

# VOLTANDO À DIALÉTICA DE ARISTÓTELES

*Réplica a Marco Zingano*

*Oswaldo Porchat Pereira*

USP

## 1. A OBJEÇÃO ZINGANIANA

Consagrei meu livro *Ciência e Dialética em Aristóteles*<sup>1</sup> à análise e elucidação da doutrina aristotélica da ciência, dedicando seu último capítulo, o cap. VI, ao problema da apreensão dos princípios da ciência, certamente um dos problemas mais difíceis da doutrina do filósofo, objeto permanente de grandes controvérsias na historiografia aristotélica. Nesse capítulo, procurei mostrar a complementaridade entre a dialética e a analítica, a dialética constituindo-se como uma propedêutica à ciência, uma propedêutica capaz de propiciar as condições para a apreensão dos princípios pela inteligência ou intuição (*noûs*), sobre os quais se construirão o edifício científico e seu discurso demonstrativo. Numa sinopse sobre o livro<sup>2</sup> (cf. CDA, p. 18), escrevi: “O cap. VI, que trata da apreensão dos princípios, e a Conclusão constituem a parte crucial da tese e contêm sua contribuição mais importante para a compreensão da filosofia aristotélica.”

O elegante artigo de Marco Zingano<sup>3</sup>, a que estou agora respondendo, mostra que não consegui convencê-lo acerca daquilo mesmo que eu tenho como o re-

---

(1) Porchat Pereira, Oswaldo, *Ciência e Dialética em Aristóteles*, Editora Unesp, 2000, São Paulo. Doravante me referirei a esse livro pela sigla “CDA”.

(2) Redigi essa sinopse a pedido de José Arthur Giannotti, que jovialmente a transformou no núcleo mesmo de sua apresentação de meu livro (cf. CDA, p. 15-20).

(3) Zingano, Marco, “Dialética, Indução e Inteligência na Aquisição dos Primeiros Princípios”, acima, p. 27-41. As referências feitas neste texto remetem a essa paginação.

sultado mais importante de minha pesquisa sobre a filosofia de Aristóteles. Defendi a tese de que “o conhecimento dos princípios emerge da argumentação dialética sem ser *engendrado* por ela” (CDA, p. 272); Zingano, que cita essa frase (cf. p.29), julga-a críptica e diz (cf. p. 33) temer que a dialética nem isso faça, ou o faça muito pouco. Não lhe parece, com efeito, que o filósofo tenha encarregado a dialética “de tão peregrina incumbência, a de encontrar os primeiros princípios, tampouco mesmo a de fazê-los emergir para serem vistos pela inteligência” (cf. p. 36). Ele se declara (cf. p. 41) cético quanto à minha interpretação do cap. 2 do livro I dos *Tópicos*, um texto que eu particularmente valorizo e que me serviu de ponto de partida para minha leitura da dialética aristotélica; seu ceticismo parece estender-se, aliás, a toda essa leitura. Isso me faz prognosticar que esta réplica, porque tão breve, será também insuficiente para persuadi-lo e confesso que não me sinto capaz de curar esse seu ceticismo. Mesmo assim, porque a esperança é a última que morre, vou examinar com cuidado suas objeções, procurar dar-lhes resposta pertinente e tentar persuadi-lo de que tenho razão...

Zingano estrutura seu texto em três partes (cf. p. 27): começa por expor minha tese, o que faz de modo plenamente adequado (cf. p. 27-31); em seguida analisa o cap. 2 do livro I dos *Tópicos* (cf. p.31-36), começando por dele reproduzir minha tradução (proposta em CDA, p. 356) para, em seguida, comentá-lo, procurando mostrar que minha interpretação dessa passagem é problemática e que não cabe aí buscar, como pretendo, um ensinamento importante acerca da competência da dialética para ensejar a apreensão dos princípios das ciências; a terceira parte do texto de Zingano (cf. p. 36 seg.) é consagrada ao exame de dois exemplos aristotélicos do uso da dialética a propósito dos primeiros princípios (*Met.* gama, 4 e *Fís.* I, 2-3, respectivamente), apoiando-se o autor nesses dois textos para corroborar sua tese *minimalista* sobre o papel da dialética: “A dialética tem sua utilidade, a de pôr tudo à prova, mas, no tocante à aquisição dos princípios, seu papel não parece poder responder ao que lhe é requerido, embora possa sempre dizer algo a respeito dos princípios.” (cf. p. 41, *ad finem*).

qual meu livro se propôs como solução (cf. Zingano, p. 27-29): o de tentar reconstituir a doutrina aristotélica acerca da aquisição dos primeiros princípios indemonstráveis das ciências, que o difícil e controverso cap. 19 de *Seg. Anal.* II atribui (cf. 100 b3-4) à competência da indução (*epagogé*), poucas linhas antes de dizer que deles há intuição ou inteligência (*noûs*), que esta é o princípio da ciência e o princípio do princípio (cf. 100 b14-16). A dificuldade do problema residindo, então, em descobrir como conciliar o método indutivo com a função cognitiva da inteligência (cf. CDA, p. 353; Zingano, p. 29). Conforme minha interpretação, que Zingano sucintamente resume com pertinência, a solução do problema indução-intuição se encontra na dialética de Aristóteles, a qual, praticando um método indutivo (por isso falei em método dialético-indutivo) e mediante o uso de uma argumentação crítica e diaporemática, prepara o caminho para que se dê, finalmente, a intuição dos princípios, que assim emerge da prática dialética (cf. CDA, p. 387).

## 2. Em torno de *Tóp. I, 2*

Começemos por examinar o que Zingano nos diz acerca de *Tóp. I, 2*. Parece-me conveniente, tendo em vista facilitar ao leitor a boa inteligência tanto de seu comentário quanto de minha réplica, que também eu repita aqui a tradução dessa passagem (101 a25-b4) proposta em CDA, juntamente com os numerais romanos que Zingano introduziu ao reproduzi-la (cf. p. 32), para assinalar os oito momentos sucessivos que distingue no texto:

Em seguida ao que foi dito, deve dizer-se para quantas e quais coisas é útil este tratado. Ele o é para tres coisas: <i> para exercício, <ii> para os encontros casuais, <iii> para as ciências filosóficas. Que é útil para exercício é manifesto a partir do que já foi dito: com efeito, possuindo um método, poderemos mais facilmente argumentar sobre o problema proposto. Para os encontros casuais, porque, tendo inventariado as opiniões da maioria dos homens, por-nos-emos em relação com eles, apoiados, não em pontos de vista que lhes são estranhos, mas nos seus próprios, fazendo mudar o que não nos pareçam dizer corretamente. <iv> Para as ciências filosóficas, porque, sendo capazes de percorrer as

aporias em ambos os sentidos, perceberemos mais facilmente, em cada caso, o verdadeiro e o falso; <v> também no que concerne às primeiras dentre as proposições que respeitam a cada ciência. De fato, é impossível, a partir dos princípios apropriados à ciência em questão, dizer algo sobre eles mesmos, uma vez que os princípios são primeiros dentre todas as proposições; mas é por meio das proposições aceitas a respeito de cada ponto que é necessário discorrer sobre eles. <vi> Ora, esta é a tarefa própria, ou mais apropriada, à dialética, pois, <vii> de natureza perquiridora, ela <viii> possui o caminho que leva aos princípios de todas as doutrinas científicas.

### *A leitura de Zingano*

Zingano não se demora em comentar i e ii, já que não dizem respeito à utilidade da dialética para as ciências, questão introduzida por iii. Lembra (cf. p. 32) que, para mim, iii se explica em iv, que fala da facilidade que o método diaporemático proporciona para a percepção do verdadeiro e do falso, e em v. Entende (cf. p. 32-33), porém, que iv, falando apenas do auxílio que a dialética fornece para a solução das aporias, é anódino, isto é, sem maior importância, com relação a v, onde se vê “que a dialética é também útil no tocante aos primeiros princípios de cada ciência”. Parece-lhe sensato que o que o texto diz sobre essa utilidade da dialética se estenda igualmente aos primeiros princípios de todas as ciências, como o princípio de não-contradição (cf. p. 33). O que resta saber, continua Zingano, é se a incumbência atribuída à dialética por v (ao dizê-la útil no que concerne aos princípios), “é uma tarefa exclusiva da dialética ou pode ser partilhada por outra faculdade – no caso, a inteligência, à qual caberia ver o que insinua a dialética”.

Não estando seguro de que esse texto possa “certificar tão elevada tarefa à dialética”, Zingano cita (cf. p.33-35) R. Smith<sup>4</sup>, de quem primeiro recusa, a meu ver com toda a razão, a tese de que a utilidade da dialética para a obtenção dos princípios, de que trata o texto de *Tóp.* I, 2, concerne aos princípios comuns e não aos princípios próprios de cada ciência. Para, em seguida, contra a minha leitura,

apoiar o que considera a contribuição importante de Smith para o problema em pauta: Aristóteles teria tão-somente atribuído à dialética o “poder dizer alguma coisa sobre os princípios”, o que não é equivalente a estabelecê-los (cf. p. 33, n.4). Isso tem a ver com a passagem de 101 b3-4 de *Tóp.* I, 2, correspondendo ao ponto viii demarcado por Zingano, na qual o filósofo, tendo dito ser a dialética de natureza perquiridora (*exetastiké*), conclui: *pròs tàs hapasôn tòn methódon arkhàs hodòn ékhei*. Eu traduzi: “possui o caminho que leva aos princípios de todas as doutrinas científicas”; mas Zingano traduz de outra maneira: “tem a ver com os princípios de todas as disciplinas” (cf. p. 34). Ele recusa a tradução de *hodòn ékhei* por “possui o caminho” porque, assim diz, “em português, possuir caminho é uma versão discreta de ter a chave” e eu estaria, então, asserindo que “a dialética *tem a chave* dos princípios”; lembra também que, em v, Aristóteles fala da impossibilidade de, “a partir dos princípios apropriados à ciência em questão, *dizer algo (eipeîn ti)* sobre eles mesmos” e entende que o filósofo quer apenas indicar que a dialética pode “dizer algo” sobre os princípios, algo que “parece ser bem mais modesto do que a estrada pavimentada para a descoberta dos princípios” (cf. p. 35). A expressão *hodòn ékhei* parece-lhe idiomática e ele recorre, com o fim de corroborar seu ponto de vista, a um outro texto aristotélico (*Met.* I, 4, 1055 a6-7), onde o filósofo, a propósito das diferenças quanto ao gênero, diz que elas *ouk ékhei hodòn eis állela*. Para Zingano, “o ponto, porém, não é que não têm a chave umas das outras, mas sim que não têm nada a ver umas com as outras, ou, em outros termos, não se comunicam” (cf. *ibid.*).

Aristóteles diz, em iv, que a dialética é útil para as ciências filosóficas devido à sua capacidade de argumentar diaporematicamente e de perceber, com mais facilidade, o verdadeiro e o falso em cada caso e, logo a seguir (em v) que ela é útil, também, no que concerne às proposições primeiras de cada ciência. Para Zingano, esta passagem de iv a v é o ponto mais importante (cf. *ibid.*) e, enquanto eu entendo que há “uma clara continuidade” entre iv e v, Zingano pensa, ao contrário, que há um forte indício, no texto grego, de o ponto v ter sido “acrescentado como se fosse um *afterthought*”. Lembra o fato de v ser introduzido pela expressão *éti dé* (“ainda”, na minha tradução) e afirma que Aristóteles, no início do texto, fa-

lara de tres utilidades da dialética, mas “acabou listando quatro”. E apóia-se num texto de J. Brunschwig<sup>5</sup>, cujos argumentos, a respeito dessa passagem, ele endossa: 1) iv não faz referência a um uso relativo aos primeiros princípios; 2) a expressão *éti dé*, que introduz v, assinala normalmente a introdução de um ponto novo; 3) a percepção do verdadeiro e do falso, de que fala iv, é algo geral e pode ocorrer em qualquer nível, enquanto v fala de algo muito especial, o papel da dialética a respeito dos primeiros princípios; e 4) o uso da dialética em iv não é indispensável, embora pareça indispensável seu uso para a tarefa indicada em v. Parece a Zingano que tais argumentos, tomados em conjunto, são “muito convincentes”, mesmo que nenhum deles seja suficientemente forte, considerado isoladamente. Assim, é como se v tivesse sido acrescentado por Aristóteles “lateralmente”.

Zingano, por certo, não recusa a utilidade da dialética no tocante à aquisição dos princípios das ciências. Entende (cf. p.40)<sup>6</sup>, porém, que seu papel é meramente *negativo*, que sua caracterização pelo filósofo como perquiridora (*exetastiké*), em vii (cf. *Tóp.* I, 2, 101 b3), faz provavelmente alusão ao comportamento dialético de Sócrates, um comportamento negativo que visava “silenciar, solapar, não construir ou avançar”. E crê que assim interpretar a utilidade da dialética para a aquisição dos princípios esclarece plenamente o sentido de vi (b2-3), quando Aristóteles diz que a tarefa que a dialética aí desempenha lhe é própria (*ídion*), ou mais apropriada (*oikeîon*). Zingano menciona as duas possibilidades de interpretação desta caracterização da dialética levantadas por J. Brunschwig<sup>7</sup>: pode-se perguntar se Aristóteles está falando de uma tarefa *propriamente* dialética, em comparação com as outras tarefas da dialética; ou de uma tarefa exclusiva da dialética (ou, pelo menos, mais apropriada a ela), em comparação com outros eventuais

(5) Brunschwig, J., “Dialectique et philosophie chez Aristote, à nouveau”, em Cordero, Nestor-Luis (ed.), *Ontologie et Dialogue-mélanges em hommage à Pierre Aubenque*, Vrin, Paris, 2000, p. 107-130.

(6) Zingano desenvolve estas considerações, que exponho a seguir, a partir de seus comentários a *Met.* gama, 4 e *Fís.* I, 2-3, de que falarei mais adiante.

(7) Cf. *Aristote, Topiques, tome I, Livres I-IV, texte établi et traduit par J. Brunschwig*, Paris, Société d'Édition “Les Belles Lettres, 1967, p. 117, n. 2.

meios de acesso aos princípios. Zingano concorda com Brunschvicg em que se deve preferir esta segunda possibilidade. E, para ele, minha interpretação – se é que estou lendo bem seu texto – torna enigmática a passagem (cf. p. 40-41), isso porque, se a dialética apenas faz emergir os princípios, sem engendrará-los, e se ela cede lugar à inteligência, que é visão dos princípios, não se entende que esta tarefa seja dita mais apropriada à dialética, já que sua função é meramente propedêutica. Entretanto, pensa Zingano, se a função “perquiridora” da dialética é entendida “em sua natureza negativa”, se lembramos que “é próprio da perquirição socrática, ou lhe é mais apropriado, a destruição sistemática das crenças de seus interlocutores”, compreendemos que o filósofo, ao usar as expressões “própria, ou mais apropriada”, está efetivamente comparando a dialética com outros meios de acesso aos princípios, se está reservando “a possibilidade de um outro acesso, que não pode ser outro senão a inteligência”.

#### *Comentando a leitura de Zingano*

Tenho várias coisas a dizer a respeito dessa análise que Zingano faz de *Tóp.* I, 2. Por enquanto, atendo-me a alguns pontos. No que concerne à sua afirmação de que iv é anódino em relação a v, pois trata apenas da contribuição da dialética para a solução das aporias, concedo facilmente que a redação de iv não nos permite *imediatamente* dizer que a questão dos princípios esteja aí sendo aventada, mesmo que de modo apenas indireto; voltarei adiante a esse ponto. No que respeita à extensão aos princípios comuns, como o de não-contradição, do que Aristóteles diz acerca da utilidade da dialética para o conhecimento dos princípios das ciências – Zingano diz ser sensato proceder a uma tal extensão –, concordo inteiramente com ele. Aliás, iii (cf. 101 a27-28) diz ser a dialética útil para as “ciências filosóficas” (*pròs tàs katà philosophían epistémas*) e a teologia ou filosofia primeira (que lida com o ser que é separado e imóvel, divino, mas também com o “ser enquanto ser”) é uma das tres ciências que Aristóteles chama de “teóricas” (cf., por exemplo, *Met.* E, 1 e K, 7), é certamente uma “ciência filosófica”. E nós sabemos por *Met.* gama, 3 (cf. 1005 a19-25) que cabe à ciência “do filósofo” estudar os axiomas ou princípios comuns, porque pertencem a todos os seres, são atributos

do ser enquanto ser. Para não falar do tratamento dialético dos grandes princípios comuns em *Met.* gama, 3 e nos capítulos seguintes.

Um terceiro ponto que quero aqui abordar na análise zinganiana de *Tóp.* I, 2 concerne à tradução de *hodón ékhei* em viii (cf. 101 b4). Em primeiro lugar, discorrido bastante da equiparação feita por Zingano entre a expressão “possui o caminho”, que utilizei em minha tradução, e uma expressão como “ter a chave”, tomada em sentido “forte”. Quando se tem a chave, de uma porta por exemplo, pode-se utilizá-la para abrir a porta, pode-se dizer que o acesso ao recinto de que se tem a chave está, por assim dizer, garantido. Mas o acesso a um lugar a que um caminho leva nunca está garantido pelo fato de ter-se este caminho: este não precisa ser pavimentado e fácil, como o quer Zingano, mas pode, ao contrário, ser pedregoso e difícil e arriscado, sem que se tenha qualquer garantia de que, trilhando-o, chegaremos ao fim almejado; obstáculos mil podem surgir, eventualmente capazes de fazer fracassar nossa empresa. Jamais pretendi, em CDA, que o percurso dialético em busca dos princípios conduza necessariamente à sua aquisição e conhecimento. Defendi, por certo, a tese de que a dialética “é uma propedêutica à ciência, um método preliminar de argumentação, contraditório e crítico, que laboriosamente ‘prepara o terreno’ para uma *visão* posterior cujo advento ele terá tornado possível”, que “o conhecimento dos princípios *emerge* da argumentação dialética sem ser *engendrado* por ela” (cf. CDA, p. 372, Zingano, p. 29). No entanto, consagrei também uma secção inteira de meu livro (em verdade, sua última secção, que intitulei *A doutrina da ciência e a problemática do critério*, cf. CDA, p. 400-409) a mostrar que “no uso propedêutico de sua ‘lógica’, Aristóteles não viu, por certo, a garantia infalível de um êxito absoluto, nem julgou tampouco fossem as evidências subjetivas que acompanham as pretensas intuições dos princípios imediatos critérios irrecusáveis da posse da verdade buscada; sob esse prisma é lícito dizer que, do mesmo modo como Platão, não nos oferece Aristóteles *nenhuma garantia absoluta* de que, numa circunstância particular determinada, se esteja efetivamente configurando o funcionamento adequado de um critério de verdade. Mas nem por isso se persuadiu menos de que, graças aos trabalhos preliminares de natureza indutivo-dialética, orientadas pela doutrina da ciência, é muitas



vezes possível superar a servidão natural do conhecimento humano. E quis deixar-nos, não apenas a teoria mas, também, exemplos concretos da prática dessa superação.” (cf. CDA, p. 407).

Nessas páginas finais de CDA, procurei, portanto, mostrar um Aristóteles em guarda contra as ilusões da cientificidade aparente (cf. p. 402), condenando os que, crendo possuir princípios verdadeiros, em torno deles “montam guarda” e ignoram que um eventual “desmentido oposto pelos fenômenos à doutrina é indício suficiente de que se deve modestamente retomar o caminho da investigação e reconhecer a não-cientificidade do que se nos afigurara científico, a não-intuitividade do que nos parecera o objeto de uma inteligência luminosa” (cf. p. 402). E citei uma passagem importante de *Seg. Anal.* I, 9 (cf. 76 a26-28): “É difícil saber se se conhece, ou não; é difícil, com efeito, saber se conhecemos a partir dos princípios de cada coisa, ou não; o que é, precisamente, o conhecer” (cf. p. 404). Se, ao lado disso, procurei mostrar que “a perspectiva do filósofo permanece invariavelmente *otimista*” (cf. p. 405), se defendi a idéia de que a leitura de suas obras científicas nos informa “suficientemente de que ele pretende, ao menos no que concerne a certos problemas fundamentais de seus domínios, ter levado a bom termo a exploração dialética preliminar e ter sido capaz de efetuar, com correção, a escolha do verdadeiro, mediante uma visão noética dos princípios” (cf. p. 406-407), também deixei manifesto que a busca dialética dos princípios pode não levar ao seu conhecimento, de que podemos eventualmente perder-nos no caminho que ela nos abre, incapacitados para chegar ao seu fim. “Possuir o caminho” e “ter a chave” são metáforas e nada nos proíbe que dela nos sirvamos, que as usemos, inclusive, uma pela outra em certos contextos. Mas seus usos são, no mais das vezes, diferentes e é bom atentar para essas diferenças.

Aristóteles, em v, nos diz que não se pode “dizer algo” sobre os princípios apropriados de uma ciência a partir deles mesmos e Zingano propõe, como vimos, que se entenda *hodòn ékhei* (“possui o caminho”, na minha tradução) em viii, como “diz algo”, ou “tem a ver”, expressões que julga mais “modestas” que aquela primeira: o filósofo estaria apenas afirmando que a dialética tem a capacidade de “dizer algo” sobre os princípios, que ela “tem a ver” com eles. Ora, estas

expressões “diz algo” e “tem a ver” são tão vagas e se podem corretamente usar para significar tantas coisas que não me parece pertinente discutir sobre elas. Concordo, sim, em que a dialética é capaz de “dizer algo” sobre os princípios e “tem a ver” com eles, embora reconheça que estou usando aqui essas expressões num sentido mais “forte” que aquele que Zingano lhes confere: pois o que tenho em mente é que a dialética, através de argumentação e crítica, é eventualmente capaz de criar as condições para que a inteligência possa apreender os princípios, que ela, *nesse sentido*, “possui o caminho” que pode levar a essa apreensão deles, ela prepara o terreno para tal apreensão, ela deles se acerca pouco a pouco, ela diz algo sobre eles, ela tem a ver com eles. O que é claramente bem diferente de “estabelecer” os princípios.

Quero também “dizer algo” sobre o texto de *Met.* I, 4, 1055 a6-7, utilizado por Zingano para exemplificar o que seria um outro emprego de *hodòn ékhei* em sentido “fraco”. Todo o cap. I, 4 é dedicado à noção de contrariedade e, em seu mesmo início (cf. 1055 a3-10), Aristóteles nos explica que a contrariedade é a maior diferença que pode haver entre coisas que diferem uma da outra, que coisas que diferem quanto ao gênero *ouk ékhei hodòn eis állela*, estão muito distantes entre si e não são comparáveis; por outro lado, nas coisas que diferem quanto à espécie (encontrando-se, portanto, no interior de um mesmo gênero), os contrários são os pontos de partida e os extremos dos processos de geração (*gênesis*) que levam de umas às outras, a distância entre os extremos ou contrários sendo aqui a máxima (exemplos dessas passagens de um extremo a outro seriam as do maior ao menor, do frio ao quente, do bom ao mau, de um estado de privação, em geral, a um estado de posse, ou as passagens inversas). Como interpretar *ouk ékhei hodòn eis állela* a propósito daquelas coisas que se encontram em gêneros diferentes? Zingano propõe que se traduza por algo como “não têm nada a ver umas com as outras” (cf. p. 35), mas confesso que essa tradução me parece demasiado livre; isso porque o que o filósofo está claramente dizendo é que, ao contrário do que se passa com os contrários no interior de um mesmo gênero, não há “passagem” de umas a outras, não há processos de geração que, partindo de umas, produzam as coisas contrárias. Isto é: não há caminho que leve de

umas às outras, elas “não possuem caminho de umas às outras”; assim, a metáfora da posse de caminho aparece-me como plenamente adequada para significar o que o filósofo nos está explicando.

Por fim, há dois textos importantes de Aristóteles acerca do caminho (*hodós*) em direção aos princípios que Zingano não levou em consideração. Com efeito, em *Ét. Nic. I, 4, 1095 a30 seg.*, em meio a uma investigação que busca a definição do Bem para o homem, princípio primeiro da ciência moral, o filósofo opõe o caminho (*hodós*) que procede dos princípios (portanto, o da ciência demonstrativa), ao caminho que leva aos princípios, propondo que comecemos a investigação a partir das coisas que conhecemos. E, no início mesmo da *Física* (cf. I, 1, 184 a10-23), falando agora dos princípios da ciência física, expõe a mesma doutrina: toda ciência constrói seu conhecimento a partir dos princípios, mas “o caminho natural é o que vai das coisas mais conhecíveis e mais claras para nós em direção às mais claras e mais conhecíveis por natureza” (cf. a16-18: *péphyke dè ek tôn gnorimotéron hemîn he hodós kai saphestéron epì tà saphestéra tê phýsei kai gnorimotéra*); se esse caminho se percorre, os princípios se tornam conhecidos (cf. a18-23). Como se vê, faz parte da linguagem aristotélica falar de um “caminho (*hodós*) para os princípios” e ele usou dessa linguagem, como acabamos de ver, em duas passagens que introduzem investigações em busca dos princípios, da ciência moral e da ciência da natureza, respectivamente. Quando lemos, em *Tóp. I, 2*, que a dialética *hodòn êkhei*, “tem o caminho” para os princípios das ciências, não há como negar que a aproximação com aquelas duas passagens há pouco mencionadas sugere fortemente que minha interpretação é correta.

No que concerne à passagem de iv a v, realmente não consigo ver indício algum de v ter sido acrescentado à maneira de um *afterthought*, como quer Zingano, nem qualquer razão para afirmar que o filósofo, tendo inicialmente falado de tres utilidades da dialética, listou, em verdade, quatro. Porque a transição de iv a v me parece tranquila e a linguagem do texto, fácil de explicar. Com efeito, Aristóteles iniciara o capítulo, apontando tres utilidades para a dialética; após discorrer sobre as duas primeiras, explica a terceira, isto é, a utilidade da dialética para as ciências filosóficas (cf. *Tóp. I, 2, 101 a34 seg.*). Esta explicação tem duas

partes, a primeira dizendo respeito à contribuição da dialética para resolver as aporias, mediante uma argumentação contraditória que enseja uma percepção mais fácil do que é verdadeiro e do que é falso; não há aqui nenhuma alusão explícita aos princípios. A segunda parte principia pela expressão *éti dé* (“ainda”), mediante a qual significa estar de fato introduzindo, sim, um *segundo ponto* em sua explicação da utilidade da dialética para as ciências: além de a dialética contribuir para a solução das aporias, ela é *também* útil no que concerne aos princípios. O filósofo explica a seguir que, sendo os princípios as primeiras dentre todas as proposições de cada ciência e não sendo evidentemente possível dizer algo sobre eles a partir deles próprios, *somente é possível discorrer sobre eles a partir de proposições aceitas (éndoxa)*, isto é, de proposições baseadas em opiniões (estranhas, portanto, à esfera científica). Fica claramente subentendido que cabe a uma disciplina que raciocina a partir de proposições *éndoxa* discorrer sobre os princípios, *já que não pode haver discurso científico sobre eles*. E Aristóteles continua (este é o ponto vi): “Ora, esta é a tarefa própria, ou mais apropriada, à dialética, pois, de natureza perquiridora, ela possui o caminho que leva aos princípios de todas as disciplinas científicas”. Isto é, a tarefa própria ou mais apropriada à dialética é a de *discorrer sobre os princípios a partir de proposições éndoxa*. E essa tarefa lhe cabe porque sua natureza perquiridora (ela é *exetastiké*) a capacita a fazer a investigação que a eles conduz, a produzir o percurso que pode permitir sua apreensão, ela “possui” esse caminho. Que a dialética raciocina a partir de proposições baseadas na *dóxa* (opinião) já fôra estabelecido no capítulo anterior, o cap. 1 do livro I. Com efeito, em suas linhas iniciais, Aristóteles dissera ser o propósito dos *Tópicos* descobrir um método de raciocinar acerca de qualquer problema proposto a partir de *éndoxa* (cf. 100 a18-20) e, pouco depois (cf. a29-30), definira como “dialético” o silogismo que raciocina a partir de *éndoxa*. Em suma, a dialética é a disciplina que raciocina sobre qualquer tema a partir de *éndoxa*, não é possível discorrer sobre os princípios senão a partir de *éndoxa*, portanto cabe à dialética discorrer sobre os princípios. Tal é a lição clara que se extrai da combinação dos *dois* primeiros capítulos do tratado e não vejo como ler de outra maneira o que nos diz o filósofo sobre a utilidade da dialética para as ciências no segundo capítulo: a argumentação

está explicitamente articulada em torno da noção de *éndoxon* tematizada no primeiro capítulo, o texto flui naturalmente, as explicações estruturam-se “logicamente” de modo tranquilo.

Por tudo isso, devo dizer que me parece impertinente invocar os argumentos de Brunschvicg, como o faz Zingano (cf. p. 35-36), em apoio à sua leitura da passagem de iv a v em *Tóp.* I, 2. Concordei em que não se encontra referência aos primeiros princípios em iv, em que o uso de *éti dé* assinala a introdução de um novo ponto. Concordo em que a percepção do verdadeiro e do falso, de que fala iv, pode “ocorrer em qualquer nível” e é algo geral, enquanto o papel da dialética em v é algo especial. Apenas não entendo bem o sentido do quarto argumento, segundo o qual “o uso da dialética em <iv> não é indispensável, enquanto seu uso parece indispensável para a tarefa descrita em <v>”. Isto porque “percorrer as aporias em ambos os sentidos” (cf. 101 a35), isto é, praticar o método diaporemático e argumentar contraditoriamente, é um procedimento básico da dialética<sup>8</sup>; assim sendo, como não seria indispensável em iv o uso da dialética? E, ainda que não haja referência particular aos princípios em iv, não há por que excluir *a priori* que o percurso diaporemático em ambos os sentidos, ensejando uma percepção mais fácil do verdadeiro e do falso, que a dialética é capaz de empreender “em todos os níveis” (cf. Zingano, p. 35), se possa empreender *também* com relação aos princípios, de que v o filósofo fala em v. Mas obviamente concordo em que o uso da dialética em v “parece indispensável”. Entretanto, esse meu acordo com esses pontos não tem manifestamente por que impedir-me de afirmar a “clara continuidade” entre iv e v e de recusar que

---

(8) Os raciocínios dialéticos podem definir-se como argumentos (*lógoi*) “silogísticos de contradição a partir de proposições aceitas” (cf. *Ref. Sof.* 2, 165 b3-4); a dialética e a retórica são as únicas disciplinas que raciocinam de modo contraditório, argumentando numa e noutra direção (cf. *Ret.* I, 1, 1355 a29-36); a capacidade de discernir, numa visão sinóptica, as conclusões que resultam de hipóteses contraditórias é instrumento importante para o conhecimento e para o saber filosófico, porque apenas restará então escolher corretamente uma delas (cf. *Tóp.* VIII, 14, 163 b9-12). Sobre o uso do método diaporemático pela dialética, cf. CDA, p. 370 seg.

“tudo se passa como se Aristóteles tivesse acrescentado, *lateralmente*” (grifo meu) o que *Tóp.* I, 2 nos diz sobre o uso da dialética para a obtenção dos princípios das ciências.

Quero agora comentar o uso, por Aristóteles, do termo *exetastiké* (que traduzi por “perquiridora” para caracterizar a dialética em vii (cf. 101 b3)). O significado básico do verbo *exetázein*, no grego clássico (por exemplo, em Isócrates, Platão, Demóstenes, etc.) e no vocabulário aristotélico (cf. *Ét. Nic.* I, 4, 1095 a28; *Met.* N, 3, 1091 a19-20; *Pol.* II, 9, 1271 b14-15 etc.) é o de “examinar”, “examinar com cuidado”, “pôr à prova mediante exame”. Não há, portanto, por que entender a função perquiridora, *exetastiké*, da dialética somente no sentido negativo que Zingano lhe associa (cf. p. 40), como se o termo significasse algo como uma capacidade de refutar, “silenciar” opositores ou posições que eles defendam (embora, obviamente, o exame de uma proposição possa, em muitos casos, levar à sua refutação). Zingano faz referência (cf. *ibid.*, n. 12) a dois textos de Aristóteles em apoio à sua interpretação de *exetázein*, respectivamente *Ét. Eud.* I, 3, 1215 a3-7 e *Ret.* I, 1, 1354 a4-6. Mas, em ambos os textos, se pode claramente traduzir *exetázein* por “examinar”. Nesse último texto, Zingano traduz aquele verbo por “questionar”, o que se pode aceitar, lembrando-se porém que “questionar” se pode entender como “pôr em questão”, “examinar” com a intenção de descobrir se se deve eventualmente, mas não necessariamente, refutar o que se está examinando. Zingano entende que o filósofo, em 101 b3, está provavelmente fazendo menção a uma passagem da *Apologia* (cf. 22e) em que Sócrates fala da *exétasis* que empreendeu, tentando desvelar o significado do oráculo divino que o proclamara o mais sábio dos homens, dos que eram reputados como sábios, dos políticos, dos poetas, dos artesãos etc. Ora, parece-me que não há por que traduzir *exétasis*, nessa passagem famosa, em sentido diferente do corrente, que é o de “exame”, “investigação para pôr à prova”. Por outro lado, tendo em vista que se trata do uso normal e corriqueiro do termo, com frequência usado pelo próprio Aristóteles (e por Platão e outros), não me parece haver razão para pensar que Aristóteles tivesse em mente aquela passagem da *Apologia*.

Quanto à interpretação de “a tarefa mais própria, ou mais apropriada, à dialética” em vi (cf. 101 b2-3), estou de acordo com Brunschvicg e Zingano, em que Aristóteles está comparando a dialética com outros eventuais meios de acesso aos princípios das ciências. No entanto, minha interpretação das linhas finais de *Tóp. I, 2* é totalmente diferente da de Zingano. Como já expliquei acima, é após dizer que é necessariamente por meio de proposições éndoxa que se deve discorrer (*dieltheîn*) sobre os princípios, que o filósofo afirma ser isso (*toûto*) uma tarefa própria, ou mais apropriada, à dialética. E justifica essa afirmação com o fato de, sendo a dialética perquiridora, possuir ela o caminho para os princípios. Algumas considerações cabe aqui fazer. Em primeiro lugar, a dialética, sendo perquiridora, raciocinando a partir de *éndoxa*, pondo à prova e examinando as mais diferentes opiniões e proposições sobre cada tema, inventando um caminho em direção à aquisição dos princípios, nesse sentido discorrendo sobre eles, sendo no entanto incapaz de apreendê-los, de engendrar seu conhecimento, tem uma função meramente propedêutica. Isto é, ela é apenas propedêutica, porque apenas “possui o caminho”, porque apenas prepara o terreno para o conhecimento dos princípios. Porque ela é propedêutica, é próprio, ou mais apropriado, a ela, discorrer sobre os princípios a partir dos *éndoxa*. A inteligência do texto de nenhum modo requer, como pensa Zingano, que se tome a dialética unicamente em seu papel “negativo”. Por outro lado, discorrer (*dieltheîn*) sobre os princípios é utilizar o discurso, argumentar, raciocinar, para tentar chegar a eles. A inteligência, ou intuição (*noûs*), porém, não discorre sobre os princípios. A intuição é “visão” dos princípios, é apreensão imediata deles. É precisamente porque toda ciência se acompanha de discurso, que não pode haver ciência dos princípios, mas tão somente intuição<sup>9</sup> (cf. *Seg. Anal. II, 19*,

(9) Zingano afirma (cf. p. 31) que “a inteligência é apreensão direta, sem precisar demonstrar o que apreende, ainda que seja discursiva (pois apreender a quiddidade é equivalente a exprimir uma proposição)”. Penso, porém, que, para Aristóteles, apreender a quiddidade não somente não pode ser “equivalente a exprimir uma proposição”, pois é um ato de conhecimento pelo intelecto e *exprimir uma proposição* é produzir uma formulação linguística; mas nem mesmo *se exprime numa proposição*, que é afirmação ou negação, enquanto a expressão linguística de uma quiddidade é tão somente um *phánai*, uma *phásis* (locução), o que não é o mesmo que uma *katáphasis* (afirmação) (cf. *Met. teta*, o capítulo

100 b5-17). Pensando seu objeto inteligível (*noetón*) e entrando em contacto com ele, o *noûs* participa dele, e se torna também inteligível, identificando-se com ele (cf. CDA, p. 390). Mas, se assim é, que outro meio de acesso ao conhecimento dos princípios poderia Aristóteles ter em mente, ao dizer que discorrer sobre os princípios é, senão próprio da dialética, pelo menos mais apropriado a ela? Não tenho uma resposta definitiva, mas levanto a hipótese, confessando embora minha insegurança ao fazê-lo, de que se trata possivelmente de uma alusão à metafísica ou filosofia primeira, ciência superior à qual se poderia eventualmente pretender atribuir – ainda que Aristóteles não o faça – a tarefa de discorrer sobre os princípios (sobre os princípios em geral e não apenas sobre os princípios comuns) e, mediante tal procedimento discursivo, produzir um caminho para o seu conhecimento. Alguns textos da *Metafísica* poderiam sugerir algo nessa direção, mas não é aqui o lugar de discuti-los.

### 3. SOBRE *MET. GAMA, 4*

O primeiro dos dois textos aristotélicos que Zingano invoca (cf. p. 36) em favor de sua leitura de *Tóp. I, 2* é o de *Met. gama, 4*, em que Aristóteles se propõe a refutar os que negam o princípio de não-contradição. Zingano entende que “Aristóteles oscila quando se refere ao que está fazendo. Ele ora diz que se trata de uma *demonstração*, ora declara que não é possível uma demonstração, mas somente uma *refutação*”. Zingano reconhece que a refutação “faz parte das estratégias dialéticas”, mas julga surpreendente que Aristóteles não explicita que está procedendo dialeticamente e diz que tal silêncio, talvez proposital, é “significativo”. Para ele, claramente “não se trata de encontrar um caminho para o princípio de

---

inteiro, part. 1051 b24-25). Embora seja evidente que, na construção do discurso científico, ao assumir, como princípio primeiro de uma ciência, a existência de um gênero juntamente com a definição que exprime sua quiddidade, formulamos uma *proposição* em que a quiddidade se atribui como predicado ao gênero definido. De qualquer modo, a apreensão do princípio pela intuição não é um discorrer (*dialtheîn*) sobre ele. Sobre toda essa questão, que concerne à intelecção indivisível e uma dos princípios, cf. CDA, p. 390-392, também p. 87.



não-contradição, mas de barrar a via a quem se nega a reconhecê-lo". O texto encerraria, portanto, uma lição "*eminentemente negativa*", a aquisição do princípio fazendo-se "alhures", somente sua negação exigindo o uso da dialética "a fim de reduzir quem o nega ao silêncio das plantas". Um pouco antes (cf. p. 35-6, n. 7), Zingano criticara, a meu ver com inteira razão, a posição de Enrico Berti, que pretendeu ver, na refutação dos que negam o princípio de não-contradição, uma "verdadeira demonstração dialética" com "o caráter de necessidade próprio das demonstrações matemáticas"<sup>10</sup>.

Tenho algumas considerações a fazer. Lembremos antes, porém, que, em gama 1, Aristóteles propõe-se a estudar os atributos e as causas primeiras do ser enquanto ser. Em gama, 2, mostra que uma só ciência, a filosofia, se ocupará do ser enquanto ser e de seus atributos (tais como o contrário, o perfeito, o um, o mesmo, o outro, o anterior, o posterior, o gênero, a espécie, o todo, a parte e outros como esses (cf. 1005 a12-18)), também da substância e de seus atributos mais gerais, já que os vários sentidos de "ser" remetem todos à substância. É em meio a esse capítulo (em a18-26) que o filósofo faz sua conhecida comparação entre a filosofia primeira, a dialética e a sofística: os dialéticos e os sofistas revestem-se da mesma forma exterior que os filósofos, dialética e sofística se ocupam de todos os gêneros precisamente porque o ser é comum a todas as coisas e constitui o objeto próprio da filosofia; mas a dialética difere da filosofia pela faculdade envolvida, sendo "arte de examinar" acerca daquelas coisas de que a filosofia tem conhecimento; a sofística se distingue da filosofia pelo propósito que a anima, o de aparentar ter um conhecimento que não tem. No início de gama, 3, é-nos dito (cf. 1005 a19-33) que cabe também àquela ciência primeira estudar os axiomas, que pertencem a todos os seres, porque propriedades do ser enquanto ser; por isso todos deles se servem. E, por isso também, os que investigam apenas uma parte do ser (geômetras e aritméticos, por exemplo) não empreendem um discurso sobre eles, não tentam determinar se eles são verdadeiros ou falsos; se alguns físicos o

---

(10) Cf. Berti, Enrico, *As razões de Aristóteles*, ed. Loyola, 1998, p. 98, citado por Zingano na nota mencionada.

fizeram, foi porque julgaram que sua ciência concernia à natureza inteira e ao ser. Assim, cabe ao filósofo a investigação daqueles princípios dos silogismos, que são os princípios mais seguros e certos (*bebaiotátas arkhás*) das coisas (cf. b5-11). Logo a seguir Aristóteles fala do princípio de não-contradição, ele o diz o princípio mais certo e seguro de todos, sobre o qual não é possível o engano, necessariamente o mais conhecido e não-hipotético (cf. b12 seg.), princípio ao qual todos os que demonstram fazem remontar sua demonstração como a uma crença última, princípio que o é por natureza também de todos os outros axiomas (cf. b32-34). Aristóteles faz, entretanto, alusão cf. b23-32) ao fato de ter-se atribuído a Heráclito a negação do princípio de não-contradição, a proposição de que se pode acreditar que uma mesma coisa seja e não seja, o que é uma manifesta impossibilidade. Mas retorque o filósofo “que não é necessário que as coisas que alguém diz, ele também as creia”.

Aristóteles começa gama, 4, repetindo (cf. b35 seg.) que alguns dizem poder uma mesma coisa ser e não ser, poder crer-se também que ela é e não é. Relata-nos que alguns reclamaram uma demonstração para o princípio de não-contradição, o que atribui a uma falta de cultura (*apaideusía*), já que é falta de cultura não saber que coisas demandam demonstração, que outras não demandam; lembra-nos a impossibilidade de haver demonstração de todas as coisas (supor tal possibilidade envolveria regressão ao infinito e, de fato, a impossibilidade de qualquer demonstração) e diz-nos que, se há coisas de que não se deve buscar demonstração, a nada se poderia atribuir uma tal não-demonstrabilidade mais do que ao princípio de não-contradição. Assim, esse princípio é indemonstrável. Entretanto, o filósofo diz (cf. 1006 a11-28) ser possível demonstrá-lo “por via de refutação” (*eleptikôs*) estabelecendo uma distinção entre “demonstrar” e “demonstrar por via de refutação”: se se pretendesse efetuar uma demonstração *stricto sensu*, de algum modo se teria de assumir, ainda que indireta ou mediatamente, o princípio de não-contradição como premissa (por ser ele o princípio de todos os princípios), incorrendo-se na falácia de “petição de princípio”; mas, se apenas se pede que quem recusa o princípio diga algo significativo tanto para ele como para outrem – sem isso

não haveria discurso de sua parte –, se terá já algo definido sobre que construir a demonstração (por via de refutação), um discurso cuja responsabilidade cabe a ele, que o proferiu e que estará assumindo algo como verdadeiro e sem demonstração. O filósofo dá, então, início, à sua refutação dos que recusam o princípio, numa longa discussão que emprega vários distintos argumentos e que ocupa todo o capítulo.

A primeira observação que quero aqui fazer concerne ao uso do termo “demonstração” na passagem acima citada. Não tenho como concordar com Zingano, quando diz haver oscilação por parte de Aristóteles, que ora teria dito tratar-se de uma demonstração, ora teria falado apenas de uma refutação dos opositores. Penso que o texto é bastante claro: não há “demonstração” do princípio, em sentido estrito, pelas razões invocadas; mas o filósofo se permite falar em “demonstração por via de refutação”, com referência à argumentação refutativa utilizada. Trata-se claramente, na última expressão, de um uso “frouxo” do termo “demonstração”<sup>11</sup>, que também se encontra em outras obras; assim, por exemplo, em *Ret.* I, 1, 1355 a4-8, acerca do entimema ou silogismo retórico é-nos dito que o argumento de persuasão é uma demonstração de um certo tipo (*he dè pístis apódeixís tis*), que a demonstração retórica é o entimema e que este é o mais importante dos argumentos de persuasão. É bastante comum, na obra aristotélica, o emprego de termos que têm um significado técnico preciso em sentidos mais frouxos, sobretudo quando o contexto não deixa dúvidas quanto à compreensão de tal uso; assim, a mesma palavra “ciência”, definida de modo rigoroso e preciso nos *Segundos Analíticos*, é usada por Aristóteles com frequência em sentido bastante lato e vago (cf. CDA, p. 52-53).

---

(11) Compare-se a passagem em questão de gama, 4 com a passagem correspondente de *Met.* K, 5, 1061 b34-1062 a11, onde Aristóteles nos diz que não há demonstração do princípio de não-contradição em sentido absoluto (*haplôs*), mas é possível, em face dos que o negam, oferecer uma demonstração *ad hominem* (*pròs tónde*), se deles obtemos algo que seja de algum modo idêntico ao princípio, embora não aparente sê-lo. Os capítulos 5 e 6 de K constituem, como se sabe, uma versão mais curta de *Met.* gama, 4-6.

Zingano reconhece que Aristóteles procede dialeticamente, em gama, 4, contra os que negam o princípio de não contradição, mas julga surpreendente que Aristóteles não explicita que está procedendo dialeticamente. Confesso não enxergar o motivo de uma tal surpresa nem vejo por que o “silêncio” do filósofo a esse respeito seria “significativo”. Reconhece-se amplamente ser *um dentre os usos* da dialética o de refutar teses e proposições. Aliás, seis livros inteiros dos *Tópicos* contêm mais de uma centena de regras a serem empregadas em argumentos “destrutivos”, isto é, de refutação; e, numa passagem das *Refutações Sofísticas* (cf. 2, 165 b3-4), o argumento (*lógos*) dialético é definido como aquele que raciocina a partir de premissas aceitas (*éndoxa*) e leva a uma conclusão que contradiz a tese que se está examinando, ele é *sillogistikós antipháseos*. Por que teria o filósofo de lembrar a seu leitor ou ouvinte (a seus estudantes, por exemplo) que os argumentos refutativos empregados em gama, 4 são argumentos dialéticos? Aristóteles não precisa explicitar que está procedendo dialeticamente<sup>12</sup>.

Zingano diz que, em gama 4, “não se trata de encontrar um caminho para o princípio de não-contradição, mas de barrar a via a quem se nega a conhecê-lo”. Mas há aqui um ponto que quero assinalar. Ao dar destaque a esse texto de

---

(12) Por outro lado, que Aristóteles esteja aqui procedendo dialeticamente se evidencia pela análise dos argumentos utilizados na “demonstração” refutatória dos negadores do princípio, argumentos que procedem a partir de proposições aceitas (*ex endóxon*); uma vez que os princípios primeiros, sejam os próprios, sejam os comuns, são indemonstráveis, quaisquer discursos “demonstrativos” a seu respeito devem necessariamente construir-se sobre premissas *éndoxai*. O simples fato de que se recorra a uma refutação não é, por si mesmo, suficiente para caracterizar um discurso como dialético, ao contrário do que Zingano pareceria estar sugerindo (cf. p. 36-7). Isso porque, como nos ensina Aristóteles (cf. por exemplo, *Ref. Sof.* 9, o capítulo inteiro), refutações podem construir-se no interior de um domínio científico particular e a partir dos princípios próprios à ciência em questão, a competência acerca delas pertencendo exclusivamente àquele que detém o conhecimento científico; são, porém, da competência da dialética aquelas refutações, reais ou aparentes, que se constróem sobre *koiná*, sobre proposições “comuns” que não são próprias a nenhuma ciência particular. “É claro que se devem assumir os ‘tópicos’ (*tópoi*), não de todas as refutações, mas das que dependem da dialética; pois estes são comuns a toda disciplina e faculdade” (cf. *Ref. Sof.* 9, 170 a34-36).

Aristóteles em apoio à sua tese “minimalista” sobre a contribuição da dialética para o conhecimento dos princípios e dele extrair uma lição eminentemente *negativa* acerca dessa contribuição, Zingano parece-me ter desconsiderado o fato de que não se trata aqui de um princípio qualquer, nem mesmo de um princípio comum ou axioma qualquer, mas, como vimos Aristóteles dizer, do mais firme dos princípios, do princípio que é princípio dos outros princípios, do princípio a cujo respeito ninguém pode enganar-se, de um princípio que se pode negar em palavras, mas cuja negação não se pode conceber. O que certamente *não é o caso* da maioria dos princípios. No que respeita aos princípios próprios, por exemplo às definições dos gêneros-sujeitos das ciências particulares (da física, da ciência da alma, da ética, da política etc.)<sup>13</sup>, não é certamente o caso que se trate de proposições fáceis e diretamente intuitivas, que sejam de conhecimento comum e sobre as quais não possa haver engano. Em suas obras, o filósofo elabora longas discussões, examina sempre várias e conflitantes alternativas, discute demoradamente prós e contras, antes de definir as soluções que propõe para a formulação dos princípios. E vimos acima (em nossa seção 2, ao comentar a leitura que Zingano faz de *Tóp.* I, 2) Aristóteles dizer que “é difícil, com efeito, saber se conhecemos a partir dos princípios de cada coisa, ou não” (em *Seg. Anal.* I, 9, 76 a26-27). Por outro lado, mesmo no que concerne aos princípios comuns, consideremos o princípio do terceiro excluído, de que o filósofo se ocupa em *Met.* gama, 7, onde oferece vários argumentos contra os que o negam? Será acaso tão claro que esse princípio desfruta do mesmo estatuto de evidência, imediateza e irrecusabilidade que possui o de não-contradição? Aristóteles não o diz e não estou persuadido de que tal seja o caso. É um assunto a ser examinado com algum cuidado. De qualquer modo, meu primeiro ponto é que *não é válido* extrair do procedimento dialético utilizado por Aristóteles contra os negadores do princípio de não-contradição em gama, 4, qualquer lição sobre o tipo de contribuição que a dialética pode propiciar acerca dos princípios das ciências, em geral. O caráter particularíssimo desse

---

(13) Sobre o uso de definições nos primeiros princípios próprios das ciências particulares, cf. CDA, p. 230-234.

princípio, o seu caráter de verdade imediatamente evidente a qualquer um e irrecusável necessariamente exige muito pouco da dialética, exige apenas que ela se empregue para refutar – e refutar de um modo todo especial e *sui generis* – uns poucos que julgam poder negar um princípio de que, inadvertidamente, se estão de fato servindo ao formular seus discursos, ao formular o próprio discurso que pretende recusar o princípio. O uso da dialética *neste caso* é, por certo, eminentemente *negativo*. Mas nenhuma lição mais geral daqui se pode tirar sobre o uso da dialética no que concerne aos princípios das ciências.

E não esqueçamos, também, que a discussão sobre o princípio de não-contradição e a argumentação contra os que o negam continuam também em gama, 5 e 6. Logo no início de gama, 5, Aristóteles mostra (cf. 1009 a6-16) que a negação do princípio de não-contradição e a doutrina protagoriana da verdade de todas as aparências mutuamente se implicam. O filósofo distingue, a seguir (cf. a16-22), entre os que negam o princípio *lógou khárin*, “para argumentar”, e os que foram levados a afirmar a igual verdade de proposições contraditórias a partir de aporias reais com que se defrontaram. Contra os primeiros, uma efetiva coação (*bía*) por via de argumentação tem de ser utilizada, a refutação tem de ser dirigida às formulações linguísticas de que eles se servem, não há outro modo de cura. Quanto aos que se enredaram, porém, em reais dificuldades, a cura é bem mais fácil, o filósofo se dirigirá, não à sua linguagem, mas ao seu pensamento (*ou gàr pròs tòn lógon, allà pròs tèn diánoian*). Quando lemos essas linhas, somos levados imediatamente a conjecturar que a refutação de certos negadores do princípio empreendida em gama, 4 corresponde àquele primeiro caso, é direcionada contra formulações linguísticas; e isso nos é plenamente confirmado por *Met.* K, 6: as dificuldades levantadas o são a partir da linguagem (*ek lógou*) e não é fácil resolvê-las, a menos que assumam alguma coisa (cf. 1063 b7-9).

Mas há aqueles todos que vieram a admitir a igual verdade de proposições contraditórias a partir da observação do mundo sensível, no qual vêem coisas contrárias ter origem a partir de uma mesma coisa (cf. *Met.* gama, 5, 1009 a22-30); também a partir do fato de que as coisas não aparecem sempre do mesmo modo a todas as pessoas, mas de modo diferente conforme as disposições dos

percipientes; e do fato de que muitos animais têm percepções contrárias às nossas e do fato, também, de que mesmo as percepções que cada um tem de uma mesma coisa nem sempre são as mesmas; em geral, se associa a essas observações uma doutrina que identifica pensamento e sensação e a sensação com uma alteração, donde dizerem verdadeiro tudo que aparece aos sentidos; na indagação sobre a verdade dos seres, assumiram como seres tão somente os objetos dos sentidos (cf. 1009 a38-1010 a15). Nesses filósofos, a adoção de uma doutrina de natureza protagoriana que implica, em última análise, na negação do princípio de contradição, resulta, então, de uma certa interpretação filosófica da experiência das coisas observáveis e da adoção de certas posições epistemológicas. A refutação de seu ponto de vista exige, por isso, que se proceda de maneira bem diferente daquela empregada em gama, 4. Os argumentos refutatórios deverão aqui introduzir “tópicos” versando sobre a diferença entre a posse “atual” e a posse somente “potencial” de qualidades contrárias (cf. 1009 a30-38), sobre as implicações ontológicas dos processos de geração e perecimento, sobre as diferentes espécies de mudanças, sobre a existência de realidades desprovidas de movimento, sobre a diferença entre percepção sensível e imaginação, sobre a natureza das informações proporcionadas pelos sentidos etc. (cf. 1010 a15 seg.). Após expor todos esses argumentos, conclui o filósofo: “Todas essas coisas sejam ditas sobre o fato de que o mais seguro de todos os princípios é que não são ao mesmo tempo verdadeiras as enunciações contraditórias, sobre que consequência resulta para os que dizem que elas o são e sobre por que assim dizem” (cf. gama, 6, 1011 b13-5).

Contra os que negam o princípio de não-contradição apenas em palavras, a refutação dialética mostra, mediante uma “coação” argumentativa que eles de fato o pressupõem e dele se servem, quando dizem algo provido de significado; contra os que são levados a recusá-lo por terem dado sua adesão a doutrinas filosóficas que acabam por implicar sua recusa, a refutação dialética consiste em questionar e refutar essas doutrinas. Num e noutro caso, a dialética leva os interlocutores a uma visão mais clara e abrangente do princípio, eliminando as distorções que prejudicavam sua adequada apreensão. Podemos dizer mais: a filosofia primeira, ao desenvolver o estudo das propriedades e atributos do ser en-

quanto ser, necessariamente se ocupa também do princípio de não-contradição, o princípio de todos os princípios; todos dele se servem, todos *de algum modo* o reconhecem; alguns poucos pensam poder recusá-lo; a filosofia primeira demora-se sobre ele, explicita-o e formula-o de modo rigoroso, esclarece seu estatuto privilegiado, analisa as aporias em que alguns se enredam a seu respeito, refuta os que o negam, mostra as conseqüências de tal negação, explica as razões que os levam a tal posição; ora, isso tudo, a filosofia primeira o faz *dialeticamente*, procedendo a partir de *éndoxa*, de proposições aceitas no domínio da *dóxa*. Assim fazendo, ela enseja a intuição plena, luminosa do princípio. Por isso mesmo, não é despropositado dizer que, mesmo num caso tão especial como o do princípio de não-contradição, a dialética *hodón ekhéi*, tem um caminho, que leva ao conhecimento pleno do princípio.

#### 4. SOBRE *Fís. I, 2-3*

Zingano recorre também a *Fís. I, 2-3* e afirma que dele se extrai, no que concerne ao papel da dialética na aquisição dos princípios próprios das ciências, a mesma lição negativa que pretendeu extrair de *Met. gama, 4*, acerca dos princípios comuns (cf. p. 37). No início do tratado, isto é, no início de *Fís. I, 1*, Aristóteles apontara (cf. 184 a10-6) como primeira tarefa da investigação sobre a ciência da natureza (*perì phýseos epistémes*) determinar quanto diz respeito aos princípios. E indicara, imediatamente depois (cf. a16-23), que “o caminho (*hodós*) natural é o que vai das coisas mais conhecíveis e mais claras para nós em direção às mais claras e mais conhecíveis por natureza”, já que as mesmas coisas não são conhecíveis para nós (*hemîn*) e conhecíveis em sentido absoluto (*haplôs*), donde a necessidade (*anágke*) de percorrer aquele caminho: “as coisas primeiramente manifestas e claras para nós são, antes, confusas; posteriormente, a partir delas, se tornam conhecidos os elementos e os princípios, quando elas se analisam”<sup>14</sup>.



Como se sabe, todo o livro I se consagra àquela tarefa inicial e nele se estabelece que matéria, forma (e privação) são os princípios envolvidos em toda mudança. Em seu término, pode o filósofo, portanto dizer: “que há, pois, princípios e quais são eles e qual o seu número se defina dessa maneira” Cf. I, 9, 192 b2-4).

Lembremos como se estrutura o livro I. Na investigação sobre o número e a natureza dos princípios, são expostas, discutidas e refutadas as teses monistas: primeiramente o monismo absoluto dos eleatas, que postulam o Um imóvel (cap. 2 e 3), depois o monismo, este não-absoluto e admitindo o movimento, dos antigos “físicos” (*physikoi*), filósofos que se ocuparam da natureza e que, embora afirmando haver um único elemento primordial, admitiram, ao contrário dos eleatas, a pluralidade e o movimento (cap. 4); refutados os que afirmam haver um único princípio e mostrando-se que, de um modo ou de outro, mesmo os monistas introduzem princípios contrários (cf. 5, 188 a19-30), a investigação estabelece que os princípios são contrários (cap. 5), que seu número, maior que um, não é superior a dois ou três (cap. 6), que eles são a matéria e a forma (e a privação) (cap. 7), que somente esta doutrina remove a aporia dos antigos filósofos (cap. 8) e acrescenta mais esclarecimentos sobre toda essa matéria (cap. 9).

Uma observação importante cabe aqui fazer. Matéria, forma e privação são estudados nesse livro I como princípios ou causas internas das coisas que existem por natureza (*phýsei*). Ao longo de todo o livro, é assumido – e é explicitado em 185 a12-13 – que tais coisas (todas ou parte delas) são *kinoúmena*, isto é coisas que se movem ou são suscetíveis de movimento. No primeiro capítulo do livro seguinte (isto é, em *Fís.* II, 1), as coisas que existem por natureza são opostas às que provêm de outras causas, como os objetos produzidos artificialmente, e a natureza (*phýsis*) é entendida (cf. 192 b21-23) como “um princípio e causa do movimento e repouso naquilo em que está primeiramente presente por si e não por acidente”; mencionando, pouco adiante, aqueles que julgaram ser o substrato material

---

aos princípios, assim como se pode, nos estádios, correr dos “atletetas” ao marco ou no sentido inverso; e propõe que comecemos, na investigação, com as coisas que são conhecidas por nós.

próximo a natureza e essência de cada coisa (cf. 193 a9-28), o filósofo mostra (cf. 193 a28-b18) que a natureza das coisas que têm em si mesmas um princípio de movimento é antes a forma (que corresponde à definição (*lógos*) e não é separável da matéria a não ser no que respeita ao discurso e à definição) que a matéria (cf. 193 b6-7: *kaì mállon haúte phýsis tês hýles*). No final do capítulo, diz o filósofo que “forma” e “natureza” se dizem em dois sentidos, “pois a privação de algum modo é forma” (cf. b18-20). Nessas passagens todas, o termo “princípio”<sup>15</sup> claramente não está sendo usado no sentido que lhe é conferido nos *Segundos Analíticos*, os quais, como se sabe, definem como princípios as proposições indemonstráveis sobre as quais se constrói a demonstração científica e enfatizam, primordialmente, os axiomas ou princípios comuns e os princípios primeiros próprios às ciências particulares, proposições que assumem concomitantemente a existência e a essência ou quiddidade dos gêneros-sujeitos de que as ciências se ocupam, deles predicando suas definições<sup>16</sup>. Aristóteles, como é amplamente re-

(15) Sobre os vários sentidos de “princípio”, cf., por exemplo, *Met.* delta, 1.

(16) Tratei longamente dessas questões em CDA (sobre os princípios próprios, cf., particularmente, p. 223-234). Lembre-se, no entanto, que, além dos primeiros princípios próprios a cada ciência de que partem as demonstrações científicas, a progressão dessas demonstrações exige a continuada introdução de novos princípios próprios, também eles proposições indemonstráveis e absolutamente imediatas, onde se exprimem as causas próximas dos atributos que se vão demonstrando, o que precisamente enseja a formação de novos silogismos. Esses princípios encerram as razões (*lógoi*) definidoras desses atributos que por elas se demonstram (a esse respeito, cf. CDA, p. 263-268; também p. 337-338). Assim se explica que Aristóteles possa dizer (cf. *Seg. Anal.* I, 30, 88 b3-4) que “os princípios não são muito menos numerosos que as conclusões”. Em CDA, p. 326, n. 216, dei o exemplo de um silogismo que se pode reconstruir a partir das indicações do filósofo: *As árvores em que a seiva se coagula na junção entre as folhas e os ramos têm folhas caducas. As árvores de folhas largas têm sua seiva coagulada na junção entre as folhas e os ramos. As árvores de folhas largas têm folhas caducas.* A segunda premissa, em que se exprime a causa imediata (coagulação da seiva na junção entre as folhas e os ramos) do atributo demonstrado (ter folhas caducas) exprime o novo princípio que se está introduzindo na cadeia demonstrativa e se pode certamente presumir que o mero fato de que as árvores de folhas largas têm sua seiva coagulada na junção entre as folhas e os ramos é estabelecido a partir da observação mediante uma generalização indutiva simples. Aristóteles demorou-se pouco na explicação dessa segun-

conhecido, não organizou seus tratados científicos conforme o rigoroso modelo dedutivo do conhecimento científico definido e estudado nos *Segundos Analíticos*; ao contrário, esses tratados expõem-nos, antes, “os meandros de uma investigação em marcha” (cf. CDA, p. 374), a lenta progressão de uma pesquisa preliminar ao estabelecimento da ciência propriamente dita, amplas discussões diaporemáticas que preparam a formulação, muitas vezes ainda tentativa, dos princípios pertinentes a cada área do saber. Não é diferente o que ocorre na física aristotélica e, na leitura da *Física*, não nos é fácil nem mesmo determinar quais seriam as proposições principiais, *princípios* no sentido dado ao termo pelos *Segundos Analíticos*, de que se seguiria, por via demonstrativa, o conhecimento rigoroso das coisas naturais, numa ciência plenamente constituída, no sentido forte do termo. Podemos conjecturar – não mais que conjecturar – que um desses princípios seria uma proposição que assumisse a existência e a essência (portanto, a definição) das coisas que são por natureza (*phýsei*), uma proposição que as definisse como suscetíveis de movimento e constituídas de matéria e forma, a forma sendo propriamente sua natureza, um princípio interno do movimento (um tal princípio de ciência resumiria as lições que se podem tirar do livro I e do capítulo 1 do livro II da *Física*). De qualquer modo, penso que parecerá manifesto que a investigação levada a cabo no livro I sobre os princípios (causas) das coisas que existem por natureza tem tudo a ver com a pesquisa pelos princípios (proposições principiais) primeiros da ciência da natureza<sup>17</sup>.

Em *Fís. I, 2*, após uma breve introdução sobre a questão do número de princípios (cf. 184 b15-25), Aristóteles tece considerações (cf. 184 b25-185 a20) sobre a natureza da refutação da doutrina eleata, que vai empreender. Começa por dizer que investigar se o ser é uno e imóvel não é investigar sobre a natureza (*perì phýseos*). E afirma que, assim como o geômetra não tem argumento a propor

---

da espécie de princípios próprios (dedicou-se, antes, ao estudo dos princípios primeiros que contêm as definições principiais dos gêneros-sujeitos). Mas eu deveria ter-me demorado bem mais em seu estudo, não tê-lo feito constituiu certamente – hoje percebo-o claramente – uma lacuna em CDA.

(17) E estou certo de que essa é também a opinião de Zingano.

contra os que suprimem os princípios de sua ciência, isso cabendo a outra ciência ou a uma ciência comum a todas, assim também não tem quem está lidando com os princípios, na ciência da natureza, argumento a propor contra os que os negam; pois, se o ser é uno e imóvel, tal como o dizem, não há mais princípio, já que princípio é princípio de algo (e necessariamente há, portanto, pluralidade). Investigar se existe tal ser uno, continua o filósofo, é semelhante a discutir contra qualquer outra das teses que se propõem “para argumentar” (*lógou héneka*), como a heraclitiana; ou é semelhante a resolver um argumento erístico, o que precisamente caracteriza os argumentos de Melisso e Parmênides; pois eles assumem premissas falsas e não são conclusivos, o de Melisso sendo, em acréscimo, grosseiro e desprovido de dificuldade. Na investigação da natureza, porém, “para nós, esteja estabelecido que as coisas que são por natureza, ou todas elas, ou algumas, são suscetíveis de movimento: isto é evidente a partir da indução” (cf. 185 a12-4, reproduzo a tradução de Angioni endossada por Zingano<sup>18</sup>). Aristóteles, porém, reconhecendo embora que os eleatas não tratam da natureza, diz (cf. a17-20) que lhes acontece, no entanto, levantar questões físicas (*physikàs aporías*); por isso, “por certo cái bem discutir um pouco (*epì mikròn dialekhthênai*) a respeito dessas coisas, pois tal exame comporta filosofia (*ékhei gàr philosophían he sképsis*)” (também aqui reproduzo a tradução de Angioni endossada por Zingano).

Em seu texto, Zingano concentrou-se nos cap. 2 e 3, na refutação do eleatismo. Comentando essa passagem (isto é, 184 b25-185 a20), ele julga (cf. p. 37) ser pouco provável que, ao dizer que propor argumentos contra os que negam os princípios de uma ciência cabe a uma ciência comum, o filósofo se esteja referindo à metafísica, a referência sendo, antes, à dialética. Zingano passa a discutir, então, qual seria essa contribuição da dialética no que respeita aos princípios da ciência física. Afirma que lhe parece muito similar o que se passa em *Fís. I*, 2-3 ao que se passa em *Met. gama*, 4, a doutrina de Heráclito sendo mencionada em am-

bos os textos e figurando, em duas passagens de *Fís. I, 2*, ao lado da doutrina eleata (cf. p. 38, n. 11). E julga que a expressão “discutir um pouco” de 185 a18-19 “não parece augurar grandes descobertas, mas rápidas – e eventualmente ríspidas correções”. Comentando (cf. p. 38) a expressão “pois tal exame comporta filosofia”, afirma que ela não é clara e que talvez ganhe em clareza, se aproximada de *hodòn ékhei* de *Tóp. I, 2*, significando que “alguma coisa se aprende de útil, mas não convém depositar muitas esperanças na discussão”.

Zingano não examina os argumentos contra Melisso e Parmênides, mas diz (cf. p. 39) que, “ao refutá-los, Aristóteles é levado a fazer alguns esclarecimentos”, de que dá exemplos: “dois itens podem ser distintos não por extensão, mas por intensão”, “o acidente é dito de um certo sujeito, que é distinto dele”, “o acidente é um ítem que pode ou não ser atribuído ou um ítem em cuja definição se encontra aquilo de que é acidente”, “a definição do todo não se encontra na definição daquilo que está imanente ao seu enunciado definitório”. Zingano diz serem estas as “lições de casa” que se ganham em tal discussão e comenta que “tais lições não dizem respeito a problemas da natureza (não são questões *perì phýseos*), mas são atinentes à física (*physikás dè aporías*)”. Julga surpreendente que Aristóteles assim as classifique, como atinentes à física, pois, “quando as consideramos em bloco, correspondem a questões que são tratadas nos livros centrais da *Metafísica*, em particular no livro Z”; teríamos aí, pensa ele, um sinal do caráter juvenil da *Física* de Aristóteles, que teria sido escrita antes de o filósofo ter plenamente desenvolvido sua metafísica; de qualquer modo, a discussão sobre a exata datação da composição da *Física* lhe parece menos relevante, “pois tudo isso provém de uma superposição inevitável entre física e metafísica, não necessitando de nenhuma tese genética para sua explicação”. O que importa para Zingano é que “as lições obtidas neste *intermezzo* dialético estão por certo em torno do problema dos princípios, mas não se dirigem a eles nem os fazem emergir”, seu interesse residindo apenas no fato de que, lembrando-se teses básicas a respeito da enunciação e da argumentação, certos opositores são silenciados. Assim tendo interpretado a argumentação contra os eleatas, Zingano se pergunta agora (cf. p. 39-40) como são apreendidos os primeiros princípios (da ciência física) e dá a entender que a res-

posta aristotélica está contida naquela proposição de 185 a12-14 que acima citamos: “para nós, esteja estabelecido que as coisas que são por natureza, ou todas elas, ou algumas, são suscetíveis de movimento: isto é evidente a partir da indução”. Ele faz aqui remissão ao cap. II, 19 dos *Segundos Analíticos*, em que indução e intuição são ambas mencionadas e comenta “não haver menção alguma do papel da dialética a propósito da aquisição dos primeiros princípios”.

Lamento ter de discordar bastante da interpretação que Zingano propõe desses cap. 2 e 3 do livro I da *Física*, no que concerne à contribuição da dialética para a aquisição dos princípios próprios da ciência da natureza. Em primeiro lugar, quero lembrar que a investigação levada a cabo no livro I da *Física* concerne ao estabelecimento de princípios da ciência da natureza. Começa-se, no cap. 4, por um procedimento de refutação, demolindo o monismo dos físicos; este primeiro resultado é formalmente negativo, mas, ainda assim, dele se extrai uma lição positiva, isto porque, se se refuta a tese de que há somente um princípio para as coisas dotadas de movimento, segue-se logicamente que há mais de um princípio, o que é um resultado positivo. Mas, no cap. 5, estabelece-se positivamente que os princípios são contrários; no cap. 6, que seu número não é maior que 3 ; no cap. 7, que tais princípios são o substrato ou matéria e a forma e privação. E *todos os argumentos utilizados*, tanto os negativos, como os positivos, servem-se de *éndoxa* como premissas e são de natureza dialética, como uma comparação cuidadosa com o tratamento exaustivo dos argumentos dialéticos ao longo de vários livros dos *Tópicos* permite estabelecer. Temos, portanto, nesses capítulos, 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. Essa preparação se faz pela remoção dos obstáculos representados por doutrinas cuja falsidade se mostra (etapa negativa), mas também multiplicando argumentos que abordam diferentes facetas da problemática que envolve esses princípios, argumentos melhores ou menos bons, argumentos por vezes colaterais, cuja consideração, no entanto, permite que nos acerquemos progressivamente de uma formulação positiva

que finalmente venha a mostrar-se como mais adequada e pertinente. Curiosamente, Zingano não considerou os cap. 4 e seguintes do livro I da *Física*, mas ateve-se aos cap. 2 e 3, dedicados à refutação do eleatismo. Refutação essa que, como Aristóteles o diz expressamente e Zingano o reconhece, não concerne ao domínio próprio da ciência da natureza. Por isso mesmo, o uso (negativo) da dialética nessa refutação, não concernindo diretamente aos princípios próprios dessa ciência, não pode portanto, por si só, fornecer um caminho para eles.

Voltemos ao texto de I, 2. Como vimos, Aristóteles justifica a inclusão dessa discussão do Um imóvel dos eleatas na sua obra sobre a física, pelas *physikà aporíai*, as questões físicas que tal discussão envolve. Zingano entende que o filósofo tem aí em mente certos “esclarecimentos” de cunho antes metafísico (como “o acidente é dito de um certo sujeito, que é distinto dele”, “a definição do todo não se encontra na definição daquilo que está imanente ao seu enunciado definitivo” etc.), que ele utiliza como premissas ao longo de sua argumentação refutativa; Zingano recolhe essas proposições no cap. 3 e as caracteriza como “teses básicas a respeito da enunciação e da argumentação” (cf. p. 39). Ele julga surpreendente que Aristóteles as diga atinentes à física e afirma que tais são as lições que se podem extrair da argumentação dialética em questão. Contra a opinião de Zingano, entendo que Aristóteles, ao falar de questões físicas envolvidas nessa discussão, está referindo-se a questões propriamente físicas<sup>19</sup>. Assim, em I, 2, 185 a32-b5 o filósofo lembra que, para Melisso, o ser é infinito e argumenta: o infinito é uma quantidade e a quantidade é um atributo da substância ou essência, portanto, ao dizer infinito o ser, Melisso compromete-se com um dualismo; ora, a questão do infinito é um tema importante da física aristotélica e a maior parte do livro III da *Física* dedica-se a estudá-la. Em 185 b5 seg., Aristóteles lembra os diferentes sentidos de “um” (“contínuo”, “indivisível” e “idêntico em definição”) e mostra as consequências inaceitáveis da suposição de que o ser é uno; falando do contínuo (cf. b8-10), argumenta com sua divisibilidade ao infinito, portanto, com

(19) Essa é também a opinião de Ross, cf. sua nota *ad Fís.* I, 2, 185 a18 em *Aristotle's Physics—a revised text with introduction and commentary by W. D. Ross*, Oxford, at the Clarendon Press, 1936, p. 467.

sua necessária pluralidade; ora, também o contínuo é um tema importante da física, ele é tratado em *Fís.* V, 3 e VI, 1-2. Também em I, 3, 186 a10-22, a argumentação contra Melisso envolve questões físicas acerca da geração e do perecimento. Nada há, pois, de surpreendente em que Aristóteles afirme que a discussão do eleatismo envolve questões físicas. Essa discussão certamente, portanto, “compporta filosofia” (*ékhei philosophían*), esta expressão é usada num sentido claro. A discussão é útil para a ciência da natureza, mesmo se indiretamente. Por isso cabe “discutir um pouco” (*epì mikròn dialekhthênai*) tais questões e, com esta expressão, Aristóteles está apenas trivialmente dizendo que vai demorar-se um pouco nelas, devido àquela utilidade.

Por outro lado, o tratamento do eleatismo em *Fís.* I, 2-3 parece-me bem diferente da argumentação de *Met.* gama, 4 contra os negadores do princípio de não-contradição, ao contrário do que pensa Zingano. Aristóteles diz-nos que os argumentos de Melisso e Parmênides são erísticos, assumindo premissas falsas e sendo inconclusivos. Em *Tóp.* I, 1, 100 b23-25, é-nos explicado que erístico é o argumento que parte de falsos *éndoxa* ou aquele que, partindo seja de *éndoxa* seja de falsos *éndoxa*, é silogístico apenas em aparência, isto é, não é conclusivo; assim, o raciocínio erístico não é próprio a um gênero determinado, ele ocorre no domínio da *dóxa* comum, ele diz respeito a todos os gêneros e caracteriza uma argumentação sofística, cabendo à dialética dele ocupar-se e resolvê-lo (cf. *Ref. Sof.* 11, o capítulo inteiro). Mas, então, um argumento erístico não é um argumento apenas verbal, proposto tão-somente *lógou héneka* (ou *lógou khárin*), isto é, “para argumentar”. Assim, quando o filósofo diz, em *Fís.* I, 2, 185 a5-12, que examinar se o ser é uno e imóvel, como querem os eleatas, é semelhante a uma discussão sobre teses propostas tão-somente “para argumento”, como a heraclitiana, ou à solução de um argumento erístico, como é o caso dos argumentos de Melisso e Parmênides, ele está fazendo referência a *dois tipos diferentes* de argumentação e refutação dialética, ambas tendo em comum o lidarem com argumentos mal construídos. Em *Met.* gama, 4, temos uma refutação dialética de uma tese proposta tão-somente *lógou khárin* e essa refutação é dirigida ao argumento (*pròs tòn lógon*); em *Fís.* I, 2-3, ao contrário, temos a refutação dialética de argumentos erísticos. Ao menos, assim me parece.



Uma última observação sobre *Fís.* I, 2. Em 185 a12-14, Aristóteles opõe ao caráter não – “físico” da discussão sobre o ser imóvel dos eleatas uma postura que é própria aos que empreendem o estudo da ciência da natureza: assume-se que as coisas que são por natureza (*physei*) se movem (e o filósofo diz que se trata de algo evidente a partir da indução). Como acima indiquei, Aristóteles está aqui explicitando algo (isto é, que o movimento é atributo das coisas que são por natureza) que está implícito ao longo de todo o livro I. Retomo o que Zingano diz a esse respeito (cf. p. 39-40): ‘Como, então, são apreendidos os primeiros princípios? Aristóteles assim escreve em 2, 185 a12-14: ‘para nós, esteja estabelecido que as coisas que são por natureza, ou todas elas ou algumas, são suscetíveis de movimento: isto é evidente a partir da indução”, *dêlon d’ ek tês epagogês*. Voltamos ao problema da indução, para o qual a dialética não parece servir de remédio.” E remete, em seguida, ao que Aristóteles diz sobre a dialética em *Seg. Anal.* II, 19. Zingano parece-me aqui estar fortemente sugerindo – senão afirmando – que a passagem citada de Aristóteles concerne à aquisição de princípios por indução. Mas é esse o caso? Vimos que as coisas naturais são definidas, em II, 1, como possuidoras de um princípio interno de movimento (tal é a *phýsis*) e esse mesmo capítulo nos faz ver (cf. 192 b33) que toda coisa que existe por natureza é uma substância (*ousía*); o movimento sendo, obviamente então, um atributo necessário e *por si* das coisas que são por natureza. Se assim é, não se vê como o *mero reconhecimento e afirmação*, com base na generalização de evidências perceptivas, de que essas coisas (cujo conjunto define o gênero de que a ciência da natureza se ocupa) são suscetíveis de movimento, isto é, de que possuem um tal atributo, configuraria um princípio da ciência da natureza<sup>20</sup>. Por outro lado, é certamente inegável que

---

(20) Pode certamente aproximar-se o que Aristóteles diz nessa passagem de I, 2, 185 a12-14 daquilo que nos dirá, mais adiante, em II, 1, 193 a3-9, sobre o ridículo (*geloion*) envolvido em qualquer tentativa de provar a existência da *phýsis*: é manifesto que muitos dos seres são por natureza (*physei*) e conforme a natureza (*katà phýsin*) e tentar provar as coisas manifestas pelas que não o são é próprio de quem é incapaz de distinguir entre o que é conhecido em virtude de si mesmo e o que não o é; o discurso de quem assim procede necessariamente gira em torno de palavras (*perì tôn onomáton*), sem

tal generalização indutiva, como é o caso, aliás, de qualquer indução, é um procedimento dialético (cf. CDA, p. 384-387; *Tóp.* I, 12, o capítulo inteiro). E, na medida em que o reconhecimento da existência do movimento é parte do processo que leva à apreensão da existência e essência das coisas que são por natureza, à apreensão portanto de um princípio da ciência da natureza, nessa precisa medida, a indução acerca da presença do movimento nas coisas que são por natureza é, sem dúvida, um primeiro passo (dialético) em direção ao estabelecimento de um tal princípio. Mas não se trata, é claro, de uma apreensão de princípio por simples indução.

#### 5. O CONTEÚDO DOS TÓPICOS EXPLICA TÓP. I, 2

Façamos um pequeno balanço sobre esta minha polêmica com Zingano a respeito do que seria, na filosofia aristotélica, a contribuição da dialética para a aquisição dos princípios da ciência. Zingano concentrou suas objeções na discussão do cap. 2 do livro I dos *Tópicos* e de dois outros textos do filósofo, a saber *Met.* gama, 4 e *Fís.* I, 2-3. E nos expôs sua interpretação desses tres textos, recusando minha leitura de *Tóp.* I, 2 e buscando apoio para a sua própria leitura deste texto em *Met.* gama, 4 e em *Fís.* I, 2-3, onde julgou poder detectar um uso puramente negativo e refutativo da dialética. Nesta minha réplica, defendi minha leitura de *Tóp.* I, 2 e rejeitei a sua, tendo em seguida proposto minha própria interpretação daqueles dois outros textos, que julgo pertencerem a contextos em que se detecta uma contribuição positiva da dialética no caminho para o estabelecimento dos princípios, respectivamente da filosofia primeira e da ciência da natureza.

---

que nada esteja sendo pensado. Um procedimento meramente verbal. Nosso discurso não tem de provar – nem é capaz de provar – o que se nos apresenta na evidência perceptiva; ele se constitui, para nós, a partir do reconhecimento da evidência perceptiva, esta oferecendo-nos o que é mais conhecível *para nós*. Em CDA, procurei precisamente mostrar que a etapa ascendente e dialética do conhecimento, de natureza indutiva, percorre o caminho que vai do que é mais conhecível para nós ao que o é, por natureza, isto é, os princípios (cf. p. 384 seg.).

Há, entretanto, uma ressalva a fazer, que me parece deveras importante. Zingano e eu estamos de acordo em que Aristóteles, nas pouquíssimas linhas que constituem o cap. 2 do primeiro livro dos *Tópicos*, aponta para *uma certa* contribuição da dialética no que respeita à aquisição dos princípios. Ambos entendemos que o filósofo diz que a dialética *tem a ver* com os princípios, divergimos quanto à dimensão e alcance desse “ter a ver”. Para Zingano, ela tem relativamente pouco a ver, para mim ela tem muito a ver com eles. Ora, é e sempre foi minha sincera convicção a de que uma decisão sobre a natureza mesma da contribuição da dialética para o conhecimento dos princípios não se pode de nenhum modo alcançar se nos confinamos à análise de *Tóp. I, 2*<sup>21</sup>. Contra Zingano, penso ter apenas mostrado que minha tese sobre o papel da dialética não está proibida por esse capítulo, que ela é compatível com ele. Mas nunca pretendi que ela se possa dele extrair. Nesse sentido, parece-me que discussões filológicas sobre a linguagem empregada pelo filósofo, sobre o alcance, por exemplo, das metáforas de que se serve, são de interesse pontual e limitado.

Em verdade, entendo que uma interpretação adequada do que o filósofo diz nesse texto acerca do papel desempenhado pela dialética no processo de aquisição dos princípios das ciências somente se pode alcançar a partir de uma análise detalhada e cuidadosa do texto inteiro dos *Tópicos*, os quais constituem, como o próprio filósofo anuncia já em seu mesmo início, no primeiro capítulo, uma investigação sobre o método dialético. É a concepção da doutrina dialética nos *Tópicos* que pode esclarecer o significado do texto de *Tóp. I, 2* e não o inverso. Não é aqui o lugar de expor toda essa doutrina, que é longamente estudada nos oito livros do tratado (e nas *Refutações Sofísticas*, que são dele um apêndice e como um nono livro), dediquei toda uma seção de *Ciência e Dialética em Aristóteles* à explicação de sua estrutura e conteúdo<sup>22</sup>. De qualquer modo, permito-me lembrar aqui

---

(21) Nesse sentido – mas apenas nesse sentido –, estou de acordo com Zingano quando, referindo-se à minha interpretação desse capítulo, ele diz (cf. p. 33) não estar seguro de que *Tóp. I, 2*, possa “certificar tão elevada tarefa à dialética”.

(22) A seção 2 do cap. VI, intitulada “Os *Tópicos* e a dialética”, cf. p. 355-374.

alguns ensinamentos importantes que a leitura dos *Tópicos* nos propicia, ao longo de seus nove livros, sobre como Aristóteles entendeu, *nesse tratado*, o papel da dialética para o conhecimento.

Os *Tópicos* possuem uma estrutura bem definida em suas linhas gerais, seu livro I servindo como uma introdução aos outros livros. Em seu mesmo início (cf. 100 a18-21), define-se como objetivo do tratado descobrir um método que nos permita raciocinar *sobre todo problema ex endóxon* (isto é, a partir de proposições aceitas por opinião, proposições que representam a opinião das pessoas em geral, ou da maioria delas, ou dos sábios em geral, ou da maioria deles, ou dos mais conhecidos, cf. b21-23) e que nos permita também defender nossas opiniões sem incidir em contradição. No último capítulo das *Refutações Sofísticas*, o filósofo lembra (cf. *Ref. Sof.* 34, 183 a37-b1), o propósito inicial, o de “descobrir uma faculdade de raciocinar sobre o problema proposto a partir das proposições mais *éndoxai* existentes; com efeito, isso é a tarefa da dialética por si mesma e da ‘arte de examinar’ (*peirastiké*)”. Segue-se uma recapitulação sucinta das questões tratadas nos *Tópicos*, às quais se acrescenta menção do tratamento das falácias efetuado pelas *Refutações*. E o filósofo diz ser manifesto que o programa proposto chegou a seu fim (cf. b1-16).

No livro I, distinguem-se (cf. 1,100 a25 seg.), as várias espécies de silogismos, define-se o silogismo dialético como aquele que parte de premissas *éndoxa* e, no cap. 2, enumeram-se as várias utilidades da dialética. Distingue-se, também, entre proposições, de onde partem os silogismos, e problemas dialéticos, sobre os quais versam os silogismos (cf. I, 4, 101 b11-16) e nos é dito que toda proposição ou problema dialético concerne sempre a algum dentre os quatro “predicáveis”, isto é, à definição ou ao “próprio” ou ao gênero ou ao acidente, mero atributo (cf. b17 seg.). Define-se (cf. I, 5, o capítulo inteiro) cada um dos quatro “predicáveis”, apresentando-nos, em particular a definição como um discurso que significa o “o que é” (cf. b38), e o “próprio” como aquilo que, sem indicar a quiddidade, pertence exclusivamente ao sujeito e com ele se reciproca na predicação (cf. 102 a18-19). O cap. 6 do livro I traz-nos uma importante indicação, pois nos explica por que *se aplica também à questão da definição o que se argumenta com relação a cada um dos outros*

tres “predicáveis”: o acidente, o gênero e o “próprio”. O cap. 10 trata especificamente da proposição dialética e nos diz que são proposições dialéticas, não somente os *éndoxa*, isto é, as proposições aceitas por todos, ou pela maioria, ou pelos mais conhecidos; mas também as proposições que são semelhantes aos *éndoxa*, ou que lhes são contrárias se propostas na forma negativa, ou as proposições conformes às diferentes artes e disciplinas (*tékhnai*), por exemplo a medicina ou a geometria. No início do cap. 11, o problema dialético é definido como “um objeto de pesquisa (*theórema*) que contribui seja para escolher e evitar, seja para a verdade e o conhecimento”, a respeito do qual ou não há opinião ou há divergência de opinião entre as pessoas comuns e os sábios, ou entre umas e outras pessoas comuns, ou entre uns e outros sábios (cf. 104 b1-5). Como exemplo de problema dialético que diz respeito ao escolher ou evitar, o filósofo menciona o problema sobre se o prazer é ou não algo a ser escolhido, como exemplo de problema que concerne “somente ao conhecer” (*pròs tò eidénai mónon*), menciona o problema sobre se o universo é, ou não, eterno (cf. b5-8). É-nos dito que são também problemas dialéticos aquelas questões sobre as quais há inferências silogísticas em sentido contrário, questões onde há aporia sobre se as coisas são deste ou daquele modo, devido à persuasividade dos argumentos de um e de outro lado; ou aquelas outras questões devido a cuja vastidão nos é difícil das razões para uma decisão, como é o caso acerca da eternidade do universo (cf. b12-17).

*Tóp.* I, 12 diz-nos que há duas espécies de argumentos dialéticos: a indução (*epagogé*) e o silogismo, definindo indução como a passagem (*éphodos*) dos particulares ao universal (cf. 105 a10-14). O cap. 13 expõe-nos quais são os quatro *órgana* (instrumentos) dialéticos para prover-nos de silogismos: a aquisição de proposições, a capacidade de discernir as múltiplas significações de cada termo, a descoberta das diferenças e o exame das semelhanças. Os quatro capítulos seguintes explicam-nos, respectivamente, cada um desses quatro *órgana*. É pertinente mencionar aqui que o cap. 14, sobre a aquisição de proposições, nos diz que as proposições dialéticas (assim como os problemas) comportam uma tripla divisão: elas são éticas, ou físicas, ou lógicas (cf. 105 b19-25). Assim, a classificação das proposições ou problemas dialéticos repete a famosa tripartição aristotélica das ciênci-

as. Diz, assim, respeito à ética a interrogação sobre se se deve obedecer aos pais ou às leis, havendo desacordo entre estes; à lógica, a interrogação sobre se a mesma ciência se ocupa, ou não, dos contrários; à física, a interrogação sobre se o universo é eterno ou não. E o filósofo nos diz (cf. b30-31) que essas questões se devem tratar “conforme a verdade”, no que concerne à filosofia (*pròs tèn philosophían kat’alétheian*), mas “dialecticamente”, no que concerne à opinião (*dialektikòs dè pròs dóxan*). O cap. 18 nos fala da utilidade dos tres últimos *órgana*: o exame das múltiplas significações dos termos introduz clareza e é útil para que os raciocínios se construam conforme o próprio objeto (*kat’ autò tò prâgma*) e não conforme o nome (108 a18-22); a descoberta das diferenças é útil para os silogismos sobre identidade e alteridade e “para conhecer o que é cada coisa”, *pròs tò gnorízein tí hékastón estin*, pois “costumamos separar o discurso próprio à essência de cada coisa (*tòn ídion tês ousías hekástou lógon*) por meio das diferenças apropriadas a cada uma” (cf. b3-6). Quanto, finalmente, ao exame das semelhanças, ele é útil para os raciocínios indutivos, para os silogismos hipotéticos e para a produção de definições (cf. b7-9). Para esta última finalidade, porque a capacidade de perceber sinopticamente o que é idêntico em cada caso permitirá que facilmente incluamos o que buscamos definir no gênero pertinente, “já que dos atributos comuns aquele que mais se predica no ‘o que é’ será o gênero” (cf. b19-23).

Os livros seguintes dos *Tópicos* constituem um extenso inventário dos *tópoi* (tópicos ou “lugares”), isto é, das regras para a pesquisa dos quatro “predicáveis”, regras essas extraídas de fórmulas ou “leis” de caráter geral, que a dialética assume como *éndoxa* e utiliza como premissas maiores de seus silogismos. Os livros II e III contêm os *tópoi* do acidente, o IV os do gênero, o V os do “próprio”, os livros VI e VII contêm os *tópoi* da definição. São algumas centenas de *tópoi*, a grande maioria são “destrutivos” (*anaskeuastikoí*), servindo para refutar as atribuições incorretas dos “predicáveis”, embora também sejam numerosos os “construtivos” (*kataskueuastikoí*), servindo para propor atribuições de “predicáveis” que se configurem como corretas. O livro VIII fala de como ordenar a argumentação e efetuar a interrogação dialética, mostra também como proceder na resposta e como criticar uma argumentação contrária, quando se é interrogado. Em seu úl-

timo capítulo, ao dar indicações várias sobre o exercício e prática da dialética, entre outras coisas aconselha o filósofo (cf. 163 a36-b3) a que, a respeito de todo problema ou tese, se busquem argumentos tanto favoráveis quanto contrários, mostrando “que as coisas são assim e que não são assim”; isso nos deixará treinados tanto para interrogar como para responder. E o filósofo acrescenta (cf. b9-12): “*ser capaz de manter, numa visão sinóptica, as conseqüências de uma e outra hipótese não é um pequeno instrumento para o conhecimento e a sabedoria filosófica* (prós te gnôsin kai tèn katà philosophían phrónesin); pois o que resta é escolher corretamente uma delas” (loipón gàr toúton orthôs helésthai tháteron).

As *Refutações Sofísticas* estudam como se produzem e como se podem resolver as refutações e outros argumentos falaciosos utilizados, sobretudo mas não apenas, pelos sofistas. Tendo definido, no cap. 1, as refutações sofísticas como refutações falaciosas e somente aparentes e explicado as razões de sua ocorrência, o filósofo distingue, no cap. 2, quatro gêneros de argumentos na conversação: os didáticos, os dialéticos, os críticos ou “peirásticos” e os erísticos. Os dialéticos são nos apresentados como os que raciocinam a partir de premissas aceitas e concluem contradizendo uma tese, os “peirásticos” como os que raciocinam a partir de premissas aceitas pelo respondente, versando sobre matéria que deveria ser objeto de conhecimento por parte de quem afeta ter a ciência (*epistéme*) do assunto em questão (cf. 165 b3-7). O ponto é melhor explicado no cap. 8: o filósofo entende por refutação e silogismo sofístico, não somente a refutação ou silogismo apenas aparente, mas também a refutação ou silogismo que, embora corretamente formulados, não são apropriados ao objeto em questão, a não ser em aparência; ora, cabe à “peirástica” ou “arte de examinar” refutar e provar a ignorância do interlocutor no que concerne ao objeto; a “peirástica” é uma *parte* (*méros*) da dialética (cf. 169 b20-25).

O cap. 9 distingue cuidadosamente entre refutações internas a um domínio científico particular e refutações que, pela sua generalidade, não concernem a nenhuma disciplina determinada. Assim, cabe àquele que detém o conhecimento científico de um certo domínio (geometria ou medicina, por exemplo) a competência para examinar, a partir dos princípios próprios ao domínio, se uma refutação

que se propõe como conforme ao objeto científico e pretende mostrar a falsidade de uma proposição é, efetivamente, tal como se propõe ou o é apenas em aparência. São da competência da dialética, porém, aquelas refutações, reais ou aparentes, que se constroem sobre *koiná*, sobre proposições “comuns”, que não são próprias de nenhuma disciplina particular: “é claro que se devem assumir os ‘tópicos’ (*tópoi*), não de todas as refutações, mas das que dependem da dialética; pois estes são comuns a toda disciplina e faculdade” (cf. 170 a34-36). Esta passagem é crucial, pois ela explicita claramente que as “leis” ou proposições *éndoxai* de caráter geral utilizadas como premissas maiores nos silogismos dialéticos “construtivos” ou “destrutivos” na pesquisa dos “predicáveis” (simples atributos, gêneros, “próprios”, definições), de que acima fizemos menção, são proposições “comuns” (*koiná*) a todas as disciplinas (cf. CDA, p. 366).

O cap. 11 retoma e desenvolve pontos abordados no cap. 9. Assim, lemos, já em seu início (cf. 171 b4-7), que a “peirástica” faz parte da dialética (*he gár peirastiké esti dialektiké tis*) e que é dialético aquele que considera os *koiná* conforme o objeto, sofístico o que apenas parece fazê-lo. Mais adiante, que o dialético não se ocupa de nenhum gênero determinado, nem prova nada (cf. 172 a12-13); também (cf. a15 seg.) que a dialética nada prova, por ser de natureza interrogativa, por permitir que o interlocutor assuma qualquer uma das alternativas de uma pergunta e argumentar com base em tal resposta, o que não é o caso com nenhuma disciplina que demonstre a natureza de um objeto: se a dialética provasse algo, ela não perguntaria, *pelo menos no que respeita às proposições primeiras e aos princípios apropriados* (*allà tá ge prôta kai tâs oikéias arkhás*). A seguir, é-nos explicado como pode mesmo alguém que não tenha conhecimento específico de um objeto examinar (*peîran labeîn*) alguém que também não possua um tal conhecimento, se este último avança proposições que não procedem dos princípios próprios ao domínio em questão, mas de propriedades que “acompanham” os objetos (*ek tôn hepoménon*), aquelas propriedades que são tais que seu conhecimento não é impedimento para que se não conheça uma disciplina, mas que, se ignoradas, a disciplina necessariamente se ignora. Tais coisas são os *koiná*, são numerosas e as mesmas para todos os objetos, embora não constituam uma natureza ou gênero parti-



cular; desses *koiná* todas as disciplinas se servem, deles em verdade também todos os leigos de algum modo se servem, porque não os conhecem menos que aqueles que têm ciência; em verdade, todos até um certo ponto empreendem um exame dos que proclamam ter conhecimento, nesse sentido todos os leigos de algum modo se servem da dialética e da “arte de examinar” (“peirástica”), todos procedem a refutações, todos participam de modo não-técnico (*atékhnos*) daquilo de que a dialética se ocupa tecnicamente (*entékhnos*). Por isso, pode constituir-se uma arte como a dialética, que a partir dos *koiná* procede ao exame (*peíran lambánei*) de todas as coisas, mas não é “peirástica” acerca de um domínio definido nem é tal como as ciências demonstrativas. E o capítulo se conclui (cf. 172 b1-8), indicando que o estudo e a solução das falácias sofísticas cabe à dialética, porque não se constituem a partir dos princípios de um gênero definido, mas dizem respeito a todos os gêneros.

Os capítulos 16 a 32 das *Refutações* consagram-se ao estudo da solução das falácias sofísticas, o início do cap. 16 anuncia esse estudo e enumera a seguir (cf. 175 a5-16) as utilidades que dos argumentos usados para resolver essas falácias resultam *para a filosofia* (*pròs tèn philosophían*): em primeiro lugar, visto que tais questões são, no mais das vezes, de natureza linguística, sua consideração nos capacita melhor para detectar em quantos sentidos se diz cada termo, assim como as semelhanças e dessemelhanças entre as coisas e entre as palavras; mas, em segundo lugar, tal estudo é útil “*para as investigações que cada um por si mesmo empreende* (*pròs tàs kath’hautòn zetéseis*); com efeito, aquele que é facilmente induzido a falácia por um outro e disso não se apercebe também experienciará muitas vezes esse mesmo resultado por si mesmo”. No final das *Refutações*, Aristóteles não esconde seu orgulho (cf. 34, 183 b15 seg.) por ter escrito esse seu tratado sobre a dialética, afirmando o caráter inovador de seu trabalho e recordando que, ao contrário do que ocorreu em outras áreas, “deste estudo não é o caso que uma parte estava e a outra não estava elaborada, mas nada absolutamente existia” (cf. 183 b34-6), “no que concerne ao raciocinar (*perì toû syllogízesthai*), absolutamente nada tínhamos para mencionar, antes de nos darmos ao trabalho de exaustivamente e por longo tempo investigar” (cf. 184 b1-3).

Se me demorei um pouco em lembrar todos esses pontos, foi porque me parece inequívoco que eles nos permitem claramente ver que a dialética, tal como Aristóteles a configura nos *Tópicos*, desempenha um papel fundamental no processo que conduz à aquisição dos princípios das ciências. O papel também positivo da argumentação dialética é acentuado, sua contribuição propedêutica para a constituição do conhecimento é em diferentes momentos realçada, a importância dos argumentos diaporemáticos para a “escolha” filosófica das proposições verdadeiras é explicitamente indicada e o tratado inteiro claramente se estrutura como uma investigação metodológica sobre o processo de formação de definições. Ora, os primeiros princípios próprios às ciências são proposições que predicam definições, as demonstrações científicas todas se constituem a partir de tais princípios-definições, tal é a doutrina dos *Segundos Analíticos* que conhecemos. Tudo isso parece-me significar claramente que o filósofo entende, nos *Tópicos*, ser a dialética capaz de oferecer-nos um caminho em direção ao conhecimento dos princípios. Abusando das palavras, eu diria que a metáfora de *Tóp.* I, 2 deve ser, então, levada a sério, que ela se deve interpretar “literalmente”. O conteúdo dos *Tópicos* explica *Tóp.* I, 2.

#### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Minha primeira leitura de *Tóp.* I, 2 despertara minha curiosidade sobre o papel que a dialética poderia desempenhar no processo de aquisição dos princípios das ciências. O estudo dos *Tópicos*, em sua integralidade, ensejou-me posteriormente a formulação de uma hipótese ousada sobre essa questão. Ousada, porque as discussões sobre essa questão na literatura historiográfica costumavam simplesmente desconsiderar qualquer contribuição da dialética para o conhecimento dos princípios. A hipótese que então formulei foi a de que a chave para uma adequada compreensão da problemática dos princípios se encontrava nos *Tópicos*, particularmente em seu estudo sobre a metodologia do processo de aquisição de definições. Somente a partir daí se poderia resolver o enigma representado pelo último e famoso capítulo dos *Segundos Analíticos* (isto é: II, 19) e pela passagem correspondente da *Ética Nicomaquéia* (isto é: VI, 6). A intuição final de um princí-

pio, se e quando ocorresse, seria um coroamento final de todo um processo propedêutico que, removendo obstáculos e preparando o terreno, ensejaria condições que a tornassem possível. A dialética não engendraria o conhecimento dos princípios, mas, em boa parte das ciências não-matemáticas, eles poderiam vir a emergir graças a um feliz procedimento preliminar de investigação dialética. E esse processo geral, partindo do mais conhecido para nós ao mais conhecível em sentido absoluto, caminhando do que está mais próximo à percepção e à experiência sensível em direção ao mais universal, teria, por isso mesmo, uma natureza indutiva. A hipótese traria a solução para um velho e conhecido problema com que se debatia secularmente a historiografia aristotélica.

Trabalhar essa hipótese, buscando sua eventual corroboração na obra aristotélica como um todo, foi toda a minha pesquisa por longos anos. Preocupe-me com analisar o que, nas outras obras, se diz dos *Tópicos* e da dialética e seus procedimentos; investiguei no sentido de detectar eventuais contradições entre a doutrina contida nos *Tópicos* e as passagens todas dos vários tratados que fazem referência ao conhecimento científico, em geral, e ao conhecimento dos princípios, em particular; pesquisei sobre como a doutrina aristotélica da ciência se poderia acordar com sua doutrina sobre a dialética; efetuei uma comparação cuidadosa entre os *Analíticos* e os *Tópicos*; mas, sobretudo, procedi ao exame dos procedimentos argumentativos que, nos diferentes tratados do filósofo, costumeiramente antecedem a formulação dos princípios das diferentes ciências, buscando ver se neles se caracterizava a prática da metodologia dialética descrita nos *Tópicos*<sup>23</sup>. Ao

---

(23) Na *Introdução* a CDA, enumerei algumas razões que me levaram a não incluir no livro o estudo da prática da argumentação dialética nos tratados científicos (enquanto propedêutica ao processo de aquisição dos princípios) nos tratados do filósofo. Hoje, no entanto, julgo que, mesmo correndo o risco de aumentar bastante a dimensão do livro, eu deveria ter incluído alguns exemplos detalhadamente comentados, dando conta do efetivo uso dos procedimentos dialéticos, assim como do emprego dos *tópoi* estudados pelos *Tópicos*. Isso teria certamente contribuído para realçar a corroboração da doutrina dialética de Aristóteles mediante o exame de sua prática pré-científica da pesquisa. Ainda que continue a parecer-me que está ao alcance de qualquer estudioso do aristotelismo facilmente fazê-lo, embora seja algo certamente trabalhoso.

cabo de todo esse estudo, julguei ter plenamente corroborado aquela hipótese inicial. Vários resultados dessa pesquisa foram expostos em *Ciência e Dialética em Aristóteles*. Se o estudo da doutrina dos *Tópicos* esclarece *Tóp. I, 2*, a “reconstituição” da doutrina aristotélica do conhecimento revela plenamente o significado e alcance da doutrina dos *Tópicos*. O papel fundamental da dialética na economia interna de um sistema doutrinário coerente.

O que se pode esperar de uma hipótese interpretativa sobre a doutrina de um filósofo? Que ela concilie os diferentes textos de um autor, que ela seja capaz de mostrar a coerência e unidade interna da obra estudada, que ela permita resolver dificuldades e problemas que diferentes passagens e textos ofereçam. Tenho a imodesta opinião de que minha interpretação da relação entre a ciência e a dialética em Aristóteles exhibe esses atributos. Se é assim, o fato de que o termo “dialética” e termos afins não figurem em boa parte dos textos sobre a problemática do conhecimento (que não figurem, por exemplo, em *Seg. Anal. II, 19*) não é para mim algo relevante. Mil razões se podem conjecturar para explicar por que não ocorrem. Entre outras, pelo menos em algumas passagens que parecem antes notas para cursos, porque se trataria de algo sobejamente conhecido... Ou até mesmo porque, mergulhado na prática da investigação e do método (dialético) de pesquisa, o filósofo terá talvez preferido não mais servir-se de termos por demais associados às práticas discursivas da Academia... O que é essencial e importante é o fato de haver, nos diferentes tratados, longas argumentações preliminares, frequentemente de natureza diaporemática, que sempre acompanham – e precedem – a formulação dos princípios. E que essas argumentações, obviamente não-científicas, se constituem a partir de *éndoxa* e procedem conforme os padrões de argumentação definidos nos *Tópicos*. E que temos todos os elementos para caracterizar como indutivo todo esse processo propedêutico à formulação dos princípios (cf. CDA, p. 384 seg.)<sup>24</sup>. E que nada há, na doutrina aristotélica do conhecimento, que

(24) Devo, entretanto, confessar que, relendo o que escrevi em CDA sobre indução e método dialético, me dou conta de uma lacuna importante. Não apenas fui demasiadamente breve no tratamento dos princípios próprios das ciências (outros que não as proposições primeiras e principiais) que se intro-

se oponha à tese de que tal é o processo adequado à obtenção de princípios, de um modo geral, nas ciências outras que não as matemáticas. Por razões históricas ligadas à tradição platônica de que Aristóteles foi um dos principais herdeiros, o nome desse processo foi um dia “método dialético”.

Em face de tudo isso, confesso ter-me causado alguma estranheza a maneira como Zingano estruturou sua objeção. Isso porque, lendo-a e relendo-a, ficou-me a impressão – será ela errônea? – de que, para ele, minha leitura e interpretação do papel da dialética no processo de aquisição dos princípios estariam sobretudo baseadas numa análise da estrutura interna de *Tóp. I, 2*. Se tal tivesse sido o caso, isso teria certamente configurado um sério erro metodológico de minha parte e, então sim, minha tese de que “o conhecimento dos princípios *emerge* da argumentação dialética sem ser *engendrado* por ela” teria sido uma formulação “críptica” (cf. Zingano, p. 29). Mas isso não foi obviamente o caso. E parece-me também que, para discutir essa minha tese, a discussão sobre *Tóp. I, 2* é pouco relevante. Porque penso que, para efetivamente impugná-la, seria necessário recusar, seja minha leitura dos *Tópicos* como um todo, seja o que afirmo sobre a concordância entre a doutrina desse tratado e aquela que se encontra nas outras obras de Aristóteles, seja minha interpretação “dialetizante” dos procedimentos argumentativos que, nos vários tratados científicos do filósofo, integram as investigações acerca dos princípios. Zingano, é bem verdade, recorreu a dois textos de Aristóteles em defesa de sua interpretação da argumentação dialética como limitada e puramente negativa. Entretanto, independentemente do mérito de sua aná-

---

duzem progressivamente ao longo do desenvolvimento das demonstrações científicas (cf., acima, minha nota n. 16), mas também desconsiderarei o fato de que tais princípios, que não envolvem a assunção de definições, se podem frequentemente obter a partir de generalizações indutivas (sempre de natureza dialética, é certo) de caráter relativamente simples. E não expliquei também que tais induções simples têm também um certo papel (por certo parcial) a desempenhar no processo dialético pleno (de natureza indutiva, em sentido amplo) que prepara a aquisição das mesmas proposições principiais ou princípios primeiros, que concernem à existência e essência dos gêneros-sujeitos. Essa lacuna em CDA parece-me hoje representar um obstáculo não desprezível à plena compreensão de minha interpretação da relação entre dialética e indução.

lise de *Met.* gama, 4 e *Fís.* II, 3, parece-me manifesto que, ainda que *nesses dois textos* a dialética tivesse o uso pouco importante que Zingano lhe atribui e ainda que sua interpretação deles fosse inquestionável, isso em nada afetaria a posição que sustentei acerca da prática do método dialético nos tratados, *em geral*. De qualquer modo, mostrei acima por que discordo da interpretação dada por Zingano a esses dois textos.

Sei, porém, que não vou convencer Zingano. Ele é “cético” quanto à minha tese e eu sei muito bem, por experiência própria, quanto é difícil convencer um cético. Sobretudo, como é o seu caso, um cético que conhece profundamente a filosofia de Aristóteles e é nela um conhecido e respeitado especialista. Eu lhe sou muito agradecido por esta ocasião, que me propiciou, de voltar a ocupar-me, após décadas, com a dialética de Aristóteles. E vou confessar-lhe uma coisa: re- lendo o que aqui escrevi, fiquei quase convencido por meus argumentos... Mas não mais que quase convencido.

## RESUMO

*Replicando a “Dialética, Indução e Inteligência na Aquisição dos Primeiros Princípios” de Marcos Zingano, este texto reafirma de modo enfático a tese básica de Ciência e Dialética em Aristóteles acerca do papel positivo e fundamental da dialética aristotélica nas investigações que levam ao conhecimento dos princípios das ciências. É também arguido que uma discussão sobre essa questão não deveria centrar-se numa interpretação estrutural ou filológica de Tóp. I, 2.*

## ABSTRACT

*In reply to Marco Zingano’s “Dialética, Indução e Inteligência na Aquisição dos Primeiros Princípios”, this paper reaffirms the basic thesis of Ciência e Dialética em Aristóteles concerning the positive and fundamental role of Aristotelean dialectics in researchs conducting to the knowledge of the principles of sciences. It is also argued that a discussion about this issue should not be centered upon a structural or philological interpretation of Tóp. I, 2.*