

Notas sobre o Princípio de Não Contradição em Aristóteles

MARCO ZINGANO

*Departamento de Filosofia
Universidade de São Paulo
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315
05508-900 SÃO PAULO, SP
mzingano@usp.br*

***Abstract:** One crucial part of the Aristotle's discussion of the principle of non-contradiction in *Metaphysics* IV 4 is his notion of *semainein hen*, which must be carefully distinguished from the closely connected notion of *semainein kath' henos*. The Aristotelian proof is located at 1006b28-34 and it is argued that it does not suppose any bit of essentialism nor does it contain any *petitio principii*; some improvements are further proposed to the current translations.*

***Key-words:** Aristotle. Principle of non-contradiction. *Metaphysics*.*

Pretendo fazer aqui somente algumas considerações sobre o argumento refutativo que Aristóteles apresenta no livro G da *Metafísica* acerca do princípio de não contradição. Elas dizem respeito sobretudo à noção de *shmainein en*, que me parece estar no coração do argumento. Parte importante deste esclarecimento concernirá à noção de *ser determinado*, à qual recorre a prova em um momento crucial. Ao fazer isso, procurarei ver se e em que medida o essencialismo aristotélico já estaria sendo assumido desde o início do argumento refutativo. Minha resposta a este último ponto será negativa; tentarei mostrar que o essencialismo é uma possibilidade que se vê favorecida pela refutação dos que negam o princípio de não contradição, mas não está ele próprio embutido no argumento refutativo.

I

O princípio de não contradição é examinado por Aristóteles ao longo do livro G da *Metafísica*. Podemos dividir o texto do seguinte modo:

- (a) em 3 1005b5-34, o princípio é apresentado como o mais seguro a respeito do qual não é possível enganar-se e é formulado do seguinte modo: *é impossível que o mesmo pertença e não pertença ao mesmo simultaneamente e sob o mesmo*, para manter a linguagem seca na qual é expresso¹. A fórmula desenvolvida seria: *é impossível que o mesmo atributo pertença e não pertença ao mesmo item simultaneamente e sob o mesmo aspecto*. Aristóteles anota imediatamente que se poderá acrescentar a isso outras condições além de *simultaneamente e sob o mesmo aspecto*, se assim o exigirem as ciladas lógicas; no entanto, ele parece satisfeito com somente estas duas cláusulas;
- (b) em 4 1005b35-1006a11, Aristóteles introduz o problema de uma demonstração deste princípio, exigida por certos filósofos por conta de uma má concepção que têm do que pode ser objeto de demonstração;
- (c) em 4 1006a11-b34, Aristóteles fornece, porém, o que seria não uma demonstração, mas um argumento refutativo de quem o nega;
- (d) em 4 1006b34-1007a20, Aristóteles acrescenta um apêndice para mostrar que o mesmo vale para atributos negativos, como *ser não-homem*, ou acidentais, como *branco e grande*;
- (e) em 4 1007a20-b18, há um novo argumento que liga o destino de todo essencialismo à refutação dos que negam o princípio de não contradição;

¹ 3 1005b19-20: τὸ γὰρ αὐτὸ ἀνα ὑπαρcein τε καὶ μὴ ὑπαρcein ἀπλunaton τῷ αὐτῷ/ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸν. Na *República*, Platão formula o princípio em duas passagens: οὐδε μλλον τι peisei wτ̄ potev ti aḥ τὸ αὐτὸ; οἱ ἀνα κατὰ τὸ αὐτὸ; προ- τὸ αὐτὸ; τὰ ἄντια παρqi ἡ καὶ εἶḥ ἡ ποιḥσειen (IV 436e) e οὐκουν εἴfamen τῷ αὐτῷ/ ἀνα περι; ταῦτα; εἴḥantia doxazein ἀπλunaton εἶḥai (X 602e).

- (f) em 4 1007b18-1008a7, Aristóteles examina a consequência segundo a qual, negado o princípio de não contradição, todas as coisas se tornam uma só;
- (g) a partir de 1008a7 até o final do capítulo, em 1009a5, são examinadas ainda outras consequências;
- (h) nos capítulos 5 e 6 (1009a6-1011b22), como um apêndice ao capítulo 4, a tese de Protágoras segundo a qual todas as opiniões e aparências são verdadeiras é criticada;
- (i) no capítulo 7 (1011b23-1012a28), o princípio do terceiro excluído é examinado;
- (j) na parte final, em 8 1012a29-b31, são refutadas as teses segundo as quais tudo é verdadeiro ou tudo é falso.

Como se pode depreender deste rápido quadro, o programa que se propõe Aristóteles em seu livro G não é pequeno. Limitarei minhas observações às seções (c) e (e), nas quais, penso, se encontram os elementos mais importantes da prova. Antes, porém, gostaria de mostrar que, embora estas duas seções contenham o que é decisivo para o argumento de Aristóteles, outras partes de seu argumento foram talvez mais produtivas nas intuições ou inspirações que forneceram a filósofos posteriores, por vezes mesmo em sentido contrário às expectativas de Aristóteles. Um bom exemplo é a passagem 4 1008a30-34, que se encontra na minha seção (g), na qual Aristóteles nos diz que a discussão com aquele que nega o princípio de não contradição não tem propriamente objeto, pois quem o nega nada diz, já que nem diz *assim* nem *não assim*, mas diz ao mesmo tempo *assim e não assim*, e, tomando esta última posição como uma só afirmação e a negando, ele diz *nem assim nem não assim*. Aristóteles escreve o seguinte: ἀφνα δε; φανερων οὔτι περι; οὐπενορ- εἴστι προ- touton ἢ σkeyi-; οὐπεν gar legei. οὔτε gar οὐτw- οὐτ j οὐç οὐτw- legei, ἀλλ j οὐτw- te kai; οὐç οὐτw-: kai; pal in ge tauta apofhsin ἀμφw, οὔτι οὐτ j οὐτw- οὔτε οὐç οὐτw-: eij gar mhι ἥδη ἀἡ ti eiἡ wrismenon. Ora, há um testemunho de Tímon a respeito de Pirro que tem uma semelhança notável com esta passagem (Aristocl. *apud* Eus. Prep. Evang. XIV 18, 1-4, fr. 6 Heiland; T53 Decleva Caizzi). Lê-se que, segundo Tímon, Pirro dizia que as

coisas não têm diferenças ou estabilidade, sendo indiscriminadas, de sorte que não devemos dar crédito às nossas sensações e opiniões, afirmando sobre cada coisa que *não mais é do que não é*, ou *é e não é*, ou *nem é nem não é*, àqueles que se encontram em tal disposição, primeiro virá a afasia, depois a ataraxia. Em grego, na parte que nos interessa: *peri; eho~ ekastou legonta oti ouj mallon estin h ouk estin h|kai; e sti kai; ouk estin h|oute estin ou te ouk estin*.

Veremos, mais adiante, que é ponto central para Aristóteles afirmar que há algo determinado, de modo que, se isso for negado, somos levados ao silêncio das plantas. Pirro não parece temer tal consequência, pois abertamente louva a afasia. Mais do que isso, a expressão por excelência do ceticismo antigo, o *ouj mallon*, o *não mais isto do que aquilo*, parece ter sido cunhada em direta reação ao texto aristotélico. Ela está ausente em Aristóteles: aparece uma vez em 5 1009b10, na crítica que faz a Demócrito, mas não é termo técnico para Aristóteles². Porém, ele surge como termo técnico na tentativa que Pirro faz de escapar à refutação que Aristóteles apresenta daqueles que negam o princípio de não contradição. Com efeito, se afirmasse somente que algo é e não é, ou mesmo que nem é nem não é, o cético estaria às voltas ainda com a refutação de Aristóteles, da qual não consegue escapar (no primeiro caso, diretamente com o próprio princípio; no segundo, com o princípio do terceiro excluído, que Aristóteles liga estreitamente ao de não contradição). No entanto, se der um passo adiante, e não afirmar e negar simultaneamente nem recusar o terceiro excluído, ao dizer que nem é nem não é, mas adotar ao contrário uma linguagem *estrangeira à asserção*, o ceticismo pode viver em paz a despeito do argumento aristotélico. Ora, o *ouj mallon* justamente permite escapar às exigências da

² 5 1009b7-11: *e sti de; kai; polloi~ tw n a llwn zw n ta nta nta peri; tw n aujtw n fainesqai kai; hmin, kai; aujtw /de; ekastw /pro~ auton ouj taujta; kata; thn aijsqhsin ajei; dokei. poia ouh toutwn a j hqh h| yeudh, a plon: oujen gar mallon tade h| tade a j hqh, a j l j omoiw~*; a expressão aparece, com efeito, em Demócrito, no sentido em que algo é tanto *a* como *não-a*, *mh; mallon eihai toion h| toion tw n pragmatw n ekaston* (*cf.* DK 156).

asserção³; trata-se, agora, de suspender todo juízo, desprendendo-se da asserção e aceitando que a coisa *não é mais assim do que não assim*, sem se comprometer em declará-la simultaneamente *assim* e *não assim*, ou, negando o terceiro excluído, que *nem é assim nem não assim*⁴.

Não parece haver dúvida que Pirro tenha tentado opor-se aos resultados de Aristóteles, não só teoricamente, como também praticamente. Em 4 1008a23, Aristóteles formula um argumento clássico contra o ceticismo. Ou bem alguém afirma *a* e *não-a*, ou bem ele se nega a afirmar *a* ou *não-a*, algo que seria, *avant la lettre*, a posição cética do *não mais assim do que não assim*. No entanto, para Aristóteles, esta última posição é igualmente insustentável, pois como então uma tal pessoa falaria ou caminharia? Quanto ao falar, o cético adota a afasia; mas obviamente nenhum cético defende a apraxia, pois morreriam todos de inanição. O argumento de Aristóteles leva, porém, à apraxia porque, para agir, é preciso ter uma certa opinião, certa ou errada, sobre as coisas; mas, se alguém considera que as coisas são indiferentes, por que então não caminha em direção a um poço ou a um precipício (4 1008b15-16)? Eis algo que, porém, tampouco assustava Pirro: segundo o que nos relata Antígono de Caristo, Pirro “comportava-se de modo

³ Os céticos tentaram construir uma gramática isenta de asserções, na qual o *não mais que* deveria ter um papel preponderante. Diógenes Laércio relata também o apelo a *admissões*, *εἰς ὁμολογήσει* (IX 104) e Sexto Empírico nos fala de *relatos*, *ἀπαγγελῆσαι* (HP I 4, 15, 197, 200, 203; ver em especial J. Barnes, *The beliefs of a Pyrrhonist*, em *Elenchos* IV 1983 p. 5-43, em quem me baseio para a lista de ocorrências em Sexto).

⁴ Outro problema consiste em saber se uma tal linguagem é consistente e se o cético pode viver seu ceticismo; a este respeito, ver M. Burnyeat, *Can the sceptic live his scepticism?*, publicado em *Doubt and Dogmatism*, ed., Schofield, Burnyeat & Barnes, Oxford 1980, p. 20-53. Sobre o *ouj mallon*, ver P. de Lacy, *Ou mallon and the antecedents of ancient scepticism*, publicado nos *Essays in Ancient Greek Philosophy*, ed. Anton & Kustas, Albany SUNY Press, p. 593-606, e P. Cosenza, *Ou mallon*, em *Lo scetticismo antico*, 1981, Nápoles, v. 1, p. 371-76. Assim, ao que tudo indica, não há um oponente cético que Aristóteles quer refutar (o filósofo mencionado no contexto é Heráclito, mas Heráclito não é cético), porém o ceticismo vai justamente nascer em parte como reação a esta refutação, premonindo-se da camisa-de-força aristotélica mediante o *ouj mallon*. Não há um cético antes, mas haverá depois, como resposta a este argumento.

conseqüente em sua vida, de nada desviando ou resguardando-se, tudo suportando, carros, se houvesse, precipícios, cachorros, em geral em nada concedendo às sensações” (DL IX 62, T6 Decleva Caizzi). Felizmente, como acrescenta Antígono, ele era salvo pelos amigos que o acompanhavam⁵. Aparentemente, Pirro quis fazer de sua vida uma refutação do argumento da apraxia de Aristóteles. Deixando de lado esta refutação prática (e seus riscos evidentes) e voltando ao ponto de vista teórico, trata-se, então, de não mais afirmar simultaneamente *a* e *não-a* ou negar o terceiro excluído, afirmando que nem é nem não é, mas de criar uma nova gramática, liberta de asserções, na qual as coisas *não são mais assim do que não assim*, οὐ μὴ ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν.

Pode-se, no entanto, contestar que, se não o comportamento, pelo menos o argumento de Pirro não provenha diretamente do texto de Aristóteles. A razão é que *legonta oἴτι οὐ μὴ ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν ἢ καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν οὐτε ἔστιν οὐτε οὐκ ἔστιν* autoriza duas traduções, segundo o modo como coordenamos o *ou* com o *não mais* ou com o *que*:

- (a) dizendo que (1) é não mais que (2) não é, ou (3) que é e que não é, ou (4) que nem é nem não é;
- (b) dizendo que (1) não mais é do que não é, ou (2) que é e que não é, ou (3) que nem é nem não é.

⁵ Este “asceta grego” (V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, Vrin, 1932, p. 76) certa vez, porém, refugiou-se em uma árvore para fugir de um cão que o atacava (DL IX 66; Eus. Prep. Evang. XIV 18, 26, f. 6 Heiland, T15a e b Decleva Caizzi); não é necessário dizer que o cão estava raivoso (como o fizeram L. Robin, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, PUF 1944, p. 20, e G. Reale, *Ipotesi per una rilettura della filosofia di Pirrone*, em *Lo scetticismo antico*, Nápoles, 1981, v. 1, p. 243-336; aqui, p. 294), pois o próprio Pirro explicou seu ato alegando que é difícil despojar-se da pele humana. Isto não contradiz a postura cético, pois o cético não diz que podemos livrar-nos facilmente de nossas crenças (ao contrário, isto pode ser muito difícil), mas sim que não é impossível libertar-se de toda crença, a despeito de todas as dificuldades.

Não há como decidir sintaticamente entre (a) e (b). A versão (b) parece colar mais diretamente ao texto de Aristóteles, mas a versão (a) tem seu atrativo, pois apresenta o argumento sob a forma de um tetralema, a saber:

(a') p , não- p , p e não- p , nem p nem não p .

Sabe-se, segundo Diógenes Laércio, que Pirro foi influenciado pelos gimnosofistas e magos indianos; ora, o pensamento indiano justamente propõe este esquema em quatro partes⁶.

No entanto, não se tem muita clareza sobre o modo como devia operar o tetralema. Obviamente visa-se por ele à suspensão do juízo e à ataraxia quanto às opiniões, mas o modo como se as obtém parece ser o do paradoxo. O tetralema nega o princípio de não contradição, assim como o do terceiro excluído, ao afirmar (p e não- p) e (nem p nem não- p), o que é duplamente paradoxal. Ora, a apropriação da figura do tetralema pela filosofia grega parece estar antes dominada pela ansiedade de poder dar uma resposta à refutação de Aristóteles do que pelo gosto de paradoxos. Os testemunhos sobre Pirro – sobre suas idéias e sobre sua vida – parece concordarem na direção de um texto a ser confutado, a saber, a refutação aristotélica daqueles que negam o princípio de não contradição, mas isso não pode ser obtido mediante o elogio do paradoxo. A estratégia do ceticismo parece, ao contrário, consistir em estabelecer uma gramática isenta de asserções, cujo elemento central é precisamente o *ouj mallon*. Fora do mundo da asserção, não valem mais o princípio de não contradição e o do terceiro excluído. Segundo Diógenes Laércio, os céticos diziam que o próprio *ouj mallon* não mais era do que não era (IX 76). Trata-se de uma negação em segundo grau, típica dos céticos, mas que não me interessa aqui. Mais importante, quer-me parecer, é o que Diógenes relata, nesta mesma passagem, a respeito de Tímon, que dizia que esta expressão significava *to mhden orizein, ajl j ajrosqetein* (IX 76; DC T54; Diels 80). *To mhden orizein* é *o não determinar*, mas o que entender pelo hápax *ajrosqetein*? Na voz média, *prostiqhmi* significa estar do lado de alguém, ser

⁶ Ver, por exemplo, E. Flintoff, *Pyrrho and India*, em *Phronesis* XXV 1980, p. 88-108. Para a reconstrução do argumento de Pirro, ver M. R. Stopper (pseudônimo), *Critical note: schizōi pyrroniani*, também na *Phronesis* XXVIII 1983, p. 265-97.

favorável a, tender por; com o alfa privativo, tem-se o sentido de não escolher, não pender a nenhum lado. Decleva Caizzi considera atraente a sugestão segundo a qual está ligado a **prosquesi-**, que em Aristóteles indica a atribuição de um predicado a um sujeito. Indicaria, assim, o *não predicar*, isto é: o não entrar no jogo das asserções, positivas ou negativas. Long e Sedley observam que **prosquesi-** e **prostiqestai** são sinônimos de **sugkataquesi-** e **sugkatatiquesqai**, as expressões estóicas para *assentimento*; neste sentido, De Lacy traduz **aprosqetein** por “suspender o assentimento”⁷. Isto tudo está além do que propõe o tetralema indiano; é mais provavelmente o resultado da reflexão cética para escapar da camisa-de-força aristotélica, o que permitiu assimilar filosoficamente o tetralema, sem por isso depender dele.

II

Voltemos, porém, às seções que nos interessam propriamente, isto é, às seções (c) e (e). Um problema inicial consiste em saber em que sentido Aristóteles pode estar falando de uma prova, já que, na seção (b), nos disse que alguns filósofos exigem uma demonstração do princípio de não contradição por pura **apaideusia**, literalmente *por falta de instrução*, ao não saberem do que se pode e do que não se pode exigir uma demonstração. Não há por que pedir uma prova, portanto; mesmo assim, Aristóteles considera que é possível demonstrá-lo refutativamente, sob a condição que o adversário diga alguma coisa, havendo então uma demonstração. Porém, em 1006a15-16, a demonstração por refutação é expressamente distinguida da demonstração. O que isto significa? Ao que tudo indica, a diferença está em que, enquanto esta não evita a petição de princípio, aquela a faz recair no contendor e assim o refuta. Como, no entanto, o simples ato do contendor dizer alguma coisa pode livrar-nos da petição de princípio e a fazer recair sobre ele? E, se há uma demonstração, não deveríamos poder transcrever a prova indireta em sua versão direta?

⁷ Long, A. & Sedley, D., *The hellenistic philosophers*, C. U. Press 1987, v. 2, p. 7; P. de Lacy, *op. cit.*, p. 597.

Uma aparente solução a isso consiste em apelar à estrutura dos embates dialéticos. Talvez compreendendo o jogo dialético possamos compreender melhor como a petição de princípio é deslocada e dissolvida na argumentação. Para tanto, é preciso desde o início chamar a atenção para uma passagem que se encontra em *G* 2 1004b25-26, na qual Aristóteles diz que a dialética é crítica (*peirastikh*) a respeito daquelas coisas que de que a filosofia é conhecedora, *gnwristikh*. Esta passagem foi interpretada como indicando que Aristóteles abandonou sua confiança na habilidade da dialética em estabelecer princípios e a colocou em um lugar menos importante. Como se trata de um princípio comum – mais ainda, como se trata aqui do mais seguro entre todos os princípios, então a única saída seria ver que Aristóteles estaria introduzindo aqui uma *nova* forma de dialética, que não seja meramente crítica ou examinativa, de modo a reocupar o lugar de onde a dialética normal foi retirada – esta é a conhecida saída de T. Irwin com sua dialética forte⁸. No entanto, se observarmos quais são as regras do método peirástico, talvez então veremos que Aristóteles ainda aposta na dialética normal, concebida como peirástica, para estabelecer os princípios das demonstrações, pelo menos no que diz respeito aos princípios comuns, sem ter de recorrer a um outro modo da dialética, a dita dialética forte. No que segue, apresentarei o que me parece ser o essencial da tese recentemente defendida por R. Bolton; na parte final deste trabalho, apresentarei minhas objeções à sua reconstrução e proporei uma interpretação mais próxima da tradicional⁹.

Dialética e peirástica, se posso me exprimir assim, andam juntas; a última é uma divisão da primeira (*SE* 8 169b23-25; 11 171b4-5). A particularidade da crítica ou peirástica é que suas premissas não são simplesmente aceitas, como os

⁸ Desenvolvida em *Aristotle's First Principles*, Oxford 1988.

⁹ R. Bolton, *Aristotle's Conception of Metaphysics as a Science*, publicado em *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, ed. Scaltsas, Charles e Gill, Oxford 1994, p. 321-54. É freqüentemente assumido que, pelo menos nos *Tópicos*, é atribuído à dialética o papel, entre outras coisas, de estabelecer os princípios das demonstrações. Não discutirei este ponto, mas ressalvo que se pode ter reservas quanto a isso; ver, sobre esse ponto, em especial J. Brunschwig, *Dialectique et philosophie chez Aristote, à nouveau*, publicado em *Ontologie et Dialogue*, ed. N. Cordero, Vrin 2000, p. 107-30.

ēhdoxa nos casos clássicos de dialética, tampouco quem é questionado deve aceitá-las com base na confiança, como ocorre na didática, mas, como é expressamente assinalado em *SE* 2, a *peirástica* tem por premissas tudo o que deve ser conhecido por aquele que pretende ter ciência (165b4-6: *peirastikoi; d j oil ek tw'n dokountwn tw/ apokrinomenw/ kai; ajagkaiwn eijdenai tw/ prospoioumenw/ ekein thn episthmhn*). Ela argumenta, portanto, a partir de premissas que devem ser conhecidas e não simplesmente aceitas pelo contendor; ela contém, por conseguinte, uma reivindicação muito mais forte do que nas demais formas de dialética no tocante ao estatuto das premissas. Porém, o que, na *peirástica*, é objeto de conhecimento? Em *SE* 11 Aristóteles ressalta que suas premissas são aquelas que se deve conhecer antes de se ter um conhecimento específico, isto é, são os princípios comuns, que são objeto de conhecimento sem serem princípios de ciências particulares, pois “são tais que nada impede que aquele que os conhece não conheça a ciência, enquanto aquele que não os conhece necessariamente ignora a ciência” (172a 26-7: *oisa toiauta estin aj eijdota men oujden kwluei mh; eijdenai thn tecnhn, mh; eijdota d j ajagkh agnoein*). É sempre questão, aqui, de conhecimento, e de conhecimento ligado aos princípios comuns, como é o caso do princípio de não contradição. Por isso, aliás, todos podem participar da *peirástica*, bem como esta, de certo modo, envolve todas as coisas, pois trata de princípios que são comuns a todas as coisas.

Qual a vantagem de encontrar uma estrutura *normalmente* dialética, sob a forma de *peirástica*, no estabelecimento da refutação dos que negam o princípio de não contradição? A vantagem estaria no fato que, no texto de Aristóteles, o argumento refutativo inicia com a necessidade de se dizer algo, *legein ti*, o que parece equivaler a dizer algo determinado; ora, se for isso, nós caímos de imediato em um círculo vicioso, pois dizer algo determinado parece introduzir sorrateiramente a recusa de *p e não-p* que está, porém, em questão (afinal, o determinado é aquilo para o qual vige ou *p* ou *não-p*, mas jamais *p e não-p*). Se, contudo, a estrutura for tipicamente dialética, então se pode interpretar o *legein ti* como requerendo somente que o respondente diga *sim* ou *não* à questão que lhe é feita, o que evitaria a petição de princípio. Se ele recusar isso, ficará

semelhante a um vegetal, isto é: calado, mas ficar calado não quer dizer agora abandonar todo pensamento coerente, simplesmente indica a recusa de participar da discussão. O mesmo pode ser aplicado à segunda exigência, a saber, que o oponente, ao dizer algo, deve significar algo, *shmainein ti*; novamente, estaríamos em uma petição de princípio se por isso entendêssemos que se deve aplicar o essencialismo aristotélico ao significar algo, se, como é tradicionalmente pressuposto na noção de *shmainein ti*, significar algo implica atribuir-lhe uma essência. A reconstrução dialética, por sua vez, evitaria novamente todo círculo vicioso.

Até aqui, estou seguindo R. Bolton, que reconstrói o argumento do seguinte modo (refaço sua construção, resumindo-a, assim como altero os itálicos):

- (1) é requerido do oponente dizer sim ou não ao seguinte: “a sentença ‘é possível para a mesma coisa ao mesmo tempo ser e não ser um homem’ significa algo distinto” (1006a18-25);
- (2) se sim, como cada parte da expressão também deve significar algo distinto, então *homem* usado em (1) significa algo distinto, que estipulamos como = *animal bípede* (1006a31-2);
- (3) assim, se algo é *homem*, então *ser homem* será isto: *animal bípede*;
- (4) Pode-se reformular (3) em: é *necessário* que, se algo é *homem*, então é *animal bípede*;
- (5) *ser necessário* (em 4) significa que é impossível para a coisa não o ser (1006b31-2);
- (6) portanto, não é possível que, se algo é *homem*, que a mesma coisa não seja ao mesmo tempo um *animal bípede* (1006b31-2);
- (7) portanto, não é possível que a mesma coisa seja, ao mesmo tempo, um *homem* e um *não-homem* (1006b33-34).

As premissas (1), (2), (3) e (5) são, nesta perspectiva, as principais premissas da prova de Aristóteles. O ponto decisivo é que o argumento não cai em petição de princípio, pois não usa o princípio de não contradição nem nada que possa ser diretamente convertido nele. Unicamente, o oponente aceita que,

na primeira premissa, se diz algo distinto, assim como aceita que, na segunda premissa, as partes do que é dito de modo distinto são igualmente distintas (legein ti responde à condição da primeira premissa; shmainein ti, à da segunda). Não é uma demonstração, pois não parte de algo superior ao princípio de não contradição, mas é uma refutação dialética, pois se ampara em outras coisas previamente conhecidas, como o princípio segundo o qual partes de todos distintos são elas próprias distintas. Na verdade, o princípio de não contradição é apreendido, como qualquer outro princípio, por epagwghí nós somos somente conduzidos a essa apreensão pela dialética, que como que lhe prepara o terreno¹⁰. Talvez nos seja difícil, conclui Bolton, “abandonar o sentimento que existe material para uma prova a priori sem petição de princípio do princípio de não contradição em algum lugar na *Metafísica* G. Talvez nos seja ainda mais difícil abandonar o sentimento que tal prova é de algum modo possível. Porém, ao que parece, este não é um sentimento que partilhamos com Aristóteles”¹¹.

A reconstrução é elegante, mas funciona realmente? Um primeiro ponto a observar é que Aristóteles não fala de apodeixai dialektikw-, *demonstrar dialeticamente*, mas somente de apodeixai e|egktikw-, *demonstrar refutativamente*. Isto é pouca coisa, bem o sei, tanto mais que a noção de e|egco- pertence ao registro da dialética, mas, como já foi observado, “seu emprego neste contexto, longe de ser um indício da dialeticidade ordinária do procedimento, parece antes motivado pelo cuidado de não pronunciar o termo *dialético*”¹². Em segundo lugar, o início do argumento, qualquer que seja a sua natureza, é dito ser, para evitar toda petição de princípio, não o afirmar que algo é ou que algo não é, mas o significar algo, o que é obtido se ao menos o contendor disser algo (4 1006a18-21: ajrch; ... ouj to; ajxioun h|eihair ti legein h|mh; eihai ... a|l|a; shmainein gev ti kai; aultw/ kai; a|l|lw/ touto gar ajagkh, eiper legoi ti). Quero salientar com isso

¹⁰ Para apoiar-me no prof. Porchat (*Ciência e Dialética em Aristóteles*, Unesp 2000, p. 372): “o conhecimento dos princípios emerge da argumentação dialética sem ser engendrado por ela, os princípios conhecem-se graças a ela, ainda que não por ela”.

¹¹ R. Bolton, *Aristotle's conception of metaphysics as a science*, p. 354.

¹² J. Brunschwig, *Dialectique et philosophie chez Aristote, à nouveau*, p. 126.

que não temos duas exigências, a saber, a de dizer algo e a de significar algo, mas somente uma, a de significar algo, que é obtida pelo mero ato de dizer alguma coisa. Além disso, o argumento não parece estar exigindo que o contendor diga *sim* ou *não* a uma questão do tipo “a sentença ‘é possível para a mesma coisa ao mesmo tempo ser um homem e não ser um homem’ significa algo distinto”, mas antes algo bem mais básico: o respondente deve significar qualquer coisa pelo mero ato de dizer um termo, e isto pode ser satisfeito de muitos modos: dizendo, por exemplo, *trirreme*, *pato*, *ponto* ou *Deus*¹³. Há obviamente uma limitação: o que ele diz, $\alpha\{\text{ti legei}$, deve significar algo do mundo (falsa ou verdadeiramente), isto é, deve *shmainein ti*; tal resultado não é obtido se gritar *ai* ou disser *oxalá*, pois saímos então do discurso apofântico, que pretende dizer algo do mundo. Tal limitação pode ser concedida sem dificuldades. Ademais, Aristóteles escreve *shmainein gev ti kai; autw/ kai; a|| lw/* e isso tampouco parece ser gratuito. O argumento inicia se o contendor *pelo menos* significar algo, isto é, se aceitar o jogo do discurso apofântico, o que implica que significa algo para si e *para qualquer outro*, pois a linguagem apofântica de início tem de ser comum a ambos (o termo vale *kai; autw/ kai; a|| lw/*), o que parece minimizar o papel do respondente no andamento da argumentação.

Se fizer isso, “então haverá demonstração” (1006a24: *e|stai apodeixi-*). E por que haverá demonstração? Porque “haverá já algo de determinado”, *h|dh gar ti e|stai wrismenon* (1006a24-25). Tradicionalmente, viu-se aqui a interferência do essencialismo em uma prova que deveria, porém, ser altamente depurada de toda pressuposição, pois *ser determinado* é aparentemente equivalente a supor algo que tem uma essência, ser isto aqui e não outra coisa, que seria dado pelas formas aristotélicas. Tal procedimento, porém, seria surpreendente da parte de quem justamente tenta evitar a todo preço uma petição de princípio. Aristóteles dá

¹³ Contra a proposta de R. Bolton, pode-se ainda observar que, em 4 1006a29-30, Aristóteles, ao explicar que, se alguém diz algo, *legei ti*, o termo significa *ser ou não ser isto*, *shmainei to; o|homa to; eihai h|mh; eihai todi|* ele reescreve o *ti* por *o|homa*, o que sugere fortemente que se trata de qualquer termo e não um *sim* ou *não* a uma certa questão, como pretende Bolton.

sinais que está ciente que deve pôr bases mínimas, extremamente tênues, mas suficientes para barrar o contendor¹⁴; por que recorrerá agora a algo de que mesmo quem aceita o princípio de não contradição pode legitimamente duvidar?

Na verdade, Aristóteles não recorre de modo algum às suas qüididades, mas a algo que todos devemos aceitar, adotemos ou não o essencialismo, a saber, o seguinte postulado de todo discurso apofântico: se um termo significa algo, então significa de um modo só, isto aqui, por exemplo, o que faz uma escolha que exclui outras possibilidades. Obviamente tal postulado é compatível e fortemente favorável à tese essencialista, mas ainda não é a expressão de qüididades, pois este único modo que é significado por um termo pode ser perfeitamente estipulado com base em nossas necessidades ou veleidades, sem que nada corresponda a ele de fato no mundo (como é o caso de quimeras, que significam algo, mas também, sob outras condições, zainos ou baios – o que existe são cavalos). A condição não é que o termo abrace e revele algo do mundo, mas que signifique algo de modo determinado em nosso discurso, ainda que não no mundo. Um sinal disso é que, ainda que malogre e não apreenda nada no mundo, a significação não por isso deixa de ter sentido.

Estamos, assim, no domínio do discurso, no âmbito dos termos. Se é isso, porém, como dizer que é condição da significação que o termo tenha um só significado, se o fenômeno da ambigüidade é comum e não se elimina os termos equívocos do diálogo? De fato, Aristóteles imediatamente observa, em 1006a34-b11, que termos podem evidentemente significar várias coisas, isto é, podem ser equívocos, como *pena* o é, mas isso não cria dificuldades maiores se o número de suas significações for limitado e não infinito, pois podemos então *eliminar* a equivocidade atribuindo a cada sentido um termo próprio. Se, contudo, o que não é o caso, seus sentidos forem ilimitados, então o que estará sendo destruído não é o mundo, mas o discurso – se não supuser a limitação, o contendor acaba

¹⁴ Sinal disso é o uso da partícula *ge* com valor claramente limitativo em toda esta passagem: *shmainein ge ti kai; autw/ kai; a||lw/* (1006a21); *dhlon w/- toutov g j aujto; a||hqe-* (1006a29).

com o *discurso*, não com o mundo, como escreve Aristóteles: *eij de; mh; teqeih, aij l japeira shmainein faih, faneron oti ouk ah eih logo~* (1006b5-6).

Ser determinado, portanto, não implica – ou ainda não implica – o essencialismo, embora certamente esteja preparando-lhe o terreno. Por enquanto, ser determinado simplesmente indica que algo é *dito de modo determinado*. Aristóteles assinala que *shmainein ti* supõe *shmainein efi*; o ponto é claramente importante e posto em realce, “pois não *shmainein efi* é não significar nada” (1006b7). O que, porém, se deve entender por *shmainein efi*? Há duas possibilidades, evidenciadas pelas traduções de *significar algo <que é> uno* ou *significar algo uno*. No primeiro caso, supõe-se como condição da significação a unidade da coisa, e isso inevitavelmente envolve uma tese essencialista¹⁵. No segundo caso, porém, supõe-se somente que a referência seja limitada, qualquer que seja a natureza da coisa referida (quimera, squonk, homem ou hipogrifo). Felizmente, Aristóteles explica a gramática filosófica que está por trás de sua expressão ao diferenciá-la de uma outra que lhe é aparentada, a saber, *shmainein kaq jehor~*. Significar segundo este último registro quer dizer significar *de algo* que é, ele próprio, *uno*: o genitivo põe em realce não a unidade do ato de referir-se a algo, mas a unidade do objeto referido. Algo <que é> uno é algo que tem uma essência, pois justamente a forma garante a unidade da coisa. Assim, se dissesse, neste registro, de um mesmo item que é branco, erudito e homem, então tudo isso seria a mesma coisa (dito de outro modo: os termos seriam sinônimos; o argumento encontra-se em 1006b15-18), pois estou-me referindo sempre à mesma coisa suposta uma única. Deste modo, *shmainein kaq jehor~* é a expressão

¹⁵ Ou, mais basicamente, uma concepção da negação tal que *p* e *não-p* sejam incompatíveis, o que ainda não é o essencialismo. No entanto, assim como o essencialismo, sua assunção provocaria uma petição de princípio, pois é esta incompatibilidade que está em questão. O ponto é muito bem exposto por Bolton, *art. cit.* Para simplificar, porém, insistirei no essencialismo, pois, aos olhos de Aristóteles, o recurso a tal concepção da negação envolveria (por argumentos independentes) o essencialismo, de modo que posso substituir um pelo outro no argumento em exame.

para *significar algo <que é> uno*, com claro compromisso ontológico¹⁶; por contraste, *shmainein eñ* é a expressão para *significar algo uno*, que fica restrito às condições do discurso e da referência. E não poderia ser de outro modo, pois senão comprometeria todo o andamento da prova ao importar uma tese essencialista para daí defender o princípio de não contradição¹⁷.

¹⁶ Em 4 1006b25-26 Aristóteles glosa a expressão *shmainein kaq j eho-* pela de *shmainein to; eihai eñ*, o que claramente indica que o ponto é que significa algo que é uno (o que implica a incompatibilidade dos contrários e, aos olhos de Aristóteles, o essencialismo), e não que a referência é isolada de todas as outras, como ocorre em *shmainein eñ*. Em 1006b14-16, lê-se que *ouj dh; enjlecetai to; añqrwpw/ eihai shmainein oper mh; eihai añqrwpw/ eij to; añqrwpo- shmainei mh; monon kaq j eho- a] l a; kai; eñ*. Esta frase tem um detalhe, a saber, a estrutura *ouj monon ... a] l a; kai;*, estreitamente ligado ao problema de saber qual é a diferença entre *shmainein kaq j eho-* e *shmainein eñ*. Se *ouj monon ... a] l a; kai;* for entendido no sentido de *A + B (não somente ... mas também)*, então tudo significa *de algo uno*, mas alguns somente significam *algo uno*, e estes últimos unicamente garantiriam a impossibilidade do termo *homem* significar *ser homem* e *não ser homem*. Lendo deste modo, é-se levado a interpretar *shmainein kaq j eho-* como a estrutura de qualquer predicação (acidental e essencial), enquanto *shmainein eñ* seria a estrutura somente das predicções essenciais. Com isso, porém, a consequência é que haveria casos de *shmainein kaq j eho-* que não seriam *shmainein eñ*, embora Aristóteles tenha expressamente declarado que “não significar *algo uno* é não significar nada”, *to; gar mh; eñ shmainein ouj en shmainein eñ stin* (1006b7). Além disso, o essencialismo tornar-se-ia deste modo condição da prova, o que a transforma, porém, em petição de princípio. No entanto, *ouj monon ... a] l a; kai;* pode ser lido em um sentido reforçativo (*não tanto ... mas sobretudo*), segundo o qual *ser homem* e *não ser homem* não se confundem não tanto porque a significação é *de algo <que é> uno*, mas sobretudo porque toda significação é *uma*. Neste caso, é esta última idéia que é posta em relevo: obviamente, se a coisa referida for determinada, então tampouco se confundem, mas não é isso que garante a não confusão *nesta prova*, pois basta aqui o plano da unidade da referência, que já contém uma escolha entre *a* e *não-a*. Isto explica porque não significar *algo uno* é não significar nada (pois então nenhuma escolha é feita), assim como evita o escolho de introduzir o essencialismo como condição da prova. Para a outra interpretação, ver L. Angioni (*Princípio de não-contradição e semântica da predicação em Aristóteles*, *Analytica IV* 2 1999, p. 121-58, bem como sua tradução de *Metafísica IV e VI*, Unicamp 2001, p. 43).

¹⁷ J. Lukasiewicz (*Über den Satz des Widerspruchs bei Aristoteles*, Olms 1993) encontra duas provas elênticas, a primeira das quais ele localiza em 1006b11-22. Ela é, para ele, a única prova propriamente dita, pois a segunda, que se encontra em 1006b28-34, somente

III

Na verdade, se há prova, então ela acabou aqui. Se se diz com verdade algo, *i.e.* *homem*, neste caso é necessário dizer que é um animal bípede, pois isto é o que foi estipulado como sendo significado pelo termo homem (1006b30: *touto gar hh o) ejshmaine to; aḥqrwpo~*; Aristóteles não escreve *o) aḥqrwpo~*, o *homem*, mas *to; aḥqrwpo~*, o termo *homem*), e, se isto é necessário, então não é possível dizer que o mesmo não é um animal bípede; por conseguinte, não é possível dizer com verdade simultaneamente que o mesmo é homem e não é homem, *ouk a)ra ejndecetai a)na a)l hq;~ eihai eipein to; au)to; aḥqrwpon eihai kai; mh; eihai aḥqrwpon* (1006b32-33). Chegamos ao fim da prova. Aristóteles explica a passagem de *é necessariamente* para *não é possível* observando que *ser necessário* significa isto, *é impossível não ser*; o ponto pode ser facilmente concedido e intervém na prova somente para dar-lhe uma formulação lingüística de impacto, pois o contendor sustenta que *é possível* dizer que algo seja *p* e *não-p* simultaneamente e sob o mesmo aspecto.

Onde está o ponto crucial para entendermos a prova? O decisivo está em como lemos 1006b30-31 *eij d j a)hagkh touto, ouk ejndecetai mh; eihai to; au)to;*

pretende provar o princípio de não contradição, mas tudo o que obtém é a prova do princípio da dupla negação. A primeira e mais importante prova teria como noção central o *shmainein e)h*, que ele interpreta como *significar algo <que é> uno*, o que implica, então, importar para a prova as noções de essência e substância. A prova não é convincente, conclui então, porque (a) “as palavras podem ter significados sem designar algo uno segundo a essência” (p. 80, o que ilustra facilmente com o termo *hipocentauro*) et (b) a prova obviamente “contém uma *petitio principii*” (p. 85), pois a noção de substância pressupõe o princípio a ser provado. Ele dá como indício que *shmainein e)h* designa *algo <que é> uno* (uma essência) a glosa desta expressão por *aḥqrwpo) eihai*, no caso do termo *homem*, que ocorre em 1006a33-34, pois *em contextos técnicos* esta expressão designa a essência. No entanto, isto é uma admissão gratuita, pois o que é preciso mostrar é que *aqui* se trata de um contexto técnico, o que Lukasiewicz não faz, nem pode fazer, pois não é o caso (a remissão que faz a Trendelenburg lhe é inútil). Apesar disto, sua acusação que há um “erro formal” na prova (p. 85), a petição de princípio embutida na noção de quiddidade, fez fortuna.

ζωὸν δίπουν. Forneço a seguir a tradução de Ross (revista por Barnes), grifando a passagem em discussão, pois é representativa das traduções tradicionais:

Therefore, if it is true to say of anything that it is a man, it must be a two-footed animal; for this was what 'man' meant; and if this is necessary, *it is impossible that the same thing should not be a two-footed animal*; for this is what 'being necessary' means – that it is impossible for the thing not to be. It is, then, impossible that it should be at the same time true to say the same thing is a man and is not a man.¹⁸

É claro que, se o que é determinado, então não posso dizer que é e não é; o ponto, porém, é como eu posso provar a validade do princípio de não-contradição e não se, algo sendo determinado, isto ilustra o princípio de não-contradição. O defeito desta tradução parece-me estar no vaivém lingüístico-ontológico que impõe à passagem. Inicialmente, é assinalado que, se se diz com verdade algo, *e.g.* homem (isto é, somos convidados a substituir o *ti de legein ti* por *homem*, e então dizer *homem*), daqui se segue que é necessário *dizer* que é um animal bípede. O termo *dizer* não aparece em grego, mas é facilmente suprido pelo contexto, além de ser reafirmado pela razão dada, a saber, que era isso o que havíamos estipulado como significado pelo termo *homem* (vale dizer, que *é um animal bípede*). A tradução de Ross desliza, porém, para o mundo das coisas: se algo é dito *homem*, então *o que é designado por este termo* é um animal bípede. Ora, a razão para isso é que *estipulamos* que o fosse, mas esta estipulação, que delimita um único sentido para o termo em questão, era uma condição necessária do discurso, não ainda da própria coisa. Daí se segue, na tradução, que é impossível que a mesma coisa seja e não seja um animal bípede – embora, volto a insistir, nossa necessária delimitação agia exclusivamente no campo lingüístico: ainda não que não pode ser e não ser, mas somente que não posso dizer que é e não é. Sinal disso é a conclusão: é impossível *dizer* ao mesmo tempo com verdade que a mesma coisa é um homem e não é um homem. Pela tradução, contudo, somente agora voltamos ao campo lingüístico, depois de uma breve incursão, porém

¹⁸ The *Complete Works of Aristotle*, edição revista por J. Barnes, Princeton 1984, v. II, p. 1589.

decisiva, pelo domínio das próprias coisas; no entanto, não fica claro por que devemos voltar agora ao domínio das palavras, se tínhamos justamente conseguido enfim fincar pé na própria realidade¹⁹.

Não quero dizer que um argumento, com tal vaivém, não funcione; ele funciona, mas com um custo muito alto, pois supõe justamente aquilo que está em litígio, a saber, que as coisas do mundo são determinadas; é com base nisso que pretende impedir, no discurso que a elas se refere, que digamos simultaneamente que são e não são. Em outros termos, supõe-se um realismo ingênuo da parte de Aristóteles, que se crê autorizado a passar sem mais das palavras às coisas e das coisas às palavras. Se se tentasse examinar essa transição, porém, não se veria senão o fato que se volta a embutir no argumento uma boa dose de essencialismo, cujo resultado é inevitavelmente uma petição de princípio. Se for ingênuo, funciona; se não o for, pára; para não parar sem ser ingênuo, a única saída consiste em pôr o ônus nas costas do contendor, como se estivéssemos livrando-nos de uma batata quente.

No entanto, podemos ter um argumento depurado, que evita a cilada do essencialismo, se lermos a passagem do seguinte modo:

Se se diz com verdade algo, que é *homem*, é necessário então <dizer que> é *animal bípede* (pois era isto o que significava o termo *homem*); se isto é necessário, então não é possível <dizer que> o mesmo *não é um animal bípede* (pois isto significa *ser necessário: é impossível não ser*); por conseguinte, não é possível dizer com verdade ao mesmo tempo que o mesmo *é homem e não é homem*. (4 1006b428-34)²⁰

¹⁹ A tradução de B. Cassin e M. Narcy, para dar um exemplo da leitura tradicional, não faz senão aprofundar a confusão: “il est donc nécessaire, s’il est vrai de dire de quelque chose que c’est un homme, que ce soit un animal bipède (puisque c’était là ce que signifiait “homme”); et si c’est nécessaire, on ne peut admettre *que le sujet en question*, alors, ne soit pas un animal bipède (car “être nécessaire” signifie: c’est impossible qu’il ne soit pas homme). On ne peut donc pas admettre qu’il soit simultanément vrai de dire que le même est un homme et n’est pas un homme” (*La décision du sens*, Vrin 1989, p. 131, grifo meu).

²⁰ Na primeira premissa, lê-se que εἰ τι ἐστὶν ἀνθρώπου, οἷον εἶπεν ὅτι ἀνθρώπου-, o que é traduzido com freqüência por *se é verdade dizer de algo que é homem*. Tal tradução supõe que o argumento começa assim: *algo é homem*. No entanto, Aristóteles assinalou expressamente

A vantagem é que não há vaivém, tampouco petição de princípio, pois se fica resolutamente no campo do discurso, sem sem apoiar nas coisas mesmas. Pode-se, porém, objetar à tradução que proponho que se trata de uma vitória de curto alcance, ao justamente permanecer exclusivamente no campo lingüístico ou discursivo – afinal, o princípio de não contradição é das coisas mesmas e por isso também do discurso, não o contrário. Isto é verdade, mas a questão é reconhecer o tipo de prova em jogo aqui. O ponto é que o opositor reconhece que não pode *diizer* que é e não é simultaneamente, mesmo sem discutir as próprias coisas; não se trata de exprimir o fundamento do princípio (que, para Aristóteles, é o essencialismo), mas ver como podemos forçar quem o nega a reconhecer sua validade. Se o oponente mantiver sua posição, ele destrói toda fala, mas ainda não o mundo. A condição que faz funcionar o argumento é que, ao se dizer algo, vale já a determinação, ἤδη γὰρ τί ἐστὶν ὡρίσμενον (4 1006a24-25; cf. 1008a34). A tentação é grande de ver aqui uma condição ontológica: a coisa é já determinada. A tentação é mesmo antiga: Pirro, na sua tentativa de escapar à refutação, alegou que as coisas eram elas próprias indiferentes, sem estabilidade e indiscriminadas, ἀπλῆφορα καὶ ἀσταθμῆτα καὶ ἀνεπίκριτα, como se precisasse negar a base ontológica do argumento aristotélico, que estaria embutida no caráter ὡρίσμενον das coisas. No entanto, tudo o que é exigido é que, na *fala*, haja um recorte como condição de toda significação, de modo que se isto significa ser *x*, então não posso *diizer* que é não-isto²¹. O ponto não é pequeno: quem nega o princípio de

em 4 1006a18-21 que o argumento não pode iniciar com a afirmação que *algo é x* ou *algo não é x*, mas unicamente com o ato de dizer *x*, por exemplo: *homem*. Seria surpreendente que, na formulação do argumento, ele começasse justamente como tinha declarado que não se deveria iniciar. Talvez o problema possa ser resolvido se ὅτι ἀήρῳπο- for compreendido como aposto de τί, de sorte que a tradução seria: *se se diizer com verdade algo, que é homem*, o *que é* sendo tomado claramente no sentido de *videlicet*. Deste modo, o argumento inicia precisamente como Aristóteles disse que ele deveria iniciar, isto é, com o ato de dizer algo, a saber: *homem*.

²¹ J. Lear (*Aristotle and Logical Theory*, Cambridge 1988, p. 112) explica a refutação do princípio de não contradição, em termos bem contemporâneos, pelo fato da asserção dividir o mundo em dois lados, de sorte que, ao afirmar *p* e imediatamente após *não-p*, não estaríamos fazendo uma outra asserção, mas simplesmente cancelando a primeira.

não contradição não se recusa somente a participar de uma discussão, ele dá adeus a todo pensamento coerente. A afasia é um bônus, se posso me exprimir assim, da *anoesia* ou *abelteria*; o cético terá a primeira por causa desta última. Porém, não estamos ainda junto às próprias coisas. Em termos técnicos de Aristóteles, o argumento procede *logikw-* e não *fusikw-*; ele funciona na ordem puramente discursiva, sem lançar ainda suas raízes no domínio das coisas mesmas²².

Uma outra vantagem é que ela explica a estranha oscilação lexical que Aristóteles apresenta quando se refere ao que está afinal fazendo. No início de G 4, Aristóteles nos explica que exigir uma demonstração do princípio de não contradição é sinal de falta de instrução, para logo em seguida acrescentar que é possível uma prova refutativa se ao menos o respondente disser algo, embora, acrescenta, demonstrar refutativamente seja outra coisa que demonstrar. Há então uma refutação e não uma demonstração (1006a18: *ei egco- ah eiñ kai ouk ajpodeixi-*), mas apenas seis linhas abaixo, em 1006a24, há bem uma

Segundo, porém, R. Bolton, isto não pode funcionar porque então o argumento refutativo partiria da suposição da divisão, *que não seria outra coisa senão a lei de não contradição* sob outra descrição, de sorte que, “visto que Aristóteles quer de fato uma refutação sem petição de princípio, este não pode ser o argumento de Aristóteles, a menos que esteja terrivelmente confuso” (*Aristotle’s conception of metaphysics as a science*, p. 345). Na verdade, a divisão que implica a significação não é a lei de não contradição; esta última é das coisas mesmas, aquela primeira governa o discurso, não as coisas. O que é exigido aceitar não é uma divisão como fundamento da significação (como se, por trás dela, estivesse já presente a incompatibilidade entre *p* e *não-p*), mas algo mais básico, o fato que significar algo se faz mediante uma *escolha*, e escolher é preterir certas coisas em proveito de outras, o que engendra uma divisão (e, por conseguinte, uma incompatibilidade), mas não está fundada nela.

²² Aristóteles distingue entre investigação *logikw-* e *fusikw-*; a primeira é introdutória e útil, mas precisa ser garantida ou reafirmada pela segunda. Um bom exemplo é seu estudo sobre a quiddidade no livro Z da *Metafísica*, que começa, em Z 4, com um estudo *logikw-*, que se vê depois retomado por uma investigação *fusikw-*. Pode-se discutir onde termina uma e começa a outra, mas não se pode discutir que é preciso retomar a *logikw-* pela *fusikw-*: cf. Z 4 1030a27-28. Aristóteles assimila por vezes a investigação *logikw-* a um procedimento *dialektikw-* e este a uma atitude puramente verbal ou vazia, *kenw-*.

demonstração, *estai apodeixi-*. Aparentemente, o procedimento é dialético, o que requer alguém que questione e um outro que responda; no entanto, a condição básica, *shmainein en*, se não observada, destrói não só todo diálogo com outros, mas, em verdade, destrói o diálogo da alma consigo mesma, isto é, o próprio pensamento (1006b7-11), e pode assim ser trazida à luz fora de um contexto dialético. O que tudo isto está a indicar? É pouco provável que seja simples hesitação. Parece-me mais provável que seja resultado da consciência de Aristóteles que sua prova, ainda que bem estruturada, permanece no campo do dizer, sem poder fundar seus pés nas coisas mesmas. É por isso antes uma refutação, *ellegco-*, embora proceda como uma boa demonstração, *apodeixi-*, sem fazer concessões ao que crê ou deixa de crer o respondente.

Assim, o argumento não importa sorrateiramente nenhum essencialismo para poder reduzir ao silêncio o opositor. Uma tal estratégia seria fatal às pretensões do próprio Aristóteles, pois faria de seu argumento uma mera petição de princípio, nem demonstração nem refutação. Uma vez, porém, obtida a prova, Aristóteles pode então mostrar que ela não só é compatível com o essencialismo como igualmente sai reforçada pela distinção entre essência e acidente. O essencialismo acrescenta que a determinação de sentido para cada termo não é efeito de estipulação arbitrária, quando bem sucedida, mas resulta de uma apreensão de algo que corresponde à forma das próprias coisas. Ao estancar a passagem de predicados a predicados, cujo balé é incessante, mediante a caracterização de alguns como primeiros e fundantes, o essencialismo alia à determinação de sentido uma base natural e como que solidifica os resultados já obtidos. Não obstante, estes resultados têm de poder ser obtidos sem o apelo ao essencialismo. De qualquer modo, não é difícil para Aristóteles mostrar que aqueles que não aceitam o princípio de não contradição não podem aceitar a distinção entre predicado essencial e accidental, tornando todos os predicados accidentais, o que ele faz em 4 1007a20-b18, o que é muito diferente, no entanto, de mostrar que aqueles que aceitam o princípio de não contradição necessariamente aceitam o essencialismo.

Poder-se-ia temer que, mesmo assim, o essencialismo tenha penetrado na prova através da condição de verdade, presente na primeira premissa e, novamente, na conclusão. Por que escrever “se se diz com verdade algo, que é *homem*, é necessário então <dizer que> *é animal bípede*” e não simplesmente “se se diz algo, que é *homem*, é necessário então <dizer que> *é animal bípede*”, visto que, justamente, bastava que o oponente dissesse algo para tudo se pôr em marcha, sem que tivesse de dizer algo verdadeiro? Uma explicação da intrusão da verdade no argumento poderia ser o fato que Aristóteles se sente compelido a apelar a algum essencialismo – afinal, algo é verdadeiro porque o mundo é assim e não o contrário. Penso, no entanto, que se deve resistir a esta sugestão. Parece-me mais provável que o verdadeiro tenha sido introduzido na primeira premissa para poder figurar com direito na conclusão; ora, na conclusão, o verdadeiro não está lá como vicário do essencialismo, mas para interditar uma possibilidade meramente psicológica de afirmar simultaneamente *p* et *não-p*. Nada nos impede de afirmar que algo é e não é simultaneamente, como Heráclito o fazia, mas não podemos afirmar isso com verdade, isto é, *seriamente*. O verdadeiro, na conclusão, protege o argumento do arrojamento dos que não temem o absurdo, sem por isso, na premissa, ser um cavalo-de-tróia do essencialismo.

Aristóteles observou expressamente que, no início do argumento, o oponente não deve dizer *isto é x*, mas somente *x*, pois, se o obrigarmos a afirmar algo de algo, estaremos já supondo o que se quer provar, a saber, o princípio de não contradição. Como, na seqüência do argumento, ele é levado a dizer que, por exemplo, *homem é um animal bípede*, pode-se questionar se aqui não haveria o mesmo deslize que teria ocorrido se fosse dito na primeira premissa. Pode-se mesmo perguntar que deslize afinal estaria sendo cometido na primeira premissa se se disser *algo é homem* no lugar de *homem*. Se olharmos o argumento, tal como é apresentado em 4 1006b28-34, a razão do deslize parece, no entanto, clara. A primeira premissa diz: “se se diz com verdade algo, que é *homem*”; se, no entanto, colocarmos em seu lugar a seguinte premissa: “se se diz com verdade que *algo é homem*”, então parece inevitável que o essencialismo ou um traço fundamental do essencialismo penetre na prova. O motivo é que dizer com verdade que *p*, *p*

sendo uma proposição, supõe, no mundo, o estado de coisas p , e isto é a causa do ser verdadeiro de p . É porque o mundo é assim que a proposição é verdadeira; logo, a condição de determinação requerida para que a prova funcione pertence à coisa mesma, e isto é, em algum sentido, apelar ao princípio de não contradição. Contudo, se a premissa for: “se se diz com verdade algo, que é *homem*”, a condição de verdade não introduz nenhum traço de essencialismo. Dizer com verdade a , a sendo um termo (o que Aristóteles propõe por *shmainein* ou *legein ti*), não tem como condição que o mundo seja de um certo modo, mas somente que eu mantenha com coerência o que entendo por a ao longo de meu discurso. Manter com coerência o que entendo por a supõe que a significação faça um certo recorte entre diversas possibilidades (o que Aristóteles propõe por *shmainein eñ*), e os limites deste recorte é aquilo de que se necessita para barrar a absoluta falta de limites em que cai aquele que nega o princípio de não contradição. Ao dizer, por exemplo, que *homem é um animal bípede*, estou definindo algo no mundo, e a definição é o enunciado que revela a essência ou quiddidade; porém, ao dizer que o termo *homem é* ou *significa animal bípede*, estou simplesmente explicitando o que entendo por a . Dizer que é verdade que por a entendo algo como b equivale a admitir que, cada vez que pronuncio a , posso substituí-lo por b . Isso não traz nenhum traço de essencialismo à prova, pois ela se limita a mostrar que não devo então substituí-lo por outro que b , ou, em geral, por *não- b* .

Para concluir: talvez não nos seja necessário abandonar o sentimento que existe material para uma prova a priori sem petição de princípio em G 4. Aristóteles mesmo apresentou seus passos principais. Porém, como ele próprio entreviu, tal prova permanece no campo discursivo, sob pena de ser circular se recorrer a uma base ontológica, por ínfima que seja. A este título, a prova permite calar quem nos desafia, sem, contudo, demonstrar que o mundo é assim coerente. Devemos por isso abandonar toda pretensão a uma prova? Não creio; a refutação opera com algo que não é meramente aceito pelo interlocutor, mas é condição de todo discurso e, por conseqüência, de todo pensamento coerente, e é suficiente contra todos aqueles que negam o princípio de não contradição. Como refutação, porém, ela fica necessariamente restrita ao campo do discurso e da dialética, sem

alçar-se ao estrito campo da demonstração. Quem domina os *Analíticos* sabe que não pode alçar-se a este último campo; no máximo, pode alegar que há uma harmonia entre o discurso e o mundo. Porém, ao reconhecer a impossibilidade de passagem de um ao outro sem petição de princípio, não só o oponente se cala, mas o filósofo também silencia, ao chegar aqui aos limites da filosofia²³.

Referências Bibliográficas

- ANGIONI, L. Princípio de não-contradição e semântica da predicação em Aristóteles. *Analytica*, v. IV, n. 2, p. 121-158, 1999.
- BARNES, J. The beliefs of a Pyrrhonist. *Elenchos*, IV, p. 5-43, 1983.
- BOLTON, R. Aristotle's conception of metaphysics as a science. In: Scaltsas, Charles e Gill (eds.). *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*. Oxford, p. 321-354, 1994.
- BROCHARD, V. *Les sceptiques grecs*. Paris: Vrin, 1932.
- BRUNSCHWIG, J. Dialectique et philosophie chez Aristote, à nouveau. In: N. Cordero (ed.). *Ontologie et dialogue*. Paris: Vrin, p. 107-130, 2000.

²³ Pode-se dizer que há uma harmonia entre este recorte discursivo e as próprias coisas, mas não são a mesma coisa: quem está no domínio da significação ainda não pode passar às próprias coisas. A prova chega aqui aos confins da filosofia. Sobre o tema da harmonia entre proposição e mundo, ver L. H. Lopes dos Santos, *A harmonia essencial*, em *A Crise da Razão*, São Paulo 1996, e *A essência da proposição e a essência do mundo*, que é a introdução à sua tradução do *Tractatus Logico-Philosophicus* de L. Wittgenstein (Edusp 1993). pela fusikw-: cf. Z 4 1030a27-28. Aristóteles assimila por vezes a investigação logikw- a um procedimento dialektikw- e este a uma atitude puramente verbal ou vazia, kenw-.

²³ Pode-se dizer que há uma harmonia entre este recorte discursivo e as próprias coisas, mas não são a mesma coisa: quem está no domínio da significação ainda não pode passar às próprias coisas. A prova chega aqui aos confins da filosofia. Sobre o tema da harmonia entre proposição e mundo, ver L. H. Lopes dos Santos, *A harmonia essencial*, em *A Crise da Razão*, São Paulo 1996, e *A essência da proposição e a essência do mundo*, que é a introdução à sua tradução do *Tractatus Logico-Philosophicus* de L. Wittgenstein (Edusp 1993).

- BURNYEAT, M. Can the sceptic live his dogmatism?. In: Schofield, Burnyeat e Barnes (eds.). *Doubt and dogmatism*. Oxford, p. 20-53, 1980.
- CASSIN, B.; NARCY, M. *La décision du sens*. Paris: Vrin, 1989.
- COZENZA, P. Ou mallon. In: *Lo scetticismo antico*. Bibliopolis, v. 1, p. 371-376, 1981.
- FLINTOFF, E. Pyrrho and India. *Phronesis*, XXV, p. 88-108, 1980.
- IRWIN, T. *Aristotle's first principles*. Oxford, 1988.
- LACY, P. de. Ou mallon and the antecedents of ancient scepticism. In: Anton e Kustas (eds.). *Essays in ancient greek philosophy*. Albany Suny Press, p. 593-606.
- LEAR, J. *Aristotle and logical theory*. Cambridge, 1988.
- LONG, A.; SEDLEY, D. *The hellenistic philosophers*. Cambridge University Press, 1987. 2v.
- LUKASIEWICZ, J. *Über den Satz des Widerspruchs bei Aristoteles*. Olms, 1993.
- PORCHAT, O. *Ciência e dialética em Aristóteles*. Editora da Unesp, 2000.
- REALE, G. Ipotesi per una rilettura della filosofia di Pirrone. In: *Lo scetticismo antico*. Bibliopolis, v. 1, p. 243-336, 1981.
- ROBIN, L. *Pyrrhon et le scepticisme grec*. PUF, 1944.
- SANTOS, L.H.L. A essência da proposição e a essência do mundo. In: L. H. Santos (trad. e introd.) *L. Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus*.
- . A harmonia essencial. In: *A crise da razão*. São Paulo, 1996.