

**A defesa do Princípio de Não Contradição e a refutação da
Sofística no livro IV da *Metafísica* de Aristóteles**

Samantha da Graça Simões

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Abril de 2014

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Filosofia Geral, realizada sob a orientação científica do Professor Doutor António de Castro Caeiro

A Defesa do Princípio de Não Contradição e a Refutação da Sofística no livro Gama da *Metafísica* de Aristóteles

Samantha da Graça Simões

Palavras-chave: Princípio de Não Contradição; Sofística; sentido; οὐσία

Resumo: Filosofia *versus* Sofística. Tão logo iniciado o caminho em direcção à fundação da ciência do ser enquanto ser surge também a necessidade de provar o Princípio de Não Contradição (PNC). A fim de defender o PNC, Aristóteles tem de derrotar os oponentes do princípio numa batalha acerca das possibilidades da linguagem.

Mais uma vez os sofistas são trazidos para o embate como a maior ameaça à constituição de um saber filosófico, por isso, defender a Filosofia requer que se derrote a Sofística de uma vez por todas. O campo de batalha não poderia ser outro que aquele mais caro aos sofistas, o da linguagem, de tal modo que, provar a necessidade e universalidade do PNC passa inevitavelmente por estabelecer os fundamentos da própria possibilidade do discurso.

A única saída para o discurso que não siga o PNC é ser um discurso de planta.

The Defence of the Principle of Non Contradiction and the Refutation of Sophistry in book IV of Aristotle's *Metaphysics*

Samantha da Graça Simões

Keywords: Principle of non contradiction; sophistry; sense; οὐσία

Abstract: Philosophy versus Sophistry. As soon as the journey began on the path to founding the science of being *qua* being, it became necessary to prove the Principle of Non Contradiction (PNC). In order to defend the PNC, Aristotle has to defeat its opponents in a battle defined by the possibilities of language.

Once again, the sophists are considered as the biggest threat to Philosophy, thus defending the PNC requires, once and for all, refuting Sophistry. The battlefield cannot be any other than the one which the sophists made their own, language. Therefore, proving the necessity and universality of PNC also lays the ground for the possibility of discourse itself.

The only discourse capable of not following the PNC is that of a plant.

Introdução

O livro Gama da *Metafísica* provavelmente encontra-se entre os textos mais comentados ao longo da história da filosofia e, por isso, qualquer tentativa de dizer algo novo acerca dele tenha, a princípio, mais chances de acabar em repetição do que em uma leitura original. O facto de ser um texto das origens do pensamento filosófico, entretanto, parece servir por si só de justificativa para voltarmos uma vez mais a ele. Além disso, o facto de tratar-se de um texto em que a filosofia põe-se diante da tarefa de fundar a si própria aumenta a importância em lê-lo novamente.

Longe, no entanto, da pretensão de conferir qualquer ar de originalidade à nossa leitura, o que nos leva a esse texto tão difícil quanto inevitável não é confirmar o quão sólido é o fundamento da filosofia, nem avaliar a precisão da fundamentação apresentada. O que nos leva a lê-lo novamente tem por mote buscar a forma como, a fim de fundamentar essa forma de discurso que assenta as bases do próprio ocidente, o embate com os outros – aqueles que não se auto-intitulam filósofos nem pretendem fundar uma ciência do ente enquanto ente –, faz-se igualmente inevitável. Esse olhar que busca ver a forma como o outro foi tratado foi enormemente influenciado pelas leituras que Barbara Cassin¹ empreendeu em seus estudos acerca da sofística. É dela que tomamos emprestado o ponto de vista a partir do qual olhamos o livro Gama, bem como apoiamos nossa leitura sobremaneira na forma como ela “soluciona” certos impasses.

Segundo Cassin, as mais variadas leituras do livro quatro da *Metafísica* já partem todas do mesmo ponto de vista, o da filosofia, pois já partem todas da altivez que somente uma ciência do ente enquanto ente já assente sobre sua imprescindibilidade pode arrogar para si. A partir desse olhar, o da ontologia, o embate com os adversários ou é posto de lado como um assunto secundário, ou sequer é tomado em consideração. O esquecimento do embate com os adversários como parte da tarefa de fundação da filosofia prova, no entanto, como a perspectiva aristotélica tem triunfado ao longo da tradição de leitura do livro Gama.

Uma vez estabelecida a superioridade do discurso filosófico, o que o adversário

1

Principalmente o capítulo “Das plantas que falam” in Cassin, *O Efeito Sofístico*, 2005.

diz é, de partida, de somenos importância. Assim, é a prevalência da leitura a partir do olhar de quem já se pôs acima dos outros olhares que impede que o outro também possa ter voz ou tenha ao menos direito a dizer algo. Ao fundar-se, a filosofia não apenas resguarda para si o ápice do discurso acerca do ente, mas, inclusive, estabelece-se como o juiz que decide qual discurso é bom e qual não o é. Com efeito, da perspectiva da filosofia aristotélica não se trata de permitir ou não que se ouça o sofista, trata-se doravante de deixar-se guiar sobretudo pela possibilidade de dizer o ser.

Com a fundação da filosofia, portanto, os discursos são postos como numa hierarquia que obedece aos parâmetros por ela própria estabelecidos. E o discurso do sofista tem sido visto, desde Platão, como uma ameaça à filosofia, motivo pelo qual esta não se pode eximir de estabelecer as fronteiras para distinguir-se daquele discurso pernicioso, daquela falsa sabedoria. Assim, se Platão inicia a tradição da caça às bruxas, é, porém, Aristóteles quem constrói a mais efectiva das fogueiras. E o livro Gama da *Metafísica*, se não desfere o golpe de misericórdia contra o discurso do sofista, logra, no mínimo, relegá-lo ao mais inferior dos níveis da compreensibilidade. É, pois, para vermos de que forma o mestre do Liceu concebe e efectiva o ataque ao discurso contrário ao da filosofia que voltamos a ouvir o verdugo.

Não obstante, far-se-ia também necessário, como considera Cassin, dar voz à prostituta, àquela que fora e continua a ser execrada e excluída ao longo da tradição, a sofística. Seria, pois, necessário deixá-la defender-se, deixá-la falar. Antes, porém, que pudessemos seguir os passos da filósofa nessa tão ampla tarefa, que inclui reconstruir o pensamento sofístico, restringimo-nos a mostrar a estratégia que o Estagirita teve de elaborar a fim de excluir qualquer discurso que não possa de alguma forma ser subsumido sob o critério estabelecido pela própria filosofia. Não tratamos, pois, de reabilitar a sofística a fim de ver nela qualquer coisa de filosófico, o que, ao contrário, apenas confirmaria a prevalência da filosofia. Presos que nos encontramos à tradição, limitamo-nos a expor a visão aristotélica.

Ao invés, pois, de defendermos a sofística, focamos na forma como ela pôde ser atacada. Por isso, temos de partir mais uma vez do projecto elaborado pelo Estagirita para fundar a ciência do ente enquanto ente² a fim de localizarmos onde, em tal projecto, situa-se o ataque. Os três primeiros capítulos do livro Gama da *Metafísica*

² *Metaphysics*, IV, 1, 1003a21-22: ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό. Todas as citações do texto grego seguem o texto estabelecido por David Ross, 1975.

encarregam-se de apresentar o projecto da sabedoria primeira. Encontramos nessa introdução à ciência própria do filósofo a bem conhecida afirmação aristotélica de que o ente se diz de muitos modos³. Essa afirmação indica que um dos papéis da nova ciência consiste em conferir unidade à multiplicidade do real e que tal unidade dá-se no ou através do discurso, pois, embora dito de muitos modos, todos eles são ditos segundo um só princípio⁴. Qual princípio é este não nos é nessa passagem dito, mas os modos de dizer o ente ali referidos remetem-se todos de uma forma ou outra à οὐσία⁵. A ciência do ente enquanto ente é, pois, a ciência que direcciona-se à οὐσία, mas não só. Ela também é ciência dos primeiros princípios, das primeiras causas, dos axiomas da matemática e, em sentido amplo, de tudo o que concerne ao ente naquilo em que todo e qualquer ente possa ser tomado enquanto tal, *i.e.* aquilo que diga respeito a tudo o que é sem outras distinções de qualquer tipo⁶.

De todas essas características, a que mais nos interessa é a que diz respeito aos princípios primeiros. Dos princípios, o primeiro Aristóteles diz ser o Princípio de Não Contradição (PNC). Este não é apenas primeiro da perspectiva do ente, ou seja, não é apenas princípio ontológico, mas é também dito estar na base de qualquer possibilidade de conhecimento. E, em se tratando de fundamentar a sabedoria primeira, aquele princípio é base e condição para que a ciência que pretende desvelar o que há de mais próprio ao ente possa se estabelecer. Portanto, é sobre ele que se deve erguer a possibilidade de uma sabedoria primeira.

Se, pois, a filosofia funda-se sobre o PNC, é na defesa dele que se pode encontrar o embate com a sofística. A defesa do princípio faz-se necessária por vários motivos. Um deles provém da própria tradição da qual Aristóteles é herdeiro, já que ela legou doutrinas, pensamentos ou mesmo ditos que aparentemente contrariam o que tal princípio prescreverá ser impossível. A tarefa da fundação da ciência do ente vê-se, assim, estritamente ligada à sustentação do PNC como seu principal pilar, na medida em que se prova que não há como escapar a ele. Desta forma, o que pode garantir à filosofia o estatuto de acesso privilegiado ao ser é a impossibilidade de qualquer via de acesso ao ente que já não esteja sob o domínio do PNC.

³ *Ibidem*, IV, 2, 1003a33; 1003b5.

⁴ *Ibidem*, IV, 2, 1003b5-6: ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν

⁵ *Ibidem*, IV, 2, 1003b6-10

⁶ *Ibidem*, IV, 2, 1003b15-19: ciência da οὐσία, de seus princípios e causas; 1005a19-22: ciência una é a do filósofo, das coisas matemáticas e novamente da οὐσία; 1005b5-11: o filósofo como o que teoriza acerca dos princípios do silogismo e dos princípios mais firmes.

Porém, como veremos a seguir, por ser tratar do primeiríssimo dos princípios a sua demonstração não será possível, pelo menos nos termos segundo os quais o Estagirita a concebe. No entanto, é essa impossibilidade o que leva o Estagirita a elaborar o curioso método de demonstração por refutação o qual consiste, basicamente, numa defesa do PNC. E, como qualquer defesa faz-se frente um possível ataque perpetrado por um adversário, no livro Gama, a forma para defender o PNC não pode ser indissociada do ataque aos adversários deste princípio.

A principal antípoda da filosofia, a sofística, surgirá não apenas como um dos adversários, mas como aquele cuja refutação representa o principal motivo da exclusão de qualquer possibilidade, mesmo apenas em discurso, de se infringir o PNC. Para atacá-los, o Estagirita ora considera-os-á como pertencentes a um só grupo, ora eles serão tratados como pertencentes a grupos distintos. Porém, somente os sofistas podem e serão tomados como pertencentes a ambos os grupos de adversários e isso é o que os torna o principal alvo da defesa do PNC.

Por ser a defesa do PNC sobretudo uma refutação da sofística, é na eleição do principal oponente, aquele a quem direccionam-se os mais contundentes argumentos, que vemos como Aristóteles, tanto quanto o mestre Platão, tem de lidar com a sofística para garantir um estatuto privilegiado para a filosofia. Se a fundação da ciência do ente enquanto ente exige que se “demonstre” o PNC, a forma encontrada pelo Estagirita, e a única que parece suficientemente plausível e digna de servir de “prova” de um princípio primeiro, é a exclusão de qualquer possibilidade que pretenda a ele ser contrária.

A refutação da sofística no quarto livro da *Metafísica*, no entanto, a nosso ver, não se restringe ao âmbito estritamente linguístico, fundamentalmente porque não se trata, nesse livro, apenas de fundar a linguagem sem que a contradição seja um perigo. Como o principal motivo do livro Gama não é fundar qualquer ciência, mas aquela cujo escopo é a οὐσία, a refutação não estaria completa sem o ataque ao conteúdo do que os oponentes dizem, principalmente, se no que dizem pode ser identificado um discurso semelhante àquele que trata do ente. É devido à questão da οὐσία ser o pano de fundo de toda a argumentação, que a refutação se dá também no fundamento da veracidade do discurso.

1. Da necessidade da defesa e da refutação como estratégia

A sabedoria primeira enquanto ciência dos primeiros princípios e dos princípios silogísticos depara-se com o primeiríssimos de todos sobre o qual todo o edifício do conhecimento sustentar-se-á, o PNC. A passagem em que ele é apresentado ajuda-nos a compreender porque o Estagirita construiu o método para defender o princípio dos princípios da mesma forma que possibilita-nos esclarecer a importância do ataque à sofista como parte imprescindível desta defesa.

A análise de algumas das características atribuídas ao PNC e a explicitação do paradoxo decorrente destas características são o caminho que seguiremos. Na passagem em que é apresentado, o PNC é dito ser o mais firme (βεβαιοτάτη) dos princípios (ἀρχαί), acerca do qual é impossível enganar-se (διαψευσθῆναι), pois é o mais conhecido (γνωριμωτάτη) e é anipotético (ἀνυπόθετος). Não é hipótese, mas algo cujo conhecimento é prévio a qualquer conhecimento, pois sem ele não se poderia sequer compreender (συνιέναι) os entes. Além disso, Aristóteles ainda acrescenta que é mesmo impossível defender (ὑπολαμβάνειν) que algo é e não é, dado que não se acredita em tudo o que se diz⁷.

Este conjunto de características atribuídas ao PNC e a nuance que elas representam permite que vejamos porque Aristóteles elegeu-o como o primeiro de todos os princípios. Os vários aspectos do PNC permitem que se vislumbre a sua primazia não apenas no que tange ao modo como os entes são neles mesmos, o âmbito ontológico, mas também nos âmbitos lógico e epistemológico. A primazia do princípio assenta no facto de ele não se restringir a um único campo de abrangência, mas em ser o mais amplo de todos os princípios, já que ele é ontológico, epistemológico e lógico.⁸

⁷ *Metaphysics*, IV, 3, 1005b11-34: βεβαιοτάτη δ' ἀρχή πασῶν περὶ ἣν διαψευσθῆναι ἀδύνατον: γνωριμωτάτην τε γὰρ ἀναγκαῖον εἶναι τὴν τοιαύτην (περὶ γὰρ ἃ μὴ γνωρίζουσιν ἀπατῶνται πάντες) καὶ ἀνυπόθετον. ἦν γὰρ ἀναγκαῖον ἔχειν τὸν ὅτιοῦν ξυγιέντα τῶν ὄντων, τοῦτο οὐχ ὑπόθεσις: ὁ δὲ γνωρίζει ἀναγκαῖον τῷ ὅτιοῦν γνωρίζοντι, καὶ ἤκειν ἔχοντα ἀναγκαῖον. (...) ἀδύνατον γὰρ ὄντινοῦν ταῦτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἶονται λέγειν Ἡράκλειτον. οὐκ ἔστι γὰρ ἀναγκαῖον, ἃ τις λέγει, ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνειν: (...) ἅμα γὰρ ἂν ἔχοι τὰς ἐναντίας δόξας ὁ διεψευσμένος περὶ τοῦτου. διὸ πάντες οἱ ἀποδεικνύοντες εἰς ταύτην ἀναγούσιν ἐσχάτην δόξαν: φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωματῶν αὐτῆ πάντων. (sublinhado nosso)

⁸ Embora o próprio Aristóteles não tenha utilizado tais termos para referir-se aos distintos campos da Sabedoria Primeira, o facto de o PNC reunir características que o põem como princípio do que é ou

Embora haja controvérsia quanto aos diferentes modos através dos quais o PNC é expresso, assim como quanto às traduções possíveis das passagens em que ele se encontra, consideramos que a primeira formulação é aquela que melhor sugere tratar-se de um princípio ontológico. A formulação a que referimos diz: “É impossível o mesmo subsistir (dar-se) e não subsistir (se dar) no mesmo quanto ao mesmo simultaneamente.”⁹ O verbo aí utilizado, que vertemos como “subsistir” e também comumente traduzido simplesmente por “ser”, é *ὑπάρχειν*¹⁰. Sem entrarmos na análise das diversas traduções dessa tão importante frase, consideramos que o que nela está sugerido é que o PNC é antes de tudo ontológico por estar no princípio (*ἀρχή*) de tudo o que é (*ὑπάρχειν*). Por isso, a sua abrangência corresponderia, a princípio, à amplitude de tudo o que existe. Todavia, os atributos que lhe são próprios, e que se encontram expressos na passagem em que o PNC é apresentado, reclamam para o princípio uma amplitude não apenas ontológica, mas sobretudo epistemológica. Embora não se encontre em nenhuma passagem do livro Gama qualquer formulação do PNC que pudesse sugerir que o que está a ser dito equivale a dizer que é impossível conhecer e não conhecer ao mesmo tempo, não se pode negar, todavia, que a primazia do PNC assenta-se também em ser ele princípio epistemológico, já que é dito ser aquele sem o qual nada pode ser conhecido.

Vejamos, pois, como o PNC, além de atestar a impossibilidade de uma mesma coisa dar-se e não se dar ao mesmo tempo, pode ser considerado princípio do conhecimento. Uma das justificativas que a enunciação das características permite concerne à primazia vinculada a ser ele condição de todo e qualquer conhecimento independente de que tipo seja. E isso não porque o PNC é primeiro apenas para esta nova ciência que se quer fundar, como se ele fosse primeiro por ser o principal tema sobre o qual a ciência do ente enquanto ente debruça-se. Que se trata do princípio de todo conhecimento possível depende-se do facto de ser dito princípio dos axiomas e princípio anipotético. Por ser axioma, ele deve aplicar-se a todos os entes e aplicar-se a todos os entes equivale, por sua vez, a dizer que ele se aplica ao ente enquanto ente¹¹. A

existe, do que pode ser conhecido cientificamente e do que pode ser dito justifica o anacronismo dos termos pela primazia do próprio princípio.

⁹ *Metaphysics*, IV, 3, 1006a19-20.

¹⁰ Em todas as demais menções tanto ao PNC quanto ao que dizem aqueles que a ele se “opõem” temos εἶναι e não mais ὑπάρχειν, excepto em 1007b30-1008a2 em que ὑπάρχειν volta a ser usado com o objectivo, a nosso ver, de enfatizar o sentido existencial da expressão.

¹¹ *Ibidem*, IV, 3, 1005a19-24. Embora o contexto cite o axioma das coisas matemáticas, subentende-se

universalidade de aplicação aliada à necessidade de basear-se em axiomas para que um conhecimento possa ser considerado científico é suficiente para Aristóteles dizer que se está diante do axioma dos axiomas e que se está diante do que permite todo e qualquer conhecimento.

Há, porém, quem exija que se demonstre o princípio dos princípios¹². Demonstrá-lo também é impossível, diz o Estagirita¹³, visto não poder haver demonstração de todas as coisas (ἀπάντων) e o primeiro princípio, por ser princípio mesmo de todos os axiomas, encaixa-se melhor que qualquer outro nessa exceção. São as demais demonstrações que devem ter o PNC como princípio; ele próprio, porém, por ser primeiro, não pode ter nenhum outro princípio anterior a ele que lhe sirva de fundamento. Àqueles que exigem tal demonstração, o Filósofo prontamente lembra o facto de se tratar de um princípio primeiro, o qual, de acordo com o que se encontra nos *Analíticos*¹⁴, não pode ser derivado, por seu turno, a partir de outros princípios. Fazer isso, ou seja, derivar conclusões a partir de premissas auto-evidentes ou de princípios primeiros, *i.e.*, de axiomas, é, justamente, como está definido o processo de demonstração. É um axioma, repetimos, que pode servir como base para outras demonstrações e não o contrário. Portanto, enquanto tal, *i.e.* enquanto axioma, o PNC deve ser o mais conhecido (γνωριμωτάτη). Ademais, a necessidade de haver axiomas é um dos critérios que o Estagirita estabelece para que haja conhecimento propriamente dito, já que sem os axiomas incorrer-se-ia em explicações *ad infinitum*.

Segundo o mestre do Liceu, para haver conhecimento é necessário que haja um termo ou um princípio da explicação e isso significa que não se pode sempre referir ou exigir que se refira a uma causa anterior sem que haja uma que seja primeira. Se é, pois, axioma, é-o porque indubitável e é por isso que, por outro lado, não é hipótese, já que, enquanto axioma, ele é que pode estar na base de qualquer processo demonstrativo, o qual por sua vez constitui a forma como Aristóteles descreve o conhecimento científico. Ele é, assim, princípio epistemológico porque princípio de todos os axiomas, mas também princípio da compreensão dos entes em geral.

que os axiomas aqui não se restringem à matemática e sim que dizem respeito também à οὐσία e, portanto, a todo ente que pode ser considerado enquanto ente.

¹² *Ibidem*, IV, 4, 1006a5-8

¹³ *Ibidem*, IV, 4, 1006a8

¹⁴ *Analíticos Posteriores*, I, 3, 72b19-25.

Por outro lado, a busca pelo princípio primeiro parece levar à necessidade de que se forneça alguma justificação de que seja o PNC de facto o princípio que se encaixa em todas as características a ele atribuídas até agora. Essa justificativa é devida principalmente por ser o PNC tão abrangente que sua universalidade não permite que haja qualquer possibilidade de escape. Enquanto princípio do conhecimento mais primordial de todos, sobre ele não se sustenta apenas a ciência do ser enquanto ser, mas qualquer ciência e, mais, de qualquer conhecimento ou simples compreensão dos entes. Além disso, por ser axioma, ele se aplica necessariamente a todos os entes, de tal modo que os entes neles mesmos têm de dar-se de acordo com ele. Por isso, antes de ser epistemológico, ele é sobretudo ontológico.

Uma outra característica ajuda-nos a perceber porque se trata do princípio que está na base de todo conhecimento e não apenas do científico. O Estagirita diz que ele é necessário caso se queira compreender (συνιέναι) qualquer coisa acerca dos entes. Em outra passagem o autor diz também que “é impossível supor (ὕπολαμβάνειν) que o mesmo é e não é”¹⁵.

Das várias impossibilidades que o PNC estabelece, consideramos ser duas as que nos permitem melhor expor o paradoxo da necessidade da sua defesa. É impossível, diz, que se conceba (ὕπολαμβάνειν) que as coisas sejam e não sejam, assim como é impossível que se esteja em erro (διαψευσθῆναι) acerca do que estabelece o PNC. Isto é, se é impossível que se esteja em erro acerca da própria impossibilidade de que algo possa ser e não ser, é porque é impossível mesmo tentar compreender que as coisas possam ser e não ser. Estas impossibilidades indicam que, por extensão, seria mesmo impossível infringir tal princípio, já que para infringi-lo alguém teria que realizar isso que segundo o princípio é justamente impossível, *i.e.* acreditar que algo pode ser e não ser ao mesmo tempo. Porém, caso fosse possível compreender que os entes são e não são ao mesmo tempo, seria igualmente possível estar em erro em relação ao que prega o princípio. Desta forma, deve-se à impossibilidade de não se poder conceber o contrário do que prevê o PNC, juntamente com a impossibilidade de enganar-se sobre ele, que deriva a impossibilidade de que se possa infringi-lo. Portanto, se não se pode nem

¹⁵ O verbo ὑπολαμβάνειν apresenta uma multiplicidade semântica considerável e, por isso, difícil de manter apenas uma escolha de tradução ao longo do Gama onde é bastante recorrente. Além disso, frisamos que a importância deste verbo nesse texto não se restringe apenas a expor uma das características do PNC, mas a sua importância deve-se também pelo facto de servir de critério de identificação de um dos dois grupos dos oponentes ao PNC. Por isso, ao longo do nosso texto, para deixar claro que estamos a referir a ele, principalmente por não utilizarmos sempre a mesma tradução, indicamos tal referência apresentando-o entre parênteses.

conceber o seu oposto, porque todos, sem exceção, já nele, no PNC, acreditam; e se não nos enganamos acerca dele, porque todos já estamos de alguma forma de acordo com ele; a única conclusão a seguir a essas afirmações é que não há como contrariá-lo, porque, a rigor e por definição, já estaríamos sempre de acordo com ele. Desta forma, reafirma-se não só que é impossível que o mesmo seja e não seja o mesmo quanto ao mesmo, mas sobretudo que é impossível não saber disso e já nisso não acreditar. É impossível acreditar no oposto ao PNC porque este é, antes que qualquer princípio, o mais conhecido (γνωριμωτάτη). E é sobre estas impossibilidades que o PNC funda-se como princípio epistemológico e, também por isso que, ele não poderia ser menos que o mais universal de todos os princípios e o primeiro de todos.

Assim, a universalidade e firmeza do PNC provindas da necessidade que ele representa para que os entes sejam compreendidos e conhecidos, estão ligadas à impossibilidade de que se esteja em erro em relação a ele, já que está também interdita a possibilidade de defender ou mesmo supor (ύπολαμβάνειν) o oposto do que prevê o princípio. Qualquer compreensão dos entes estaria vedada caso fosse possível conceber que os entes são e não são, por isso, como sequer pode-se conceber tal possibilidade contrária ao que estabelece o PNC, é impossível que se esteja em erro acerca dele.

Esse emaranhado de impossibilidades que orbita o PNC, muito embora todas elas sejam necessárias para fundamentá-lo como o primeiro de todos os princípios, parece acarretar simultaneamente um paradoxo justamente quanto à fundamentação dele enquanto primeiro princípio. E esse paradoxo põe em risco não apenas a primazia do princípio, mas traz consigo também o risco para o estabelecimento da ciência do ente enquanto ente que sobre ele se quer fundamentar.

Este é o lugar que ocupa o PNC: por um lado, trata-se do lugar do princípio cuja simples enunciação não parece requerer nada mais que ela própria para sustentá-lo e que, por outro, trata-se de algo cuja infracção encontra-se por definição vedada, de modo que só se poderia concluir que tal princípio é auto-evidente.

A transição entre a apresentação da ciência do ente enquanto ente, juntamente com a relação desta com os princípios primeiros, dos quais o PNC foi dito ser o primeiríssimo, e toda a argumentação que se será levada a cabo em defesa deste princípio até o fim do livro Gama resume-se num paradoxo a que aludimos anteriormente e que resumimos na seguinte questão: se o PNC é indemonstrável e é,

ademais, impossível enganar-se acerca dele tanto quanto é impossível simplesmente conceber (ὕπολαμβάνειν) o seu oposto, porque ele é já o mais conhecido (γνωριμωτάτη) de todos os princípios, qual a justificativa para elaborar toda uma argumentação em defesa disso que segundo seus atributos não deveria precisar de modo algum de qualquer defesa? Em outras palavras, como justificar de modo a não restar possibilidade de dúvida que tal princípio é tão inevitável quanto parece ser inevitável a tarefa de defendê-lo em sua inevitabilidade? Esse paradoxo pode ainda ser formulado em uma simples pergunta: porquê, afinal, dedica-se Aristóteles até o fim do Gama a uma demonstração refutativa (ἀπόδειξις ἐλεγκτικῶς) do PNC e em que consiste a inevitabilidade da defesa por refutação?

O principal motivo para que a defesa seja realizada encontra-se expresso nas primeiras linhas do quarto capítulo do livro Gama, as mesmas que introduzem a apresentação do método que o autor irá seguir. “Há, diz¹⁶, os que dizem que o mesmo é e não é e que o concebem (ὕπολαμβάνειν) desta forma.” Esta afirmação não é apenas uma concessão de que há quem contrarie o PNC, que por si só seria suficiente para pôr em risco a primazia do PNC, mas sobretudo manifesta uma contradição do próprio Aristóteles com o que dissera anteriormente. Se voltarmos à apresentação do PNC, vemos já a indicação de que pudesse haver adversários do PNC, por exemplo ao mencionar Heraclito¹⁷, muito embora aí a referência esteja mais direcionada ao que disseram que o efésio teria dito.

Se, por um lado, rechaçar aqueles que exigiam uma demonstração do que fora dito indemonstrável não tenha representado uma ameaça séria o suficiente a ponto de pôr em risco a primazia do PNC; por outro, a admissão, ora expressa, de que haja quem diga e conceba justamente o que o PNC proíbe, manifesta uma real ameaça cujo enfrentamento em sua plena seriedade requer a formulação do método da demonstração por refutação¹⁸. Contudo, vale lembrar porque não se pode a rigor demonstrar o que é primeiro. Dois são os motivos: primeiro, porque é a demonstração que pode partir disso que é primeiro e princípio de demonstração; segundo, porque aquele que tentasse

¹⁶ *Metaphysics*, IV, 4, 1005b35-1006a3: εἰσὶ δὲ τινες οἳ, καθάπερ εἶπομεν, αὐτοὶ τε ἐνδέχασθαι φασι τὸ αὐτὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὑπολαμβάνειν οὕτως.

¹⁷ *Ibidem*, IV, 3, 1005b11-34, em especial 1005b23-25: ἀδύνατον γὰρ ὄντινων ταῦτον ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον. Há aqui uma certa ressalva em reconhecer que Heraclito tivesse concebido o inconcebível. O Obscuro voltará a ser citado justamente entre os que se opunham ao PNC se não por conceber, pelo menos por dizer o seu contrário.

¹⁸ *Ibidem*, IV, 4, 1006a 11-12

demonstrar o que permite qualquer demonstração incorreria em petição de princípio, invalidando, assim, a própria tentativa.

Não obstante, de algum modo o Estagirita tem de defender a primazia do PNC daqueles que pretendem opor-se a ele. A única forma, porém, de defender o que é indemonstrável parece ser por refutação dos possíveis adversários. Afinal, se há adversários do PNC, é a existência destes, mais do que justificar a primazia do PNC por si só, o que leva Aristóteles a elaborar a estratégia da defesa do princípio, já que qualquer possibilidade de infração do princípio, ou seja, qualquer possibilidade de haver reais adversários, tem de estar vedada para bem da primazia do PNC. O que a defesa do princípio tem de alcançar é que não pode haver de modo algum quem sequer pretenda contrariar o PNC. E o perigo que estes adversários representam não está, porém, em apenas dizerem o contrário ao PNC, mas sobretudo em acreditarem (ὕπολαμβάνειν) que as coisas são e não são.

Os pensadores que antecederam o Estagirita, aos quais ele costumeiramente se refere, fornecem suficientes testemunhos da existência entre eles aqueles que não apenas diziam mas, inclusive, faziam da contradição sua doutrina ou seu modo de pensar (διάνοια). Platão, por exemplo, serve como testemunha do combate contra tais adversários, porque também ele pelejou contra os defensores da contradição, e que confirma, portanto, a existência de oponentes ao PNC. A existência de adversários é agora admitida também pelo mestre do Liceu, embora de modo bastante paradoxal.

Com efeito, o perigo que a contradição representa não diz respeito apenas à defesa do PNC mas, por extensão, ameaça a credibilidade e mesmo o estabelecimento da sabedoria primeira e do conhecimento científico que se pretende fundar com a defesa do PNC. Além disso, se há diferentes leituras do real que são opostas entre si e se cada uma requer para si a veracidade quanto ao que é dito, a filosofia como o estudo privilegiado do ser, aquela que se pretende ser o discurso que melhor pode expor o ente nele mesmo¹⁹, estaria fadada ao descrédito e sua busca seria uma busca por voláteis²⁰. Portanto, haver adversários ao PNC não atinge apenas a credibilidade do princípio, mas atinge, por extensão, a credibilidade desse saber que, sem a defesa de tal princípio, dificilmente se distinguiria de outras buscas.

¹⁹ Se a οὐσία é o que há de mais próprio ao ente e se o estudo dela é o ofício do filósofo, logo, a Filosofia é o acesso mais privilegiado ao ente.

²⁰ *Ibidem*, IV, 5, 1009b33-38

Se não há qualquer critério entre os diversos discursos, como pode a filosofia estabelecer-se como o discurso privilegiado, aquele que desvela o ente naquilo que ele tem de mais próprio, se mesmo os que se dedicaram à busca da verdade e à sabedoria defendem teses opostas? Diante deste cenário fica mesmo difícil não conceder que haja muitos oponentes e que eles são tão múltiplos quantas são as doutrinas diferentes do aristotelismo. É necessário, pois, que se possa classificá-los e conferir a eles um tratamento consoante ao modo como eles posicionam-se em relação à questão da contradição.

Consideramos, pois, que a construção do livro Gama visa antes de tudo limpar tal paradoxo: a necessidade de defesa de um princípio indemonstrável devido à existência de pretensos adversários cuja própria impossibilidade de se constituírem como tal é pressuposta pela inescapabilidade que o princípio para ser primeiro requer. O risco que esse paradoxo representa e, caso ele não seja desfeito, a permanência dele põem em risco não apenas o PNC enquanto princípio primeiro, mas também o próprio projecto de fundamentação da sabedoria primeira. Portanto, tal paradoxo abalaria profundamente toda a estrutura do conhecimento possível, assim como a possibilidade de constituir-se a ciência do ente enquanto ente .

O que tem sido desconsiderado pelos intérpretes e exegetas de Aristóteles, pois, é que a defesa ou refutação enquanto ataque à posição dos oponentes é tão necessária se o próprio PNC também o é²¹. Ou seja, se o PNC é não só universal mas também o mais necessário de todos, necessário será que todos sem excepção o sigam. De tal sorte que o principal objectivo do Gama não pode ser outro além de provar que qualquer possibilidade de se infringir aquilo cuja infracção foi dita impossível é tão necessário quanto inevitável. Eis, uma vez mais, o dilema que impeliu o mestre do Liceu a escrever o Gama: a demonstração do princípio é tão impossível quanto deve ser existir reais adversários. Nos termos em que o PNC foi apresentado e, para garantir que é o mais evidente dos princípios, os pretensos adversários têm de ser combatidos e trazidos de alguma forma para o lado de Aristóteles. A rigor, o que o mestre do Liceu tem de fazer logo que anuncia o PNC é mostrar a todos os pretensos adversários que eles estão de

²¹ A maioria dos comentadores por nós consultados considera que parte do motivo da argumentação consiste em responder aos adversários de forma a apresentar-lhes uma prova contra uma tese oposta ao PNC, ou seja, que parte do que se realiza no Gama consiste em refutar a tese contrária ao PNC. O que os comentadores não notam, e que segundo Cassin é notado por vez primeira por ela, é que não pode, a rigor, haver oposição ao PNC. A leitura de Aubenque, no entanto, iria nessa direcção se não tivesse amenizado o golpe ao concluir que ninguém fala por falar, nem mesmo o sofista.

algum modo de acordo com o PNC e, assim, os que pretendem constituir-se como oponentes só o seriam da boca para fora.

Segundo Cassin, as principais leituras do livro Gama reduzem-se a duas perspectivas que “têm o notável ponto comum de ignorar, por omissão ou denegação, a articulação refutativa das duas partes de Gama; articulação que constitui, no entanto, a passagem que Aristóteles não pode evitar, tão logo enunciado o princípio”²². Portanto, é fundamentalmente enquanto procedimento agonístico, que não só identifica os adversários mas que com eles combate, que a defesa do PNC é possível e pode ser coerente. Ademais, diferentemente da maioria dos leitores de Aristóteles, o embate com os adversários não se dá apenas a partir do quinto capítulo, onde vários antecessores são citados e suas doutrinas postas sob escrutínio. A nosso ver, toda a argumentação a partir do quarto capítulo tem o exclusivo objectivo de fornecer argumentos que sustentem a impossibilidade dos adversários constituírem-se como tais ao mostrar que ou estão em erro quanto ao que dizem ou que o que dizem não tem sentido.

O método de que o autor lança mão chama-o de demonstração *elênquica*²³, se quisermos manter alguma proximidade com o vocábulo grego, ou demonstração refutativa, como geralmente se traduz. Logo na apresentação do método fica claro o quão engenhoso e minucioso fora o trabalho do Estagirita em elaborá-lo, já que a tarefa de defesa do PNC apresenta-se cheia de riscos. Desta vez, o risco diz respeito à possível acusação que lhe poderia ser imputada, a qual o mestre do Liceu tampouco deixara de antever, de que ao tentar demonstrar ou defender o PNC ele incorreria em petição de princípio. A solução vislumbrada e deveras sagaz pretende livrar-se de tal acusação na medida em que lança o ónus da prova, não porém do PNC, mas disso mesmo que dizem, àqueles que afirmam o oposto do PNC.

Como não se trata de um princípio qualquer, mas justamente daquele que está na base de qualquer demonstração, pretender demonstrá-lo seria de uma ingenuidade flagrante tanto quanto, a princípio, pode parecer ingénuo apelar abertamente para uma demonstração por redução ao absurdo. Essa demonstração às avessas, *i.e.* a por redução ao absurdo, é bastante eficaz em muitos casos, mas por já partir do PNC como princípio

²² Segundo a autora, trata-se de duas “paisagens intelectuais antípodas”: a do logicista, cujo interesse remete-o aos argumentos que se encaixam como demonstrações do PNC e do Princípio do Terceiro Excluído (PTE); e a do metafísico, que detém-se mais nos três primeiros capítulos e no projecto da filosofia como ontologia. Cassin, 2005, pp. 82-83.

²³ *Metaphysics*, IV, 4, 1006a11-12: ἔστι δ' ἀποδείξει ἐλεγκτικῶς

que sustenta o próprio método da redução obviamente cair-se-ia em petição de princípio ao utilizá-lo. A *reductio* parte da pressuposição da contraditória disto que se pretende, mas que não se pode, a rigor, provar e, devido à constatação de absurdos acarretados, é justamente a derivação de um absurdo da tese contrária o que legitima a conclusão pela pertinência do que em primeiro lugar queria-se assegurar. O problema do procedimento de Zenão, no entanto, particularmente no que tange à defesa do PNC, é que ele já pressupõe a impossibilidade da contradição de tal modo que, frente a duas teses contrárias, uma necessariamente é boa, enquanto a outra pode e deve, por isso, ser relegada ao absurdo. Outra teria de ser, portanto, a saída que permita encurralar os adversários.

Além disso, o Estagirita tampouco poderia basear a demonstração por refutação na exigência aos adversários que admitam que algo é ou que digam que algo é ou não é. Se os adversários são justamente aqueles que arrogam-se o direito de dizer que algo é tanto quanto não é, exigir que escolhessem uma das duas sentenças não levaria a lugar algum. Por um lado, porque eles sempre poderiam justapor a contraditória e, por outro, porque com isso não se defenderia nem se provaria a necessidade do PNC.

A única saída, a qual já fora mencionada de passagem anteriormente, será mostrar que mesmo quando dizem o oposto do PNC os adversários não estariam a rigor a contrariá-lo. Para mostrar que eles não são de facto adversários e que, portanto, também eles já seguem o PNC, Aristóteles diz ser suficiente que satisfaçam uma única condição. Basta, dirá, que digam algo ($\tau\iota$) pura e simplesmente²⁴. É nesse algo dito que o Estagirita terá de mostrar a vigência do PNC e é deste modo simples e mesmo prosaico que inicia toda a argumentação em favor de mostrar como não há jeito de escapar ao PNC.

Este procedimento, no entanto, não escapa à acusação de ser uma argumentação por redução ao absurdo, já que o que pode permitir a exclusão cabal da possibilidade da tese contrária, ou seja, da tese a favor da contradição, encontra-se fundamentalmente em derivar absurdos caso ela pudesse ser tomada a sério²⁵. O problema da demonstração

²⁴ *Ibidem*, IV, 4, 1006a12-13; a21; a26-28.

²⁵ Que se trata de uma argumentação por absurdo fica claro ao relacionarem-se algumas das conclusões a que o Estagirita chega em diversos momentos da argumentação. Por exemplo, ele diz que os que sustentam a contradição teriam de assumir que nem o pensamento nem a linguagem seriam possíveis (1006a26; 1006b8-12; 1007a20; a30), que não haveria substância ($\sigma\upsilon\sigma\tau\acute{\alpha}$) nem essência ($\tau\omicron\ \tau\acute{\iota}\ \tilde{\eta}\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$) (1007a20-21), e a pior de todas, que nada existiria de facto (1007b26), pois que teriam de concordar que tudo é um (1007b18-20).

elênquica, no entanto, não está em não conseguir evitar a petição de princípio envolvida na demonstração por absurdo, até porque, para bem do princípio, ela tem mesmo de ser inescapável. O problema estaria na eficácia em assegurar que de facto não há como infringir o PNC ao fornecer provas de que já sempre ele está subentendido de alguma forma. Para Aristóteles, no entanto, a petição de princípio deixa de ser um problema para o método na medida em que a responsabilidade por manter-se coerente com o que se diz é lançada para aqueles que dizem e sustentam o contrário do PNC.

Antes de apresentarmos o que consideramos os principais pontos que, no ver do Estagirita, permitem-lhe sustentar a não possibilidade de infracção do PNC, sustentando, assim, a refutação da sofística, nosso tema, temos de apresentar as razões segundo as quais consideramos suficientes para justificar a sofística como o principal adversário a ser abatido.

2. Dos Adversários

O problema da existência de adversários surge por haver aqueles que, segundo o Estagirita, pretendem infringir o PNC seja por simplesmente dizerem coisas contrárias, seja por fazerem dessa compreensão sua doutrina acerca dos entes. O dizer, por um lado, e o conceber (ὑπολαμβάνειν), por outro, embora nessa primeira menção aos adversários não fique claro tratar-se de dois grupos distintos, serão o critério utilizado pelo Estagirita para distinguir e classificar todos os potenciais oponentes.²⁶ O tratamento a eles dispensado será, pois, proporcional ao modo como eles se dispõem quanto ao λόγος e, portanto, de acordo com o grupo dos adversários em que se encaixem.

Como afirmamos anteriormente, restringir-nos-emos àqueles que consideramos ser os principais adversários, pois consideramos que foi para eles em especial que os argumentos apresentados no livro Gama, particularmente os que englobam a refutação semântica, foram elaborados. Com efeito, toda vez que Aristóteles refere-se aos que falam por falar consideramos ser aos sofistas ou à sofística em geral que está a referir. Dizer que a primeira parte da argumentação, onde se encontra o argumento semântico, tem-na como o principal alvo não significa, por outro lado, que a ela não sejam também direccionados os ataques perpetrados a partir do capítulo quinto. É justamente a partir deste capítulo que a dicotomia da oposição não apenas é apresentada explicitamente como pode-se perceber através da diferença de tratamento conferido a cada um dos grupos o quão necessária ela é para a eficácia da refutação como um todo.

Para que a dicotomia dos adversários fique clara, tanto quanto a justificação de um dos pólos ser o da sofística, vejamos primeiramente como o Estagirita apresenta a arte dos mestres do discurso. Por isso perguntamos: porquê o ataque ao sofista e qual o real perigo que a sofística representa? A primeira referência a ela aparece no contexto da delimitação do campo destinado ao filósofo, ou seja, na delimitação da sabedoria primeira²⁷. Além de ser próprio ao filósofo investigar a οὐσία, as afecções desta, os

²⁶ É digno de nota, já que não nos deteremos na análise dos argumentos direccionados a todos os adversários, o quão amplo é o conjunto dos oponentes. Para além da sofística, representada por Protágoras, e de filósofos explicitamente a favor da contradição como Heraclito, Aristóteles inclui mobilistas, imobilistas e até mesmo Homero. Além de Heraclito, são citados Anaxágoras, Demócrito, Empédocles, Xenófanes, Epicarmo e até Parménides.

²⁷ *Metaphysics*, IV, 2, 1004b17-26

opostos e os axiomas da matemática, também a ele compete investigar a verdade²⁸. Indício (σημείον) disso está na diferença que pode ser constatada ao confrontar a filosofia com aqueles ramos do saber que se apresentam sob a mesma figura (σχῆμα) do filósofo, nomeadamente, a sofística e a dialéctica.

A principal característica da sofística, diz Aristóteles, é ser ela sabedoria aparente e, por isso, longe está de um saber real²⁹. Por ser sabedoria, ou melhor, por ser considerada e/ou reclamar para si tal denominação, ela assemelha-se à filosofia. De facto, ambas trazem a σοφία de alguma forma na própria designação que as identifica. Não obstante, o discípulo de Platão considera a sabedoria que o sofista professa meramente aparente, “dado que para alguns parecer ser sábio é mais propício que ser sábio sem parecer sê-lo (de fato, a sofística é uma sabedoria de aparência, que não é real, e o sofista ganha dinheiro com essa sabedoria aparente e não real), evidentemente lhes é necessário parecer desempenhar a tarefa do sábio, mais do que desempenhá-la sem parecer desempenhá-la”³⁰.

Esta apresentação da sofística em explícita oposição à filosofia, situa o Estagirita na tradição iniciada por Platão, o qual é o primeiro a identificar parte da tarefa da fundamentação da filosofia como exclusão e conseqüente menosprezo justificados da sofística. A herança platónica de Aristóteles mostra-se, pois, na localização da sofística como antípoda da filosofia. A oposição fica clara na breve apresentação e no confronto entre os três âmbitos do saber citados no segundo capítulo do Gama³¹. Desse confronto resulta que a sofística é aquela que ocupa o lugar mais baixo numa possível hierarquização do saber. Enquanto que à dialéctica concede-se o patamar intermediário, restando, obviamente, o ápice do edifício do conhecimento exclusivamente para a filosofia.

A filosofia é saber real enquanto a sofística não passa de saber não real e, novamente, a relação entre elas é uma relação de oposição em que cada uma ocupa um extremo, a filosofia, o caminho para o saber; a sofística, o saber aparente ou saber não real. A dialéctica, por outro lado, encontra-se no meio, nem é o saber mais alto, mas

²⁸ *Ibidem*, IV, 2, 1004b16-17

²⁹ *Ibidem*, IV, 2, 1004b19; b26; *Refutações Sofísticas*, 1, 165a21

³⁰ *Refutações Sofísticas* 165a19-24. Tradução de L. Angioni, 2012, p.188.

³¹ *Metaphysics*, II, 1004b17-26

tampouco cai no âmbito a excluir. Ela é πειραστική³², ela é tentativa e com essa rápida caracterização pode-se dizer que, através dela, já se está no caminho do conhecimento. Ao situar a sofística no extremo oposto do ápice do conhecimento, há ainda uma outra consideração que, embora possa passar despercebida, constitui o principal traço que no fim das contas justificará a diferença entre a sofística e qualquer outro tipo de saber: no fundo trata-se de uma questão de disposição frente ao saber em específico e frente à vida em geral. O que distingue o sofista e põe-no em completa oposição à filosofia e em oposição relativa à dialéctica é, ao fim e ao cabo, a sua escolha de vida³³.

A forma, porém, como Aristóteles empreenderá o rechaçamento dos que falam por falar será deveras mais contundente que a levada a cabo por Platão. A exclusão para o Estagirita tem um mote distinto daquele que levava o académico a empreender a tentativa de fisgar o sofista. Em relação ao mestre de Aristóteles, é evidente a importância conferida à necessidade de diferenciação e conseqüente condenação da sofística. Uma rápida pesquisa acerca dos personagens a partir dos quais o discípulo de Sócrates nomeou os seus diálogos, assim como a importância que eles representam nos mesmos diálogos é suficiente para comprovar que o problema da constituição de um real saber cujo principal oponente é identificado como um falso saber, a sofística, desempenhou papel predominante no pensamento platónico. O problema da diferenciação da filosofia, por um lado, parte da possibilidade de identificar esse falso saber de tal modo que, com isso, evite-se cair no seu domínio, por outro. Em Platão, antes que se possa dizer o que é próprio ao filósofo e em que consiste o seu ofício, diz-se aquilo que ele não é e aquilo que ele não faz, cujo melhor exemplo é sempre o sofista. Por exemplo, o diálogo *Sofista*, talvez melhor que outro diálogo, é aquele em a tentativa de fisgar o sofista é parte da tentativa de apreender o que é próprio ao filósofo.

O livro Gama, por seu turno, pode ser facilmente posto em relação com o *Sofista* em vários aspectos. Um deles consiste no necessário enfrentamento da problemática da fundação da linguagem a partir do momento em que a questão da possibilidade de dizer o não-ser emerge. Contudo, o âmbito em que Aristóteles põe a questão e, principalmente, a forma como lidará com ela e a conseqüente solução a que chega deixam claro a superação do discípulo frente ao mestre, de tal modo que depois de

³² Notemos que em πειραστική encontra-se o radical πειρ- que compõe vocábulos como ἐμπειρία e, que portanto, a simples atribuição dessa característica já é suficiente para alçar a dialéctica a um nível superior ao relegado à sofística.

³³ *Metaphysics*, IV, 2, 1004b24-25

Aristóteles, voltar a tratar o problema da contradição segundo o ponto de vista platónico, ou de acordo com o ponto de vista de qualquer outro antecessor, mostrar-se-ia, no mínimo, ingénuo. A ingenuidade pode ser localizada, principalmente, na não capacidade de Platão em superar a concepção sofística³⁴ da linguagem a qual leva-o a cometer o famoso parricídio. A forma que o académico encontra para capturar o sofista, aquele que diz o que não é, porque faz ser tudo o que diz, passa por conferir algum tipo de ser ao não ser de modo que, ao dizer o que não é, não se caia no paradoxo de dizer o que não existe³⁵.

Entretanto, a principal imagem que ambos filósofos parecem compartilhar acerca dos sofistas consiste em vê-los como aqueles que pretendem tudo dizer e que, por isso, consideram legítimo dizer que a contradição dá-se, porque o poder falar que as coisas são e não são é justamente a prova que os legitima a dizer o que bem entendem. Além disso, os filósofos também criticam a forma como os sofistas passam o seu pretensão saber, já que eles vendem tal “conhecimento” como sabedoria, prática essa que reforça o descrédito quanto à qualidade do que dizem.

São os sofistas, pois, em última e primeira instância a quem é necessário refutar e para eles deve-se mostrar que ao dizerem que algo é e não é, eles também já estariam a pressupor, de alguma forma, a impossibilidade da contradição se é que pretendem mesmo falar. Fazer ver de que modo o PNC já está subentendido em qualquer uso da linguagem e, assim, que não há como contrariá-lo, direcciona-se a todos os que falam e que alguma vez sequer tenham considerado que a contradição seja o caso, tanto por parecer estar conforme a ela todos os dados que nos vêm através da sensação, ou mesmo pelo simples facto dela, a contradição, poder ser enunciada.

Contudo, o facto de haver outros adversários que não os sofistas leva-nos a mostrar como o Estagirita apresenta e distingue os seus oponentes. Depois de breve menção à possibilidade de haver dois grupos de oponentes, no início do capítulo quatro do livro Gama, a partir do fim deste capítulo começa a ficar mais evidente que não apenas há dois grupos de adversários, como a diferença entre eles é uma diferença

³⁴ A seguir a leitura de Aubenque (p. 100) esta concepção centra-se na ausência de distância entre o ser e o dizer, *i.e.* que tudo o que é dito *é* de alguma forma. É esta ausência de distância, aliás, que permite aos sofistas poderem concluir que toda sensação é verdadeira.

³⁵ Não negamos que esta seja uma leitura um tanto apressada do sentido geral do *Sofista*. Nosso principal objectivo com a menção ao diálogo é apresentar uma rápida genealogia do problema enfrentado por Aristóteles.

qualitativa. A diferenciação começa a tornar-se explícita logo após a identificação entre Protágoras e Anaxágoras a partir das consequências do que diziam. A identificação entre os adversários, porém, culmina na constatação de que eles se encontram doentes quanto à verdade, pois comparado com aquele que possui um conhecimento científico, o que apenas opina está longe de encontrar-se saudável³⁶.

O mote da doença da verdade é, pois, central na distinção dos adversários e, depois de constatada a doença, a diferenciação dos doentes torna-se recorrente. Outra evidência da separação em dois grupos de adversários encontra-se quando da nomeação da forma segundo a qual eles devem ser tratados: uns precisam de persuasão, já os outros, de força³⁷. Por sua vez, a diferença de tratamento justifica-se pelos motivos que levaram os adversários a constituírem-se como tais, afinal, para Aristóteles, eles não partem dos mesmos motivos, muito embora o que digam seja semelhante. Enquanto uns falam simplesmente por falar ou discutem por discutir, os outros encontram-se em aporia, muito embora a ignorância que estes últimos manifestam seja passível de cura, desde que se trate a *δίαφοια* da qual parecem estar convencidos e que sustenta suas opiniões equivocadas. Já o tratamento dos outros, dos que falam por falar, só pode ser uma refutação no que é expresso na voz e nas palavras³⁸.

A dicotomia dos adversários, porém, embora em algumas passagens esteja explícita, em outras, como na primeira parte da argumentação, mal é mencionada. Há, portanto, certa ambiguidade proposital na forma de tratar os adversários, a qual, por outro lado, pode ter suas razões localizáveis e justificáveis através das pistas que o Estagirita deixa pelo caminho. A engenhosidade do Estagirita na construção de todo o caminho refutativo-defensivo mostra-se, assim, também na confusão entre os adversários e deixa-nos, portanto, o trabalho de separar e classificar quais argumentos direccionam-se mais a quem e em que medida. Acreditamos que, no caso da refutação semântica, por exemplo, trata-se de uma refutação em sentido estrito para uns e de lição ou prova da universalidade do PNC para os outros.

Uma das razões da ambiguidade entre os adversários entrevê-se pelo papel representado por Protágoras. Por um lado, nas referências aos que falam por falar pode-se notar um certo tom pejorativo e, portanto, depreciativo quando estes são invocados, o

³⁶ *Metaphysics*, IV, 4, 1008b27-31

³⁷ *Ibidem*, IV, 5, 1009a17-22

³⁸ *Ibidem*, IV, 6, 1011a3-4

que, a nosso ver, reforça a leitura que os identifica com a sofística. Também ao referir os que discutem por discutir são os que professam uma aparência de saber que são visados. Ademais, evidencia-se a identificação entre os que falam por falar e a sofística pela total ausência da acusação de serem plantas ou de falarem por falar quando o Estagirita refere os outros predecessores, *i.e.* quando refere os que se dedicaram à φύσις e Homero.

Não obstante, Protágoras parece ser tomado tanto entre os que pretendem defender uma tese, quanto não pode deixar de ser considerado sofista. Mas a refutação direccionada àqueles cujo dizer funda-se numa δίανοια e que discorrem acerca da φύσις não se trata, a rigor, de refutação, mas antes de convencimento ou de limpeza da confusão em que caem. Esses, embora manifestem uma má leitura da realidade (falam do indeterminado e do não-ser, não distinguem sensação de φαντασία, nem ser em potência de ser em ἐντελέχεια) são, no entanto, passíveis de cura por persuasão, como já dissemos. E o principal motivo da confusão em que caem deve-se a considerarem ente apenas os entes sensíveis e essa compreensão errónea do ente foi o que os levou a concluir que a contradição é fundamento constituinte do ser dos entes. Para eles há possibilidade de reabilitação a qual parece também direccionar-se ao sofista.

No livro Gama, porém, a principal justificativa de que Protágoras possa incluir-se entre os persuadíveis é que à tese dele serão identificadas teses de outros fisiólogos. Nessa identificação, Aristóteles segue novamente os passos de seu antigo mestre, pois que o paralelo entre o que dissera Protágoras e as teses atribuídas a Heraclito não são inovações do Estagirita. Tal como no *Teeteto* de Platão, a posição sensualista é posta em paralelo com o relativismo protagórico. Lembremos rapidamente os principais pontos de tais teses tal como Platão e Aristóteles apresentam-nas. Convém frisar, no entanto, que não nos interessa nem julgar o quão fiéis são as apresentações e os testemunhos fornecidos pelos filósofos, muito menos pretendemos reconstruir o que seria o pensamento de Heraclito nem o de Protágoras. Limitamo-nos ao retrato oferecido pois que é a partir dele que a refutação é construída.

Em Platão³⁹, chegou-se à identificação entre ambas teses a partir da pergunta pelo conhecimento. À tese de que conhecer é ter a percepção sensível de algo apõe-se a tese de que tudo o que é ou pode ser conhecido é relativo ao sujeito da percepção, tal como depreende-se da análise ali efectuada da tese do homem-medida atribuída a

³⁹ *Teeteto*, 152a-c

Protágoras. Ambas visões convergem na assunção de que toda sensação é verdadeira, já que não se pode negar não estar a ser afectado pela sensação que se tem.

Em Aristóteles, parece ser dado um passo além, pois que dessa identificação ele tira a conclusão de que Protágoras afirma que toda contradição é verdadeira. Embora não haja registo de tal tese entre os testemunhos acerca da doutrina do Abderita, nem tal afirmação figure entre os fragmentos atribuídos a ele, para Aristóteles, aquela afirmação parece derivar directamente da tese da relatividade do conhecimento, ou melhor, da relatividade das opiniões. Pois, se cada sensação é verdadeira mas é relativa a cada um que a tem, sujeitos diferentes podem ter sensações não apenas distintas, mas mesmo opostas. Nesse caso, ao dizerem cada um a seu turno ser verdadeira a sua opinião, haveria opiniões contrárias e verdadeiras simultaneamente. Se há, pois, opiniões contrárias acerca de um mesmo objecto e ambas podem ser consideradas verdadeiras, seria legítimo concluir que quem sustenta que o conhecimento resume-se a ser opinião e que as opiniões são relativas aos sujeitos que as emitem, então, legítimo também será dizer que quem assim fala assume que toda contradição é verdadeira.

Para Aristóteles, a afirmação de que toda contradição é verdadeira põe em risco o projecto da ciência do ente enquanto ente, já que essa não é uma ciência particular nem relativa ao sujeito cognoscente. E o risco está em que tal concepção põe-se estranhamente contrária ao princípio de todo conhecimento, porque afirmar que toda contradição é verdadeira é afirmar a não universalidade do PNC.

Ao dizer que toda sensação é verdadeira, Protágoras é incluído entre os que fazem afirmações que, por definição, para Aristóteles, significam estabelecer uma relação entre o que é dito e aquilo de que é dito. Ao identificar a doutrina de Heraclito e a de Protágoras, além de referir ao que a tradição considera ser uma das teses do Abderita, fica claro que o objectivo é atacar a opinião que sustenta tal “doutrina” e, assim, que Protágoras é posto do lado “bom” da sofística, porque é enquadrado no grupo dos convencíveis. Porém, apesar do Estagirita incluir o Abderita no lado “bom” dos oponentes, as diversas menções a ele em outros textos comprovam que em nenhum momento Aristóteles não pretende incluí-lo entre os sofistas. Pode-se perguntar, no entanto, pelo sentido dessa identificação entre os sofistas e os fisiólogos e qual o objectivo dela. Das duas somente uma: ou há uma condenação a serem sofistas os fisiólogos predecessores, ou há uma indicação de que, caso queiram, também os sofistas

poderiam curar-se.

Com efeito, pretender ver na refutação da sofística a sua reabilitação seria ler o livro Gama sem atentar para o peso que a divisão entre os oponentes aí exerce. Depois de breve alusão a Protágoras e Anaxágoras em que se estabelece um paralelo entre o que disseram, vemos a tomada dos adversários segundo duas perspectivas antagónicas. Uns adversários parecem, inclusive, ser mais difíceis de agarrar, porque eles são, tal como Platão já havia advertido, escorregadios e fugidios. Além disso, porque vestem a mesma roupa do filósofo, pareceria que o mesmo método aplicado para apanhar uns em erro, poderia ser igualmente eficaz contra os outros.

Por isso, parece que os sofistas não podem ser combatidos apenas no que apresentam de semelhante aos filósofos. Se, pois, a sofística é aparência de sabedoria não apenas por corroborar ou poder ser identificada com as teorias da sensação e dos fenómenos⁴⁰, tem-se de mostrar porque a sua aparência de sabedoria é ainda mais perniciosa do mais que a sabedoria da aparência dos outros adversários.

Um dos ataques contra a sofística é o mesmo direccionado contra os outros adversários e é aquele acerca do qual a maioria dos comentadores está de acordo. Trata-se do ataque à posição relativista através da refutação do sensualismo levado a cabo a partir do capítulo cinco. Se fosse o caso, porém de atacar o adversário apenas pela teoria que sustenta, a defesa do PNC ficaria ainda incompleta, assim como não levar em consideração a dicotomia dos adversários seria minimizar a abrangência do próprio projecto de defesa do PNC. É a defesa dele no âmbito do discurso que fez o Estagirita elaborar o ataque contra a sofística no que esta punha como o seu terreno, o discurso. Portanto, o ataque contra a sofística exige que ela seja não apenas aparência de sabedoria, mas também aparência de discurso.

Porém, é a atitude que manifestam mesmo depois de toda a argumentação fornecida o que reforça não só tratar-se de grupos distintos de oponentes a ponto de Aristóteles indicar que refutá-los seja mesmo impossível⁴¹. A refutação dos sofistas parece não se efectivar via persuasão, como ocorre com os demais adversários. Estes, apesar de tudo, não deixam de ser pensadores a sério. A refutação dos sofistas, ao fim do

⁴⁰ Para Cassin, 2005, pp. 116-117 é a identificação entre Heraclito e Protágoras que permite confirmar a caracterização da sofística como sabedoria aparente, porque sabedoria do que é aparente, ou seja, porque sabedoria dos fenómenos.

⁴¹ *Ibidem*, IV, 6, 1011a15-16

texto e apesar de todos os argumentos, é tão incisiva quanto no início. A exclusão deles dá-se mais pela disposição que manifestam do que pelo que dizem propriamente. São incuráveis porque simplesmente recusam-se ao tratamento oferecido. São aparência de homens, são plantas que falam e o que dizem é aparência de saber.

No caso da sofística, porém, a identificação das teses ditas de Protágoras com o que teria dito Heraclito serve a um duplo objectivo: a) deixar claro que eles, os sofistas, também parecem querer referir as coisas – é o discurso que os põem sob a mesma figura do filósofo; e b) apresentar os motivos pelos quais eles são sábios só na aparência, para além de proferirem discursos acerca da aparência dos entes.

O ataque à sofística é duplo porque dupla é a forma como ela é pintada. Por ser aparência de sabedoria, ela tem de ser atacada, portanto, tanto no que tem de aparente e quanto no que tem de sabedoria. Aparência de saber é apenas um modo diferente de referir-se à opinião e, também para o Estagirita, aquele que opina não está disposto de forma saudável em relação à verdade⁴². Todos os que se mantêm no âmbito da opinião estão enfermos, principalmente quanto à verdade, mas enquanto uns parecem ser curáveis, os outros parecem sofrer de uma doença crónica cuja incurabilidade está mais na recusa em submeterem-se ao tratamento do que na ausência de remédio⁴³.

O primeiro argumento, o chamado argumento transcendental ou refutação semântica, visa mostrar que o PNC funda o sentido. Usar a linguagem, mesmo nos usos mais prosaicos e sem qualquer pretensão acerca da veracidade do que é dito, já sempre pressupõe o PNC. Sem este as palavras perderiam o sentido e a comunicação não se estabeleceria. A necessidade do PNC não se restringe a determinados tipos de discurso nem é exclusivo de uma ciência qualquer. A sua abrangência confunde-se com a fundação da própria linguagem de modo que ou o PNC está no fundamento de toda e qualquer fala/discurso ou não se dá discurso. É na exclusão do discurso aparente que o Estagirita localizará a sofística. O discurso que os sofistas proferem não apenas é inferior e indigno de crédito, porque baseia-se em más leituras da realidade, mas fundamentalmente, porque sequer poderia ser considerado discurso.

⁴² *Ibidem*, IV, 4, 1008b27-31

⁴³ É interessante a referência à enfermidade, pois ela nos permite incluir Aristóteles entre os que consideram a filosofia uma certa espécie de medicina e o filósofo um médico que através dos discursos cura aqueles que se encontram numa situação de ἀπαιδευσία ou de erro.

3. Da Refutação Semântica

Chamamos refutação semântica os argumentos apresentados por Aristóteles para provar a universalidade do PNC e que partem da condição de que o adversário simplesmente diga algo. Para o Estagirita, dizer algo equivale a significar algo determinado e é sob este critério que teremos de identificar o ataque àqueles que falam por falar⁴⁴. Contudo, embutida nesta condição está o assentimento a haver algo verdadeiro sem demonstração⁴⁵, o qual dá-se conjuntamente, e mesmo inadvertidamente, ao consentir significar. A estreita relação da questão da verdade com a exigência de dizer simplesmente impede-nos de deixar passar ao largo as implicações de tal relação para a refutação. Entretanto, no presente capítulo dedicar-nos-emos apenas à refutação quanto ao mero dizer e deixamos para o próximo capítulo as análises pertinentes à refutação da sofística no que tange ao problema do dizer a verdade.

Nosso ponto de partida também é chamado de argumento transcendental, pois este argumento visa mostrar que em qualquer uso da linguagem em sentido estrito, *i.e.*, que visa significar algo para si e para outrem, já se está sob o domínio do PNC, não havendo, assim, margem para infringi-lo uma vez que se faz uso do λόγος. É por isso que, para refutar os que dizem não concordar com o PNC, Aristóteles exige-lhes simplesmente que digam qualquer coisa, *i.e.* que apenas sejam falantes. Por um lado, esta condição dificilmente seria negada ou evitada por qualquer um que diga o contrário do PNC, já que, aliás, eles só podem dizer a contradição porque antes de tudo falam. Por outro, ela pretende abarcar todo dizer de forma que não haveria nenhum dizer que já não estivesse de acordo com o PNC.

A única saída para escapar à universalidade do PNC estaria na total recusa em utilizar a linguagem. Mas, se, ao contrário, não recusam falar, já estão a satisfazer a condição e já se os pode refutar. Porém, caso optem por não satisfazê-la, não seriam

44

Metaphysics, IV, 4, 1006a11-13: ἔστι δ' ἀποδείξει ἐλεγκτικῶς καὶ περὶ τούτου ὅτι ἀδύνατον, ἂν μόνον τι λέγη ὁ ἀμφισβητῶν; 1006a21-25: ἀλλὰ σημαίνειν γέ τι καὶ αὐτῷ καὶ ἄλλῳ: τοῦτο γὰρ ἀνάγκη, εἴπερ λέγοι τι. εἰ γὰρ μή, οὐκ ἂν εἶη τῷ τοιούτῳ λόγος, οὐτ' αὐτῷ πρὸς αὐτὸν οὔτε πρὸς ἄλλον. ἂν δέ τις τοῦτο διδῶ, ἔσται ἀπόδειξις: ἤδη γὰρ τι ἔσται ὀρισμένον.

⁴⁵ *Ibidem*, IV, 4, 1006a28-30: πρῶτον μὲν οὖν δῆλον ὡς τοῦτό γ' αὐτὸ ἀληθές, ὅτι σημαίνει τὸ ὄνομα τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τοδί. A íntima relação entre essas concessões é reflexo do objectivo geral do gama que entendemos ser a defesa do PNC como parte da fundamentação da ciência do ente enquanto ente.

outra coisa que meras plantas. Recusar tomar parte no diálogo, quando poderiam fazê-lo, tornam-nos, pois, nada mais que plantas. Contudo, estas, a rigor, por não falarem de modo algum, não poderiam sequer ser refutadas, porque tampouco podem manifestar qualquer posição contrária ao PNC e, por isso, sequer representariam qualquer perigo para a primazia do princípio.

Esta primeira referência às plantas, no entanto, serve de exemplo e doravante de paradigma para a identificação destes que são ditos falar por falar. Estes são feitos plantas, mas plantas que, espantosamente, também falam ou, pelo menos, pretendem falar. A condenação a ser planta falante deixa entrever o duplo golpe que ela pretende. Em primeiro lugar, o que é dito ser planta ou não é, ou não pode ser considerado homem e, em segundo, se é planta e ainda assim fala, isto que a planta diz tampouco pode ser propriamente um dizer. Se, então, a refutação da sofística, ou melhor dos sofistas consiste em acusá-los de serem plantas que falam, podemos também perguntar se a argumentação levada a cabo no livro Gama é uma refutação por exclusão ou, ao contrário, visa a reabilitação dos pretensos oponentes. Seria o objectivo da refutação mostrar que não se pode ser planta que fala, porque todo falar, por estar sob o jugo do PNC, já é sempre um falar genuíno, mesmo que esse falar não impeça que se digam absurdos que não correspondem à realidade, não havendo, portanto, possibilidade de ser planta senão por opção pelo mutismo? Ou trata-se de desqualificar certas falas, as quais, muito embora aparentem ser discurso, a rigor não possam ser consideradas como tais por não satisfazerem as condições necessárias para que se diga tratar-se de *facto de λόγος* e, portanto, estas falas não passariam de um dizer aparente, melhor, de um não-dizer?

Consideramos que o livro Gama nos permite ambas leituras pois, por um lado, da mesma forma que os argumentos mostram o que está envolvido ao dizer-se algo, mostrando, assim, as distinções necessárias que se deve ter em conta e que permitem limpar uma possível confusão concernente aos vários modos de dizer o ser, por outro, e tal como algumas passagens ao longo do texto sugerem, é possível localizar referências a não-dizeres, *i.e.* ditos que nada dizem ou que não têm sentido⁴⁶. A divisão dos adversários em dois grupos corresponde, pois, a essa dupla tarefa da refutação, cujo objectivo é, portanto, excluir uns e incluir os outros, já que uns precisam de persuasão e

⁴⁶ É na identificação dessas acusações de não-dizer que se centra a nossa leitura, pois além de ela ser recorrente, acreditamos ver nela a chave que nos permitirá compreender a forma como o Estagirita pretendeu encurralar os principais inimigos da Filosofia.

os outros de coerção⁴⁷.

O que a demonstração refutativa como um todo permite é a identificação de outras formas de nada dizer que, por não equivalerem ao puro mutismo, são antes modos de não dizer dizendo e este é o dizer que será identificado aos que falam por falar e que, por conseguinte, justifica a acusação lançada contra as plantas que falam. E é por visar aqueles que falam uma aparência de discurso que a refutação tem de partir em primeiro lugar da condição do dizer simplesmente. Por isso, o primeiro passo, e o mais fundamental, para se defender o PNC requer que todos os que abrem suas bocas para pronunciar discursos ou estejam já a segui-lo, mesmo que não se dêem conta disso, ou o que aparentemente dizem não caiba na delimitação do dizer propriamente dito, mas que constitua uma fala de planta. A todos eles deve-se mostrar, portanto, de que modo o PNC vigora mesmo quando dizem o oposto do que prevê o princípio, ou seja, mesmo quando dizem que algo é e não é ao mesmo tempo. Com isso, tem-se, pois, uma primeira indicação de como se dará a exclusão do sofista. Pôr o dizer, o falar, o usar o λόγος, como critério da refutação e da consequente exclusão que ela pretende, fará com que o Estagirita relacione todas as formas em que o não-dizer seja encontrado no próprio âmbito “discursivo”.

A base da refutação ou o ponto de partida dela está estritamente ligada ao problema da homonímia, ou seja, ao problema da multiplicidade linguística. Aristóteles, como outros antes dele, deparou-se com o problema da multiplicidade do que pode ser dito e suas implicações. Mas, diferentemente de seus antecessores que chegaram a ver nessa multiplicidade um empecilho, se não apenas para a linguagem, principalmente porque ela levaria à contradição, sobretudo porque a constituição de uma ciência dos entes ficaria impossibilitada, o Estagirita tem de esclarecer como o PNC impede que tal multiplicidade seja tão perniciosa. O êxito desse esclarecimento depende, então, da explicação de como é possível que o ente possa ser dito de vários modos ao mesmo tempo, ou seja, em que caso dizer que algo é e não é não fere o PNC.

Pode-se dividir principalmente em duas as ramificações do problema que a multiplicidade do dizer apresenta. Por um lado, há inúmeros nomes e, por outro, infinitas coisas nomeadas, assim como há nomes que se restringem a um único indivíduo tanto quanto há vários nomes de uma mesma coisa, ou seja, ao mesmo tempo

⁴⁷ *Ibidem*, IV, 5, 1009a17-18

em que pode haver um nome que se refere a um número infinito de objectos, por outro, também há diferentes nomes para nomear uma mesma coisa. As tentativas de explicar tal possibilidade sem ver nela um entrave para o discurso ou sem recorrer à contradição como justificativa ou mesmo como consequência da constatação da multiplicidade linguística, representam para o Estagirita exemplos da má compreensão do fenómeno linguístico, decorrente, por sua vez da má compreensão da contradição. Esta má leitura manifestou-se de diferentes formas ao longo da tradição, algumas das quais o Estagirita certamente consideraria absurdas o suficiente e dignas de serem enquadradas como falas de planta. Para ele, todas elas ou acarretam ou são fruto de incongruências, quando não chegam ao extremo de impossibilitar a própria linguagem⁴⁸.

Além do problema da multiplicidade do que pode ser dito, há também o problema não menos importante da relação entre o que é dito e o que é expresso através do discurso, isto é, o problema da eficácia da linguagem em exprimir o real. Esta não deixa de ser uma questão relevante no Livro IV da *Metafísica*, ao contrário, ela não só está incluída na argumentação como tem papel decisivo, já que os argumentos referentes à verdade têm nítida prevalência frente aos que lidam com o dizer simplesmente⁴⁹. Antes de discorrer acerca do não falar concernente à verdade, porém, deve-se tratar de garantir que o PNC esteja na base de qualquer uso possível da linguagem.

Antes de lançar-se na análise do que disseram os outros adversários com o intuito de mostrar-lhes como a “teoria” deles incorre em erro, Aristóteles tem de mostrar-lhes – principalmente para os que falam por falar – o que está subentendido em todo falar e que, no livro Gama, resume-se à explanação das distinções embutidas na linguagem as quais garantem a determinação do sentido. Essas distinções visam esclarecer as duas principais formas de significação cuja compreensão é requisito para a limpeza da homonímia ali referida⁵⁰, já que o simples facto de que o ente possa ser dito de vários modos, não pode acarretar que tudo possa ser dito indistintamente, ou seja, não pode ser considerado suficiente para que se conclua que impera a indeterminação na

⁴⁸ Pode-se incluir entre as que impedem a linguagem a dita teoria da linguagem atribuída a Antístenes. Esta, porém pode ser vista como um exacerbamento da dita teoria sofística da linguagem. Vale lembrar, a propósito, que Crátilo seria o único, dos que partem da concepção da contradição, que pode ser dito coerente com a “teoria” decorrente de tal concepção. Ele, no entanto, por não falar, nem precisa que o condenem a ser planta.

⁴⁹ Basta lembrar que se está no contexto da fundação da ciência do ente enquanto ente, logo da ciência cujos discursos pretende desvelar o mais próprio dos entes.

⁵⁰ Que algo pode ser dito ser e não ser somente quanto ao dizer simplesmente, 1006b18-20.

linguagem.

A análise que empreenderemos dedica-se sobre uma das passagens mais difíceis e importantes da teoria aristotélica, o capítulo quatro do quarto livro da *Metafísica*. Trata-se, sem dúvida, de uma passagem de difícil interpretação não apenas devido ao assunto propriamente dito e ao modo como este é tratado, mas também devido ao contexto em que tal assunto está inserido. Outro desafio em interpretar essa passagem envolve ainda o confronto com outros textos que abordam temáticas semelhantes. A fim, portanto, de logarmos o nosso objectivo, mostrar a exclusão da sofística do campo do dizer e do saber, pretendemos pinçar as passagens que melhor corroborem a nossa interpretação.

Num primeiro momento, apresentaremos uma leitura do 'significar algo' assim como do 'significar de algo' e da diferença entre ambos. Em seguida, depois de levantarmos algumas possíveis objecções que um leitor atento poderia porventura endereçar ao Estagirita, entre as quais, adiantamos, a acusação de desvio do motivo propulsor da argumentação, traremos à baila algumas considerações a partir da leitura de trechos de outros textos, principalmente quanto à natureza da linguagem, com o intuito de fornecer uma solução que dissolva tais impasses. Todos esses pontos, no entanto, estão norteados pela identificação das passagens em que pode-se localizar as acusações de não-dizer.

Primeiramente, é oportuno lembrar que, anteriormente, fora interdito exigir ao adversário que dissesse um enunciado do tipo “algo é x” ou “algo não é x”. Dito isto, o primeiro passo de nossa explicação visa mostrar de que forma Aristóteles especifica esse 'algo' (τ) que basta ser dito e o que vem junto com ele de tal modo que a prova do PNC seja possível. A primeira especificação que o Estagirita oferece é que este τ consiste em ser um $\sigma\mu\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu\ \tau$.

Dizer, doravante, identifica-se a significar e é, pois, no sentido que o significar manifesta que o PNC tem de vigorar. Esta inovação na forma de compreender o dizer, como bem nota Cassin⁵¹, corresponde à mudança no sentido do verbo $\sigma\mu\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu$, a qual a autora constata a partir da análise do uso que o Estagirita faz de tal termo. Segundo ela, o principal traço da viragem no uso de $\sigma\mu\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu$ consiste em recuar a relação do significar quanto à veracidade do que se significa de modo a serem as palavras que

⁵¹ Cassin, 2005, pp. 100-104.

passam a significar e os termos, os nomes, por sua vez, que passam a ser o 'sujeito' do significar e, por isso, a pergunta pelo sentido ou significado de algo é e deve ser dirigida à palavra.

Se se prova que é o nome (τὸ ὄνομα) que não suporta mais de uma acepção ou, embora suporte ainda assim a nuance de cada sentido é distinguível e determinável, então a prevalência e a universalidade do PNC não só não impede, como mesmo permite que se digam coisas contraditórias e mesmo enunciados que não encontram referentes na realidade. Expressar enunciados cujo conteúdo possa ser considerado falso deixaria de ser exemplo suficiente através do qual a manifestação do quão paradoxal não apenas a linguagem, mas qualquer tentativa de fundamentá-la, deixar-se-ia entrever. O sentido seria, pois, anterior a todo dizer, de tal modo que ou um enunciado tem sentido, ou não pode ser considerado discurso propriamente dito.

Não obstante, no argumento semântico encontram-se duas referências explícitas ao não-dizer⁵². Ambas relacionam-se à determinabilidade do sentido cuja impossibilitação tem por consequência aniquilar não apenas a linguagem, mas também o pensamento. O primeiro não-dizer encontra-se a meio da explicação de significar algo uno e o segundo surge como consequência da não distinção entre os dois tipos de significação: significar algo uno e significar *de* algo uno. Há ainda uma terceira localização do não dizer decorrente, no entanto, da associação da distinção de categorias da predicação (sujeito – predicado) com categorias ontológicas (οὐσία – συμβεβηκός) e que faz parte, a nosso ver, do salto do dizer simplesmente para o dizer comprometido com a verdade, ou seja, do dizer como afirmar ou negar. No presente capítulo, trataremos dessa relação apenas quanto à sua relevância para o argumento semântico e dos problemas acarretados por ela quanto à função específica deste argumento, *i.e.*, da possível acusação do essencialismo linguístico.

A primeira localização do não-dizer encontra-se logo no início do argumento acerca do significar algo. Por ser a principal e mais contundente acusação que Aristóteles faz aos adversários, ela servirá de parâmetro para as demais. Na verdade, as outras serão desdobramentos desta, porque todas apresentam, de alguma forma, a acusação de ausência de sentido ou da impossibilidade de determinação do sentido do que é dito como critério de exclusão. Se não significar é não dizer, um dizer que não

⁵² Em ambos o casos tem-se a destruição do diálogo (ἀνήρηται τὸ διαλέγεσθαι). *Metafísica*, 1006b8; 1007a20 e 1008a31.

apresenta qualquer sentido determinável não pode, por isso, ser considerado dizer. Num primeiro momento, entretanto, e é nisto que se funda a primeira localização do não-dizer, significar é significar algo uno e é o não significar algo uno que caracteriza o não significar de modo algum.

Eis, pois, o principal motivo da exclusão: não significar algo uno é nada significar. A isto acrescenta: se significa inúmeras coisas, não pode haver λόγος e se os nomes ou enunciados nada significam destrói-se o diálogo com os outros, acerca da verdade e consigo próprio. Por destruir o diálogo consigo próprio, destruído estará também o pensamento, já que não pode pensar coisa alguma aquele que não pensa algo uno⁵³. Vejamos, então, como o Estagirita concebe tal unidade de sentido. Diz o mestre do Liceu:

“Ademais, se 'homem' significa [algo] uno, seja isto 'animal bípede'. E, por significar [algo] uno, digo ser isto: se isto é homem, e sendo algo um homem, isto será o 'ser para homem'.”⁵⁴

Em primeiro lugar, se 'homem' significa algo uno, e com algo uno Aristóteles exemplifica, algo uno como 'animal bípede', dizer isto é dizer que toda e qualquer coisa que possa ser dita 'homem' deverá também ser dita 'animal bípede'. Porque, sendo 'animal bípede' o 'ser para homem', qualquer 'homem' teria o seu *ser* expresso em 'animal bípede'. Esse tipo de significar expressa, então, o que esse algo que foi dito 'homem' é em sentido estrito, *i.e.* que 'animal bípede' é o 'ser para este algo'. Se a unidade de sentido encontra-se em expressões através das quais o 'ser para' é desvelado, pode-se inferir que essas expressões desvelam um aspecto essencial comum a tudo aquilo que possa receber a mesma denominação, por exemplo 'homem'. Assim, significar algo uno é exprimir algo em que o 'ser para' este algo deixa-se dizer, isto, em outras palavras, é exprimir, o que o Estagirita chamará mais adiante, a essência⁵⁵. A identificação entre 'homem' e seu 'ser para' é, pois, uma identificação entre um ὄνομα e seu sentido. Portanto, nesse caso, o verbo 'ser' liga um enunciado ao seu sentido – por

⁵³ *Metaphysics*, IV, 4, 1006b5-11

⁵⁴ *Ibidem*, IV, 4, 1006a31-35: ἔτι εἰ τὸ ἄνθρωπος σημαίνει ἓν, ἔστω τοῦτο τὸ ζῷον δίπουν. λέγω δὲ τὸ ἐν σημαίνειν τοῦτο: εἰ τοῦτ' ἔστιν ἄνθρωπος, ἂν ἢ τι ἄνθρωπος, τοῦτ' ἔσται τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι.

⁵⁵ Antecipamos aqui a relação entre a expressão “εἶναι mais dativo” e essência, a qual pressupõe que dizer o “ser para” equivale a exprimir uma relação essencial, já que a não distinção entre os dois modos de significar em questão no capítulo 4 acarreta a destruição da substância (οὐσία) e da essência (τὸ τί ἦν εἶναι), 1007a20-21.

exemplo, 'homem' e 'animal bípede' –, e a relação entre ambos, permitida pelo próprio verbo ser, pode ser lida como uma relação essencial. Um dos modos de dizer 'ser' revela-se, assim, como o modo de exprimir a essência.

Destarte, pode-se dizer que o significar algo uno corresponde a significar o que algo é em um sentido mais restrito, ou seja, corresponde a significar a essência ou a expressar o sentido essencial. Este sentido não pode, entretanto, ser ilimitado ou infinito em número, porque não respeitar a unidade da expressão da essência seria cair na multiplicidade que levaria à fala de planta. Por isso, 'homem' não pode significar inúmeras coisas, mas deve significar algo uno. Não obstante, significar algo uno não pode evitar que haja mais de um sentido ou mais de uma expressão da essência de 'homem', por exemplo. Aristóteles não pode estar a dizer, obviamente, com o critério de significar algo uno, que este algo uno requeira que um enunciado apresente apenas um único sentido, como se as palavras num dicionário apenas pudessem apresentar uma única acepção.

Há, a nosso ver, dois principais motivos que o impedem de exigir que o sentido seja único. Ambos motivos deixam-se ver no próprio exemplo de que lança mão Aristóteles, 'homem animal bípede'. Se fosse o caso que Aristóteles estivesse a sugerir que a unidade de sentido significa que uma palavra só poderia apresentar uma única acepção, ele automaticamente estaria a contradizer-se duplamente. Primeiramente, ao dar a entender que 'animal bípede' é a expressão de essência de 'homem'⁵⁶. E, em segundo lugar, pelo facto desta suposição – a univocidade dos termos – impedir qualquer forma de homonímia, o que faria que ele estivesse, portanto, a dizer que é impossível dizer o ente de vários modos. Com esta última consequência, aliás, ao invés de ir contra a tese dos opositores, ele estaria, antes, indo ao encontro dela.

O significar algo uno, portanto, não pode impedir que haja vários sentidos para um mesmo enunciado. Não há problema que exista outras expressões que se assemelhem à 'animal bípede' e que, do mesmo modo que esta, se refiram a 'homem', conquanto que esses sentidos sejam limitados. De facto, Aristóteles diz não haver problema nisso desde que os sentidos não sejam infinitos ou ilimitados em número⁵⁷. A unidade em questão diz mais respeito ao conteúdo e à determinabilidade do sentido,

⁵⁶ Seria deveras ingénuo e mesmo cómico pretender ver no exemplo utilizado a adesão de Aristóteles à definição dita cunhada por Platão. Cf. Diógenes Laértios, Liv. VI, 2, § 40.

⁵⁷ *Metaphysics*, IV, 4, 1006a34-1006b4

caracterizando-se por ser uma unidade intrínseca, do que à unidade numérica, quantitativa ou extrínseca. A partir do momento, pois, que o significado de 'homem' possa ser delimitado e em cuja delimitação excluam-se outros possíveis sentidos, pode-se dizer que 'homem' significa algo uno.

Como Aristóteles sustenta a unidade do sentido? Uma primeira “prova” encontra-se na afirmação: “não é possível o 'ser para homem' significar o mesmo que o 'não ser para homem’”⁵⁸, ou seja, não é possível que a essência de 'homem' não difira da não essência de 'homem' ou da essência de 'não-homem'. 'Homem' não pode ser e não ser ao mesmo tempo, porque, se este fosse o caso, a 'homem' poderia ser ligado tanto a essência de homem como a essência de 'não-homem', isto é, 'homem' teria mais de um sentido, os quais, apesar de serem distintos e mesmo opostos entre si, poderiam ser tomados indistintamente como se se tratasse do mesmo sentido. Por isso, o sentido de 'homem' não pode ser o mesmo que o de 'não-homem'.

A diferença entre ambos sentidos deriva do facto de não terem ou não expressarem a mesma essência, ou seja, deriva do facto de ambos não corresponderem a 'animal bípede'. Ser diferentes, nesse caso, significa não partilhar da mesma essência, por isso não podem ser tomados como se fossem iguais nem semelhantes, pelo menos se 'animal bípede' for o sentido a partir do qual se pudesse estabelecer uma semelhança ou igualdade. Assim, o que possibilita a unidade de sentido e, portanto, a sua determinabilidade é sobretudo o confronto com a possibilidade da diferença. À medida que se consegue estabelecer um critério de diferenciação entre dois sentidos, estes dois sentidos já não podem ser tomados como se fossem o mesmo. O que resulta em não poderem ser tomados de forma indistinta, ao utilizar ora um, ora outro, porque cada um não expressa a mesma essência.

Portanto, se a essência de algo difere da essência de não-algo, é impossível que tenham o mesmo sentido, fundamentalmente porque o conceito (λόγος) que determina cada uma delas tem de ser diferente. Trata-se, com efeito, de dois objectos diferentes, porque diferentes são os sentidos. Caso, ao contrário, afirme-se que partilham do mesmo sentido, legítimo será dizer que são a mesma coisa. Pois é o sentido, nesse caso, que determina a essência. Segundo Aristóteles, a confusão que os oponentes provocam deve-se a suporem que ao dizer 'homem é o mesmo que não homem' estariam a

⁵⁸ *Ibidem*, IV, 4, 1006b13-14

pressupor que tratava-se da unidade de sentido tal como a que se percebe na partilha entre vocábulos como 'vestimenta' e 'traje'⁵⁹. Ambos os termos significam o mesmo porque o conceito (λόγος) que os define é o mesmo e é por isso que, inclusive, podem ser nomeados diferentemente. É este conceito uno (εἷς λόγος)⁶⁰ que determina o sentido e, portanto, que delimita a unidade do significar algo uno (σημαίνει ἓν).

A única possibilidade para algo ser e não ser ao mesmo tempo, diz o Filósofo, pelo menos quanto ao discurso, é, pois, por homonímia⁶¹. Um termo é passível de ter diversos significados, mas o que garante que o PNC impera neles é que jamais tais significados podem ser intercambiáveis. A não determinação do sentido de um termo, consigo próprio ou entre os que tomam parte no diálogo, impossibilitaria a compreensão e o diálogo, fundamentalmente, porque não se saberia qual o sentido que se está a tomar a cada vez que se diz 'homem'. Assim, podemos concluir que o significar algo uno é um certo λόγος que expressa o 'ser para' de um enunciado e que, embora, múltiplo, pode ser determinado, porque pode-se expressá-lo tal como ao dizer 'homem' é 'animal bípede'. Além disso, esse tipo de significar é um significar a essência cuja determinabilidade se dá no confronto com a não essência ou com o sentido não próprio. O confronto com o que não é, ou com o que não expressa o significar algo uno é a chave da determinação do sentido.

Há, ainda, uma outra prova da determinação do sentido a qual oferece o mote para a localização da segunda forma de não dizer. O primeiro passo da refutação consistiu na identificação de uma forma de significar que exprime a essência juntamente com a possibilidade de haver diferentes essências. Há uma outra confirmação de que é a diferença que funda a identidade, e assim resguarda a unidade de sentido. Ela encontra-se no facto de que nem todo significar é ἓν σημαίνειν, já que, como dito logo em seguida, há também o σημαίνειν καθ'ἑνός. Essa distinção também pode ser referida como a distinção entre predicação essencial e predicação accidental⁶², a qual pretende mostrar que 'homem', por exemplo, não necessita significar uma única coisa, não apenas por poder apresentar várias definições essenciais, mas porque 'homem' pode, por outro

⁵⁹ *Ibidem*, IV, 4, 1006b22-38

⁶⁰ *Ibidem*, IV, 4, 1006b3; b26-27

⁶¹ *Ibidem*, IV, 4, 1006b18-19

⁶² Traduzimos σημαίνειν καθ'ἑνός por 'significar *de* algo uno' para vincar que se trata de uma atribuição de predicado que pode ser arbitrária e não *conforme* a ou *de acordo* com aquilo *de* que significa.

lado, significar *de* algo uno. Essa nova distinção é parte e, por isso, reforça a determinação do significar algo uno. Pois, diz Aristóteles, que:

“Não é possível, de facto, o 'ser para homem' significar o que [significa] o 'não ser para homem', se 'homem' significa não apenas de [algo] uno mas também [algo] uno (pois consideramos não significar o mesmo [algo] uno e de [algo] uno, já que, assim, 'músico', 'branco' e 'homem' significariam [algo] uno e, portanto, todas as coisas seriam uma, já que seriam unívocas)”⁶³.

Novamente, o ponto chave é: fazer ver que um mesmo termo pode ser tomado, pelo menos segundo dois usos diferentes, embora tais usos, ainda que possíveis para um mesmo termo, não sejam equivalentes entre si. A mera existência da não igualdade entre esses usos é suficiente para mostrar que eles não se equivalem entre si e, por isso, não podem ser utilizados como se se tratasse do mesmo. Por conseguinte, determinar o sentido passa também por eleger um sentido ou uma possibilidade de uso dentre vários e ater-se a ele e não pressupor serem o mesmo porque relativos ao mesmo enunciado.

Por exemplo, se 'ser branco' difere de 'ser homem', muito embora ambos possam ser atribuídos a um mesmo sujeito, caso a diferença entre eles consista em não partilharem do mesmo sentido, está-se diante de duas possibilidades predicativas não intercambiáveis. Porque, tanto quanto 'homem' deve significar algo uno, também 'branco' deverá. No entanto, o facto de ambos significarem algo uno não pode ser considerado de modo algum motivo suficiente para dizer que homem é o mesmo que branco, já que o sentido de cada um deles tomado isoladamente não corresponde um ao outro. Por outro lado, 'homem' pode ser dito 'branco' tanto quanto pode ser dito 'músico' e muitas outras coisas. Aqui, porém, não se está perante o mesmo caso anterior, ou seja, o da predicação essencial. Tanto 'branco' quanto 'músico', por exemplo, podem ser atribuídos a 'homem', mas o que se quer dizer agora é que 'homem branco' não é o mesmo caso de 'homem animal bípede'.

Assim, se 'homem' pode ser tomado, uma vez sequer, tanto como um 'significar algo uno' quanto como um 'significar *de* algo uno', e se se pode estabelecer qualquer diferença entre estes dois modos de significar, além de, como acaba de fazer Aristóteles, determinar no que ela, a diferença, consiste, e se tal constatação permite evidenciar que de alguma forma elas não se equivalem, então a constatação da diferença é suficiente

⁶³ *Ibidem*, IV, 4, 1006b13-18

para que a equivalência não se dê. Destarte, prova-se que o que vale para um significar não pode valer para o outro igualmente. Trocando por miúdos, se 'homem' significa algo uno e também significa *de* algo uno e se ambos significar não são equivalentes, tem-se, novamente, que 'homem' não significa qualquer coisa indistintamente, ou seja, tem-se já um critério que evita o atrelamento de qualquer sentido indiferentemente a 'homem'. Confirma-se, assim, a afirmação de que no âmbito puramente do discurso, ou seja, em qualquer dizer que queira ser considerado como tal, já se está sempre a seguir o PNC, porque as distinções que foram exploradas mostraram tratar-se simplesmente de um caso de homonímia poder dizer que homem é e não é.

Entretanto, com isso, acabámos de apresentar uma parte da solução aristotélica antes mesmo de localizarmos o segundo não-dizer. O primeiro, lembramos, refere-se à determinação e à unidade de sentido, o que chamámos de sentido essencial. O segundo não-dizer mostra-se como um não dialogar, mostra-se como uma incapacidade de tomar parte num diálogo, porque ao ser perguntado algo, ao responder, o que fala por falar vai além do que pede a pergunta. Este responder demasiado consiste em não ter em conta a distinção que acabámos de explicar. Deixemos, novamente, o Estagirita falar:

“Nada, pois, impede que o mesmo seja homem e branco e uma miríade de outras coisas; contudo, perguntado se é verdade ou não dizer que isto é homem, deve responder algo que signifique uma só coisa e não deve aduzir que também é branco e grande, já que é impossível referir os inúmeros acidentes; de facto, ou refere todos ou nenhum. Do mesmo modo, ainda que o mesmo [ente] seja muitíssimas vezes homem e não homem, ao ser perguntado se é homem, não deve aduzir que é simultaneamente não homem, a menos que aduza todos os outros acidentes quantos é e não é. Se, porém, faz isso, não dialoga. E, em suma, os que dizem isto destroem a substância e a essência.”⁶⁴

Os que falam por falar são, portanto, aqueles que, ao serem perguntados se alguma coisa é “homem”, apressam-se logo a dizer que também é branco e músico e inúmeras outras coisas e que é tudo isso ao mesmo tempo. E, ainda, que é o poderem dizer tudo isso que os legitima a dizer a contradição, pois o dizer serve de prova de que o homem é e não é. O mote da exclusão do dizer dos que assim falam é, então, além de não se aterem a um só sentido a cada vez, sequer conseguirem se ater à questão, o que denota, para Aristóteles, a incapacidade para o diálogo ou para o uso do λόγος. É por

⁶⁴ *Ibidem*, IV, 4, 1007a10-15

reclamarem para si como que o direito de dizerem 'homem' tanto quanto 'não-homem', ao poderem enunciar uma miríade de sentidos atribuíveis a um mesmo termo, que Aristóteles conclui que o que fazem é não dialogar. Com isso, sugere que, embora emitam sons, o que dizem não tem sentido, porque pretendem significar sentidos infinitos, já que, afinal, não significar uma coisa a cada vez é o mesmo que não significar coisa alguma⁶⁵. E é isso o que acontece quando, ao serem perguntados, passam a adicionar sentidos que não vêm ao caso ou não são requeridos pela questão.

A passagem acima sugere ainda que, além de não se aterem à questão nem a sentidos determinados, a incapacidade para o diálogo resulta também do facto de destruírem, com o que dizem, a substância e a essência. Essa destruição, no entanto, não advém da não determinação do sentido dos termos isoladamente; mas, como veremos a seguir, refere-se mais ao uso indiscriminado dos termos nas proposições. Agora, o principal motivo para a defesa deriva do facto de que os principais adversários, segundo Aristóteles, negar-se-iam a concordar com a existência de algo tal qual a οὐσία.

Para o Estagirita, a recusa em seguir as distinções que tão didacticamente dedica-se a explicar, permite-lhe concluir que os adversários, ao destruírem a substância e a essência, terão de afirmar que tudo é dito acidentalmente. Segundo Aristóteles, eles afirmariam que “todas as coisas são necessariamente acidentais para as mesmas e que não há o ser para homem assim como não há o ser para animal”⁶⁶. Com efeito, é para provar que tampouco tal opção é viável que a argumentação que se segue é levada a cabo.

Com a introdução do conceito οὐσία, e sua conseqüente correlação com συμβεβηκός, a defesa do PNC eleva-se a um nível acima da determinabilidade do sentido. Em primeiro lugar, vejamos como o par οὐσία e συμβεβηκός sustenta a necessidade da distinção entre sujeito e predicado, para, em seguida, podermos situar esta argumentação no contexto da refutação dos que falam por falar.

A recusa da οὐσία acarreta a indeterminabilidade entre o que pode ser dito como sujeito e o que pode ser atribuído como predicado, pois, para Aristóteles, a distinção entre sujeito e predicado funda-se na diferença entre substância e acidente. Esta diferença permite também uma ampliação do campo do significar tomado isoladamente,

⁶⁵ *Ibidem*, IV, 4, 1006b7 τὸ γὰρ μὴ ἔν σημαίνειν οὐθὲν σημαίνειν ἐστίν

⁶⁶ *Ibidem*, IV, 4, 1007a21-23

fora de um enunciado, para a condição do significar nos enunciados ao distinguir as categorias da predicação que são necessárias para que haja discurso. Assim, a acusação de não dialogar por não se aterem ao que lhes é perguntado vê-se ampliada na incapacidade dos que falam por falar de distinguir sujeito e predicado. Esta mudança de nível caracteriza-se como um salto que, embora problemático no contexto da refutação – por razões que mais à frente referiremos – amplia a refutação das plantas que falam.

Uma das chaves para interpretarmos o papel da imprescindibilidade dessa distinção, entre οὐσία e συμβεβηκός, encontra-se, por um lado, na identificação entre 'significar algo uno', dizer o 'ser para algo' e 'referir a substância', e da consequente identificação entre significar *de* algo uno, predicado e acidente, por outro. Se significar algo uno é exprimir o 'ser para algo', dizer que o 'ser para homem' e o 'não ser para homem' são o mesmo seria dizer que ambos partilham da mesma essência, já que significariam a mesma coisa, “pois uma [coisa] era o que significava, e isto era a substância (οὐσία) de algo. E, pois, significar a οὐσία não é outra coisa que [significar] o ser para algo.”⁶⁷

Ademais, diz Aristóteles, se o que fala por falar nega que haja οὐσία, a única possibilidade para ele seria dizer que só há acidentes ou que tudo é dito segundo ou a partir do acidente⁶⁸. O problema, agora, dessa posição é que “Se todas as coisas são ditas segundo o acidente, não haveria nenhum primeiro a partir do qual [seriam ditas], se o acidente sempre significa o predicado [dito] *de* algum sujeito. Necessariamente, pois, haveria regressão ao infinito.”⁶⁹ Se, ao recusar a οὐσία, fica-se somente com acidentes, os quais, por sua vez, foram identificados com predicados, então sem οὐσία não haveria aquilo que funcionasse como sujeito da predicação e os predicados predicar-se-iam uns dos outros.

Isto, segundo Aristóteles, é impossível, pois, assim como não são a mesma coisa um aspecto de uma essência e a essência ela própria, também não se podem confundir as essências com os acidentes que porventura manifestem. Da mesma forma, pois, não se podem confundir os predicados com os sujeitos. Além disso, como não são apenas as essências que se distinguem entre si, mas também os acidentes são diferentes, a própria

⁶⁷ *Ibidem*, IV, 4, 1007a25-27

⁶⁸ *Ibidem*, IV, 4, 1007a30-31

⁶⁹ *Ibidem*, IV, 4, 1007a33-36

diferença entre eles impede que sejam intercambiáveis entre si, tanto essências com essências, essências e acidentes ou acidentes e acidentes. Portanto, também não podem os predicados ser predicados uns dos outros indistintamente, nem um sujeito ser predicado de outro predicado.

Por exemplo, embora possa-se dizer 'Sócrates é branco' e 'Sócrates é músico', nem sempre será lícito dizer que 'branco é músico'. Tanto 'branco' quanto 'músico' são acidentes segundo dois modos distintos. Num dos modos, é lícito dizer 'branco é músico', mas somente se ambos predicados são ditos de uma outra coisa, por exemplo, 'homem'. No outro modo, tal associação não é possível porque 'branco' não pode, a rigor, ter 'músico' por acidente, tal como é dito, por analogia, no enunciado anterior. Além disso, ao dizer 'Sócrates é branco' não se está a dizer que 'Sócrates' é 'o branco', porque 'branco', embora atribuível a 'Sócrates', não constitui a particularidade que exprime o 'ser para Sócrates', ou seja, não é expressão de sua essência. Novamente, a prova disto é que não se pode dizer o contrário, que 'branco é Sócrates'.

Assim, se o $\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{o}\varsigma$ é dito a partir de algo que não seja outro $\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{o}\varsigma$, isto é, se o predicado não é dito de outro predicado e se $\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{o}\varsigma$ tem como par a $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$, esta identifica-se, agora, no âmbito das categorias da predicação com o sujeito da predicação. Logo, se o que fala por falar recusa-se a consentir que há coisas tais como $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$, Aristóteles vê nessa recusa a rejeição pelo sujeito da predicação. Não obstante, o que o exemplo acima evidencia é que caso não se parta da distinção entre $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ e $\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{o}\varsigma$, corre-se o risco de cair em regressão ao infinito por não haver um ponto de partida, não apenas do ente, mas também do dizer, de tal modo que tudo poderia ser dito de tudo. Poder dizer tudo de qualquer coisa, por outro lado, é justamente o que se considera ser a posição dos sofistas. E é no mínimo curioso ser o próprio Estagirita quem anuncia a objecção que aqueles lhe fariam ao perceberem que consentir significar algo uno requer consentir que haja coisas tais como 'ser para' e $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$.

O que a explanação que empreendemos até aqui sugere é a relação intrínseca entre a sustentação da determinação na linguagem na necessidade de determinação do próprio ente. Em outras palavras, o que vemos agora com essa mudança de foco do significar simplesmente para a defesa das “categorias” ontológicas, parece sugerir que ao fim e ao cabo, está-se a dizer que a linguagem funda-se na própria determinação do

ente⁷⁰, ou seja, que o PNC vige na linguagem, porque antes vige no próprio ser, ou ainda que por ser princípio ontológico é que pode ser lógico e epistemológico. O que nos permite concluir isso são as conclusões apresentadas caso não se assuma, por exemplo, a diferença entre οὐσία e συμβεβηκός. Ao invés de concluir que o discurso ficaria impossibilitado, as consequências, agora, são que tudo seria uma única coisa e que tudo seria indeterminado. Além disso, ao falar, embora, creiam estar a falar do ente, os que destroem a οὐσία estariam, antes, a falar do não ente⁷¹. E isto é, para Aristóteles, evidência suficiente de que os que falam por falar sequer dão-se conta das asneiras que dizem, já que ao invés de aquilo que dizem acarretar a indeterminação da linguagem, acarretaria também a indeterminação no próprio ente.

A passagem em que se dá a justificação da necessidade da distinção entre οὐσία e συμβεβηκός desempenha, a nosso ver, um duplo papel na defesa do PNC. Primeiro, porque justifica uma distinção ontológica como fundante de uma distinção necessária para o dizer; segundo, porque é onde pode-se localizar o salto do campo do puro dizer para o dizer comprometido com dizer o real, ou seja, com o afirmar e negar. Além disso, essa passagem também permite levantarmos duas questões com as quais teremos de lidar a fim de locupletarmos a explicação dos passos que o Estagirita deu para lograr a exclusão dos que falam por falar. A primeira delas diz respeito à possível acusação de essencialismo linguístico como fundamento da linguagem. A segunda, refere-se ao método da refutação e desdobra-se em duas: a) se a linguagem depende de conceitos ontológicos para fundar-se, com isso já não estaria Aristóteles a ir longe demais no seu projeto de refutar os que pretendem negar o PNC ao exigir-lhes que dissessem algo simplesmente, ou seja, não estaria a desviar do motivo inicial e propulsor da refutação? b) ao ligar a refutação aos conceitos ontológicos não se estaria, com isso, pressupondo um comprometimento ontológico em relação ao que se diz, ou seja, não se estaria a sugerir que a refutação não é possível no âmbito do puro dizer?

Destas questões a mais importante é a que diz respeito à acusação de essencialismo, já que, ao dissolvê-la, mais facilmente poderão ser dissolvidos os problemas que as outras apontam. A acusação de essencialismo refere-se ao problema da fundamentação da linguagem, o qual não deixa de ser pertinente para mostrar como

⁷⁰ Para Cassin, 2005, pp. 125ss, é justamente por Aristóteles conceber linguagem e mundo numa relação de paralelismo que ele tem de excluir a fala do sofista do âmbito do λόγος.

⁷¹ *Metaphysics*, IV, 4, 1007b20; b26-29.

Aristóteles pôde evitar cair na mesma armadilha que fizera Platão não obter sucesso na tentativa de expulsão do sofista.

O que vimos com a determinação do significar algo uno é que passa a ser uma questão de homonímia poder dizer que algo é e não é, já que um sentido tomado em sua particularidade, a qual se determina-se também pelo confronto com outro sentido não igual a ele mesmo e tomado enquanto apenas sentido, não infringe o PNC. Não obstante, o que se vê agora é que o sentido parece atrelado mais do que se supunha a princípio a algo que sugere uma ligação com a existência daquilo que se diz. De tal modo que, ao pensar estar a exigir que se diga qualquer coisa simplesmente, está-se a exigir que se conceda que há coisas como essências.

Se não se exige explicitamente que aquilo que é dito exista, parece ser exigido, no mínimo, que haja essências que servem de fundamento para o sentido do que se diz. Se for esse o caso, seria mesmo flagrante a petição de princípio do Estagirita. Ela não consistiria, porém, em pressupor o que se quer provar na premissa do argumento, mas em ir contra a condição cujo objectivo era justamente evitar tal acusação de petição. Não se podia exigir que o oponente dissesse algo tipo 'x é y' ou 'x não é y', mas o que se vê agora com a imprescindibilidade com que a οὐσία é apresentada, reforça a crítica naquela direcção.

O compromisso com a existência disso que é dito é mesmo bastante subtil, já que ela se esconde sob a exigência de significar algo uno. A objecção de que os adversários persistiriam, pois, em dizer o que bem lhes apetecesse, porque, na verdade, eles não estão a falar do ser ou de qualquer coisa que exista, mostra-se, contudo, bastante plausível. Portanto, se ao fim e ao cabo tanto o sentido de uma palavra isoladamente, quanto a possibilidade de uso de uma palavra em proposições fundam-se e espelham o próprio modo como o ser se dá, consentir um seria consentir o outro e, portanto, o sofista, mais que Aristóteles, pareceria ser mais coerente com o que diz.

Para darmos cabo de mostrar como Aristóteles condena os sofistas, temos de defendê-lo, entretanto, de ter incorrido numa tão ingénua petição de princípio e numa incongruência tão flagrante. Portanto, para evitarmos a acusação de essencialismo temos de voltar à caracterização do sentido e da relação dele com o que é dito. Perguntamos: não seria a forma como Aristóteles apresenta a armadilha para pegar o sofista o que tenha nos levado a uma leitura demasiadamente apressada da fundamentação da

linguagem? Ou seja, se é o próprio Aristóteles quem põe na boca do adversário aquilo que este tem de dizer para mostrar-lhe no momento em que fala que lá está o PNC, não teríamos que olhar mais atentamente para isto que os faz dizer? Ademais, se diante da exigência de dizer qualquer coisa, os que falam por falar, ao invés de seguir a sugestão de Aristóteles, dissessem, por exemplo, “unicórnio” ou, o exemplo aristotélico, “bode-cervo”, acaso essas expressões seriam consideradas suficientes para satisfazer a exigência de dizer algo?

Estas questões surgem ao voltarmos ao início da demonstração refutativa já com o olhar influenciado pelas conclusões alcançadas até aqui. Se, por um lado, desviar o problema do PNC para o sentido requer que se mostre que, ao fim e ao cabo, o sentido só é possível porque a própria linguagem constitui-se ou reflecte a própria estrutura do ser, e esta, por sua vez, baseia-se em categorias como essência e acidente, então, negar uma destas categorias seria negar ou, pelo menos, infringir o PNC. A impossibilidade da infracção estaria, então, na impossibilidade de ir contra a própria estrutura do ser. Mas isso, por outro lado, atrelaria de forma inextricável ser e dizer e sugeriria, assim, que apenas o que de alguma forma tem ser, ou, mais especificamente, essência, poderia ser dito. Ler a argumentação no livro Gama sob esta óptica põe-nos novamente diante de um paradoxo, a saber, ou tudo teria essência, ou só o que tem essência pode ter sentido.

O paradoxo situa-se também no confronto entre atrelar o sentido à essência na *Metafísica*, ao mesmo tempo em que, no *Peri Hermeneias*, ele parece atrelado à convenção. Deste confronto, pelo menos duas opções de conciliação parecem, todavia, ainda mais problemáticas, a saber, ou a essência seria convencional (κατὰ συνθήκην) ou a convenção expressaria, quiçá por um golpe de sorte, a essência. Ambas leituras, entretanto, resultariam em problemas ainda maiores para a teoria aristotélica ao mesmo tempo em que nenhuma delas parece ser o caso. É oportuno lembrar, todavia, que a fim de mostrarmos como se dá a exclusão do sofista não podemos nos furtar a explicar como Aristóteles evita tais consequências e, por isso, temos de perguntar se a refutação também se daria se ela fosse posta em termos minimamente diferentes.

O que pretendemos mostrar na sequência é que, apesar da definição da essência ser o critério para a determinação do sentido, nem todo sentido se restringe a ser expressão da essência em sentido estrito. Isto é, embora haja essências, nem tudo o que tem sentido é essência, apesar da expressão do sentido assemelhar-se ou estar

determinada no livro IV como expressão da essência. Se encontrarmos evidências dessa leitura nos textos de Aristóteles, a objecção de que significar algo seria referir a essência e, por conseguinte, que a linguagem funda-se numa concepção essencialista estrita deixa de ser procedente. Isto depende, pois, de mostrarmos que nem tudo que tem sentido é essência, mas, ao contrário, que é a definição do sentido que tanto pode manifestar a essência ou o que um enunciado qualquer quer dizer. Se tal leitura é possível e condizente com o que o Estagirita diz, então ele estará livre da acusação de essencialismo e aqueles que não definem ou não determinam o sentido do que dizem não escapariam da refutação e da exclusão do seu λόγος .

Resgatemos alguns pontos. Identificamos dois modos de nada dizer. Aquele que não determina o sentido e o que responde mais do que é perguntado por confundir as categorias da predicação. Entretanto, ambos não estão no mesmo patamar, por ser o principal motivo da exclusão fornecido pelo primeiro de modo que o segundo resulta do primeiro. O significar algo foi dito ser significar algo uno, *i.e.* significar a essência ou, ainda, significar o 'ser para' algo. Porém, o cerne da acusação de essencialismo não parece derivar do exemplo 'homem' tomado isoladamente, afinal, muito embora a definição de 'homem' apresentada possa causar desconfiança quanto a sua exactidão, o facto de 'homem' ser οὐσία não parece gerar dúvidas, nem mesmo quanto a existir algo a que se chame 'homem'. Não obstante, os exemplos 'branco' e 'músico', assim como 'vestimenta' e 'traje' não se enquadram no mesmo caso. Afinal, sendo a οὐσία o fundamento do sentido, estes teriam também de ser οὐσίαι para que a unidade de seu sentido esteja garantida. Portanto, se tal é a posição de Aristóteles, a sua teoria estaria, no mínimo, muito mais próxima à teoria dos εἶδη de Platão do que o Estagirita gostaria.

A confusão agora está em que estes enunciados mesmo podendo significar *de* algo uno, não podem, entretanto, escapar cada um deles de significar algo uno. Porém, se significam algo uno, significam a οὐσία. Como vimos, 'vestimenta' e 'traje' são ditos o mesmo, porque ambos significam o mesmo algo uno, cuja identidade funda-se em partilharem da mesma essência, ou seja, do mesmo 'ser para'. Embora ninguém negasse que há o branco, e que existe algo que se manifesta como branco, mesmo que tal qualidade não seja separável daquilo junto ao qual se dá, conceder que o branco é uma οὐσία não parece ser ponto pacífico. Portanto, não é somente a hipótese de lidar com o sentido que nomeia e determina algo que não existe que se apresenta problemática.

Se atribuir essência a 'branco' ou 'traje' parece ser um passo maior do que a perna, maior seria dizer que, por exemplo, 'bode-cervo' tem essência. O problema concernente ao 'bode-servo' vem, pois, ao encontro da explicação que permite Aristóteles cercar o inimigo por todos os lados, já que ao objectarem não haver essências, os oponentes bem poderiam lançar mão de tal exemplo para justificar que seu discurso não se refere ao ente. Portanto, bem poderiam, ante à exigência que dissessem um algo qualquer, dizer simplesmente 'bode-cervo' ou qualquer outra coisa que tal. Com um enunciado destes, todavia, ficaria evidente que os oponentes não pretendem referir algo existente. A saída, agora, está em ver na questão a responder, que ela não diz respeito à existência ou não de seres fictícios e nem que o sentido restringe-se ao que existe, mas se os termos que os nomeiam podem ter qualquer sentido apesar disso.

Com efeito, a diferença de tratamento da questão do sentido na *Metafísica* e no *Peri Hermeneias* chegou a ser considerada uma incongruência da teoria aristotélica da linguagem. Na *Metafísica* é evidente a prevalência do sentido da essência e da consequente relação intrínseca com a tarefa não apenas da defesa do PNC, mas fundamentalmente com a tarefa da fundação de uma ousiologia. Já o *Peri Hermeneias*, por não apresentar a questão da significação dentro do mesmo contexto em que ela aparece no Gama, permitiu ao mestre do Liceu lançar mão do recurso à convenção para justificar o sentido dos termos, já que naquele o foco direcciona-se mais à linguagem.

O que nos falta expor, porém, é como Aristóteles concilia essência e convenção. Para Cassin⁷², o que permite rechaçar a acusação de essencialismo linguístico centra-se no facto de que o sentido não se funda na existência, mas sim na essência ou, melhor, no 'ser para'. Não se deve ao facto das coisas poderem ser que elas podem ser ditas. Este é justamente o pressuposto sofístico acerca da linguagem. O que os sofistas não percebem é que o facto de Aristóteles utilizar expressões em que o verbo 'ser' está de algum modo sempre envolvido não pode ser visto como indício da relação estreita entre dizer e existir. O próprio Estagirita adverte desde o princípio que o ser é dito de muitos modos. E a expressão da essência é apenas um deles.

Por um lado, nem sempre o que parece ser expressão da essência é algo além da simples expressão do sentido de uma palavra. Por isso, nem todo dizer é dizer a essência *strictu sensu*, ou seja, nem sempre é um nomear o que há de mais próprio e que permite

⁷² Cassin, 2005, p. 104ss.

conhecer o que algo é. Nem todo dizer é exprimir a essência, porque nem tudo tem ou é essência. Por outro lado, mesmo o que tem essência, tem de poder tê-la expressa numa definição, pois é sempre a partir da definição que se deve dialogar. É a definição, ou a expressão do 'ser para', que determina o sentido e o sentido, por sua vez, assim determinado, define a essência.

É uma coisa-sentido que se significa, pois “quando se significa algo, não se significa uma coisa-ente, um objeto do mundo, mas uma coisa-sentido: significa-se aquilo que a palavra significa, ou seja, a atribuição positiva ou negativa de um predicado, significa-se um sentido”⁷³. Uma coisa é pois atrelar um sentido a um termo e outra é pretender julgar a propriedade de tal sentido. O próprio exemplo de que lança mão o Estagirita é prova de que há tal diferença. É por ser fruto de convenção que a definição essencial de 'homem' pode ser 'animal bípede'. Outra coisa, porém, é confrontar o que tal definição expressa com a realidade para confirmá-la ou não, tal como Diógenes, o cínico, fizera ao apresentar aos ouvintes de Platão um galo depenado. Pelo menos no nível da pura significação, o facto de um sentido não corresponder à realidade não diminui, entretanto, a compreensibilidade desse mesmo sentido e, muito menos, feriria o PNC.

Com efeito, no livro Gama, o sentido é posto em estreita relação com a essência. Mas isso deve-se, principalmente, à subjugação da questão do sentido ao projecto da fundação da ciência primeira. Por outro lado, o que lá é dito não pode ser considerado oposto ao papel que a convenção desempenha na determinação do sentido tal como se depreende a partir da leitura do *Peri Hermeneias*. A οὐσία tem prevalência no Gama, porque ela é o escopo da sabedoria primeira, que com a defesa do PNC pretende estabelecer-se como o conhecimento do que é mais próprio ao ente.

Para Aristóteles, só se pode conhecer o que existe e não o que simplesmente tem sentido. O sentido, por si só, sequer serve de prova de que o que com ele se define existe. É por convenção que 'homem' pode significar 'animal bípede', embora tal sentido sequer sirva de prova da existência de 'homem', como também nem é necessariamente a expressão da essência de 'homem' em sentido estrito, *i.e.* a expressão do que lhe é mais próprio. Além da definição não provar a existência do definido, também ela não gera conhecimento. Por isso, pode-se saber o que significa 'bode-cervo' mas não se pode

⁷³ *Idem, ibidem*, p. 102.

conhecê-lo, já que o conhecimento depende de que o objecto do conhecimento exista⁷⁴. Ademais, pode-se determinar o sentido do que quer que seja, mas não se pode esquecer que a definição nem demonstra nem prova nada e que o conhecimento das essências não provém da definição nem de demonstração. E isto deve-se a que a definição é também um conjunto de palavras que delimita o que um determinado enunciado significa e nada mais. Assim, pode-se perfeitamente perceber o que significam 'bode-cervo' e 'unicórnio', mas o facto de significarem algo não permite que se conclua que existam e, por isso, não pode haver ciência deles.

Entretanto, enquanto que a convenção entra na definição do sentido porque os nomes são multívocos, a definição da essência parece ser além de uma, isto é, determinada, delimitada, também única. Assim, embora 'homem' possa ter múltiplos sentidos, desde que cada um seja expresso com certa unidade, essa multiplicidade nem aniquila nem diminui a unidade e unicidade da essência de 'homem'. É a palavra, no entanto, que significa, mas ela não significa uma coisa “real”, que existe de algum modo no mundo. A palavra significa um sentido o qual, por sua vez, pode tanto ser a expressão da essência em sentido estrito ou simplesmente um conjunto de palavras que forma uma definição do que uma dada palavra significa⁷⁵.

Por outro lado, somente o que é, ou seja, somente o que existe pode ter o sentido confundido com aquilo que tem essência. É porque 'homem' existe que se pode propor 'animal bípede' como sua essência ao mesmo tempo que se diz que isto, 'animal bípede' é o que significa⁷⁶. Já o que não existe, obviamente não tem essência, porém não pode deixar de ter sentido. E isso vale para tudo o mais que mesmo sendo um mero nome de algo fictício, não deixa de ter sentido porque, para todos pode-se expor numa definição o sentido que os determina. A determinação (ὀρισμένον) do sentido é, pois, certa definição (ὀρισμός)⁷⁷.

Segundo Cassin, “o compromisso que ele [Aristóteles] obtém do locutor sobre o sentido das palavras que ele emprega produz uma consequência de peso: fixar o uso das palavras aparentemente nada mais é do que uma questão de convenção, mas é confiar às

⁷⁴ *Posterior Analytics*, II, 7, 92b5-7

⁷⁵ *Ibidem*, II, 7, 92b26-27; II, 8, 93b29-33

⁷⁶ Cf. Cassin, 2005, p. 108

⁷⁷ *Metafísica*, IV, 7, 1012a21-24: ἀρχὴ δὲ πρὸς ἅπαντας τούτους ἐξ ὀρισμοῦ. ὀρισμὸς δὲ γίγνεται ἐκ τοῦ σημαίνειν τι ἀναγκαῖον εἶναι αὐτούς: ὁ γὰρ λόγος οὐ τὸ ὄνομα σημεῖον ὀρισμὸς ἔσται.

palavras, doravante, a significação”⁷⁸. Para ela, pois, a desassociação entre palavra e objecto do mundo tem duas etapas, fundar o sentido na convenção e considerar o significar uma relação entre palavras.

Essa desassociação, embora esteja na base do argumento que fundamenta a exclusão dos oponentes por mostrar que é no âmbito do sentido que se encontra o vigor do PNC, justificando, assim, que falar é já pressupô-lo e que, por isso, não se pode evitá-lo, traz consigo a ameaça de que, sendo as palavras fruto de convenção, que garantias haveria de que o discurso é capaz de dizer o mundo tal como este é nele mesmo?

Esta solução de desassociar a linguagem e o mundo para evitar que o não ser tenha de ser parece produzir uma consequência demasiado problemática. Se a linguagem não se funda no mundo exclusivamente, como justificar ou fundamentar a possibilidade de uma ciência cujo propósito está em capturar o que há de mais próprio de tudo o que há. Desta forma, parece que para refutar os oponentes Aristóteles está a pôr em risco a própria possibilidade da ciência ser fidedigna e é por isso que a refutação não se resume no argumento transcendental.

Dizer, falar é significar algo determinado e qualquer possibilidade de sons semelhantes a um discurso, se não significam, não são discurso. Que o sentido é o critério máximo para que haja não apenas discurso propriamente dito, ou seja diálogo com os outros, mas também pensamento, fez com que o Estagirita tivesse de esclarecer em que se funda o sentido ou em que consiste a necessidade de determinação.

Até aqui vimos que, aqueles que falam por falar não distinguem significar algo uno de significar *de* algo uno, confunde, assim, os tipos de sentido. O que diz pressupõe que as palavras podem ser ditas indistintamente, sem qualquer critério. Consideram poder fazer isso por não aceitarem distinções como essência e acidente, mas não percebem que negar isso é negar também que uma proposição tenha elementos que tampouco igualam-se entre si, por exemplo, sujeito e objecto. De modo geral não fixam o sentido e não distinguem as categorias do juízo. Essas constatações justificam o veredicto de serem plantas e, por excluirmos do uso do que há de mais próprio ao homem, seria suficiente para desqualificá-los totalmente se não pudessem ainda ser atacados mesmo que sejam considerados aparência de sábios. O golpe aqui mostrado é o

⁷⁸ Cassin, 2005, pág. 103

último recurso caso não se esteja convencido do golpe que mostraremos a seguir. É o último e o primeiro modo de exclusão.

Talvez valha a pena ainda mais uma vez expor as consequências do oposto da necessidade de fixar-se o sentido. Se a determinação do sentido é a expressão da prevalência do PNC, porque este a garante, caso ele não vigorasse na linguagem, o sentido teria de ser invariavelmente indeterminado de tal forma que não haveria como se estabelecer qualquer critério que servisse para limitar o campo semântico de um termo. Assim, 'homem' poderia significar tanto 'animal bípede' quanto qualquer outra coisa indistintamente, ao mesmo tempo em que se poderia atrelar qualquer sentido que se quisesse a 'homem'. E, conseqüentemente, se tal fosse o caso, ou seja, se um nome pudesse ter e não ter o mesmo sentido ao mesmo tempo e, não se pode deixar de acrescentar, na mesma relação, *i.e.*, se homem pudesse ser e não ser ao mesmo tempo, primeiramente, pouco importaria que perdêssemos tempo em tentar determinar o que se quer dizer ao dizer 'homem' e, em segundo lugar, a existência de diferentes termos seria totalmente desnecessária já que todos eles diriam tudo e nada ao mesmo tempo. Portanto, para Aristóteles, aqueles que pretendem não pôr o PNC no princípio de tudo, inclusivamente da linguagem, tal como diz ser a posição dos adeptos da aparência de sabedoria, eles sequer percebem o quão funestas são as consequências do que dizem.

Falta-nos, no entanto, explorar o problema da mudança de foco ou do porquê a refutação ainda encontra outros motivos para expulsar o sofista. Há ainda outras identificações do não dizer da planta, as quais, derivam do que está embutido na condição do dizer pura e simplesmente e que joga a questão para o âmbito ontológico e para o do discurso apofântico. Novamente, a acusação que sustenta todas as outras é a falta de sentido, o facto do que dizem nada diz. A refutação é tão extensa que permite ao ver do Estagirita relegar o sofista à ausência total de sentido. De qualquer modo recusar-se a determinar o sentido é a forma extrema de não dizer e que justifica a retirada dessa planta do pertencimento à essência de homem. Fundamentalmente porque recusar o sentido é destruir ou recusar o próprio pensamento e ir contra à linguagem.

4. São plantas porque incuráveis

Depois de termos visto de que modo Aristóteles enlaça os dizeres sob o critério da determinação do sentido, segundo o qual podem ser classificados – os discursos propriamente ditos e os dizeres que são aparência de discurso – há ainda outras localizações de não-dizeres, as quais, agora, dizem respeito a algo cujo assentimento liga-se estreitamente à satisfação da condição da refutação. O não-dizer neste capítulo relaciona-se à possibilidade de um discurso ser verdadeiro ou falso e encontramos-lo antes mesmo do contexto em que o Estagirita lida com as “teses” dos adversários.

Como dissemos anteriormente, a multiplicidade do dizer é bastante problemática, principalmente, se essa multiplicidade permite que haja variadas teses que arrogam cada uma para si a verdade do que dizem. O que se estabeleceu com a refutação semântica foi deslocar para o âmbito do sentido do enunciado – seja uma palavra isolada, seja uma proposição – a salvaguarda do PNC e, com isso, evitar tratar o problema da contradição como uma mera posição quanto a dizer simplesmente que algo é e não é. A compreensão da polissemia ajuda a limpar, pois, a contradição. Todavia, a polissemia não impede que haja discursos contraditórios entre si, ou seja, não impede que absurdos sejam ditos assim como não impede que discursos falsos sejam proferidos, ao contrário. Com a refutação semântica, estes discursos, falsos ou absurdos, só não podem ser considerados “prova” ou mesmo indício de que a contradição é princípio.

Por isso, a refutação semântica não parece oferecer um critério suficiente para reconhecer a aparência de sabedoria e, assim, permitir a sua exclusão do rol do conhecimento. Enquanto não houver critério que permita discernir os caminhos desviantes do saber – entre os quais situam-se também aqueles que buscam o ser, i.e. os fisiólogos – ainda permanece o risco da própria Filosofia, enquanto discurso privilegiado acerca dos entes, cair em descrédito. Com efeito, o principal motivo da continuação da argumentação é que ainda há adversários. Ainda há aqueles que dizem, através de suas teorias, se não absurdos, pelo menos discursos não coerentes com o real. Por isso, é no contexto da possibilidade da veracidade do discurso, ou melhor do discurso apofântico, que a refutação das teorias conflitantes com o aristotelismo vem à tona. E é nesse mesmo contexto que a explicitação da dicotomia dos adversários mostra-se mais do que tudo necessária, porque será através dela que se reforçará o principal motivo da exclusão da sofística.

Assim, como nem todo dizer refere-se às coisas do mundo, também nem tudo o que é dito é passível de avaliação quanto a veracidade ou falsidade, até porque, segundo Aristóteles, somente as proposições podem ser verdadeiras ou falsas⁷⁹. Se a defesa do PNC, como parte da fundação da ciência do ente enquanto ente, logra apenas apresentar um critério segundo o qual um discurso pode ser dito ter ou não ter sentido, ainda assim não deixaria de haver milhares de discursos contraditórios, que se referem ou não ao ente. Não haver como distinguir o sábio que se encontra em erro daquele que calha ser considerado sábio, porque profere discursos semelhantes aos discursos dos que genuinamente dedicam-se ao estudo do ser, tampouco locupleta o objectivo de refutar, de todas as maneiras, os aparentes sábios.

Nesse caso, não é apenas a existência de adversários que faz a filosofia ainda estar em risco, mas antes seria a ausência, por ora, de um φάρμακον que a um só tempo curasse os que se encontram doentes e matasse as aspirações dos que são incuráveis que a mantém sob ameaça. O perigo, como mencionámos anteriormente, está em, ante uma profusão de teorias diferentes entre si mas que reclamam serem cada uma a expressão da verdade, não haver como pôr-se no bom caminho da busca pelo ser. A sofística também se encontra entre estas teorias, pois pode-se localizar entre aquilo que se atribui aos sofistas ditos aparentemente concernentes ao ente. Por isso, consideramos ainda tratar-se de refutar a sofística especialmente devido à semelhança perniciosa que esta mantém com a boa sabedoria. O próprio Estagirita apresenta-nos tal semelhança: a doutrina de Protágoras assemelha-se à tese atribuída a Heraclito, assim como é posta em paralelo com o que dizia Anaxágoras. A relação entre a “tese” do sofista e o que alguns fisiólogos disseram evidencia, assim, como o sofista aparenta bem ser sábio. O disfarce é tão bom que chega a ser convincente e, por isso, ameaçador.

Os argumentos que mostraremos a seguir pretendem mostrar que, ainda que através da refutação semântica Aristóteles consiga mostrar a ilogicidade da fala que não determina o sentido, e, com isso, provar o quão oposto ao λόγος é o aparente λόγος das plantas, esse discurso e sabedoria aparentes também podem receber outros golpes, pois há ainda outras manifestações da sua ausência de sentido.

A exclusão do sofista do campo do saber requer, todavia, que se dê o salto do mero dizer ou do dizer simplesmente para o dizer veritativo ou apofântico. Por isso,

⁷⁹

cf. *Peri Hermeneias*, 16a16-20

nossos próximos passos serão:

1. primeiro, mostrar como Aristóteles efectua a passagem do dizer simplesmente para o dizer comprometido com a verdade;
2. segundo, apresentar as localizações do não-dizer e o conseqüente golpe fatal contra os que falam por falar.

Esses passos, no entanto, suscitam algumas questões que teremos de responder, por exemplo: como conciliar, agora, depois de termos visto que a refutação semântica não requer uma concepção essencialista da linguagem, a refutação pelo dizer pura e simplesmente e uma refutação ligada a um dizer já comprometido em dizer o real? E, mais, de que modo a questão acerca da verdade no livro Gama refere-se àqueles adversários cuja refutação dissemos ser o principal motivo da construção de toda a argumentação mas que, a princípio, bastava que dissessem qualquer coisa?

Em primeiro lugar, é na apresentação do método refutativo que encontramos o primeiro indício de que a defesa do PNC não requer apenas que se diga qualquer coisa, ou melhor, que a defesa não se restringe apenas à possibilidade de dizer simplesmente sem referência ao real. Já na proposição da condição da refutação indica-se que o salto do mero dizer para o dizer a verdade terá de ser dado em algum momento, pois ela traz embutida a exigência em conceder haver algo verdadeiro. A princípio, a demonstração *elênquica* requeria que, ao dizer qualquer coisa, o que fosse dito significasse pelo menos um sentido determinável. Esta relação entre o dizer e o significar mostrou-se como um significar algo determinado a cada vez. O que, no entanto, ainda não pusemos em consideração é o adendo à condição do falar simplesmente. Se o adversário concede que o enunciado tem um sentido, já pode haver demonstração, porque já há aí algo determinado e porque “aquele que concede isso já concedera que há algo verdadeiro sem demonstração”⁸⁰.

Para Aristóteles, conceder que as palavras significam algo é simultaneamente conceder que há pelo menos alguma verdade indemonstrável. Por isso, embora os argumentos apresentados no início da refutação possam ser tomados quanto ao significar simplesmente de qualquer enunciado, *i.e.* sem referência à possibilidade de que se diz ser verdadeiro ou não, temos de analisar o sentido da relação com a verdade

⁸⁰ *Metafísica*, IV, 4, 1006a26-28: ἔτι δὲ ὁ τοῦτο συγχωρήσας συγκεκριμένε τι ἀληθὲς εἶναι χωρὶς ἀποδείξεως ὥστε οὐκ ἂν πᾶν οὕτως καὶ οὐχ οὕτως ἔχοι.

do que é dito no contexto da exclusão dos oponentes. A princípio, ao exigir que o oponente dissesse qualquer coisa, foi Aristóteles, entretanto, quem perguntou: “isto, ao menos, é verdadeiro: que o nome 'ser' ou 'não ser' significa algo”⁸¹. Nesse ponto bastava que o oponente concedesse que, sim, um enunciado é portador de um, ao menos, sentido, para que o Estagirita pudesse ver nesse assentimento o assentimento à necessidade do PNC. Pois, ao contrário, caso o adversário não concedesse que os enunciados significam algo uno determinado, Aristóteles legitimar-se-ia a excluir as falas de planta, não, porém, por não referirem-se a algo que existe, mas por negarem que os enunciados possam significar.

Contudo, mais à frente, quando novamente menciona-se a verdade, não parece ser o mesmo caso daquele que acabámos de referir. Ao apresentar a acusação de responderem mais do que lhes é pedido, a pergunta feita aos oponentes não era se 'homem' tem ou não sentido, mas “se é verdadeiro dizer que isto é ou não é homem”⁸². Isto é, não se trata mais de consentir ser verdade que os enunciados tenham sentido, mas se um dado enunciado expressa ou não uma verdade.

No capítulo anterior, esta questão servira-nos de mote para a apresentação da necessidade da distinção entre sujeito e predicado e da necessidade de haver algo outro que não apenas acidentes, ou seja, que não apenas predicados, de modo a reforçar que o sentido de um enunciado pode ser determinado por confronto entre os usos distintos de um mesmo termo. Com essa distinção, mostrámos como o Estagirita pôde concluir que não se podem atribuir predicados diferentes a um só tempo a um mesmo sujeito, já que cada predicado resguarda uma particularidade que não é dita simultaneamente por não revelar o mesmo aspecto ou por não revelar uma mesma relação com o sujeito. Além de garantir, com isso, que os predicados não se predicam reciprocamente.

Não obstante, todo esse argumento já se encontra depois do que agora identificamos como o ponto de viragem que eleva a questão do PNC do mero dizer para o dizer a verdade, ou seja, da contradição enquanto possibilidade de dizer simplesmente que algo é e não é para a contradição enquanto possibilidade de ser verdadeiro ou não o que se diz. Esse salto fora dado ainda no começo da argumentação, logo em seguida à

⁸¹ *Ibidem*, IV, 4, 1006a29-30.

⁸² *Ibidem*, IV, 4, 1007a12.

apresentação do significar algo uno e depois de anunciar ser caso de homonímia⁸³ a confusão que a multiplicidade dos sentidos pode gerar. Com efeito, a homonímia não parece ser o principal meio de defesa do PNC no livro Gama, afinal, diz Aristóteles, “o que nos põe em aporia não é isto: se é possível que o mesmo seja e não seja homem simultaneamente quanto ao nome; mas [se é possível que o mesmo seja e não seja homem simultaneamente] em realidade.”⁸⁴

Se, por um lado, se assume que referir os πράγματα é o que está em jogo nos juízos declarativos, então pode-se confirmar tratar-se do salto do simples dizer para o dizer a verdade. Por outro lado, ao direccionar a defesa do PNC para esse tipo de discurso, está-se também a direccioná-la para a possibilidade do conhecimento, já que os enunciados produzidos por uma ciência devem ser aqueles que referem a realidade e que podem, por isso, ser verdadeiros. Destarte, assim como fora necessário começar pelo simples dizer para mostrar a impossibilidade de infringir o PNC independente da verdade ou falsidade do que se diz, não deixa de ser necessário mostrar como este princípio garante e, conseqüentemente, serve de fundamento, para o conhecimento dos entes.

Há várias evidências de que os argumentos depois da passagem mencionada acima não visam mais mostrar a impossibilidade da contradição no simples dizer. A passagem central que estabelece essa elevação do sentido da contradição é aquela em que a distinção entre οὐσία e συμβεβηκός é apresentada. Por isso, temos de a ela voltar na tentativa de encontrarmos os reforços para a exclusão da fala das plantas.

Em primeiro lugar, ao pretenderem os adversários dizer que algo é e não é, caso eles recusem também a distinção entre οὐσία e συμβεβηκός, não apenas teriam de dizer que só há acidentes, mas, sobretudo, teriam de conceder que 'homem' poderia ser tanto muro, quanto trirreme, quanto qualquer outra coisa. Pois, “seria absurdo, com efeito, que em cada coisa pudesse dar-se sua própria negação, mas não pudesse se dar a outra (negação) que não há nela, de tal modo que, se é verdade dizer que homem é não-homem, evidentemente será verdadeiro dizer também que é trirreme e não trirreme”⁸⁵. Se, ao contrário, não concedem que 'homem' possa ser outras coisas que não o que se

⁸³ *Ibidem*, IV, 4, 1006b19

⁸⁴ *Ibidem*, IV, 4, 1006b20-25: τὸ δ' ἀπορούμενον οὐ τοῦτό ἐστιν, εἰ ἐνδέχεται τὸ αὐτὸ ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἄνθρωπον τὸ ὄνομα, ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα.

⁸⁵ *Ibidem*, IV, 4, 1007b30-32

identifica com ele, ou seja, se concedem que não é verdade que 'homem' é tanto 'muro' quanto 'trirreme', quanto qualquer outra coisa, então, os adversários têm que conceder também não ser possível predicar as contradições com verdade simultaneamente⁸⁶. Todas essas são conclusões a partir da hipótese de não haver οὐσία e indicam, assim, que a οὐσία é tão necessária quanto o será a impossibilidade de se predicar simultaneamente as contradições⁸⁷.

Esse argumento e suas conclusões fornecem ainda o mote para identificar a suposta posição dos adversários a qual será doravante objecto de análise pelo Estagirita. É nessa passagem, por exemplo, que se encontra a primeira referência directa a eles. Aristóteles diz ser opinião tal qual à de Protágoras a que diz que se pode afirmar e negar tudo, assim como identifica-a pela conclusão de que tudo seria uma só coisa indeterminada à opinião de Anaxágoras. E, acrescenta, que os oponentes “têm ao menos que dizer (λεκτέον) com relação a tudo que há afirmação ou negação”⁸⁸.

Desta feita, vejamos mais detalhadamente como o Estagirita esboça a imagem do que considera ser a posição a ser atacada. Os oponentes, a princípio, recusam assumir que há οὐσία e, ao contrário, diriam todas as coisas serem acidentes e tudo poder ser predicado de tudo. Ao mesmo tempo, Aristóteles sugere que eles diriam que se pode afirmar e negar indiscriminadamente, já que, segundo eles, não há problema em contradizer. O que o Estagirita fá-los ver, no entanto, é que, a seguir o que dizem, deveriam concluir que só há um único ente indeterminado e que tal ente seria antes não ente, porque sequer existiria verdadeiramente. Assim, quando os favoráveis à contradição falam e pretendem estar a referir os entes, sequer dão-se conta que falam do que não existe. E estas são as consequências para quem afirma que toda contradição é verdadeira⁸⁹. “Se todas as contradições (ἀντιφάσεις) são simultaneamente verdadeiras em relação a um mesmo, é evidente que todas as coisas seriam uma [só]”⁹⁰.

Todas essas conclusões, e as posições que pretendem sustentá-las, são, todavia,

⁸⁶ *Ibidem*, IV, 4, 1007b17-18; 1008a36-1008b1

⁸⁷ *Ibidem*, IV, 4, 1007b16-18

⁸⁸ *Ibidem*, IV, 4, 1007b29-30

⁸⁹ Como nosso objectivo não é avaliar a pertinência do veredicto que permite a exclusão do sofista, nem avaliar o quão fidedigna é a imagem do sofista, isto é, se as teses atribuídas a Protágoras condizem com o que de facto seria seu pensamento. Como já dissemos anteriormente, limitamo-nos a apresentar de que modo elaborou o Estagirita a exclusão do principal antípoda da ciência do ente enquanto ente.

⁹⁰ *Ibidem*, IV, 4, 1007b18-20

segundo o mestre do Liceu, fruto de uma disposição não saudável em relação à verdade⁹¹. Os que assim falam não se dão conta de que estão enfermos, assim como não notam as incongruências e os perigos de pretender sustentar tais posições. O mote da doença é bastante significativo, porque será através dele que encontraremos o motivo da exclusão da sofística. É sobretudo a partir do diagnóstico dos doentes da verdade que o Estagirita vê-se impelido a distingui-los, já que distintos serão os tratamentos conferidos a cada um.

Antes, porém, vejamos a primeira localização do não-dizer. Esse não-dizer é a consequência da exigência de que para tudo deve-se ou afirmar ou negar em conjunto com a dita tese de que toda contradição é verdadeira. Se é legítimo dizer que é verdade 'x' ao mesmo tempo que seria legítimo dizer que o mesmo 'x' é falso, então, o próprio afirmar e negar, a própria possibilidade de expressar juízos declarativos ver-se-ia anulada, porque, no fim das contas, todos estariam certos e errados. Porque não só não se pode afirmar e negar com verdade a mesma coisa, mas tampouco teria qualquer sentido falar qualquer coisa que se anula a si própria.

Resumamos o argumento: se é verdade que algo é homem e não é homem ao mesmo tempo, igualmente teria de ser verdade que nem é homem e nem é não homem, já que aquele que afirma a contradição, afirma também que é verdade ambos os pólos dela. Por exemplo, se é verdade que há o ente, também é verdade que não há ente. E, ainda, se é verdade que tudo é verdade, então também tem de ser verdade que nada é verdade, e disso tem-se que, se se pode afirmar muitas coisas, igualmente se pode negar as mesmas coisas e, por fim, ambas possibilidades são ditas em conjunto, ou seja, simultaneamente. Disso, ao afirmar a contradição, conclui-se que todas as coisas seriam uma só e que seriam o mesmo homem, deus, trirreme e tudo o mais, pois ao afirmar tanto homem quanto não-homem, estar-se-ia a dizer que não há qualquer diferença entre eles. Isso é o que resulta se se afirma ser verdadeiro ambos pólos da contradição, ou seja, se se afirma, por exemplo, que é verdade que algo é homem e que também é verdade que o mesmo algo não é homem.

Segundo o Estagirita, esta é a posição expressa por aqueles que são favoráveis à contradição, embora eles tampouco pareçam se dar conta de que o que dizem acarreta a plena indiferenciação entre algo ser verdadeiro ou falso. Afinal, se o que é dito

⁹¹ *Ibidem*, IV, 4, 1008a30-31

verdadeiro equivale igualmente ao que é dito falso, ambos os ditos equivaler-se-iam e qualquer valor de verdade que pudesse ser atribuído a um seria o mesmo que o que fosse atribuído ao seu oposto. Além disso, estar-se-ia e não se estaria em erro ao mesmo tempo em relação ao mesmo juízo. Por conseguinte, todos diriam a verdade e todos estariam errados⁹².

Ora, se os que proferem tais discursos pretendem com eles dizer algo acerca dos entes, eles não parecem ver, no entanto, que dizer isso não tem qualquer sentido, já que pretender investigar os entes desta forma seria uma busca por nada e um nada dizer. Ou seja, caso todas as contradições fossem verdadeiras, não apenas se destruiriam os entes, por torná-los indeterminados, mas, sobretudo, e que para Aristóteles talvez seja o maior dos riscos, a própria busca pela natureza das coisas perderia o sentido⁹³. Por isso, aquele que pretende referir-se aos entes através de juízos contraditórios, na verdade nada diz, mas é, antes, mera planta⁹⁴.

Ter uma tal postura perante a verdade, segundo a qual tudo pode ser verdade, porque seria indiferente afirmar ou negar denota, portanto, uma má disposição em relação à verdade. Aqueles que de algum modo expressam-se assim ou as consequências do que dizem encaixam-se nessa posição só podem estar maldispostos quanto à verdade. E tal má disposição é tão grave que constitui uma doença. Não obstante, nem todos parecem padecer igualmente desta moléstia, já que nem todos os doentes apresentam, segundo Aristóteles, os mesmos sintomas.

A separação dos doentes é central para a localização do golpe fatal a ser desferido contra os sofistas. Por um lado, a doença iguala os adversários, mas, por outro, é a identificação de certos sintomas que mostra não estarem dispostos do mesmo modo. Segundo Aristóteles, o que os diferencia é eles não errarem igualmente. Novamente, assim como no argumento transcendental, a constatação de uma mínima diferença é suficiente para concluir não estarem apartados da verdade da mesma forma.

Eis um resumo desta diferença entre os adversários⁹⁵: se aquele que concebe que algo é ou não é, erra, enquanto que aquele que diz ambas as coisas, *i.e.* que tanto é,

⁹² *Ibidem*, IV, 4, 1008a30-31

⁹³ *Ibidem*, IV, 4, 1008b4-5

⁹⁴ *Ibidem*, IV, 4, 1008b7-10

⁹⁵ *Ibidem*, IV, 4, 1008b7-17

quanto não é ao mesmo tempo, diz a verdade, como poderiam estar mais próximos da verdade estes cujos discursos acarretam justamente a indistinção entre verdadeiro e falso? E como seria possível que aqueles que parecem conceder que há alguma diferença entre os entes estariam mais distantes dela? Da mesma forma, se ambos erram em alguma medida, mas uns erram mais que os outros, o facto de haver, com essa constatação, uma mínima diferença não seria suficiente para se afirmar que nem tudo é igual, nem tudo é verdadeiro e, portanto, nem todo ente dá-se igualmente?

Aqueles que tanto afirmam como negam indiferentemente e, aparentemente, a seu bel-prazer, não deveriam sequer ser capazes de emitir quaisquer sons, pois o que dizem mostra que consideram e não consideram o ente ser assim e não assim. Talvez o facto de abrirem a boca para pronunciarem o que quer que seja já seja um indício de que não acreditam totalmente no que dizem. A rigor, e a seguir os termos segundo os quais o PNC foi apresentado, não podem mesmo acreditar no que dizem, porque não se pode conceber o contrário ao PNC. Talvez nem mesmo os que falam por falar estejam nessa “disposição”, a de acreditar que tudo é indiferente.

Prova de que não acreditam no que dizem é que agem, emitem opiniões, manifestando, assim, crer de algum modo que os entes existem e que nem tudo é indiferente. Aristóteles pergunta: porquê, afinal, iriam a Mégara se não faz qualquer diferença ir ou não ir ou mesmo considerar que se pode ir e, ainda, que há um lugar distinto donde se está para o qual se pode ir?

Para o Estagirita, os oponentes não supõem (ὕπολαμβάνουσιν), todavia, que o ente não seja de modo nenhum. O que prova que não supõem é justamente o facto de não agirem com total indiferença, por isso, a acção deles basta para o mestre do Liceu dizer que os adversários pensam que os entes são simplesmente (ἀπλῶς). Ou seja, o facto de não agirem feito Pirro, que segue sua caminhada apesar dos amigos caírem em buracos ou de haver um penhasco à sua frente, basta como prova de que não estão persuadidos do que dizem. Para Aristóteles, talvez nem Pirro estivesse totalmente persuadido, porque ainda assim caminhava e tampouco se deixou morrer de inanição⁹⁶.

⁹⁶ Não nos convém expor a importância da relação desse trecho da argumentação do Gama com o ceticismo pirrónico, nem como este poderia ser interpretado tendo o PNC como critério. Segundo o Prof. Zingano, 2003, pp. 10-14, foi em reacção contra esse tipo de argumento aristotélico, de que ou se afirma ou se nega algo e que as acções são manifestações do que se pensa acerca dos entes, que os cépticos empreenderam uma busca por uma gramática isenta de asserções e que os fez reforçar a posição do οὐ μᾶλλον. Novamente, importa-nos as consequências do argumento em questão para a refutação da sofística apenas, embora consideremos que, diante da dicotomia dos adversários, os

É essa manifestação do agir em contraste com o dizer, bem como a constatação da diferença de disposição em que se encontram que introduz a diferença dos adversários e que deixa entrever, assim, o golpe contra os sofistas. Uns são mais susceptíveis ao tratamento o qual se dá através das palavras e por persuasão⁹⁷. Já os outros, apesar de tudo o que lhes seja dito, parecem ser incuráveis, porque não se deixam persuadir e parecem preferir manter-se presos ao seu discurso incoerente e impossível.

Vejamos, pois, onde o Estagirita localiza o que vimos a chamar de recusa ao tratamento. Para isso temos de explorar o principal ponto de convergência entre o que disse Protágoras e a dita tese heraclítica. Como dissemos anteriormente, não foi Aristóteles quem por vez primeira estabeleceu o paralelo entre a tese sensualista de Heraclito e o relativismo protagórico. Contudo, ao estabelecer o paralelo entre ambos posicionamentos, ele parece dar um passo a mais que o dado por Platão, pois que da posição que afirma ser toda sensação verdadeira apresenta a consequência de que toda contradição também o seria. Novamente, o que os adversários dizem é levado às últimas consequências e isso é o que ocorre quando se converte tudo em opiniões: tudo seria verdadeiro e falso, e para tudo o que se afirma poder-se-ia igualmente negar.

A principal incongruência da tese que converte tudo em opinião, isto é, da tese que não estabelece critérios entre as múltiplas perspectivas por sequer distingui-las, consiste em converter o próprio ente em opinião. De tal modo que se não há ninguém para emitir qualquer juízo acerca do ente, este sequer poderia existir⁹⁸. Nada seria verdadeiro necessariamente, mas apenas relativamente. No entanto, para Aristóteles, ao concederem que há verdades, mesmo que relativas, os oponentes têm de conceder igualmente que há também o falso, pois este é o oposto daquela.

A rigor não poderiam sequer pretender afirmar ou negar o que quer que fosse. Afinal, afirmar e negar é dizer se algo é verdadeiro ou falso. Portanto, se falam por falar não deveriam pretender afirmar ou negar, porque toda afirmação e negação pretende referir-se a um estado de coisas expresso pelo enunciado. É somente através do

cépticos estariam ao lado dos sofistas no grupo das plantas que falam, principalmente por se recusarem a se comprometer com um discurso acerca da φύσις.

⁹⁷ O filósofo é certa espécie de médico que com seus discursos persuade o doente ao tratamento. O tratamento por si só não impõe-se como tal e precisa, assim, de algo além dele próprio para garantir sua eficácia.

⁹⁸ *Metaphysics*, IV, 5, 1011b2-7

confronto entre o que é dito e o referente a que o dizer se remete que se pode avaliar se é o caso ou não, ou seja, se é verdade o que é afirmado ou não. Para o Estagirita, o que parece inconcebível, e digno de expulsão do âmbito linguístico, é alguém dizer que algo é verdadeiro e ao mesmo tempo dizer que é falso e ainda afirmar que o fez simplesmente por dizer. Por isso, o golpe funda-se na atitude do sofista, pois que, mesmo proferindo não-discursos, ele não cessa de falar e de dizer o que lhe apetece. A opção pelo falar por falar é que os distingue decisivamente dos outros oponentes.

No caso da contradição entre afirmar e negar, trata-se de uma impossibilidade fundada na oposição necessária entre os pólos, de tal modo que, se se dá um dos pólos, o outro necessariamente não se pode dar. Não há possibilidade, a não ser em momentos distintos, de algo ser verdadeiro e falso. Portanto, não se pode dizer em sentido estrito, ou seja, existencial, que 'Sócrates é' e 'Sócrates não é', sob pena de estar a dizer que 'Sócrates' existe e não existe ao mesmo tempo.

Se 'branco' e 'músico' podem subsistir no mesmo ente e pode-se expressar isso simultaneamente, isso apenas é possível porque 'branco' e 'músico' não são opostos mutuamente excludentes, como é o caso de ser e não ser ou de verdade e falsidade. Assim, se diz ser verdade, tem-se de assumir necessariamente que o oposto é falso e, ainda, que não há outra possibilidade.

Nesse último aspecto, as contradições não podem ser predicadas simultaneamente de modo algum. Porque, em realidade, uma mesma coisa não pode ser algo além de si própria, como não pode ser algo que difira diametralmente de si. Negar isso é dizer que um homem é também muro, trirreme e tudo o mais que se quisesse. Não obstante, isso não impede qualquer falante, nem antes nem agora, de poder dizer quantas coisas deseja. Porém, agora, com o afirmar ser verdade ou falso, não se trata apenas de um caso de homonímia, pois que a contradição está interdita porque não se pode afirmar ou negar simultaneamente em relação a um mesmo aspecto. Trata-se, pois, de repulsão mútua entre os pólos da contradição e não em diferença de perspectiva ou de aceção, por exemplo.

Verdade é dizer que 'o que é' é e 'o que não é' não é; e falsidade é dizer que 'o que é' não é; e 'o que não é' é⁹⁹, para repetir a simplicidade com que o Estagirita se expressa. Nos níveis de sentido, não estão no mesmo patamar enunciados como 'Sócrates é belo' e

⁹⁹ *Metaphysics*, IV, 7, 1011b26-27

'círculo quadrado', por exemplo. Em um deles temos um exemplo de possível falsidade, no caso de estarmos a falar do filósofo Sócrates, mestre de Platão e caso acreditemos no testemunho da tradição acerca de sua aparência física. Nesse caso, o que é dito não pode ser classificado como sem sentido. Compreende-se o que o enunciado está a dizer mesmo que haja dúvidas acerca da sua veracidade. Já no outro caso, trata-se de um enunciado sem sentido, porque não se pode compreender, de acordo com o que diz Aristóteles, o que tal enunciado expressa. A compreensão ou apreensão do sentido da expressão 'círculo quadrado' impossibilita-se porque ela expressa uma contradição em termos, já que os termos são mutuamente excludentes. Não chega, no entanto, a ser o mesmo caso do bode-cervo. Este, embora não existente, pode ser compreendido porque as partes que o compõem não se excluem reciprocamente. Portanto, o sofista seria aquele que, aos ouvidos do Estagirita diz coisas como 'círculo quadrado' e, ademais, age como se não houvesse qualquer problema em dizer tais coisas.

A exclusão do λόγος de planta enquanto possibilidade discursiva não é, portanto, o principal motivo da refutação no livro Gama. Pôr em total descrédito a disposição sofística – porque não está direccionada para o ente enquanto ente e porque se auto-arroga poder dizer qualquer coisa de qualquer coisa e cuja posição – justifica-se porque, assim, Aristóteles considera não deixar espaço de manobra para um discurso que não se encaixe já na ontologia aristotélica. Caso, ao contrário, ela pudesse ser levada a sério, além de aniquilar a possibilidade de um discurso apofântico, inviabilizaria, por isso, qualquer possibilidade de ciência dos entes e da οὐσία. Quiçá porque o mestre do Liceu não veja qualquer plausibilidade num discurso que se sustente apenas sobre si próprio que, ao fim e ao cabo, a exclusão do sofista do campo do bem dizer só pode partir da recusa em deixarem-se persuadir.

Após apresentar as principais razões que, segundo o Estagirita, permitem que se refute a tese sensualista e o conseqüente relativismo a ela ligado; mesmo tendo mostrado quão incongruente é uma posição que privilegia a opinião e o discutir por discutir, que aniquila a verdade e torna tudo relativo à opinião; mesmo diante das evidências as mais ululantes, estes que discutem por discutir ao serem contrapostos com tais razões ainda assim diriam que também estas razões são relativas e continuariam a reclamar para si o direito de dizer coisas contrárias. Eles terão de afirmar que todas as coisas são relativas tanto à opinião quanto à sensação e que aquilo que é dito verdadeiro somente o é para quem faz a afirmação.

O caso dos sofistas não tem cura, porque a disposição que manifestam, frente não só ao λόγος, mas também frente à vida¹⁰⁰, é incurável. Não se submetem ao tratamento e recusam-no deliberadamente. Eles preferem dizer o que lhes apetece a reconhecer que o que dizem é absurdo. É, pois, a προαίρεσις que sustenta a sua atitude que é incurável. Escolhem ser plantas e por isso, assim devem ser tratados e ser relegados ao ostracismo do pensamento.

¹⁰⁰ *Metaphysics*, IV, 2, 1004b24-25: τοῦ βίου τῆς τῆ προαιρέσει

CONCLUSÃO

A refutação da sofística apresentou-se necessária para que não houvesse chance para infringir o PNC. A universalidade e imprescindibilidade do princípio fundam-se na impossibilidade de haver, nem em discurso nem em pensamento, alternativa a ele. A sofística, por ser aquela cujo discurso pretende poder discorrer sobre tudo, é a quem direcciona-se o ataque aos que falam por falar. A sua refutação, no entanto, não se encontra apenas na refutação semântica. Embora os outros argumentos que podem ser postos em directa oposição à posição sofística variem em força, os argumentos que levam em consideração as consequências do discurso veritativo também põem em xeque os que falam por falar. A estreita imbricação entre dizer algo e assentir a necessidade de sentido, foi pensada para não deixar qualquer margem de movimentação para aquele que pretende apoiar o discurso estritamente nele próprio.

Ao exigir que se diga algo e que o algo tenha sentido determinado e uno e, mais, ao pôr já desde o princípio a necessidade da relação do termo com o seu sentido como uma necessidade veritativa, *i.e.* de comprometimento com a verdade, caso o sofista consentisse com a afirmação inicial 'homem é animal bípede', Aristóteles considerar-se justificado a aprisioná-lo ao aristotelismo, pois, ao consentir o primeiro passo, todos os outros consentimentos são dados à revelia e em cascata. Para o Estagirita, basta conceder que algo tem sentido, que se está, automaticamente, a conceder que há essência, substância, acidente e até que há algo em si e por si.

É inegável, portanto, a genialidade envolvida na construção da argumentação em favor do PNC e cuja eficácia consideramos encontrar-se no atrelamento entre a necessidade de sentido à veracidade de tal necessidade, de tal modo que, ao serem postas em relação mútua, evitar uma delas significa aniquilar a outra e vice-versa. A principal chave de interpretação consideramos ser aquela sob cujo olhar a aparente incongruência entre o que é dito no *Peri Hermeneias* e no livro Gama é dissolvida e ambos os textos mostram-se co-dependentes. Eles tratam de aspectos distintos, porém complementares, tanto da questão semântica quanto do problema da verdade. Assim, embora um termo isolado, *i.e.* fora de qualquer enunciado, não possa ser dito verdadeiro ou falso, a partir do momento em que se pode apor a ele uma definição, a relação entre o termo em si e a sua definição já podem ser objectos de verificação.

O que o Gama confirma é a necessidade da definição para que haja sentido e que este não seria possível se *uma* definição determinada e determinável não pudesse ser atribuída a qualquer termo. E é por isso que, ao se fixar o sentido, se a ele é atribuído uma definição, já é possível julgar a veracidade do que a definição expressa.

Ligar a relação entre sentido e ὄνομα como uma relação veritativa, portanto, necessária, permite que se conclua que ao não conceder que um nome significa algo uno, aquele que nega essa ligação não apenas destrói a linguagem, mas destrói a própria possibilidade de um discurso ser verdadeiro. Com efeito, não fixar o sentido também desvincularia totalmente a possibilidade da linguagem em exprimir o real. Esta é a consequência da não fixação do sentido, porém, não se encontra expressa no texto de Aristóteles, o que nos leva a crer que a omissão de tal consequência tem por intenção não abrir margem para questionar a capacidade da linguagem em realmente ser a morada do ser, ou seja, para questionar a capacidade da linguagem de exprimir o que há de mais próprio ao ser.

A saída do Estagirita para encurralar o principal adversário da πρώτη σοφία partiu, pois, de outra consequência da não fixação do sentido: tudo teria de ser indeterminado e o próprio ente desvanecer-se-ia na sua indeteterminabilidade. O que Aristóteles não questiona, porém, é a mútua relação entre dizer e ser cujo principal pilar encontra-se justamente representado pelo PNC. Por isso, se os adversários não fixam o sentido, não é por falha na linguagem que não o fazem, nem devido à multiplicidade do real, mas somente porque ou não aceitam que haja diferenças de facto entre os entes ou simplesmente não aceitam que manter-se num registo do dizer fora do PNC não pode ter sentido.

No fim das contas, a principal acusação contra os sofistas apresenta-se no fundo com um teor mais moral que epistemo-lógico, já que a única saída para excluir qualquer sentido do que dizem consiste em atacar a intenção, o propósito que subjaceria às atitudes deles. Para Aristóteles, eles só podem estar a agir de má fé quando dizem que toda contradição é verdadeira ou que tudo é relativo. Os seus discursos, portanto, não podem ser tomados a sério, já que não têm sentido. Por isso, a refutação da sofística no Gama, por se incluir na refutação dos outros adversários, com os quais ela é identificada em diversos pontos, no fundo não parece ir além de uma acusação *ad hominem*. No fim das contas, trata-se de uma questão de disposição frente ao ser, à linguagem e,

principalmente, à possibilidade da fundação de um saber epistémico. Mas, ao invés de Aristóteles concluir que o sofista assemelha-se ao filósofo, porque no fundo partilha da mesma disposição e que, a rigor, ninguém fala por falar porque todos já temos uma intenção de significar¹⁰¹, ele não o inclui entre os que são persuadíveis e, portanto, curáveis. Ao contrário, a disposição do sofista é a daquele que não pretende dizer o ser ou não pretende comprometer-se em dizê-lo ou nem se compromete sequer com a possibilidade disso.

O que Aristóteles afirma é que, por serem arredios, por recusarem-se a ser persuadidos, essa recusa demonstra uma vontade de resguardar para si o direito de manter-se na contradição independente do que seja apresentado a eles como prova. Por isso, esses que vestem a mesma roupa dos filósofos, que proferem discursos semelhantes aos daqueles que buscam a verdade, não passam de plantas e o que dizem nem chega a ser discurso por falta de sentido. Por isso, não se lhes deveria dar atenção, nem ouvidos, mas deixá-los a falar sozinhos.

101

Esta é a posição de Aubenque, p. 130.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES, *Metafísica*. Trad. V.G. Yebra, Edición Electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS;

ARISTOTLE. Aristotle in 23 Volumes, *Metaphysics*. Vols.17 - 18, translated by Hugh Tredennick. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1933, 1989;

_____. Aristotle in 23 Volumes, *Posterior Analytics*. Vols. 2, translated by Hugh Tredennick. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1933, 1989;

_____. Aristotle in 23 Volumes, *The categories / On interpretation*. Vol. 1, translated by Harold P. Cooke. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1933, 1989;

_____. Aristotle in 23 Volumes, *Sophistical Refutations / On coming-to-be and passing-away*. Vols. 3 translated by E.S. Foster. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1933, 1989;

ALMEIDA, Nazareno E. “Os princípios de verdade no Livro IV da *Metafísica* de Aristóteles”, in *Princípios*, vol. 15, nº 23, pp. 05-63. Natal, RN, jan/jun 2008;

ANGIONI, Lucas. “Princípio de não-contradição e semântica da predicação em Aristóteles”, in *Analytica*, v. IV, n.2, pp. 121-158, 1999;

_____. “Três tipos de argumentos sofísticos” in *Dissertatio*, v. 36, pp. 187-220, Pelotas : Ed. UFPel, 2012;

AUBENQUE, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris : PressesUniversitaires de France, 1962;

DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e Doutrinas de Filósofos Ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury, 2ª ed., Brasília : Editora UnB, 1997;

CASSIN, Barbara. *O efeito sofístico*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira, Mª Cristina F. Ferraz & Paulo Pinheiro, São Paulo : Editora 34, 2005;

_____. “Who's afraid of the Sophists? Against ethical correctness”, in Wolfe, Charles T. (ed.), *Hypatia*, vol 15, nº 4, 2000;

- _____. “Que veut dire, dire quelque chose”, in *Sémiotiques*, n°2, avril, 1992;
- _____. *Aristóteles e o Lógos*. São Paulo : Ed. Loyola, 1999;
- _____. “Du faux ou du mensonge a la fiction (De *pseudos* a *plasma*) in CASSIN, B. ed., *Le Plaisir de Parler. Études de Sophistique Comparée*, Paris : Les éditions de minuit, 1986;
- CLASSEN, C. Joachim. “Aristotle's picture of the Sophists”, in KERFERD, G.B. (ed.), *The Sophists and their legacy*, Wiesbaden : Franz Steiner Verlag GMBH, 1981;
- IRWIN, T. H. “Aristotle' s concept of signification”, in SCHOFIELD, M. & NUSSBAUM, M. *Language and Logos*, New York : Cambridge University Press, 1982;
- KEELING, Evan. Aristotle. “Protagoras and Contradiction: *Metaphysics* Γ 4-6”, in *Journal of ancient philosophy* (Engl. ed.), v.7, n.2. p. 75-99, São Paulo : EdUSP, 2013, DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v7i2p75-99>;
- KERFERD, G.B. *O Movimento Sofista*. São Paulo : Ed. Loyola, 2003;
- ROSS, W. D. *Aristotle's Metaphysics, A Revised Text with Introduction and Commentary*. vols 1 and 2. Oxford: Clarendon Press, 1975;
- PLATÃO. *Tomo 8, Parte 3: Le sophiste / Texte établi et traduit par Auguste Diès*. - 5e. Tirage. Paris : Société d'Édition Les Belles Lettres 1969.
- PLATON. *Tomo 8, Parte 2: Théétète*. Texte établi et traduit par Auguste Diès. - 7e. tirage. Paris : Société d'Édition Les Belles Lettres, 1976
- ZINGANO, Marco. “Notas sobre o Princípio de não contradição em Aristóteles”, in *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*, série 3, v.13, n.1, p. 7-32, jan./jun. 2003, Campinas, SP.

ÍNDICE

Introdução.....	1
1. Da Necessidade da Defesa e da Refutação como Estratégia.....	5
2. Dos Adversários.....	16
3. Da Refutação Semântica.....	25
4. São Plantas porque Incuráveis.....	49
Conclusão.....	62
Bibliografia	65