οἶδα). Resumidamente, aquele que pretende aconselhar deve conhecer os recursos e as despesas da pólis e estar informado sobre o conhecimento dos outros povos sobre finanças. Deve conhecer os próprios militares bem como os das cidades vizinhas, além do histórico das guerras que aconteceram e as causas de seus resultados. Precisa ter conhecimento sobre as tropas de defesa e as fortalezas que guardam as cidades, sobre as provisões de alimentos, importações e exportações, e também sobre a legislação e as formas de governo. Por fim, o Filósofo destaca que tudo isso é assunto (ἔργον) da política e não da retórica. Nesta relação estão os assuntos mais importantes de onde quem quer aconselhar deve obter as premissas, mas as fontes de onde se deve derivar os argumentos de exortação e dissuasão são apresentadas depois disso. Nesse ponto ele inicia uma exposição de assuntos relacionados a opiniões geralmente aceitas. Nessa conexão fica bastante claro que o

---

<sup>679</sup> *Ret.* I, 4 1359a 30-1359b 18.

orador acumula, para os discursos deliberativos, dois saberes independentes: a política e a retórica.<sup>680</sup>

As provas de persuasão do discurso são de três tipos: as que dizem respeito ao caráter moral do orador (ἦθος), à disposição dos ouvintes (πάθος), e ao próprio discurso ou razão (λόγος), o qual demonstra (δεικνύναι) ou parece demonstrar.<sup>681</sup> O discurso é persuasivo pelo caráter moral do orador (ἦθος) quando ele causa a impressão de ser digno de confiança (πίστις), e essa impressão é o resultado do discurso e não de uma opinião prévia sobre o orador.<sup>682</sup> A isso somamos o destaque para o fato de o conhecimento sobre as formas de governo ter um valor especial no discurso deliberativo. Aristóteles o considera o maior e mais eficaz dos meios de persuasão e aconselhamento, e enfatiza isso em alguns parágrafos da *Retórica*.<sup>683</sup> Esse valor especial do conhecimento das quatro formas de governo, a democracia, a oligarquia, a monarquia e a aristocracia, tem a ver com a credibilidade depositada sobre o que é mais conveniente para determinados fins. Pois as coisas são escolhidas em função dos fins e todos se deixam persuadir pelo que é conveniente para os fins. Mas esse destaque é concedido nessa passagem na medida pertinente à retórica, sob a justificativa de o assunto já ter sido discutido de forma mais detalhada na *Política*, obra destinada a esse tipo de conhecimento.<sup>684</sup> Aristóteles não chega a sugerir que o orador *estude* a obra sobre política, mas ressalta o efeito persuasivo de estar de posse desse conhecimento. A esse ponto, somam-se a lista de coisas que o orador deliberativo que pretende dar conselhos deve saber e mais a afirmação de que a retórica é um ramo da dialética e do saber prático chamado política, conforme já foi dito. É um ramo da técnica de argumentar e do saber prático, ou seja, envolve duas habilidades, como já foi dito. Acrescentamos, ainda, que na sequência ele explica que é por ser a retórica um ramo da política que ela também “se disfarça” de ciência política, e assim fazem os seus adeptos, seja por falta de instrução, seja por jactância, ou por outra fraqueza humana. Então ele lembra que a retórica é um ramo da dialética e a ela se assemelha, pois nenhuma das duas é ciência (ἐπιστήμη) de algum assunto específico; elas são apenas

---

<sup>680</sup> *Ret. I*, 4 1359b 20-1360b 3.

<sup>681</sup> “Sobre as provas (τῶν πίστεων), já se falou: quantas são as fontes, que são três, quais são elas, e por que razão há somente estas três (é que todos os homens, ao fazerem um juízo, são persuadidos, ou porque são tomados por uma certa emoção, ou porque consideram que o orador possui certas qualidades, ou porque houve uma demonstração concludente.” *Ret. III*, 1 1403b 9-13. ARISTÓTELES. *Retórica. Op. cit.*, p. 241.

<sup>682</sup> *Ret. I*, 2 1356a 1-10.

<sup>683</sup> *Ret. I*, 8 1365b 22.

<sup>684</sup> *Ret. I*, 8 1365b 22-1366a 22.

habilidades (δύναμις) para proferir argumentos (λόγος).<sup>685</sup> Algumas páginas depois ele repete que quanto mais se tenta tornar a dialética e a retórica ciências, e não apenas habilidades, mais se está distorcendo sua real natureza.<sup>686</sup>

Em síntese, a ciência política (πολιτική ἐπιστήμη), repetindo, é a arte racional e verdadeira, e a retórica, o seu ramo, apenas uma δύναμις que proporciona ao orador os argumentos e as táticas necessárias para se lidar com um auditório que, em geral, compreende apenas os argumentos dialéticos e é incapaz de compreender argumentos complicados ou seguir uma longa cadeia de raciocínio. Como apenas a retórica, além da dialética, deriva conclusões sobre os lados contrários de um assunto, ela é um instrumento adequado para os assuntos de deliberação que sempre oferecem possibilidades alternativas. Como disse Aristóteles:

Nós deliberamos sobre as questões que parecem admitir duas possibilidades de solução, já que ninguém delibera sobre as coisas que não podem ter acontecido, nem vir a acontecer, nem ser de maneira diferente; pois, nesses casos, nada há a fazer.<sup>687</sup>

As provas artísticas, ou da persuasão, isto é, do âmbito da retórica, não pertencem ao campo da política, como acabamos de mostrar. Elas também se distinguem das provas não técnicas (ἄτεχνος), ou não artísticas, *utilizadas* na retórica judicial. As provas não técnicas, ou não retoricamente construídas pelo orador, são as leis, os testemunhos, os contratos, as confissões sob tortura e os juramentos.<sup>688</sup> O que Aristóteles apresenta para fins de persuasão está no âmbito da opinião geral. São opiniões sobre a felicidade, sobre o bom e o conveniente, sobre a justiça e a injustiça, entre outras. Ainda que as premissas empregadas no discurso retórico sejam extraídas do rol propriamente dito de assuntos da política ou do âmbito das provas não técnicas, elas são apresentadas no nível de entendimento da opinião geral, e muitas dessas opiniões são contrárias umas às outras (συλλογισμοὶ ἐκ τῶν ἐνδόξων, δοκοῦντα δὲ πολλὰ ἐναντία ἀλλήλοις ἐστίν).<sup>689</sup>

Vamos, então, ao assunto das opiniões. Em matéria de deliberação, o fim em vista é a felicidade e suas partes.<sup>690</sup> Os meios, objetos da deliberação, são o conveniente e o

---

<sup>685</sup> *Ret. I*, 2 1356a 20-35.

<sup>686</sup> *Ret. I*, 4 1359b 10-15.

<sup>687</sup> *Ret. I*, 2 1357a 1-5. ARISTÓTELES. *Retórica. Op. cit.*, p. 99.

<sup>688</sup> *Ret. I*, 15 1375a 20-25.

<sup>689</sup> *Ret. II*, 25 1402a 34.

<sup>690</sup> *Ret. I*, 5 1360b 7-20. Neste capítulo, Aristóteles define a felicidade como o viver de modo virtuoso, mas abrange, como suas partes constituintes, os bens, tais como: a nobreza, os amigos, os filhos, a saúde, o vigor, a honra, etc.

bom. No capítulo seis do livro I da *Retórica*, Aristóteles apresenta as fontes de onde devemos tirar a convicção (πίστις) sobre o bom (ἀγαθός) e o conveniente (συμφέροντος).<sup>691</sup> É uma lista de coisas que são geralmente reconhecidas como bens.<sup>692</sup> São coisas como a felicidade, as virtudes, a saúde, a riqueza, a amizade, a honra, o talento. Há também a menção a alguns bens que geram dúvida, mas é possível formar silogismos sobre eles a partir de uma relação de sugestões, tais como: o bom é o que não é excessivo, o que é objeto de elogio, o que é desejado pela maioria das pessoas, o que é preferido pela mulher ou pelo homem bom e prudente (τῶν φρονίμων τις ἢ τῶν ἀγαθῶν).<sup>693</sup> Por fim, há, na *Retórica*, uma série de sugestões sob a mesma explicação da função dos tópicos do preferível que, como já apresentamos, são úteis ao exame do que é o mais desejável ou melhor entre duas ou mais coisas que não mostrem grandes diferenças ou vantagens óbvias. Do texto da *Retórica* temos: “(...) porque muitas vezes se concorda que duas coisas são convenientes, e se discorda sobre qual delas o é mais, convirá em seguida tratar do maior bem e do mais conveniente (περὶ τοῦ μείζονος ἀγαθοῦ καὶ τοῦ μᾶλλον συμφέροντος).”<sup>694</sup> Esse parece ser o campo mais adequado para a aplicação da técnica de derivar conclusões a partir de alternativas. Não é de se estranhar, portanto, que Aristóteles tenha dedicado os *Tópicos* à aplicação da dialética ao âmbito da opinião, ainda que tenha destacado sua utilidade às ciências filosóficas.

Como citamos há pouco, muitas dessas opiniões são contrárias umas às outras. O Estagirita parece não se comprometer com o inventário dessas opiniões, que são apresentadas como exemplos. Há, inclusive, opiniões contrárias, como o caso da coragem e da temperança, que são citadas como exemplos de tópicos, ou seja, fórmulas gerais, para a escolha do mais desejável entre duas coisas. Nos *Tópicos*, há um tópico de que o mais desejável é o que é mais útil em todas ou na maioria das ocasiões. Então, a justiça e a temperança são mais desejáveis do que a coragem, pois as duas primeiras sempre são úteis, e a última só é útil em algumas ocasiões. No mesmo parágrafo, outro tópico é apresentado: é mais desejado aquilo que, se possuído por todos, torna a outra coisa desnecessária. Por exemplo: se todos fossem justos, não seria necessário ter coragem, o que não se dá com o raciocínio inverso.<sup>695</sup>

---

<sup>691</sup> *Ret.* I, 6 1363b 4.

<sup>692</sup> *Ret.* I, 6 1362b 28.

<sup>693</sup> *Ret.* I, 6 1362b 28-1363a 20.

<sup>694</sup> *Ret.* I, 7 1363b 5-7. ARISTÓTELES. *Retórica. Op. cit.*, p. 116.

<sup>695</sup> *Tóp.* III, 2 117a 35-117b 3.

Na *Retórica*, o exemplo é o contrário: a temperança fica em lugar desfavorável em relação à coragem, em um tópico exemplificativo sobre seguir as correlações dos termos:

E assim como se seguem as correlações de termos e as formas de flexão semelhantes, seguem-se também as demais coisas; por exemplo, se ‘corajosamente’ é mais belo e preferível a ‘temperadamente’, a coragem é também preferível à temperança, e ser corajoso a ser temperado.<sup>696</sup>

Em geral, os tópicos do preferível na *Retórica* e nos *Tópicos* se assemelham, e alguns chegam a ser os mesmos, como: o que é mais desejável por si mesmo é preferível ao que é desejável tendo em vista outra coisa;<sup>697</sup> o que é mais duradouro e mais seguro é preferível ao que é menos;<sup>698</sup> é preferível aquilo que é escolhido por todos ou pela maioria.<sup>699</sup> Esses são exemplos bastante representativos, e os outros tópicos seguem a mesma linha.

Naturalmente, há muitos tópicos, na *Retórica*, além dos tópicos do preferível, que se aplicam mais ao discurso deliberativo. A noção mais clara que Aristóteles apresenta de *τόπος* está na *Retórica*, e é a seguinte: “(...) algo no qual muitos entimemas se enquadram.”,<sup>700</sup> o que dá a ideia de fórmula argumentativa para geração de premissas para os argumentos. Mas esses tópicos se enquadram em dois grandes grupos: os gerais ou comuns e os específicos. Os tópicos comuns, ou, no singular, lugar comum, são comuns ou aplicáveis a todos os assuntos. O exemplo clássico é o *τόπος* do mais e do menos: quem pode mais pode o menos. Os tópicos comuns são ideias muito genéricas, que podem ser aplicadas a argumentos tanto em ciências naturais, quanto política, Direito e outras, como o tópico do mais e do menos e os tópicos do possível e do impossível. São exemplos de tópicos do possível e impossível: se algo é possível existir ou ter existido, o contrário também é possível, como a saúde e a doença; se aconteceu algo de causa natural, o seu subsequente ou antecedente também aconteceu, por exemplo, o relâmpago e o trovão.<sup>701</sup>

<sup>696</sup> *Ret. I*, 7 1364b 33-38. ARISTÓTELES. *Retórica. Op. cit.*, p. 120.

<sup>697</sup> *Tóp. III*, 1 116a 28-30; *Ret. I*, 7 1364a 1-2.

<sup>698</sup> *Tóp. III*, 1 116a 10; *Ret. I*, 7 1364b 31-33.

<sup>699</sup> *Tóp. III*, 1 116a 17-18; *Ret. I*, 7 1364b 38-39.

<sup>700</sup> *Ret. II*, 26 1403a 15-20. *Retórica. Op. cit.*, p. 237.

<sup>701</sup> *Ret. II*, 19 139a 10-11; 1392b 28-30.

Os tópicos específicos são aplicáveis a determinados assuntos ou classes de coisas que, na *Retórica*, geralmente se organizam conforme os três gêneros de discurso: deliberativo, judicial e epidítico.<sup>702</sup>

Em dissertação de mestrado escrevemos um capítulo sobre tópicos.<sup>703</sup> Não é nosso objetivo tratar dos tópicos aqui além de algumas ilustrações necessárias à pesquisa sobre o papel da dialética nos assuntos práticos, que tem um enfoque mais amplo. Então, agora passamos a analisar algumas partes da *Retórica* mais aplicáveis à situação de disputa. Como já mostramos alguns exemplos dos tópicos do preferível, mais aplicáveis à deliberação, agora ilustraremos com exemplos do discurso judicial, preferencialmente.

O ambiente de disputa, na *Retórica*, fica mais claro no final da obra, nas passagens que tratam das partes do discurso e da refutação. Naturalmente, todo discurso persuasivo pressupõe uma posição contrária, ainda que de forma potencial. Sem oposição, não há porque persuadir. É possível encontrar, portanto, em passagens do final da *Retórica*, alguns casos aos quais se aplicam táticas de debate semelhantes às dos *Tópicos*.

É importante destacar que, assim como temos, nos *Tópicos*, o uso de táticas de psicologia para causar uma impressão no oponente e no próprio público que assiste a disputa, de forma ainda mais explícita, na *Retórica*, temos os tipos de provas de persuasão que dizem respeito ao caráter moral do orador (ἦθος) e à disposição dos ouvintes (πάθος). Apesar de Aristóteles fazer sua crítica, como já dissemos, aos tratados de retórica “que nada dizem sobre os entimemas”, mas se dedicam aos ataques verbais e às paixões da alma que afetam apenas o juiz e não o assunto, ele não desconsidera a eficácia dos recursos baseados em psicologia,<sup>704</sup> tanto que dedica uma parte considerável da *Retórica* às emoções dos ouvintes e ao caráter do orador, ou seja, ao πάθος e ao ἦθος. A consideração do Estagirita parece surgir da observação do que acontece:

Uma vez que a retórica tem por objetivo formar um juízo (κρίσεώς) (porque também se julgam as deliberações e a ação judicial é um juízo),

<sup>702</sup> *Ret.* I, 2 1358a 10-30.

<sup>703</sup> SZYNWELSKI, *Dialética...* *Op. cit.*

<sup>704</sup> Pelo contrário, ele critica o uso indiscriminado dos entimemas, que podem ser mal formulados, ou então, interferir na parte emocional da oratória. Veja o seguinte trecho da *Retórica*: “Por outro lado, não procures entimemas sobre tudo. De outro modo, farás o que alguns filósofos fazem, que formulam silogismos cujas conclusões são mais conhecidas e mais plausíveis que as premissas das quais as tiram. E também sempre que suscitares uma emoção, não formules um entimema, pois o entimema ou quebrará a emoção, ou será dito em vão; é que movimentos simultâneos chocam uns com os outros, e ou se anulam ou se tornam fracos. Ao mesmo tempo, não debes procurar entimema algum quando o discurso expressar caracteres morais. Na verdade, demonstração não comporta caráter moral nem intenção (οὔτε ἦθος οὔτε προαίρεσιν).” *Ret.* III, 17 1418a 9-17. ARISTÓTELES. *Retórica. Op. cit.*, p. 291.

é necessário não só procurar que o discurso seja demonstrativo e digno de crédito (ἀποδεικτικὸς ἔσται καὶ πιστός), mas também que o orador mostre possuir certas disposições e prepare favoravelmente o juiz. Muito conta para a persuasão (πρὸς πίστιν), sobretudo nas deliberações e, naturalmente, nos processos judiciais, a forma como o orador se apresenta e como dá a entender as suas disposições aos ouvintes, de modo a fazer que, da parte destes, também haja um determinado estado de espírito em relação ao orador.<sup>705</sup>

Porém essas coisas não têm o mesmo valor, para o Estagirita, que as provas racionais (λόγος), e a necessidade de preparação emocional do auditório se deve às características dos ouvintes. Há uma passagem, que diz respeito a essa preparação por meio do proêmio do discurso, que deixa claro que o seu motivo do emprego dessas táticas é o fato de o ouvinte ser simplório (φαῦλος):

Por outro lado, é forçoso não esquecer que todas estas coisas são exteriores ao conteúdo do discurso, pois elas destinam-se ao ouvinte de pouco valor (simplório) (πρὸς φαῦλον γὰρ ἀκροατήν), que presta ouvidos ao que é extrínseco ao assunto, visto que, se ele não fosse assim, nem sequer o proêmio seria necessário, a não ser para expor o assunto por pontos básicos de forma que o ‘corpo’ tenha ‘cabeça’.<sup>706</sup>

O auditório de Aristóteles não é, como já ficou claro, composto por homens eruditos. Naturalmente, o Estagirita conta com bem menos capacidade de entendimento da parte de um auditório do que da parte de um dialético. Isso é bastante visível nas táticas da *Retórica* que se assemelham às dos *Tópicos*. O dialético pode conhecer apenas os assuntos conforme a opinião geral, mas domina uma técnica de raciocínio. Por outro lado, quem toma as decisões judiciais e deliberativas é o auditório, enquanto que, no debate dialético, o auditório pode apenas servir de plateia e, se conseguir, apreciar o desempenho dos debatedores. Então, o alvo dos oradores é o público, e não o oponente. Assim, o emprego das ferramentas dialéticas precisa ser adaptado.

Retomamos agora a ideia de que a retórica trata dos assuntos “perante um auditório incapaz de ver muitas coisas ao mesmo tempo ou de seguir uma longa cadeia de raciocínios.”<sup>707</sup>Essa é uma diferença notória na comparação entre o auditório e o dialético. Como se vê nos *Tópicos*, uma estratégia lícita no debate dialético é a dissimulação de premissas. No debate, que se dá entre um questionador e um respondedor, o questionador formula questões de forma a manter distância entre uma afirmação e suas premissas subseqüentes e assim tornar o menos visível possível a

<sup>705</sup> *Ret.* II, 1 1377b 21-25. *Ibid.* p. 159.

<sup>706</sup> *Ret.* III, 14 1415b 5-10. *Ibid.* p. 282.

<sup>707</sup> *Ret.* I, 2 1357a 1-5. *Ibid.* p. 99.

conclusão final que se deriva dessas, para que o respondedor tenha menos chance de defesa. Pois uma vez que o respondedor aceite uma afirmação, terá de aceitar o que deriva dela. Essa dissimulação faz parte do exercício da controvérsia, e Aristóteles explica as táticas.<sup>708</sup> Na *Retórica*, pelo contrário, é expressamente desaconselhado o emprego de cadeias de silogismos e também de premissas cuja aceitação geral não é óbvia e teria que ser mostrada por silogismos, pois isso é muito difícil de seguir, e se supõe que o juiz (κριτής) é uma pessoa simples (ἀπλός).<sup>709</sup> Assim, o entimema, ou silogismo retórico, além de ser formado sobre coisas que podem ser, em geral, de outro modo, deve ter poucas premissas e pode ter até menos premissas que o silogismo padrão, da primeira figura, ou seja, pode ter uma premissa implícita.<sup>710</sup> Em síntese, os oradores devem utilizar a técnica conforme a capacidade de assimilação dos ouvintes. Esta passagem elucida bem esse ponto:

Que o entimema é um silogismo, já o dissemos anteriormente, e também em que medida é um silogismo e em que é que difere dos silogismos dialéticos. Porque em retórica convém não fazer deduções de muito longe, nem é necessário seguir todos os passos: o primeiro método é obscuro por ser demasiado extenso, o segundo é pura verborreia, porque enuncia coisas evidentes. É esta a razão pela qual os oradores incultos são mais persuasivos que os cultos diante de multidões; como dizem os poetas, os incultos são ‘mais inspirados pelas musas’ diante da multidão. Com efeito, os primeiros enunciam as premissas comuns e gerais, os segundos baseiam-se no que sabem e no que está próximo de seu auditório. Portanto, é assim que os oradores devem falar, não tomando como ponto de partida todas as opiniões, mas só certas e determinadas, por exemplo, as dos juízes ou as daqueles que gozam de reputação; e o fato é que a coisa aparece mais clara, ou a todos os ouvintes, ou à maior parte deles. E não se devem tirar conclusões somente a partir das premissas necessárias, mas também das que são pertinentes a maior parte das vezes.<sup>711</sup>

Algumas premissas com as quais se formam os entimemas podem ser necessárias mas, geralmente, são apenas frequentes (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ), ou seja, ocorrem na maior parte

<sup>708</sup> *Tóp.* VIII, 1 155b 25-30.

<sup>709</sup> *Ret.* I, 2 1357a 7-15. Quanto ao juiz ser uma pessoa de mente simples, ressaltamos que o juiz da época de Aristóteles era uma espécie de jurado, diferentemente do juiz de carreira do mundo de hoje. Aristóteles expressa preocupação especial com os juízes: “É, pois, sumamente importante que as leis bem feitas determinem tudo com o maior rigor e exatidão, e deixem o menos possível aos juízes.” A esse trecho se segue a explicação de que é difícil encontrar homens que sejam prudentes e tenham capacidade de legislar e julgar. As leis se promulgam depois de uma deliberação longa, mas os juízos são emitidos de modo imprevisto. E o juiz, diversamente do legislador, que se pronuncia sobre o futuro e o geral, se pronuncia sobre o passado e o particular, com isso, os interesses e os sentimentos pessoais podem obscurecer o juízo. *Ret.* I, 2 1357a32-1357b 13. *Ibid.* p. 91.

<sup>710</sup> *Ret.* I, 2 1356a 10-23. “Como, por exemplo, para concluir que Dorieu recebeu uma coroa como prêmio da sua vitória, basta dizer: pois foi vencedor em Olímpia, sem que haja necessidade de se acrescentar à Olímpia a menção da coroa, porque isso toda a gente o sabe.” *Ibid.* p. 111.

<sup>711</sup> *Ret.* II, 22 1395b 23-1396a 3. *Ibid.* p. 213-214.

das vezes. Os entimemas geralmente partem de probabilidades e sinais (ἐξ εικότων καὶ ἐκ σημείων). A probabilidade (εἰκός) é o que ocorre na maior parte das vezes (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ), e está relacionada a coisas que podem ser de outro modo. Os sinais (σημεῖον), são marcas ou indícios, e são de dois tipos: os necessários, que Aristóteles também chama de argumentos irrefutáveis ou conclusivos (τεκμήριον), que servem como prova, e os não necessários, que não têm denominação. O Filósofo remete aos *Analíticos* para uma explicação mais detalhada sobre o assunto.<sup>712</sup> Na *Retórica* ele dá poucos exemplos com alguma explicação, como: ter febre é um sinal necessário de que a pessoa está doente, e ter leite, de que a mulher deu à luz. Isso é colocado como (τεκμήριον), um argumento concludente, o único irrefutável se for verdadeiro. Exemplo de argumento refutável é Sócrates ser justo e sábio, como um sinal de que os sábios são justos. É um sinal verdadeiro, mas não forma um raciocínio concludente, assim como dizer que a respiração rápida é sinal de febre, pois é possível ter respiração rápida sem febre.<sup>713</sup>

Correspondendo ao silogismo, à indução e ao silogismo aparente (erístico) na dialética, na retórica há o etimema, o exemplo e o entimema aparente. O exemplo (παράδειγμα) é explicado como uma indução (ἐπαγωγή), que apresenta relações não entre parte e todo, mas entre parte e parte, como quando dois termos pertencem ao mesmo gênero. É uma comparação útil quando um é mais conhecido que o outro, pois os casos particulares se enquadram na mesma noção geral.<sup>714</sup> Entimemas aparentes são falsos raciocínios empregados em retórica, do tipo dos argumentos que Aristóteles trata nos *Argumentos Sofísticos*.<sup>715</sup>

<sup>712</sup> Essa explicação dos entimemas está em *Primeiros Analíticos*, II, 27, e o sinal é explicado conforme o termo médio das figuras do silogismo. Por exemplo, a demonstração de que uma mulher está grávida porque tem leite corresponde a um silogismo de primeira figura, e “ter leite” é o termo médio. O silogismo de primeira figura é irrefutável, se verdadeiro, por ser universal. Se o silogismo fosse de segunda figura, como “a mulher está grávida porque está pálida”, seria refutável, pois “estar pálida” não é um sinal necessário de gravidez. A distinção entre o que se aplica de modo necessário e contingente está em *Primeiros Analíticos*, I, 8.

<sup>713</sup> *Ret.* I, 2 1357a 30-1357b 24.

<sup>714</sup> *Ret.* I, 2 1356b 1-5; *Ret.* I, 2 1357b 25-36.

<sup>715</sup> Um bom exemplo, para ilustrar os entimemas aparentes, é um dos tópicos para extrair entimemas aparentes. Este tópico continua sendo muito utilizado atualmente: “Outro (tópico) consiste em estabelecer ou refutar um argumento por meio do exagero. Isto acontece quando, sem se provar que se fez nem que não se fez, se amplifica o fato: é que isto cria a ilusão de que ou não se fez, quando quem amplifica é quem sustenta (defende) a causa, ou que se fez, quando o acusador é quem amplifica. Na realidade, não há entimema, porque o ouvinte cai em paralogismo ao julgar o que o acusado fez ou não fez, sem que tal esteja demonstrado.” *Ret.* II, 24 1401b 3-10. ARISTÓTELES. *Retórica. Op. cit.*, p. 231. Acrescentamos que, segundo a definição dos *Tópicos*, paralogismo é um raciocínio que parte de uma premissa falsa. *Tóp.* I, 1 101a 5-15.

Passamos, então, a identificar a situação de disputa na retórica nos trechos que tratam das partes do discurso, da refutação e da interrogação. As partes do discurso, na classificação de Aristóteles são o proêmio, a exposição, as provas e o epílogo, no máximo essas quatro, porque as partes necessárias, ou mais importantes, são apenas duas: a exposição e as provas. A função do proêmio é apresentar brevemente o assunto e preparar o auditório, e o epílogo serve para recapitular os pontos principais e induzir o auditório a um estado emocional favorável ao que se quer. Esses dois últimos, porém, são dispensáveis em alguns casos. Ele considera necessárias a exposição (πρόθεσις) e as provas (πίστις) porque, para demonstrar um assunto, é preciso primeiro fazer sua exposição, e essa divisão é similar à de problema (πρόβλημα) e demonstração (ἀπόδειξις).<sup>716</sup>

Essa classificação em duas partes é apresentada junto com algumas críticas à classificação corrente, da época, mas destacamos apenas os pontos que nos fornecem alguns elementos sobre a disputa. A visão corrente de que a narração é própria do discurso judiciário é aceita por Aristóteles, mas no discurso deliberativo pode-se ver, ele aponta, destoando da classificação corrente, coisas diversas como: proêmio, comparação de argumentos e recapitulação, *quando há controvérsia* (ἀντιλογία), pois, nesse caso, também há acusação e defesa.<sup>717</sup>

A controvérsia, no entanto, é mais presente no discurso judicial, especialmente na refutação. A refutação de um oponente (ἀντίδικος) faz parte das provas (πίστις).<sup>718</sup> Aristóteles sugere alguns tópicos para a refutação, começando com o que se aplica em caso de calúnia, ou acusação falsa (διαβολή). São sugestões táticas tais como negar os fatos ou minimizar sua ofensividade ou injustiça, ou dizer que o ato foi um erro ou um acaso, contra-atacar o acusador. Há tópicos também que servem para o acusador e o defensor, que dizem respeito a enfatizar pontos favoráveis ou desfavoráveis.<sup>719</sup>

A narração dos fatos é mais importante no discurso judicial e epidítico. Mas a narração dos fatos passados pode ter alguma utilidade para a deliberação, que diz respeito a fatos futuros. Nas orientações sobre a narração, também está marcada a presença de opositores:

---

<sup>716</sup> *Ret.* III, 13 1414a 30-35.

<sup>717</sup> *Ret.* III, 13 1414a 35-1414b 5.

<sup>718</sup> *Ret.* III, 13 1414b 8.

<sup>719</sup> *Ret.* III, 15 1416a 3-1416b 15.

Pois também aqui o melhor não é a rapidez ou a concisão, mas sim a justa medida. Isso significa falar tanto quanto aquilo de que o assunto necessita para ficar claro, ou tanto quanto permita supor que algo sucedeu ou que dele resultou algum prejuízo ou injustiça, ou que os assuntos são da importância que se quer demonstrar; *o adversário, por seu turno, deve contrapor as razões opostas.*

Narra tudo quanto chama a atenção *para o teu próprio valor*: por exemplo, ‘admoestei-o expressando sempre coisas justas’, ou *a maldade do opositor*: ‘respondeu-me que, onde quer que ele se encontrasse, poderia ter sempre outros filhos’, (...).<sup>720</sup>

As provas (πίστεις), por sua vez, devem ser demonstrativas (ἀποδεικτικὰς).<sup>721</sup> Demonstrativa, no caso, significa com um entimema.<sup>722</sup> O exemplo (παράδειγμα) é mais adequado à oratória política (δημηγορικός), que lida com o futuro, e os entimemas, com a oratória forense, que diz respeito aos fatos passados e esses ‘são ou não são’ (ὄντων ἢ μὴ ὄντων), o que implica um tipo de necessidade (ἀνάγκη), por isso, a demonstração é mais adequada.<sup>723</sup> A demonstração deve se referir ao que está em disputa (ἀμφισβήτησις), e os pontos em disputa dizem respeito à existência dos fatos, sua gravidade, injustiça e prejuízo. Essa demonstração parece ser de uma generalidade que abrange qualquer argumento conclusivo na esfera forense, sobre os fatos e suas implicações, a justiça, o caráter do acusado e, até mesmo a lei, que pode funcionar como premissa: “(...) a lei é um tema de base (ὑπόθεσις) nos discursos judiciários; e quando se possui um princípio básico (ἀρχὴν), é mais fácil encontrar uma demonstração.”<sup>724</sup>

A refutação, como aparece na *Retórica*, lembra muito a situação descrita nos *Tópicos*, em que dois debatedores disputam e mostram habilidade perante uma espécie de plateia. Só que, como já dissemos, no contexto da retórica o auditório pode julgar e deliberar, por isso ele é o destinatário do discurso e da discussão que se mostra nos discursos. Chama a atenção que os entimemas refutativos, na descrição de Aristóteles, têm mais prestígio entre o público que os demonstrativos. Destacamos que essa distinção entre entimemas demonstrativos e refutativos se dá apenas pela função que exercem, de mostrar ou refutar. O impacto da refutação no auditório, como visto na *Retórica*, é o mesmo da disputa dialética, tanto conforme os *Tópicos*, quanto antes de Aristóteles,

<sup>720</sup> *Ret.* III, 16 1416b 30-1417a 5. ARISTÓTELES. *Ret.... Op. cit.*, p. 287.

<sup>721</sup> *Ret.* III, 17 1417b 21.

<sup>722</sup> Grifo nosso. *Ret.* III, 17 1418a 37-1418b 4. “Quando se dispõe de elementos demonstrativos, deve-se discursar de modo que se expresse o caráter e resulte demonstrativo. Porém, se não tiveres entimemas, concentra-te no componente ‘ética’ (ἔχοντα μὲν οὖν ἀποδείξεις καὶ ἠθικῶς λεκτέον καὶ ἀποδεικτικῶς, ἐὰν δὲ μὴ ἔχῃς ἐνθυμήματα, ἠθικῶς).” *Ibid.* p. 292.

<sup>723</sup> *Ret.* III, 17 1418a 1-5.

<sup>724</sup> *Ret.* III, 17 1418a 25-30. *Ibid.* p. 291.

conforme ilustramos na primeira parte desta tese. Há dois trechos da *Retórica* que mostram essa preferência, com a justificativa de que a comparação entre as duas linhas de raciocínio proporciona clareza. São os seguintes:

Entre os entimemas, os refutativos gozam de mais reputação que os demonstrativos (εὐδοκιμεῖ δὲ μᾶλλον τῶν ἐνθυμημάτων τὰ ἐλεγκτικὰ τῶν ἀποδεικτικῶν), porque o entimema refutativo consegue a junção dos contrários (διὰ τὸ συναγωγὴν μὲν ἐναντίων) em curto espaço e porque as coisas aparecem mais claras ao ouvinte quando se apresentam em paralelo. De todos os silogismos refutativos e demonstrativos, os de maior aplauso são aqueles em que, sem serem superficiais, se prevê desde o princípio a conclusão (porque os ouvintes sentem-se, ao mesmo tempo, mais satisfeitos, pelo fato de os terem pressentido), assim como aqueles que só são entendidos à medida que vão sendo enunciados.<sup>725</sup>

Os entimemas refutativos são mais prezados (μᾶλλον εὐδοκιμεῖ) do que os demonstrativos, porque os concernentes à refutação mais claramente põem em evidência o silogismo. Pois os contrários são mais facilmente reconhecíveis quando colocados frente a frente (παρ' ἄλληλα). Os elementos contra a argumentação do oponente não representam uma espécie diferente, mas pertencem às provas que refutam quer por meio de uma objeção, quer por silogismo (τὰ δὲ πρὸς τὸν ἀντίδικον οὐχ ἕτερόν τι εἶδος, ἀλλὰ τῶν πίστεων ἐστὶ τὸ τὰ μὲν λῦσαι ἐνστάσει τὰ δὲ συλλογισμῶ).<sup>726</sup>

Essa vantagem na comparação de raciocínios se assemelha à justificativa da utilidade dos *Tópicos* ao estudo das ciências filosóficas em percorrer aporias de ambos os lados (ἀμφοτέρα διαπορῆσαι) de um assunto, para detectar o verdadeiro e o falso.<sup>727</sup> Até aqui, na retórica, permanece a nossa visão da dialética como um método de raciocínio por comparação, que é o mesmo em todos os contextos de aplicação. O que define a retórica como um “ramo” especializado da dialética, ou seja, algo com identidade própria, é a capacidade de influenciar um auditório.

Que as táticas retóricas de argumentar contra o oponente são semelhantes às dos *Tópicos* é explicitado assim, pelo Estagirita, após uma sua explanação sobre a refutação e as perguntas: “Isto é para nós claro a partir do que ficou exposto nos *Tópicos*, e bem assim as formas de o refutar.”<sup>728</sup> Esses conselhos táticos referem-se à condução da argumentação, trazemos aqui os mais importantes.

Tanto no discurso deliberativo quanto no forense, o primeiro orador a falar deve colocar primeiro os seus argumentos, e depois refutar os do oponente, destruindo-os e

<sup>725</sup> *Ret.* II, 23 1400b 25-33. ARISTÓTELES. *Retórica. Op. cit.*, p. 229.

<sup>726</sup> *Ret.* III, 17 1418b 1-10. ARISTÓTELES. *Retórica. Op. cit.*, p. 292.

<sup>727</sup> *Tóp.* I, 2 101a 35.

<sup>728</sup> *Ret.* III, 18 1419a 23-24. *Ibid.* p. 295.

despedaçando-os (λύοντα καὶ προδιασύροντα). Mas se o discurso do oponente tiver uma diversidade de argumentos, deve-se começar atacando esses. Aqui subentende-se que o orador conhece de antemão os argumentos do oponente. O último a falar deve primeiro refutar e opor os argumentos do adversário.<sup>729</sup> Esse trabalho de refutação visa criar um espaço na mente dos ouvintes para que se possa, então, apresentar as próprias provas:

Deve-se, portanto, criar espaço no espírito do ouvinte para o discurso que se seguirá. Assim será, se tiveres destruído os argumentos contrários. Por conseguinte, depois de se combater seja contra todos os argumentos, seja contra os mais importantes, seja contra os que foram mais bem acolhidos, seja ainda contra os mais facilmente refutáveis, as provas próprias hão de resultar convincentes (οὕτω τὰ αὐτοῦ πιστὰ ποιητέον).<sup>730</sup>

Esse espaço criado no “espírito”, ou mente, do ouvinte é, de fato, o resultado do trabalho negativo da refutação, o mesmo que se observa na utilidade da dialética no caminho que leva aos princípios das diversas ciências. Conforme vimos nas citações anteriores, os entimemas refutativos são mais prezados porque os contrários são mais facilmente reconhecidos quando colocados frente a frente, ali está a grande utilidade do diálogo. O silogismo demonstrativo é evidente, mas a comparação deste com o silogismo a partir do seu contrário ressalta o que ele evidencia, o que aumenta sua força persuasiva. Essa negação, nas ciências, serve para proporcionar clareza de que o princípio a ser afirmado é o verdadeiro. Nas proposições contingentes dos assuntos de deliberação, a negação de uma das alternativas afirma que a outra é a melhor. A função dessa comparação é lógica, ela evidencia o que se segue e o que não se segue das premissas e quais são as suas conclusões. Mas a aferição da verdade das premissas envolvidas e a suas relações de causa e efeito dependem, no âmbito dos saberes, do conhecimento de quem as emprega. O orador, que acumula o saber político, tem a tarefa de persuadir o ouvinte leigo a adotar as opiniões comuns que se harmonizam com o que é verdadeiro na política, as opiniões que apontam para a verdade do saber. Por isso ele precisa saber construir argumentos com base nas opiniões aceitas.

Prosseguindo com o texto da *Retórica*, ainda há conselhos sobre a interrogação (περὶ δὲ ἐρωτήσεως), ou seja, as perguntas que se fazem ao oponente. Essas também reproduzem a situação dialética refutativa, e implicam, em resumo, mostrar que o

---

<sup>729</sup> *Ret.* III, 17 1418b 1-15.

<sup>730</sup> *Ret.* III, 17 1418b 16-20. *Ibid.* p. 292.

oponente dá uma resposta absurda (ἄτοπον), contraditória ou fora do senso comum (ἐναντία λέγοντα δείξιν ἢ παράδοξον).<sup>731</sup>

Seguindo a mesma linha dos *Tópicos*,<sup>732</sup> Aristóteles recomenda cautela em relação ao momento da colocação das perguntas, pelo risco de má interpretação por parte do auditório. Depois de listar quatro situações adequadas para perguntas, ele alerta:

Em circunstâncias distintas destas, não lances mão de tal recurso. Pois, se o adversário te levantar uma objeção, parecerá que foste vencido: é que não é pertinente colocar muitas interrogações, devido à fraqueza do auditório. É por isso também que é necessário condensar o mais possível os entimemas.

(...) é conveniente não formular perguntas após uma conclusão, nem fazer a pergunta como conclusão, a não ser que a verdade seja muito saliente.<sup>733</sup>

Quanto a dar respostas, as perguntas ambíguas devem ser respondidas fazendo uso de definições precisas, e as perguntas com elementos contraditórios devem ser respondidas imediatamente, fazendo-se o uso de refutação, antes das próximas perguntas ou da conclusão.<sup>734</sup>

O último capítulo da *Retórica* trata do epílogo, última parte do discurso, que tem o objetivo de recapitular os pontos principais do discurso e criar no auditório uma disposição emocional favorável à intenção do orador. Nesse ponto, a rivalidade fica ainda mais clara: “Após ter-se mostrado que se diz a verdade e o adversário falsidades (αὐτὸν μὲν ἀληθῆ τὸν δὲ ἐναντίον ψευδῆ), faça-se um elogio (a si próprio) ou uma censura (ao adversário), e finalmente sublinhe-se de novo o assunto.”<sup>735</sup>Essa recapitulação sugerida se dá a partir da comparação dos argumentos do orador e do adversário, contrapondo-se as razões de cada um: “Pode-se, pois, concluir deste modo por comparação, ou, segundo

<sup>731</sup> *Ret.* III, 18 1419a 1-15. O capítulo 12 dos *Argumentos Sofísticos* contém tópicos para deduzir paradoxos das afirmações do oponente. Paradoxo, nos *Tópicos* e *Argumentos Sofísticos* e, por extensão, na *Retórica*, significa algo que está fora da opinião aceita.

<sup>732</sup> Sobre a cautela em relação auditório, veja que, em *Tóp.* VIII, 2 157b 35-158a 15, Aristóteles alerta para o fato de que, não sendo muito evidente o raciocínio, há o risco de o adversário não o admitir e a plateia também não perceber o que acontece. Por isso ele também recomenda evitar a redução ao impossível pois, a não ser que a falsidade seja muito evidente, as pessoas simplesmente negam que a conclusão seja impossível. Outra sugestão é nunca colocar uma conclusão em forma de pergunta pois, se o adversário sacudir negativamente a cabeça, isso pode causar a impressão de que o raciocínio falhou, caso o público não consiga perceber que a conclusão resulta das concessões que foram feitas.

<sup>733</sup> *Ret.* III, 18 1419a 16-19; 1919b 1-2. *Ibid.* p. 294-295.

<sup>734</sup> Dentro das estratégias do respondedor, explicadas no quinto capítulo do livro VIII dos *Tópicos*, constam as objeções em razão da falta de clareza, ambiguidade e mudança de sentido no uso dos termos.

<sup>735</sup> *Ret.* III, 19 1419b 13-15. *Ibid.* p. 296.

a ordem natural dos argumentos, tal como se disse, e depois, se se quiser, tratar separadamente os do discurso adversário.”<sup>736</sup> O assunto epílogo do discurso encerra a *Retórica*, portanto, dando ênfase à sua qualificação de “rebento” da dialética, a técnica de raciocinar sobre posições alternativas ou opostas. O final da obra marca a predominância da oposição no âmbito da retórica, apesar da existência do tipo de discurso que pretende, simplesmente, elogiar ou criticar. É evidente que o que não enfrenta oposição não precisa de muita persuasão. A função da oratória no meio judicial, contexto de disputa por excelência, ganha destaque na citação empregada pelo Estagirita na ilustração de uma conclusão de epílogo. É a última frase da *Retórica*: “Disse, ouvistes, tendes os fatos, julgai!”<sup>737</sup>

Neste último capítulo observamos que a dialética como técnica de discussão, ou de raciocínio comparativo, se mantém o mesmo método tanto na filosofia prática como disciplina filosófica, em *Ética a Nicômaco*, quanto no saber prático aplicado, no exercício da deliberação. Quanto à deliberação, a dialética também se mantém o mesmo método na deliberação individual, do homem prudente que discute consigo mesmo, e na deliberação coletiva, na atividade política exercida com o auxílio da retórica.

---

<sup>736</sup> *Ret.* III, 19 1420a 1-10. *Ibid.* p. 297.

<sup>737</sup> *Ret.* III, 19 1419b 30-1420a 10. *Ibid.* p. 297. Segundo o tradutor da obra, provavelmente a conclusão citada é de Lísias, em *Contra Eratóstenes*.

## CONCLUSÃO

A fim de organizar os argumentos que nos levam às conclusões mais relevantes de nossa investigação como um todo, resumimos as conclusões principais de cada capítulo desta tese.

No capítulo um, mostramos que, anteriormente a Aristóteles, a técnica de discutir utilizada pelos erísticos e sofistas se distinguia do diálogo socrático quanto à sua finalidade. No diálogo socrático, as técnicas dialéticas eram utilizadas para a solução de aporias e obtenção de saber. Por outro lado, os erísticos e sofistas, segundo Aristóteles, utilizavam as mesmas técnicas de argumentação, porém, acrescentando falsos argumentos, para ganhar as discussões a qualquer custo, impressionar o auditório e aparentar sabedoria. Antes de Aristóteles, portanto, já é possível identificar uma arte de discutir funcionando em diferentes âmbitos com propósitos e modos diversos, ou seja, um mesmo instrumento utilizado em contextos diferentes, com algumas variações. Essa diversidade de contextos e propósitos marca a distinção entre o mero disputador, o dialético e o filósofo.

No capítulo dois, sustentamos que as opiniões geralmente aceitas (ἔνδοξα), que Aristóteles define nos *Tópicos*, são objetos que o Estagirita atribui à arte dialética por serem discutíveis, mas a dialética já estava em desenvolvimento em contextos diversos, inclusive na filosofia, como mostramos no capítulo um. Com isso, defendemos que as opiniões geralmente aceitas se conformam bem à dialética, mas a dialética não depende delas. Mencionamos que, nos *Argumentos Sofísticos*, Aristóteles define o dialético (διαλεκτικός) como aquele que é capaz de examinar as questões com uma técnica de raciocínio (τέχνη συλλογιστική) e desempenhar tecnicamente a prática da refutação (ἔλεγχος), pois todas as pessoas praticam a refutação, porém sem técnica (ἀτέχνως), mas a dialética é técnica (ἐντέχνως ἢ διαλεκτική ἐστὶ).<sup>738</sup> É nessa passagem que o Estagirita associa a técnica de raciocínio, de posse do dialético, ao *elenchos*. Observamos que o objetivo de um dos participantes do debate regulado nos *Tópicos* é refutar a tese sustentada pelo oponente. Essa habilidade requer conhecimentos de lógica e de linguagem

---

<sup>738</sup> *Arg. Sof.* 11, 172a 30-37.

que são sistematizados nos *Tópicos* e *Argumentos Sofísticos*. Destacamos também que as ferramentas lógicas utilizadas na arte do raciocínio que se aplica à discussão são mais flexíveis que os silogismos aplicados às demonstrações, conforme os *Primeiros* e *Segundos Analíticos*.

Outro ponto desenvolvido no capítulo dois é o caráter discutível das proposições dialéticas, usadas nos debates dialéticos. Segundo as regras dos *Tópicos*, elas não devem se aproximar demais do que é demonstrável, mas também não devem se afastar demais, pois o que é facilmente demonstrável não gera discussão e o que se afasta demais de uma demonstração torna a discussão inviável por ser muito difícil.<sup>739</sup> Isso confirma a interpretação de que a dialética trata do discutível, ou oponível. Quanto àquilo que é evidente, não cabe discussão, mas apenas demonstração. Na sequência do capítulo também explicamos que os debates dialéticos empregam opiniões geralmente aceitas porque seus participantes não possuem conhecimento, por isso eles imitam o que os homens de conhecimento pensam. Ou seja, os problemas debatidos pelos dialéticos apenas apontam para a verdade e o conhecimento. Por isso as ideias dos filósofos são temas de debates dialéticos, mas isso não significa que esses debates produzem algum conhecimento filosófico. Concluímos, também, que os livros II a VII dos *Tópicos*, organizados em função dos quatro predicáveis, são destinados ao treinamento de alunos de filosofia, por esse motivo, empregam as opiniões geralmente aceitas, pois os alunos ainda não possuem um saber filosófico.

Ainda no capítulo dois, mostramos haver, nos *Tópicos*, algumas diferenças de regras, ou recomendações, conforme o propósito do uso da técnica de discussão, se é o ensino (*διδασκαλία*), o exercício (*γυμνασία*) ou o exame (*πειρα*), o que confirma haver uma independência entre o instrumento, a técnica, e os contextos aos quais ele se aplica. Do mesmo modo, os tipos de argumentos classificados nos *Argumentos Sofísticos*, os argumentos didáticos, os argumentos dialéticos, os argumentos críticos e os argumentos erísticos, também marcam a distinção de quatro finalidades e modos diferentes para a argumentação.

Também destacamos que *a dialética*, a habilidade de discutir, emprega apenas o conhecimento dos princípios comuns do raciocínio. Assim, aquele que não conhece os princípios dos gêneros de saber fica restrito a aplicar os princípios comuns na arte da

---

<sup>739</sup> *Tóp.* I, 11 105a 7-10.

discussão apenas ao âmbito das opiniões, os objetos típicos da controvérsia que estão ao alcance de todos. Um forte argumento para sustentar a irrelevância da presença dos *argumentos dialéticos*, os que partem das opiniões geralmente aceitas, na filosofia de Aristóteles, é a afirmação, que consta nos *Argumentos Sofísticos*, de que a generalidade dos argumentos dialéticos torna erística a sua aplicação a algum campo particular de saber.<sup>740</sup> Seria absurdo entender que Aristóteles tornaria erística a sua própria filosofia, e, nos textos aristotélicos que analisamos na segunda parte da tese, observamos que o Estagirita realmente exclui os argumentos dialéticos do âmbito que ele considera ser filosofia. Nesse ponto fica nítida a importância de distinguir e reconhecer a independência entre a *arte dialética*, que pode ser aplicada à filosofia, e o *argumento dialético*, que não tem valor filosófico. A definição de dialética que estamos propondo tem base nessa distinção e independência.

Concluimos o capítulo dois introduzindo a questão da utilidade da dialética nas ciências filosóficas, conforme a passagem de *Tóp.* I, 2. Discutimos, brevemente, as interpretações de alguns autores sobre o assunto, assumindo a interpretação de que toda a passagem em questão se refere ao procedimento diaporético, com a função de identificar as falsidades e eliminá-las, abrindo caminho para expor os temas a partir dos princípios, ou pontos de partida de uma exposição, e isso não significa uma via de intuição de princípios dos entes. Nossa interpretação sobre esse ponto é a de que, se o discurso demonstrativo parte de princípios, e os princípios são anteriores a tudo mais, tudo o que for dito antes da demonstração não pode ser demonstrativo, então deverá ser simplesmente racional (*λογικός*) ou dialético, por exclusão. A diferença entre essas duas abordagens, de antes ou depois dos princípios, é metodológica. Mas esse “racional”, ou “dialético”, não pode partir da opinião geralmente aceita, ou tomá-la como base, para não gerar a aporia que descrevemos na introdução da tese: uma ciência ou filosofia que parte de opiniões geralmente aceitas.

Na segunda parte da tese, passamos a testar a nossa hipótese, que é de que a nossa definição de dialética, como uma técnica de discussão que não está vinculada, necessariamente, a opiniões geralmente aceitas, se harmoniza com os fundamentos da filosofia de Aristóteles sobre o conhecimento, isto é, permite reconhecer a aplicação da dialética no âmbito filosófico sem gerar aporias, e é aplicada na obra do Estagirita.

---

<sup>740</sup> *Arg. Sof.* 11, 171b 15-172a 10.

Começamos o capítulo três com algumas noções sobre verdade a fim de introduzir a classificação dos saberes teórico e prático, que se organizam em função dos tipos de objetos, se são fixos ou mutáveis, separados ou não separados do sensível. Então explicamos a diferença entre intuição, ou apreensão imediata, e conhecimento, a fim de relacionar essa diferença à questão da dialética e os princípios, em especial, o princípio da não contradição. Essa diferenciação tem a função de elucidar a interpretação da passagem de *Tóp.* I, 2, sobre a utilidade da dialética para as ciências filosóficas e, especialmente, de refutar quem sustenta que a dialética é uma via para a intuição, ou apreensão imediata, de princípios. Concluimos que está de acordo com os fundamentos aristotélicos sobre intuição e razão que toda habilidade da razão, ou do discurso, é posterior à atividade de intuição ou apreensão imediata. Assim, a dialética, sendo uma habilidade racional, não pode ser útil à apreensão imediata de princípios.

Também tratamos, no capítulo três, da diferença entre opinião e conhecimento científico, explicando por que, na epistemologia aristotélica, o conhecimento não pode partir da opinião. Essa explicação sobre opinião e conhecimento também confirma a interpretação do texto de *Tóp.* I, 2, que assumimos no capítulo três, de que a anterioridade da dialética em relação aos princípios da ciência é apenas metodológica, ou seja, da ordem do discurso. Pois não há, para Aristóteles, uma gradação entre opinião e ciência. A ciência requer uma habilidade especial, ela não se constrói a partir da opinião, portanto, os argumentos que partem de opiniões geralmente aceitas são irrelevantes no campo da ciência e filosofia. Em outras palavras, a dialética, em nossa definição, tem uma função propedêutica às exposições filosóficas. Mas essa anterioridade propedêutica, ou metodológica, é examinativa e refutativa. Ela não é uma anterioridade epistemológica e não depende das opiniões geralmente aceitas. Como pontos principais, no capítulo três, mostramos que, para Aristóteles, primeiro, a dialética não propicia a intuição de princípios e, segundo, o conhecimento não parte da opinião. Assim, a nossa interpretação de que a dialética é propedêutica apenas no sentido metodológico se harmoniza com as bases aristotélicas sobre intuição e razão e resolve as controvérsias dos intérpretes sobre a dialética e os princípios das ciências. Quanto ao segundo ponto, o de que o conhecimento não parte da opinião, já que Aristóteles diz que há utilidade para a dialética nas ciências filosóficas, só pode ser a dialética conforme a nossa definição, e não o método que parte de opiniões geralmente aceitas.

No capítulo quatro mostramos que a discussão de Aristóteles, em *Metafísica* Γ, sobre o princípio da não contradição, se refere ao conhecimento desse princípio, e não à sua intuição, ou apreensão imediata. Concluímos que, para o caso desse princípio, a refutação que Aristóteles faz, em *Metafísica* Γ, àqueles que negam o princípio da não contradição, é peirástica no sentido estrito, ou seja, é uma refutação que aplica apenas o próprio princípio da não contradição e independe do conhecimento dos princípios de algum assunto em particular. Refutando os pensamentos falsos sobre o princípio da não contradição, Aristóteles remove os obstáculos que impedem que o seu interlocutor conheça esse princípio. Isso confirma a interpretação que assumimos inicialmente sobre a utilidade da dialética para as ciências filosóficas, a função diaporética de eliminar o falso, pois a peirástica é uma modalidade da dialética.

Quanto ao exame feito por Aristóteles em *De Anima* I e *Física* I, concluímos que ele não é peirástico em sentido estrito, pois envolve também o conhecimento dos princípios da filosofia natural, além do princípio da não contradição. Há uma combinação de duas habilidades: o conhecimento de filosofia natural e a dialética, a técnica de discussão, com os princípios de lógica como uma ferramenta útil ao conhecimento. Em outras palavras, é uma combinação de conteúdo e instrumento. As refutações feitas ali são refutações de pessoas que são conhecedoras do assunto. Isso também apoia a nossa definição de dialética, um instrumento independente do contexto ao qual se aplica, que pode ser utilizado tanto pelo dialético quanto pelo filósofo. Na análise dos livros *De Anima* I e *Física* I, também verificamos que o que Aristóteles chama de “opiniões” dos predecessores não são opiniões *stricto sensu*, mas são teorias dos filósofos da natureza, pessoas que têm conhecimento dos princípios da filosofia natural, e não se confundem com as opiniões dos dialéticos.

Em *Física* I, identificamos, mais claramente, o papel da dialética em sua função investigativa e lógica no caminho (ὁδός) que leva aos princípios. Esse caminho é uma organização do discurso, portanto da razão, que, nesse livro, parte do mais conhecido para nós ao mais conhecido por natureza. Nesse caminho, Aristóteles elimina o mal formulado pelos predecessores e aproveita aquilo que é útil aos princípios de sua própria exposição. Isso também confirma nossa definição de dialética e dá uma resposta às questões levantadas por intérpretes sobre o significado dos termos “caminho para os princípios” na passagem de *Tóp.* I, 2. Quanto ao significado do termo “princípio”, descobrimos que, nos dois textos que examinamos no capítulo quatro, o termo se refere aos pontos de

partida, muitas vezes definições, que Aristóteles adota como base para seu discurso filosófico, e que não precisam, necessariamente, coincidir com os princípios dos entes. Esse sentido geral para “princípio” nós também identificamos na leitura de *Ética a Nicômaco*. A adoção desse sentido mais amplo para o termo também auxilia a refutar a interpretação da dialética como meio de intuição dos princípios dos entes, a qual gera a aporia da qual tratamos no capítulo três.

Também em *Física I* observamos que, para o exame das formulações, Aristóteles analisa o que é dito ( $\tau\alpha$  λεγόμενα) e detecta o inteligível que se expressa na linguagem. Portanto é irrelevante se o que é dito é uma opinião ou não, ou seja, qual é o *status* dessa declaração. Por isso o exame dos  $\tau\alpha$  λεγόμενα não configura a utilização de argumentos que partem de opiniões geralmente aceitas. Essa observação se repete na análise de *Ética a Nicômaco*, na qual mostramos que a possibilidade de interpretar os  $\tau\alpha$  λεγόμενα como testemunhos dos fatos, relatos da percepção sensorial, traz mais coerência à filosofia aristotélica do que a suposição de que Aristóteles teria interesse em apoiar sua ética em uma teia de opiniões consistentes. Comparar opiniões com fatos, por outro lado, é útil para refutar as opiniões falsas, o que é coerente com a função da dialética que mostramos até aqui, examinativa e refutativa, e também destaca o valor da opinião verdadeira, a qual faz parte do saber prático.

No capítulo cinco destacamos que os pensamentos e declarações a respeito dos fenômenos ordinários são opiniões, pois se referem ao accidental. Portanto a opinião verdadeira tem lugar no saber prático. Mas esse é um saber dos meios que causam o fim, ou o bem, para cada caso, portanto a opinião verdadeira, em si mesma, não se confunde com o saber prático, o qual, como os outros saberes, demanda o entendimento das causas. Concluimos que, apesar de a sabedoria prática depender também da virtude moral, a dialética é útil à virtude intelectual.

Mostramos que, assim como no saber teórico, a dialética tem um papel negativo na ética enquanto disciplina, na refutação das teorias de outros filósofos e das opiniões falsas de modo geral. No saber prático aplicado, ela é útil na comparação entre duas ou mais cadeias silogísticas nas deliberações, eliminando as alternativas de escolhas que não levam ao bem, ou não levam àquilo que é o melhor para o caso particular. Concluimos que, assim como no saber teórico, essa função é negativa, ou refutativa, e não tem a ver com a construção de argumentos que partem de opiniões geralmente aceitas. O filósofo prático e o sábio prático podem, então, utilizar a dialética como instrumento.

Também mostramos, ao final do capítulo cinco, que a retórica, que é um ramo da dialética e instrumento da política, sintetiza, no discurso deliberativo e judicial, duas linhas da argumentação, que são a favor e contra uma questão. O orador geralmente trabalha para defender um posicionamento e refutar o posicionamento contrário. No discurso retórico os argumentos dialéticos são utilizados porque o auditório, não tendo um saber, alcança apenas as opiniões, tentando imitar o que escolheria o sábio. O bom orador, para Aristóteles, também soma duas habilidades; ele possui conhecimento de política e utiliza as ferramentas dialéticas, ou retóricas, como instrumento, para fazer valer a melhor escolha e o julgamento justo.

As constatações resumidas nos parágrafos acima confirmam, portanto, que nossa definição da dialética aristotélica, uma técnica de discussão não necessariamente vinculada às opiniões geralmente aceitas, somada à nossa interpretação da passagem de *Tóp.* I, 2, sobre a utilidade da dialética às ciências filosóficas, se harmoniza com as bases aristotélicas sobre o conhecimento, soluciona as aporias decorrentes da definição da dialética como um método de argumentar partindo de opiniões geralmente aceitas (ἐξ ἔνδοξα) e é aplicada nas obras de Aristóteles. Essa mesma técnica é também utilizada para discutir sobre opiniões geralmente aceitas.

O elemento essencial de nossa definição de dialética é a lógica de diálogo, isto é, de confronto de alternativas, seja ele configurado na existência de oponentes, ou então, no exame de alternativas feito por um mesmo indivíduo. Uma passagem muito importante para nossa interpretação é a da *Retórica* que citamos no capítulo cinco, que diz que os entimemas refutativos são mais prestigiados do que os demonstrativos, pois os refutativos conseguem unir os contrários em um curto espaço, já que as coisas que se apresentam em paralelo ficam mais claras aos ouvintes.<sup>741</sup> Somando isso ao que já destacamos, que Aristóteles define o dialético como aquele que é capaz de examinar as questões com uma técnica de raciocínio (τέχνη συλλογιστική) e desempenhar tecnicamente (ἐντέχνως) a prática da refutação (ἔλεγχος), temos clareza de que a refutação acontece na comparação de contrários, é a visão de duas vias dispostas paralelamente, *o sim e o não*, a possibilidade de aceitar ou negar algo em função de suas consequências, que propicia a eliminação de uma delas. Falando de modo genérico, interpretamos a dialética aristotélica como uma lógica dialógica, e a refutação é sua função principal. Consideramos as ferramentas

---

<sup>741</sup> *Ret.* II, 23 1400b 25-33.

lógicas e linguísticas da dialética como seus instrumentos. As regras de lógica e linguagem, por si mesmas, não definem a dialética, pois servem à correção em qualquer tipo de discurso, inclusive o demonstrativo. Então no núcleo de nossa definição estão as alternativas dialógicas.

Se tomarmos como base a definição tradicional de dialética, o método que parte de opiniões geralmente aceitas (*ἐξ ἔνδοξα*), é nitidamente justa a iniciativa, tomada por alguns intérpretes, de se deflacionar o papel da dialética na filosofia aristotélica. Nos textos de Aristóteles que nós analisamos, como dissemos, os argumentos dos dialéticos têm um *status* inferior e não se misturam ao saber filosófico. Eles têm a sua utilidade em alguns contextos, como instrumentos pedagógicos e para se dirigir ao público leigo, principalmente em situações práticas, como deliberações em assembleia e discursos retóricos. Nas ciências filosóficas, no entanto, os argumentos dialéticos são irrelevantes, mas a dialética segundo nossa definição é útil às ciências filosóficas e Aristóteles, de fato, a emprega. Quanto ao grau de utilidade da dialética, ou seja, o *quanto* os procedimentos dialéticos são relevantes para o estabelecimento das teorias de Aristóteles é uma questão que sugerimos para outra investigação. Uma boa obra para começar essa análise seria a *Física*, da qual examinamos apenas o primeiro livro.

Outra sugestão que oferecemos para aprofundamento é investigar a recepção da dialética do Estagirita na filosofia medieval, em obras como *Sic et Non* de Pedro Abelardo e *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, para verificar o quanto do método aristotélico é aplicado no exame das *quaestiones*, as questões a serem debatidas e respondidas por opiniões opostas das autoridades em teologia. Essa investigação proporcionaria maior clareza sobre o funcionamento da dialética em contextos de discussão mais elaborados. Para a análise dos aspectos formais do *elenchos* nos textos de filosofia e teologia talvez seja útil o estudo da lógica dialógica proposta por Paul Lorenzen (1915-1994).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Obras antigas

ALEXANDRE DE AFRODÍSIAS. *On Aristotle's "Topics I"*. Trad. Johannes M. Van Ophuijsen. New York: Cornell University Press, 2001.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Coordenação geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. v.1, 5ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

ARISTÓFANES, “As Nuvens”. Porto Alegre: *Cadernos de Tradução*, n. 32, jan./jun. 2013, p. 1-98.

ARISTÓFANES. *As Vespas; As aves; As Rãs*. 3. ed. Trad. Mário da Gama Cury. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2004.

ARISTÓTELES. *Categorias*. Tradução, introdução e comentários de Ricardo Santos. Porto Codex: Porto Editora, 1995.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília G. dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

ARISTÓTELES. *Eudemian Ethics*. Texto em grego. Editado por F. Susemihl. Leipzig: Teubner, 1884. Disponível em: <<https://www.perseus.tufts.edu/>>. Acesso em: 02 nov. 2021.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco. Poética. Metafísica (livros I e II)*. Tradução de L. Vallandro e G. Bornheim, da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

ARISTÓTELES, *História dos animais*. Livros VII-X. Coordenação do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2008.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edição trilingue de Valentín García Yebra. Madri: Editorial Gredos, 1982.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Sumários e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Texto em grego com a tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. *Metaphysics*. Texto em grego. Editado por W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1924. Disponível em: <<https://www.perseus.tufts.edu/>>. Acesso em: 02 nov. 2021.

ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Texto em grego. Editado por J. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894. Disponível em: <<https://www.perseus.tufts.edu/>>. Acesso em: 02 nov. 2021.

ARISTÓTELES. *Obras Completas. Retórica*. Tradução e notas de Manuel A. Júnior, Paulo F. Alberto e Abel do Nascimento Pena. Coordenação do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

ARISTÓTELES. *Obras Completas. Sobre a geração e a corrupção*. Tradução e notas de Francisco Chorão. Coordenação do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2009.

ARISTÓTELES. *Obras Completas: Tópicos*. Tradução, introdução e notas de J. A. Segurado e Campos. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2007.

ARISTÓTELES. *Órganon*. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2005.

ARISTÓTELES. *Posterior Analytics. Topica*. Tradução de Hugh Tredennick e E. S. Forster. Loeb Classical Library nº 391. London: Heinemann, 1960.

ARISTÓTELES. *Rhetoric*. Texto em grego. Editado por W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1959. Disponível em: <<https://www.perseus.tufts.edu/>>. Acesso em: 02 nov. 2021.

ARISTÓTELES. *The categories. On the interpretation. Prior Analytics*. Tradução de Harold P. Coock e Hugh Tredennick. Loeb Classical Library. London: Heinemann, 1962.

ARISTÓTELES. *The complete works of Aristotle*. Edição de Jonathan Barnes. 2 v. New Jersey: Princeton University Press, 1995.

ARISTÓTELES. *The works of Aristotle: Categoriae and De Interpretatione. Analytica Priora. Analytica Posteriora. Topica and De Sophisticis Elenchis*. v. 1. Tradução da editoria de W. D. Ross. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1928.

ARISTÓTELES. *The works of Aristotle: Metaphysica*, v. 8. Tradução da editoria de W. D. Ross. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1924.

ARISTÓTELES. *The works of Aristotle: Rhetorica*, v. 11. Tradução da editoria de W. D. Ross. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1928.

ARISTÓTELES. *Tópicos. Dos argumentos sofísticos*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. A. Pickard. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores, 4).

ARISTÓTELES. *Topiques, Livres I-IV*. Tradução de J. Brunshwig. Paris: Les Belles Lettres, 1967.

CÍCERO. *De oratore I, II*. Tradução de E. W. Sutton. Loeb Classical Library. London: Heinemann, 1967.

[CÍCERO]. *Retórica a Herênio*. Tradução e introdução de Ana Paula C. Faria e Adriana Seabra. São Paulo: Hedra, 2005.

LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.

PLATÃO, *Diálogos*, Madrid: Editorial Gredos, 1985. 8v.

PLATÃO, *A República*. Tradução do grego de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Editora Universitária UFPA, 2000.

PLATÃO. *Eutidemo*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias. Edição bilíngue grego-português. Rio de Janeiro: Ed. da PUC Rio; Edições Loyola, 2011.

PLATÃO. *Mênon*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola. 2001.

PLATÃO, *Teeteto. Crátilo*. Tradução do grego de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001.

PORFÍRIO. Introdução de Porfírio. Tradução de Gustavo de Paiva, baseada na edição Porphyrii Isagoge, de H.v. A. Busse. Revisão Prof. José Estêvão. São Paulo: CEPAME. Disponível em:

<[http://cepame.fflch.usp.br/sites/cepame.fflch.usp.br/files/upload/paginas/Porf%C3%A Drio%2C%20Introdu%C3%A7%C3%A3o%20%28Isagoge%29%20%28revis%C3%A 3o%29\\_0.pdf](http://cepame.fflch.usp.br/sites/cepame.fflch.usp.br/files/upload/paginas/Porf%C3%A Drio%2C%20Introdu%C3%A7%C3%A3o%20%28Isagoge%29%20%28revis%C3%A 3o%29_0.pdf)>. Acesso em: 02 nov. 2019.

SEXTUS EMPIRICUS, *Against the logicians*. Tradução de R. V. Bury. Loeb Classical Library. London: Heinemann, 1935.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução do grego de Mário da Gama Cury, 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

### **Obras de autores secundários**

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALCOFORADO, Paulo. “Cronologia das obras lógicas de Aristóteles”. Uberlândia: *Educação e Filosofia*, v. 13. n. 26. jul./dez. 1999. p. 45-47.

ANGIONI, Lucas. *Introdução à teoria da predicação em Aristóteles*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

ANGIONI, Lucas. “Três tipos de argumento sofisticado”. UFPel: *Dissertatio*, n. 36, p. 187-220.

AUBENQUE, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*. Madri: Taurus Ed. 1987.

BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

BIN, Adriano Sotero. *A phrônesis na Ética a Nicômaco*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade de Brasília: Brasília, 2018. Disponível em: <<https://repositorio.unb.br/handle/10482/34729>>. Acesso em: 15 out. 2021.

BIRD, Otto. “The Tradition of the Logical Topics: Aristotle to Ockham”. University of Pensilvania Press: *Journal of the History of Ideas*, v. 23, n. 3, p. 307-323, jul./set. 1962. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2708069>>. Acesso em: 27 ago. 2017.

BRUNSCHWIG, Jacques. *Aristote: Topiques, Livres I-IV*. Paris: Les Belles Lettres, 1967.

BRUNSCHWIG, Jacques. “Aristotle on Arguments without Winners or Losers”. *Wissenschaftskolleg*, n. 85, Jarbuch 1984. Disponível em: <<https://www.wiko->

berlin.de/fileadmin/Jahrbuchberichte/1984/1984\_85\_Brunschwig\_Jacques\_Jahrbuchbericht.pdf>. Acesso em 25 abr. 2022.

CHAVES-TANNÚS, Márcio. “Algumas questões relativas à dialética aristotélica”. Uberlândia: *Educação e filosofia*, v. 16, n. 32, p. 11-29, jul./dez. 2002.

COPELSTON, Frederick S. J. *A History of Philosophy*. v. 1. New York: Doubleday, 1993.

DUMONT, Jean P. *Elementos de História da Filosofia Antiga*. Brasília: Editora UNB, 2004.

FAIT, Paolo. “Aristóteles y los limites da la dialéctica: notas sobre el arte de la crítica (peirastikê).” Universidade de Navarra: *Anuário Filosófico*, v. 35, p. 435-462, 2002. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10171/815>>. Acesso em: 31 jan. 2018.

GARDELLA, Mariana. “Euclides de mégara, filósofo socrático”. Santiago de Compostela: *Ágora*, v. 33, n. 2, 2014, p. 19-37. Disponível em: <<http://www.usc.es/revistas/index.php/agora/article/viewFile/1471/1894>>. Acesso em: 16 mar. 2019.

GARDELLA, Mariana. “Conflitos socráticos no *Eutidemo*”. Santiago de Compostela: *Ágora*, v. 36, n. 1, 2013, p. 45-64. Disponível em: <<http://www.scielo.org.ar/pdf/argos/v36n1/v36n1a03.pdf>>. Acesso em: 16 mar. 2019.

HAMELIN, Guy. “Ciência e saber. A importância da concepção platônica da natureza da *epistêmê* em Aristóteles.” São Paulo: *Journal of Ancient Philosophy*, v. 12, n. 1, p. 24, 2018.

HAMELIN, Guy. “Vontade (boulesis) e consentimento (suntakathesis) em Aristóteles e Abelardo: atos do apetite (orexis) ou da razão (logos)?” Curitiba, São Carlos: *Dois pontos*, v. 7, n. 1, p. 23-29, abril, 2010.

HAMELIN, Octave. *El sistema de Aristóteles*. Buenos Aires: Editorial Estuario, 1946.

HÖFFE, Otfried. *Aristotle*. Trad. de Christine Salazar. Albany: State University of New York Press, 2003.

IRWIN, Terence. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

JESUS, Damásio de. *Direito penal: parte geral*. v. 1. 32. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

KNEALE, William; KNEALE, Martha. *O desenvolvimento da lógica*. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

LARENZ, Karl. *Metodologia da ciência do direito*. 2. ed. Tradução de José Lameto. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

LE BLOND, J. M. *Logique et méthode chez Aristote*. 14. ed. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1996.

LORENZEN, Paul; LORENZ, Kuno. *Dialogische Logik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.

MARQUES, Rudinei. *A hénôsis plotiniana como exaltação da oralidade dialética em Platão*. Tese (doutorado). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2016. Disponível em: <<http://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/6977>>. Acesso em 24 jun. 2019.

MENDONÇA, Fernando Martins. *A dialética como método investigativo em Aristóteles*. XI Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS. Edição XI (2013). Disponível em: <<http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/semanadefilosofia/XI/15.pdf>> Acesso em 24 jun. 2019.

MENDONÇA, Fernando Martins. “Aristóteles e a refutação do intelectualismo socrático na explicação da acrasia em EN VII 1-3. Goiânia: *Philosophos*, v. 19, n. 2, p. 69-109, 2014. Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/philosophos/article/view/32071>>. Acesso em 24 jun. 2019.

MENDONÇA, Fernando Martins. *Os Tópicos e a competência dialética: lógica e linguagem na codificação do debate dialético*. Tese (doutorado). Unicamp. Campinas, 2015.

MOMBELLO, Eduardo. H. “La peirástica socrática de Aristóteles.” Coimbra: *Archai*, n. 14, jan./jun. 2014, p. 109-136. Disponível em: <[https://digitalis.uc.pt/pt-pt/artigo/la\\_peirastica\\_socratica\\_de\\_aristoteles](https://digitalis.uc.pt/pt-pt/artigo/la_peirastica_socratica_de_aristoteles)>. Acesso em 04 jun. 2019.

OWEN, G. E. “Tithenai ta phainomena”. In: NUSSBAUM, M. C. (Ed.) *Logic, Science and Dialectic*. New York: Cornell University Press, p. 239-251, 1986.

PEREIRA, Eduardo Wolf. *Dialética e definição: problemas de método na ética aristotélica*. Tese (doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

PEREIRA, Oswaldo Porchat. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

PEREIRA, Oswaldo Porchat. “Voltando à Dialética de Aristóteles”. *Analytica*, v. 8 n.1, 2004.

PERELMUTER, Zeev. *Doxa versus epistêmê: a study in Aristotle's epistemology and scientific thought*. Tese (doutorado). University of Toronto, 2002.

RAPP, Christof. “Aristotle's Rhetoric”. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford, CA: Stanford University, c2002. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-rhetoric/>>. Acesso em: 15 ago. 2006.

RAPP, Christof; WAGNER, Tim. “On Some Aristotelian Sources of Modern Argumentation Theory”. *Argumentation, An International Journal on Reasoning*. v. 19, n. 4, Springer, 2005.

RAPP, Christof. *The topoi of the Rhetoric: Supplement to Aristotle's Rhetoric*: In: ZALTA, Edward N. (Ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford, CA: Stanford University, c2002. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-rhetoric/>>. Acesso em: 14 maio 2017.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia*. 3 v. São Paulo: Paulus, 1990.

ROBINSON, Richard. *Plato's earlier dialectic*. Oxford: Clarendon Press, 1970.

ROSS, Sir David. *Aristóteles*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

SEDLEY, David. *The midwife of platonism: text and subtext in Plato's Theaetetus*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

SLOMKOWSKI, Paul. *Aristotle's Topics*. *Philosophia Antiqua*, v. 74. Revisão da tese do autor (doutorado). Leiden; New York; Köln: Brill, 1997.

SMITH, Robin. “Aristotle on the Uses of Dialectic”. *Synthese*, v. 96, n. 3, Logic and Metaphysics in Aristotle and Early Modern Philosophy, p. 335-358, set. 1993.

SMITH, Robin. "Aristotle's Logic". In: ZALTA, Edward N. (Ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford, CA: Stanford University, c2004. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/>>. Acesso em: 07 maio 2017.

SMITH, Robin. *Aristotle topics*. Clarendon Aristotle series. Nova York: Oxford University Press, 1997.

SZYNWELSKI, Cristiane. "A dialética dos *Tópicos* de Aristóteles". *PÓLEMOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, [S. l.], v. 10, n. 21, p. 330–348, 2022. DOI: 10.26512/pl.v10i21.40781. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/polemos/article/view/40781>>. Acesso em: 11 abr. 2022.

SZYNWELSKI, Cristiane. *Dialética em Aristóteles e Direito*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade de Brasília: Brasília, 2018. Disponível em: <[https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/31983/1/2017\\_CristianeSzynwelski.pdf](https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/31983/1/2017_CristianeSzynwelski.pdf)>. Acesso em: 15 dez. 2020.

SZYNWELSKI, Cristiane. *Os Tópicos em Aristóteles: definição e conceitos preliminares*. Monografia (Especialização em Filosofia). Departamento de Filosofia, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

VIEHWEG, Theodor. *Tópica e jurisprudência*. Tradução de Tércio Sampaio Ferraz Jr. Brasília: Departamento de Imprensa Nacional, 1979.

YRJÖNSUURI, Mikko. "Aristotle's 'Topics' and Medieval Obligational Disputations". *Synthese*, v. 96, n. 1, Studies in Early Fourteen-Century Philosophy, p. 59-82, jul. 1993. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20117799>>. Acesso em: 27 ago. 2017.

ZARADER, Jean-Pierre. *Dictionnaire Aristote*. Paris: Ellipses Édition, 2007.

ZILLIG, Raphael. "Dialética e o método da ética em Aristóteles". São Paulo: *Journal of Ancient Philosophy*, v. 12, n. 1, p. 129-172, 2018.

ZINGANO, Marco. "Aristotle and the Problems of Method in Ethics". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 32, p. 297-330, 2007. Disponível em: <<http://ancphil.lsa.umich.edu/-/downloads/osap/32-Zingano.pdf>>. Acesso em: 15 dez. 2019.

ZINGANO, Marco. “Deliberação e vontade e em Aristóteles”. In: *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

ZINGANO, Marco. “Dialética, indução e inteligência na aquisição dos primeiros princípios”. Rio de Janeiro: *Analytica*, v. 8, n. 1, p. 27 - 41, 2004.

ZINGANO, Marco. “Escolha dos meios e *to auquaireton*.” Rio de Janeiro: *Analytica*, v. 8, n. 2, p. 165 - 184, 2004.

ZINGANO, Marco. “Notas sobre o princípio da não contradição em Aristóteles.” Campinas: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, v. 13, n. 1, p. 7-32, jan./jun. 2003.

ZINGANO, Marco. *Razão e sensação em Aristóteles: um ensaio sobre De Anima III, 4-5*. Porto Alegre: L&PM, 1998.