



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**RODRIGO ANTONIO GINO VENCESLAU**

**DIALÉTICA GREGA: DE ZENÃO A ARISTÓTELES COMO UM CAMINHO PARA AS  
PRÁTICAS DE INVESTIGAÇÃO**

Cuiabá-MT

2024

**RODRIGO ANTONIO GINO VENCESLAU**

**DIALÉTICA GREGA: DE ZENÃO A ARISTÓTELES COMO UM CAMINHO PARA AS  
PRÁTICAS DE INVESTIGAÇÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Social.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dra. Maria Cristina Theobaldo

Cuiabá-MT

2024



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO**  
**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO**  
**PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**FOLHA DE APROVAÇÃO**

**TÍTULO: Dialética Grega: de Zenão a Aristóteles como um caminho às práticas de Investigação”.**

**AUTOR (A): MESTRANDO :Rodrigo Antonio Gino Venceslau**

Dissertação defendida e aprovada em **29 DE FEVEREIRO DE 2024**

**COMPOSIÇÃO DA BANCA EXAMINADORA**

**Profa Dra. Maria Cristina Theobaldo (Presidente)**  
**Prof. Dr. Wendell E. Soares Lopes (Examinador Interno)**  
**Prof. Dr. Guilherme Louis Wyllie Medici (Examinador Externo - UFF)**  
**Prof. Dr. Walter Gomide do Nascimento Junior. (Suplente)**

**CUIABÁ.29/02/2024.**



Documento assinado eletronicamente por **MARIA CRISTINA THEOBALDO, Docente da Universidade Federal de Mato Grosso**, em 04/03/2024, às 17:32, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **WENDELL EVANGELISTA SOARES LOPES, Docente da Universidade Federal de Mato Grosso**, em 05/03/2024, às 11:07, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **guilherme louis wyllie medici, Usuário Externo**, em 05/03/2024, às 14:38, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **RODRIGO ANTONIO GINO VENCESLAU**, **Usuário Externo**, em 05/03/2024, às 19:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [http://sei.ufmt.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](http://sei.ufmt.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **6667755** e o código CRC **D3D5D99A**.

---

**Referência:** Processo nº 23108.007076/2024-49

SEI nº 6667755

### **Dados Internacionais de Catalogação na Fonte.**

V451d Venceslau, Rodrigo Antonio Gino.

Dialética Grega: de Zenão a Aristóteles como um caminho para as práticas da investigação [recurso eletrônico] / Rodrigo Antonio Gino Venceslau. -- Dados eletrônicos (1 arquivo : 86 f., pdf). -- 2024.

Orientadora: Maria Cristina Theobaldo.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Mato Grosso, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Cuiabá, 2024.

Modo de acesso: World Wide Web: <https://ri.ufmt.br>.

Inclui bibliografia.

1. Dialética. 2. Ciência. 3. Opinião. 4. Refutação. I.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Permitida a reprodução parcial ou total, desde que citada a fonte.

## **AGRADECIMENTOS**

A professora Maria Cristina Theobaldo, pelo incentivo à elaboração desta pesquisa e pela sua disposição em ler desde os Naturalistas até Aristóteles, proporcionando uma orientação franca e objetiva. Aos professores Guilherme Louis Wyllie Medici, da Universidade Federal Fluminense, e Wendell Evangelista Soares Lopes, pelas valiosas críticas e sugestões apresentadas.

Agradeço aos colegas e professores do Grupo de Pesquisa Questões do Renascimento pelas leituras e reflexões constantes, que de certa maneira ajudaram a nortear os pensamentos neste projeto de estudo. Também expresso minha gratidão ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFMT e aos seus servidores pela atenção e boa disposição em me atender sempre que solicitei.

Por fim, aos amigos e familiares, especialmente à minha querida esposa Geisa Venceslau, pelo carinho, compreensão e apoio constantes.

## RESUMO

Esta dissertação tem por escopo compreender, apresentar e tratar as principais concepções da dialética grega e sua natureza investigatória como caminho às práticas de investigação. Com Zenão de Eleia, discípulo de Parmênides, um dos mais famosos da escola eleáticas, escola que defendia questões de caráter lógico, metafísico, monista e contra a noção de movimento. Zenão se tornou famoso por pelo menos duas razões, a primeira por sua técnica argumentativa, a segunda por levar o argumento dos adversários ao paradoxo. Ao invés de negar a posição do adversário Zenão iniciava afirmando tal posição e, em seguida, ao explicitar a tese a levava ao absurdo para só então refutá-la. É justamente dentro dessa perspectiva que Zenão se tornou um dos primeiros filósofos a ter descoberto o *élenchos*, ou seja, o método de refutação como um dos modos mais seguros segundo Aristóteles para examinar uma tese. Nos escritos de Aristóteles a dialética é considerada um sucedâneo, uma auxiliar da ciência e da filosofia, um tipo de raciocínio, uma ferramenta na produção de argumentos, de obras, da autoprodução dos homens. Nosso interesse é mostrar a dialética grega como uma disciplina de exercício técnico com regras e teoria, que pratica a refutação como o modo mais seguro de pôr a prova um argumento e provar a sua aptidão. Nós nos concentramos no fato de ela ser uma serva da ciência, e como serva, ela não se ocupa da verdade. E, tendo em conta não poder chegar à verdade, essa arte se mostra satisfeita com o verossímil (*eikos*), ou seja, com aquilo que parece provável por ser compartilhado pela maioria (*endoxas*) ou pelos sábios. É aquela que procura permanecer nos limites entre a opinião (*doxa*) e a ciência (*episteme*). Em suma, mostraremos a dialética grega como referência a busca pela verdade, mostrando que a mesma problemática que vai dos eleatas ao hereclatianos, dos sofistas a Platão e que anda também sob os domínios de Aristóteles, busca defrontar a ameaça do *devenir*, e proporcionar uma certa estabilidade. Ainda com Aristóteles veremos, ao final, que também é impossível se ter conhecimento no *fluxo*, é necessária uma certa estabilidade: um conhecimento só é verdadeiramente científico a este preço ou sob esta condição.

**Palavras-chave:** Dialética; ciência; opinião; refutação.

## ABSTRACT

This dissertation aims to understand, present and address the main concepts of Greek dialectics and its investigative nature as a path to research practices. With Zeno of Eleia, disciple of Parmenides, one of the most famous of the Eleatic school, a school that defended questions of a logical, metaphysical, monistic nature and against the notion of movement. Zeno became famous for at least two reasons, the first for his argumentative technique, the second for leading his opponents' arguments to a paradox. Instead of denying his opponent's position, Zeno began by affirming this position and then, by explaining the thesis, he took it to the point of absurdity and only then refuted it. It is precisely within this perspective that Zeno became one of the first philosophers to have discovered *élenchos*, that is, the method of refutation as one of the safest ways according to Aristotle to examine a thesis. In Aristotle's writings, dialectics is considered a substitute, an auxiliary of science and philosophy, a type of reasoning, a tool in the production of arguments, works, and the self-production of men. Our interest is to show Greek dialectics as a discipline of technical exercise with rules and theory, which practices refutation as the safest way to test an argument and prove its aptitude. We focus on the fact that she is a servant of science, and as a servant, she does not concern herself with the truth. And, taking into account the inability to reach the truth, this art is satisfied with what is credible (*eikos*), that is, with what seems likely to be shared by the majority (*endoxas*) or by the wise. It is one that seeks to remain within the limits between opinion (*doxa*) and science (*episteme*). In short, we will show Greek dialectics as a reference to the search for truth, showing that the same problem that goes from the Eleatics to the Hereclatians, from the sophists to Plato and which also comes under the domain of Aristotle, seeks to confront the threat of becoming, and provide a certain stability. Still with Aristotle, we will see, in the end, that it is also impossible to have knowledge in flux, a certain stability is necessary: knowledge is only truly scientific at this price or under this condition.

**Keywords:** Dialectic; science; opinion; refutation.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>7</b>
<b>1. RAÍZES DA DIALÉTICA .....</b>	<b>18</b>
1.1. PARMÊNIDES .....	19
1.2. ZENÃO DE ELEIA .....	24
1.3. HERÁCLITO .....	28
<b>2. SOFISTAS .....</b>	<b>33</b>
2.1. ARISTÓTELES E OS SOFISTAS MENORES.....	37
2.2. SÓCRATES E OS SOFISTAS.....	40
<b>3. PLATÃO .....</b>	<b>45</b>
3.1. MÉTODO SOCRÁTICO E A RETÓRICA EM PLATÃO.....	50
3.2. “SER” E “NÃO-SER” EM PLATÃO .....	54
<b>4. ARISTÓTELES E O PRINCÍPIO DA NÃO CONTRADIÇÃO .....</b>	<b>57</b>
4.1. AS DIFERENÇAS ENTRE OS CONTRÁRIOS E CONTRADITÓRIOS .....	60
4.2. DIFERENÇAS ENTRE A REFUTAÇÃO E O SILOGISMO CIENTÍFICO .....	63
4.3. A DIALÉTICA.....	65
4.4. DIALÉTICA E RETÓRICA – SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS.....	66
4.5. DIALÉTICA E CIÊNCIA .....	69
4.6. TÓPICOS E O CAMINHO AOS PRINCÍPIOS DA CIÊNCIA .....	75
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>79</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>84</b>

## INTRODUÇÃO

A dialética<sup>1</sup> é uma ferramenta da filosofia presente desde a Antiguidade. Apesar dos primeiros filósofos, os pré-socráticos, não terem designado o termo técnico dessa arte o que, de certa forma, foi possível com Aristóteles.

Segundo Enrico Berti, na sua obra *As Razões de Aristóteles* (1998), o maior discípulo de Platão de que se tem notícia remonta a dialética a Zenão de Eleia e acredita ter sido o primeiro a teorizar tal arte e sistematizá-la. Fica claro que, apesar de a *práxis* ser antiga, não havia ainda a teorizado, enfatiza Berti<sup>2</sup>.

Carlos Roberto Cirne-Lima em *Dialética para Principiantes* (2008), expõe sua posição nos informando que a dialética nasceu da grande tradição filosófica antiga, e que nós, leitores e estudiosos do assunto, precisamos fazer um retorno aos mestres e pensadores desse período: “é preciso repensar tanto Parmênides como também Heráclito”<sup>3</sup>.

Prontamente, em tempos modernos se perguntará por que estudar a dialética? Ora, quem faz filosofia entra em contenda com as ideias e desse conflito sempre resultará alguma coisa nova, esse é o conceito mais elementar do que pode significar a dialética: conflito de ideias. Logo, poderíamos elencar esse como sendo um dos primeiros motivos para estudá-la, a dialética é desde então um instrumento não só para colaborar no entendimento do homem, mas também do universo, perguntas que desde a Antiguidade ocupam os filósofos - de onde viemos? Para onde vamos? Qual o sentido do mundo e de nossa vida? - até hoje nunca foram definitivamente respondidas, para tais perguntas sempre haverá uma tentativa da filosofia em dar uma resposta racional.

Possivelmente, respostas definitivas nunca serão encontradas, mas assim como muitas perguntas podem ser feitas, muitas respostas também podem ser oferecidas e a dialética pode nos ajudar nesse processo.

---

<sup>1</sup> DIALÉTICA. Etimologicamente, o termo “dialética” é a junção das duas palavras gregas “dia + logos”: “dia” (movimento, passagem, intercâmbio) ou apenas “di” (dois, duplicidade); “logos” (palavra, razão, discurso). Pode-se entender como “movimento da palavra” ou “dois discursos”. Numa etimologia interpretativa, o termo “dialética” poderia ser traduzido por “diálogo” ou por “método de diálogo”. Então uma conversa de amigos é dialética? Pode ser que sim. No entanto, dialética não se resume a um diálogo gratuito ou sem propósito, mas um colocar “frente a frente” ideias, teses, sentenças e valores a fim de, na contraposição, elucidar os conceitos. Vista deste modo, você já pode perceber que dialética não é algo distante ou ultrapassado. A dialética pressupõe polaridade (entre uma pessoa e outra pessoa, uma ideia e outra ideia, uma posição e outra posição). Dialética pressupõe ao menos o encontro de “dois”. Em filosofia costuma-se usar os termos “tese” e “antítese”. NUNES, Indaial. 2013. p. 3.

<sup>2</sup> BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 1998. p. 18.

<sup>3</sup> CIRNE-LIMA, Carlos. *Dialética para Principiantes*. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2002. p. 10.

Aristóteles fala em filosofia primeira<sup>4</sup> (posteriormente usou-se o termo metafísica<sup>5</sup>) como a ciência dos primeiros princípios que são universalmente válidos, que governam tanto o ser como o pensar, ele acredita que todas as outras ciências podem ser necessárias aos homens, mas superior a metafísica nenhuma. Aristóteles a considerava uma das vias possíveis de implantar a correta investigação filosófica que levasse ao conhecimento verdadeiro das coisas em particular, distintas umas das outras, e de suas causas primeiras, até se chegar à *arché* (substância inicial de onde tudo deriva), a mesma substância zeteticamente procurada desde Tales<sup>6</sup>.

A dialética, inclusa no sistema teórico de Aristóteles, na teoria da argumentação, não entra no esquema geral das ciências, mas constitui, de fato, uma propedêutica para algumas ciências. Liga-se, ao mesmo tempo, à teorética (portanto, relacionada à metafísica) e surge como um dos meios indispensáveis para compreensão dos argumentos e a refutação do raciocínio falacioso. Aristóteles faz sua primeira sistematização, considerando-a uma técnica de atacar as opiniões dos outros a fim de testar sua validade.

A dialética como uma arte de investigação e com certa limitação à compreensão total e absoluta do todo e da verdade, se mostrará satisfeita com o verossímil (*eikos*) e com aquilo que parece provável (*endoxas*<sup>7</sup>), ou seja, as opiniões compartilhadas e respeitadas pela maioria ou pelos sábios, isto é, pelos mais respeitáveis entre eles: *endoxas* é aquela que está entre a opinião (*doxa*) e a ciência (*episteme*).

A opinião, o movimento que já em Parmênides aparece como mera aparência<sup>8</sup>, é aquela opinião que não é capaz de nos fornecer uma realidade verdadeiramente real, Platão a assume com o mesmo status: é um engano, um falseamento. Veremos mais a frente que, em Platão,

---

<sup>4</sup> “Todas as outras ciências serão mais necessárias do que esta, mas nenhuma lhe será superior”. Aristóteles. *Metafísica*, A 2, 982 a, 10.

<sup>5</sup> É sabido que o termo “metafísica” não é um termo aristotélico (talvez tenha sido cunhado pelos Peripatéticos, ou nasceu por ocasião da edição das obras de Aristóteles realizada por Andrônico de Rodes no Séc. I a.C.). No mais das vezes, Aristóteles usava a expressão “filosofia primeira” ou “teologia”, em oposição à “filosofia segunda” ou “física”. Entretanto, o termo “Metafísica” foi sentido como mais significativo pela posteridade, tornando-se o preferido. REALE, São Paulo, 2003. p. 195,196.

<sup>6</sup> Tales de Mileto, (ca. 585 a.C.), filósofo grego considerado el primer filósofo milesio. Aun las primeras fuentes griegas conocen sus doctrinas sólo de oídas: dijo que el agua es la *arjé* (arché) y que la tierra flota en el agua como una balsa. AUDI, Madrid. 2004. p. 926.

<sup>7</sup> Segundo a nota do Glossário, *Éndoxa* (ἐνδοξα) é uma palavra grega que deriva da também grega *doxa* (δόξα). Enquanto Platão condenou a *doxa* (crenças e opiniões) como um ponto de partida para alcançar a verdade, Aristóteles utilizou o termo *éndoxa* (crenças comumente sustentadas e aceitas pelos sábios e pelos mais antigos e influentes retores) para reconhecimento das crenças da cidade. *Éndoxa* é uma crença mais estável do que “*doxa*”, porque ela tem sido “testada” nos debates da *polis* por algum debatedor. A utilização do termo *éndoxa* pelo estagirita pode ser encontrada nas suas obras *Tópica* e *Retórica*. Aristóteles define a *éndoxa* como as opiniões que são aceitas por todos, pela maioria ou pelos sábios, isto é, por todos, ou pela maioria, ou pela maioria dos mais respeitáveis entre eles. *Tópicos*, Lisboa. 2007. p. 503.

<sup>8</sup> PARMÊNIDES. *Da natureza*, B 7.1.

atingir o conhecimento implica converter o sensível ao inteligível, ou seja, despertar, reviver e relembrar esse conhecimento esquecido.

A *anamnese* platônica consiste no esforço progressivo pelo qual a consciência individual remonta da experiência sensível para o mundo das ideias, ou seja, a “recondução” (*synagoge*<sup>9</sup>) da multiplicidade ao uno e a divisão do uno a multiplicidade, acenando, assim, ao primeiro processo divisório que já aparece timidamente em Heráclito - aquela relação conflituosa excludente dos opostos ser e não-ser.

Em Platão o não-ser corresponde às muitas realidades individuais, as coisas sensíveis, que sobe ao ser, ao único universal *éidos* (ideia), do sensível, da *doxa*, e atinge o *éidos*, a essência das coisas, a realidade.

Aristóteles saberá com maestria e com seu gênio sistêmico colocar cada coisa em seu devido lugar. Veremos que ele defrontará a ameaça do *devir* (movimento), e proporcionará certa constância, pois, para Aristóteles também é impossível se ter conhecimento no movimento. O movimento é um conceito amplo, que representa mudança não apenas de posição, mas de estado, quantidade ou forma, se fará necessária certa estabilidade, uma causa primária, um Primeiro Motor Imóvel, que perenemente é pai dos movimentos do universo. Veremos em Aristóteles que um conhecimento só é verdadeiramente científico a este preço ou sob esta condição.

Antes de seguirmos aproveitar-se-á refletir no que, de certo modo, já sabemos: que o movimento se tornou um problema filosófico cabal em toda história da filosofia e intrinsecamente correlacionado com a dialética. Veremos no decorrer da pesquisa, que o movimento foi negado pelos Eleatas, pois, para eles, o *devir* era mera aparência e ilusão. Posteriormente, foi recuperado e justificado em parte pelos Pluralistas, que propuseram a existência não só de um princípio, mas vários, daí o nome de pluralistas. Porém, até aqui a especulação provou-se infrutífera, ninguém, nem mesmo Platão, soube estabelecer quais eram as essências do *devir* e o seu status ontológico. É Aristóteles que conseguirá solucionar a aporia de modo excepcional (pela metafísica), o ser, dirá ele, “se diz em múltiplos significados<sup>10</sup>”, e um grupo desses significados é dado pela dupla ser como potência e ser como ato, ou seja, o movimento é passagem do ser em potência para o ser em ato, o movimento é a transformação em ato daquilo que é potência enquanto tal.

---

<sup>9</sup> BERTI, Enrico. Perfil de Aristóteles. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012. p. 35.

<sup>10</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica* L, 1003b 30.

Para Aristóteles, o movimento não pressupõe em absoluto o não-ser como nada, como propunham alguns naturalistas, mas sim o não-ser como potência, que é uma forma de ser e, portanto, se desenvolve no âmbito do ser, sendo passagem do ser (em potência) para o ser (em ato). Aristóteles foi um dos fundamentais formadores de conceito e técnicas argumentativas, responsável pela consolidação de uma nova maneira de pensar, maneira essa que dominou a cultura europeia e árabe por mais de mil anos, pelos menos até o advento da modernidade.

Nova maneira, pois é possível notar claramente que o eixo das pesquisas antes dele era centrado na *cosmogonia*<sup>11</sup> e na *cosmologia*<sup>12</sup>. A primeira buscava explicar a realidade com referência nos mitos e na educação, eram baseadas nas narrativas dos poetas gregos<sup>13</sup>, eles apresentavam a origem do universo por vias mitológicas e apresentavam a origem de tudo a partir dos primeiros deuses gregos<sup>14</sup>. Já a cosmologia se ocupou de explicar a realidade por meio de teorias e conceitos com base científica.

A filosofia grega pré-socrática está intimamente ligada à cosmologia em contraposição às narrativas mitológicas, os primeiros filósofos intentaram encontrar a verdadeira origem do universo que, de uma maneira lógica e racional, fizesse sentido. Assim, os primeiros filósofos também eram cosmólogos. Veremos a partir de então que foi justamente esse tipo de filosofia que possibilitou o nascimento da ciência e, em certo sentido a gerou, filosofia que contrapõe em clara atitude dialética a cosmogonia e suas teorias fantásticas, e vai em busca da razão como o princípio primeiro de tudo.

Essa cosmologia se torna, então, a base filosófica das ciências, a busca pelo primeiro princípio de tudo, da *arché*<sup>15</sup>, da estabilidade buscada pelos cosmólogos naturalistas, filósofos em geral, os pais das ciências particulares como geometria, física, astronomia, biologia, ética, política etc., que na Antiguidade clássica estavam abarcadas na ciência que até então se chamava filosofia.

Grande parte dos comentadores da história da filosofia concorda que, de fato, a filosofia em seu princípio originário era isso mesmo, um fundamento, uma base para as demais ciências.

---

<sup>11</sup> Cosmogonia (gr. *Koouoyovía*). Mito ou doutrina referente à origem do mundo. ABBAGNANO, São Paulo. 2007. p. 215.

<sup>12</sup> A primeira fase é caracterizada pelo abandono do mito e pela tentativa de encontrar uma explicação racional ou natural do mundo. É a fase representada pela filosofia pré-socrática. Ibid., p. 215.

<sup>13</sup> “A poesia antecipou o gosto pela harmonia, pela proporção e pela justa medida (Homero, os Líricos) e um modo particular de fornecer explicações remontando às causas, mesmo que em nível fantástico-poético (em particular com a *Teogonia* de Hesíodo)”. REALE, 2003. p. 06.

<sup>14</sup> DURANT, Will. Nossa herança clássica. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Record, 2002. p. 139-159.

<sup>15</sup> Princípio. ABBAGNANO, São Paulo. 2007. p. 76.

Na mesma perspectiva Cirne-Lima adere a outro tipo de metáfora e apresenta a filosofia como um jogo de quebra-cabeça.

Fazer Filosofia hoje é como montar um grande quebra-cabeça. As ciências, como a Física, a Química, a Astronomia, a Biologia, a Arqueologia, a História, a Psicologia, a Sociologia etc., são recortes parciais do grande quebra-cabeça que é a Filosofia, a Ciência Universalíssima. Cada uma das ciências particulares monta o seu pedaço particular, ou seja, cada uma delas trata de algumas figuras. Nenhuma delas se preocupa e se encarrega da composição total do grande mosaico, que é a Filosofia, a razão, o sentido do universo. (CIRNE-LIMA. 2008. p. 6)

Mas existe uma diferença entre o jogo quebra-cabeça e a filosofia; é que na “filosofia não temos todas as peças<sup>16</sup>” e o universo ainda está em *devir*<sup>17</sup>, o movimento continua, a história não se concluiu, as coisas futuras ainda estão por vir, em suma, não temos todas as peças do jogo.

Mesmo assim para aquele que se empreende na busca pela verdade não dá para ficar imóvel como a esfera de Parmênides, é preciso se movimentar, como propôs Heráclito, com o que se tem disponível, até mesmo nós somos peças desse jogo, segundo Cirne-Lima, e no último momento teremos que saltar para dentro dele no afã da filosofia em responder àquelas interrogações iniciais que os filósofos se ocupam e dar sentido a este universo em que vivemos, o sentido último da nossa existência.

Nesse movimento, existem coisas que não nos apareceram de forma clara, são as peças da filosofia que estão faltando, e como o fim ainda não chegou, a filosofia sempre estará especulando e incompleta, por essa razão todo pesquisador da filosofia precisa ser honesto e humilde e admitir que não dispõe de todas as peças nesse jogo e que, aliás, ele também é uma peça, e, por fim, terá que entrar para dentro do quebra-cabeça existencial afim de finalizar e dar sentido à vida humana.

Esse fenômeno, isto é, ser uma das “peças” que se faltava na filosofia teve seu início quando o eixo da filosofia pré-socrática passou para filosofia das relações humanas com os sofistas. Pensando nisso, vamos imaginar a filosofia como uma investigação dialética que começa com os físicos naturalistas na antiguidade até chegar ao nosso tempo.

Nesse ponto surge uma pergunta: em nosso século, com o incrível e inédito desenvolvimento das ciências particulares, ainda é possível fazer dialética? Acreditamos não

---

<sup>16</sup> CIRNE-LIMA, Carlos. *Dialética para Principiantes*. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2002. p. 6.

<sup>17</sup> *Devir* ou *Vir-a-ser*. O mesmo que mudança (v. MOVIMENTO). ABBAGNANO, São Paulo. 2007. p. 268.

só ser possível como também necessário, pois esse fazer dialética foi e permanece sendo fazer a explicação da realidade enquanto tal.

Entretanto, com todas essas possibilidades, não poderíamos deixar de admitir, nas palavras de Berti, uma contingente “crise da razão”<sup>18</sup>. Essa crise seria o resultado da forma como a objetividade científica colonizou as ciências em geral, levando-nos a uma racionalidade completamente desligada das nossas vidas. O sentido da razão que foi instaurado pelos gregos teria se desvirtuado, isso se deve a nossa concepção de objetividade científica.

Por essa razão, e esse é o nosso ponto, Berti acredita que a primeira grande contribuição que um estudo aprofundado da dialética pode nos fornecer são os pontos de debate sobre essa presumida crise da razão, seria, talvez, o momento de rever os conceitos modernos criados em torno da razão, e não há filósofo onde esse retorno seria tão necessário como Aristóteles, o grande sistematizador da razão e da dialética.

Refletindo nisso, acreditamos ter boas razões em nosso tempo para fazer um estudo sobre a dialética e esse será um dos objetivos dessa pesquisa, isto é, propor uma análise, uma alternativa que podemos confrontar dialeticamente com o que temos no momento, as múltiplas pequenas razões, as razões das muitas perspectivas diferentes como diz Nietzsche<sup>19</sup>, as razões dos múltiplos horizontes como quer Heidegger<sup>20</sup>, as razões dos múltiplos jogos de linguagem como afirma Wittgenstein<sup>21</sup>, as múltiplas razões com seus relativismos.

Mas a tarefa da dialética e o projeto de se falar da dialética não é tão ambicioso como a modernidade faz com suas teorias de desconstruções, pois hoje, com muitas contestações, é claro, parece não fazer mais sentido falar da dialética platônica e aristotélica, a dialética que busca o *uno*, a dialética que persegue o universal, a dialética que propõe uma razão elevada com proposta de explicação do mundo.

Hoje, temos as múltiplas faces da razão, cada uma delas propõe suas explicações multifacetárias, poderíamos chamá-las de a “torre de babel”<sup>22</sup> do século XXI.

Assim, a nossa proposta é trabalhar à luz daquilo que os clássicos propõem, começando pela esfera de Parmênides e seu discípulo Zenão; mergulhando rasamente no rio de Heráclito; na ágora com os sofistas analisar a *Apologia* de Sócrates e refletir sobre tudo isso na Academia antes de nos envolvermos dialeticamente com o mestre do Liceu.

---

<sup>18</sup> BERTI, Enrico. As razões de Aristóteles. São Paulo: Edições Loyola, 1998. p. VIII.

<sup>19</sup> CIRNE-LIMA, Carlos. Dialética para Principiantes. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2002. p. 17.

<sup>20</sup> Ibid., p. 17.

<sup>21</sup> Ibid., p. 17.

<sup>22</sup> Uma referência bíblica à Gênesis capítulo 11 onde fala sobre a confusão das línguas.

No Liceu queremos chegar ao centro da nossa pesquisa, que é mostrar o tão procurado equilíbrio entre o ser e o não-ser, a estabilidade, a possibilidade de conhecer as coisas. Entendemos que é exatamente isso o que Aristóteles faz, apesar das gerações, das corrupções, dos movimentos, o que orienta e dinamiza o pensamento do nosso filósofo é essa busca sem fim pelo conhecimento, possível apenas na perenidade.

Então, para cada faceta do seu conhecimento, escreveu François Stirn, ele procura “fazer frente à ameaça introduzida pelo devir, a mudança<sup>23</sup>”. Vejamos: para ontologia e cosmologia, o Primeiro Motor Imóvel; para ética, a felicidade, o prazer estável, a virtude, a maneira habitual de existir; para Política, a democracia temperada, a constituição mais estável; para poética, as regras da criação da verossimilhança; e para a dialética, objeto da nossa pesquisa, as *endoxas*, opiniões partilhadas pela maioria e pelos sábios, argumentos transmitidos de geração em geração.

Notamos que em todo sistema aristotélico é necessária certa estabilidade para que o conhecimento seja captado.

A dialética ao longo do tempo sofreu diversas mudanças, e com algumas reservas poderíamos dizer que a dialética é muitas coisas, como as já ditas acima: um conflito de ideias, concepções ou palavras que resulta no embate por serem elas, entre si, diferentes, o resultado desse embate de ideais diferentes pode proporcionar uma nova ideia.

A dialética pode significar a arte de debater, tendo então uma estreita relação com a retórica, como veremos adiante. Além disso, é perfeitamente justificável o uso das seguintes significações: instrumento, método e ferramenta. Nesse sentido ela pode ser entendida como uma ajudadora, um princípio regulador da forma de pensar.

Para uma melhor compreensão da dialética aristotélica, distinguimos a dialética em dois polos e arriscamos denominá-los com os seguintes termos: Polo 1 - Dialética Pré-kantiana; Polo 2 - Dialética Pós-kantiana.

Faremos um breve comentário sobre o polo 2 e focaremos logo em seguida no polo 1, isto é, no do nosso mestre Aristóteles. Poderíamos então concluir, sem muita margem de erro, que existem basicamente esses dois polos de pesquisa sobre o assunto da dialética: polo 2 - Dialética Pós-kantiana, já foi dito acima que Aristóteles foi responsável pela consolidação de uma nova maneira de pensar, maneira essa que dominou a cultura europeia e árabe por mais de mil anos, pelo menos até o advento da modernidade, ou seja, até Kant.

---

<sup>23</sup> STIRN. François. Compreender Aristóteles: Vozes, Petrópolis, Rio de Janeiro, 2006. p. 23.



Com Kant viu-se a necessidade de propor uma nova lógica, uma lógica que fugisse daquela clássica aristotélica, uma lógica transcendental que resultou na dialética transcendental e que Kant sistematiza na sua obra *A Crítica da Razão Pura*. Trata-se, de fato, daquela lógica que se baseia na tese de que há ilusões cuja origem é a própria razão. Essa tese provoca a necessidade de criticar os erros oriundos dessas ilusões e de demonstrar sua origem.

Portanto, a intenção de Kant na dialética transcendental não é só desconstruir a metafísica clássica, mas é a de reconstruir sua gênese racional. Com isso, Kant criou uma concepção de razão, isto é, àquela razão que deveria trabalhar nos domínios da experiência possível ou dos sentidos e não no campo do empírico. Kant afirma: “Assim, na ordem do tempo, nenhum conhecimento precede em nós a experiência e é com esta que todo o conhecimento tem o seu início.”<sup>24</sup>

O polo 1 - Dialética Pré-kantiana - para a nossa pesquisa é o mais importante e sobre o qual iremos nos debruçar. É, justamente, àquela que Aristóteles defende e que julga ser a estrutura lógica da filosofia, que apesar de não ser cognoscitiva, pois para Aristóteles ela por si só não é capaz de nos fazer conhecer coisa alguma, é apta para submeter um tese a prova (*peirastiké*)<sup>25</sup>, é a dialética que visa revelar as falsas pretensões ao conhecimento, que submete a exames as *endoxas* como um dos caminhos as práticas de investigação, aquela que anda de mãos dadas com a apodítica, isto é, com a lógica da demonstração, a apodítica, que para Aristóteles coincide com a autentica ciência, procedimento puramente formal, cognoscitivo e científico destinado durar até Kant.

Porém, antes de se aventurar nesse caminho é preciso iniciar a jornada por aqueles que foram destinados a lançar as bases desse tema tão importante – a Dialética, que vai da dupla Parmênides-Heráclito a Aristóteles. Nossa questão de fundo é a contradição, como raízes da dialética, se ela está ou não presente em cada pensador desde Parmênides, analisaremos como sendo a contradição a responsável pela viabilidade da dialética, pois sem contradição é impossível falar em dialética, ou dialética como caminho para as práticas de investigação.

Em síntese, a dissertação se divide em quatro capítulos. No capítulo I refletiremos se é possível ver os vislumbres da dialética em Parmênides e Heráclito, se é possível notar rudimentos da contradição e assim as raízes da dialética. No poema de Parmênides (2000) vamos notar a primeira formulação do princípio da identidade, já o da contradição teremos que

---

<sup>24</sup> KANT, Immanuel. *A Crítica da Razão Pura*. Fundação Calouste Gulbenkian. 5ª Edição. Lisboa. 2001. B1 p. 62.

<sup>25</sup> *Peirástica*. Segundo Aristóteles, “a arte de submeter uma tese à prova, deduzindo suas consequências. É uma parte da dialética e distingue-se da sofística porque se destina ao adversário ignorante, ao passo que a sofística tende a derrotar também quem possui ciência.” ABBAGNANO, 2007. p. 749.

analisar com certas reservas. No primeiro princípio, toda coisa é idêntica a si mesma, já no segundo, possivelmente seja o da oposição entre a afirmação e a negação, isto é, aquela que seria chamada mais tarde por Aristóteles de contradição e tudo isso está possivelmente na sentença da deusa: “Vamos, vou dizer-te - e tu escuta e fixa o relato que ouviste quais os únicos caminhos de investigação que há para pensar: um que é, que não é para não ser”<sup>26</sup>.

Com exceção do primeiro princípio, o da identidade, que parece uma teoria bem pacificada entre os comentadores, é possível afirmar o surgimento oficial da contradição em Parmênides? Se sim, como e por qual motivo essa afirmação se sustenta? Começaremos refletindo nas discussões surgidas em torno do ser e do não-ser, que no fragmento parmenidiano aparece como “um que é (ser), que não é (não-ser) para não ser”, esse ser poderá nos levar ao caminho da verdade e da razão? E quanto ao não-ser, é possível que Parmênides esteja equivocado quanto a sua inexistência? Ora, se o não-ser é nada, e, portanto, inexistente, pode haver raízes da dialética em seu pensamento, uma vez que a dialética só é possível na existência da contradição?

Refletiremos igualmente sobre a Dialética, onde, afinal, ela surge? Veremos que a tradição moderna, que acima denominamos de pós-kantiana, com sua origem em Hegel, tem em comum com a tradição antiga, a pré-kantiana, que a dialética foi sistematizada por Platão e Aristóteles e inventada por Zenão de Eléia. Segundo Berti (1998), os modernos veem erroneamente em Heráclito a invenção da dialética. A bem da verdade, não negam a origem em Zenão, mas veem em Heráclito aquele que teria feito da dialética o absoluto, o próprio princípio da realidade, talvez seja por isso que Hegel declara: “Não existe proposição de Heráclito que eu não tenha acatado em minha Lógica.”<sup>27</sup>.

Tudo isso acontece porque essa tradição está tratando da dialética no sentido moderno do termo, ou seja, hegeliano, em outras palavras, sobretudo da unidade e identidade dos opostos e não a exclusão dos mesmos, ou seja, o absoluto é a unidade do ser e do não-ser. Ora, um dos nossos objetivos nas águas de Heráclito é procurar saber se no seu pensamento existe contradição ou princípio de unidade, e se no pensamento dele não houver contradição como é possível haver dialética?<sup>28</sup> Uma vez que do ponto de vista lógico o conflito entre os opostos, presente no pensamento hereclatiano, não implica qualquer contradição, como é possível, então, encontrar nos fragmentos que foram conservados de Heráclito a presença da dialética?

---

<sup>26</sup> PARMÊNIDES. *Da natureza*, B 2. 5.

<sup>27</sup> G.G. Hegel, *Lezioni sulla Storia della filosofia*, trad. de E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Florença, 1964, vol. 1, p. 306-307.

<sup>28</sup> É importante esclarecer que esse termo (dialética) não aparece explicitamente nos escritos de Heráclito.

No capítulo II analisaremos o seguinte: se é com os sofistas que a dialética começa a ganhar corpo estrutural, se são eles que primeiro transportam o conflito dos opostos do plano da filosofia da natureza para o plano das relações humanas, que se interessam pelo *demos* (o povo) e pela *polis* (a cidade), como podemos então pensar nos sofistas com aquela carga pejorativa de filósofos *erísticos*?<sup>29</sup>, que posteriormente ficaram conhecidos por perderem a *filosofia*, ou seja, o amor à sabedoria, e passaram a amar outra coisa, o dinheiro, o discurso por si só.

A qual geração de sofistas pertence àqueles cuja importância não está mais no conflito dos opostos ou no que resulta dele? Àqueles que querem vencer o discurso independente se os argumentos dos polos sejam verdadeiros ou falsos?

A verdade, por assim dizer, não tem tanta importância, não importa mais o amor pela sabedoria, o respeito pela veracidade, e se os jovens irão se corromper ou não. O que realmente importava era vencer o discurso e encher os bolsos. E a verdade? Poderia ser o ser, ou o não ser, ou as duas coisas juntas? Ou o resultado da oposição e conciliação desses dois opostos? A verdade, em suma, estava ao gosto do freguês.

Analisaremos ainda, se é possível afirmar que o passo decisivo em direção à dialética como um caminho propedêutico aos métodos de investigação se dá com Sócrates e Platão. É possível encontrar uma contradição eficaz na relação conflituosa entre o mestre do “nada sei” e os sofistas? Se é possível, acreditamos que seja pelo fato de Sócrates ter aproveitado a descoberta zenoniana da refutação e por ter mudado completamente a estrutura do discurso de sua época.

É sabido que os discursos dos tempos protagóricos eram longos e aporéticos, e Sócrates inaugura o que posteriormente a tradição chamaria de diálogos socráticos, isto é, um discurso breve, no entanto também aporético, uma discussão mediante perguntas e respostas preservadas nos diálogos de Platão e destinada a permanecer na história como a forma especificamente grega de dialética. A questão de fundo é: a estrutura foi mudada, o discurso agora é breve, mas e as respostas? Elas são conclusivas?

---

<sup>29</sup> “*ERÍSTICA*, el arte de la controversia, incluyendo el uso de razonamientos falaces aunque persuasivos. Los antiguos sofistas elevaron este arte a un gran nivel en lo que era el logro de sus fines personales. Posiblemente encontraron su material en los careos que tenían lugar en los juicios que se celebraban diariamente. Para alcanzar la debida persuasión admiten el uso de principios incorrectos tales como generalizaciones arriesgadas, analogías deficientes, apelaciones ilegítimas a la autoridad, el principio post hoc ergo propter hoc (es decir, tras esto y por tanto a causa de ello) y otros supuestos principios.” AUDI, Robert. Diccionario Akal de Filosofía. Traducción de Huberto Marraud y Enrique Alonso. Madri: Ediciones Akal, 2004. p. 305.

No capítulo III observaremos Platão nos apresentar o modo correto de se discutir, isto é, fazendo dialética, dialogando (*dialektiké*) e refutando (*élenkhos*), partindo sempre do ponto apresentado por aquele que foi inquirido, veremos que a contradição é importante e faz parte de todo processo, sem ela não faz sentido a refutação. Iremos observar que dentro dessa perspectiva Platão aponta que existe uma diferença entre o modo de discutir dos sofistas erísticos e o modo entre amigos: os erísticos (sofistas) se deleitam em disputas e discórdias, mas entre amigos se faz verdadeira dialética, sempre com o objetivo de dar respostas verdadeiras. É com essa postura que Platão está seguindo inteiramente o método que seu mestre inaugurou – a dialética socrática. Depois de analisar as inovações de Sócrates é possível observar as concepções distintas que Platão inaugurou?

Com o objetivo de responder questões como essas é que nos aventuramos nesse longo caminho até o Liceu, ou seja, ao capítulo IV, buscando de começo não tropeçar na pedra fixa de Parmênides, atravessar com todo o cuidado para não sermos levados nas correntezas sempre novas do rio de Heráclito. Se nessa caminhada faremos uso do ceticismo sofístico, será apenas para que a nossa dúvida nos leve a possibilidade de um novo caminho, mais seguro, um caminho propedêutico aos métodos de investigação, que na nossa pesquisa, supomos, encontraremos no mestre Aristóteles – o grande sistematizador da dialética.

## Capítulo I

### 1. RAÍZES DA DIALÉTICA

A grande contribuição histórica de Aristóteles, diferente, é claro, da sua filosofia original, a teorética<sup>30</sup>, foi o fato de ter sistematizado de forma clara, como observamos nos escritos do Estagirita, uma cadeia de descobertas realizadas pelos filósofos que lhe antecederam, os naturalistas<sup>31</sup> e, principalmente, de forma muito mais direta, as do seu mestre Platão, especialmente no que se refere à dialética e o princípio de não contradição. Neste capítulo vamos nos ater a essa importante parte da nossa pesquisa, qual seja: de como e onde podemos encontrar as raízes da dialética e suas correlações, e como foi o seu desenvolvimento dos antigos a Platão e, posteriormente, a dialética e seus usos em Aristóteles.

Precisamos esclarecer neste ponto que a pesquisa não pretende desenvolver uma espécie de história linear da filosofia; apesar da aparente linearidade, isso já tem sido feito com muito louvor por vários escritores<sup>32</sup>. Nossa pesquisa é motivada pelo interesse, sobretudo, em compreender, apresentar e tratar os principais entendimentos da dialética entre os antigos até à aristotélica, seu uso e sua natureza investigatória como um caminho propedêutico as práticas de investigação.

Para isso, segundo nossa compreensão, é de fundamental importância partir dos antigos naturalistas, uma vez que as cosmologias tradicionais foram construídas com base na dinâmica do conflito dos opostos. Entenda-se por conflito dos opostos a dialética, a habilidade de desenvolver argumentos sempre contrapondo um outro.

Buscaremos então ser bem dialéticos, por assim dizer, usando essa primeira parte da pesquisa, ou seja, as teorias que vão de Parmênides/Heráclito a Platão/Sofistas colocando-as para dialogar, confrontando as concepções sobre o uso que Aristóteles faz da dialética, uma vez que os mesmos problemas que permeiam toda a história da filosofia desde a antiguidade, isto é, o Ser e o Não-ser, o Uno e o Múltiplo, também permearão as teorias de Aristóteles.

---

<sup>30</sup> “Ciências teoréticas – que buscam o saber pelo saber, independente de um fim ou utilidade (metafísica, física, matemática e psicologia). As ciências teoréticas, que procuram o saber pelo saber e que consistem na metafísica, na física (em que é incorporada também a psicologia) e na matemática. Ciências teoréticas, isto é, ciências que buscam o saber em si mesmo. Por dignidade e valor, as mais elevadas são as primeiras, constituídas pela metafísica, a física (na qual se inclui também a psicologia) e a matemática. O termo “metafísica” (= o que está além da física) não é termo aristotélico (talvez tenha sido cunhado pelos Peripatéticos, ou nasceu por ocasião da edição das obras de Aristóteles realizada por Andrônico de Rodes no século I a.C.). No mais das vezes Aristóteles usava a expressão “filosofia primeira” ou “teologia”, em oposição a ‘filosofia segunda’ ou ‘física’”. REALE, 2003. p. 195.

<sup>31</sup> Ou pré-socráticos. Ibid., p. 17.

<sup>32</sup> Bertrand Russell, Giovanni Reale, Dario Antiseri, Juan Manuel Cordon, Marilena Chaui, entre outros.

## 1.1. PARMÊNIDES

Parmênides, no âmbito da filosofia da *physis*, foi o primeiro a ter um pensamento inovador, radical e até mesmo, em certo sentido, revolucionário. Foi com ele que a cosmologia pré-socrática recebeu um profundo e importante ponto de vista conceitual, na qual ele a propõe como uma *ontologia*, ou seja, teoria do ser: “o ser é e não pode não ser; o não-ser não é e não pode ser de modo nenhum”. Esse princípio de Parmênides considerado o próprio princípio da verdade, o ser não gerado, incorruptível, imutável, imóvel e uno. Muitos intérpretes<sup>33</sup> apontaram nesse princípio parmenidiano a primeira formulação do princípio de identidade.

Segundo esse princípio, toda coisa é idêntica a si mesmo, ou seja, uma coisa é idêntica a ela mesma, mesmo que afirmamos outra coisa,  $a=a$  e  $b=b$ , 'a' sempre será igual 'a', mesmo se afirmarmos que  $a=b$ , ainda podemos afirmar que  $a=a$  e  $b=b$ . Nesse sentido se existe o ser, se faz necessário que o não-ser não exista de modo nenhum e ele não pode nem ao menos ser pensado.

No rico poema parmenidiano, as teorias ecoam na boca da deusa<sup>34</sup> em acolhimento poético onde Parmênides concentra-se no que chamou de “ser”. O ser das coisas é o princípio fundamental, baseado em uma espécie de ideia infinita e universal – o uno. Dessa maneira, tudo o que existe possui o ser dentro de si. O que existe, ou seja, que possui o ser, pode ser enunciado e pensado. Com efeito, é impossível para Parmênides pensar aquilo que não existe. Vejamos:

Vamos, vou dizer-te e tu escuta e fixa o relato que ouviste  
quais os únicos caminhos de investigação que há para pensar:  
um que é, que não é para não ser,  
é caminho de confiança (pois acompanha a verdade);  
o outro que não é, que tem de não ser,  
esse te indico ser caminho em tudo ignoto,  
pois não poderás conhecer o não ser, não é possível,  
nem mostrá-lo [...]<sup>35</sup>

Pois nunca isto será demonstrado: que são as coisas que não são;  
mas afasta desta via de investigação o pensamento<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> Entre eles Giovanni Reale (2003), Enrico Berti (1998) e Carlos Roberto Cirne-Lima (2002). Certamente eles discordam em muitos pontos, mas nesse há algo em comum, a possibilidade do princípio de identidade.

<sup>34</sup> “Parmênides imagina ser transportado sobre um carro puxado por éguas prudentes e guiado por jovens filhas do sol, das casas da noite para a luz, e levado diante da deusa (que personifica a verdade), que lhe revela a própria verdade em seu complexo.” REALE, 2003. p. 58.

<sup>35</sup> Parmênides. *Da natureza*, B 2. 5.

<sup>36</sup> Ibid. B 7.1.

A deusa procura orientar o filósofo a palmilhar na primeira via, a da verdade, que é o caminho da razão, ou seja, “que é (ser), não é possível que não seja”, enquanto ao mesmo tempo o incentiva a se afastar completamente da segunda via, a dos sentidos que “não é (não-ser), é necessário que não seja”, que é sempre duvidosa e inapropriada. Para Parmênides é evidente que quem anda pelo caminho do erro são aqueles que afirmam que o não-ser existe. Dito isso, vamos descobrir tão logo que o possível erro de Parmênides está em não admitir a existência do não-ser como algo que de certo modo é, e que dá a origem ao movimento segundo nosso próximo pensador.

Para Parmênides o não-ser não existe, ora se ele não existe, não pode nem ao menos ser pensado, portanto não existe o movimento uma vez que o movimento ou é a passagem do subsistema ser para o subsistema não-ser, ou do não-ser para o ser. Pois, pela sua lógica, o não-ser não é nada. E tudo aquilo que o não-ser determina está sendo determinado como sendo nada, isto é, não é nada, é pura ilusão. Nesse sentido não há movimento: Aquiles não pode ganhar a corrida contra a tartaruga como propôs Zenão de Eleia, discípulo de Parmênides; a flecha disparada pelo arqueiro sempre ficará parada, tendo que percorrer infinitas metades, porque não há o *devir* (não-ser).

Parmênides expõe que a realidade é apenas o “ser imóvel”, *Hen kai Pan*<sup>37</sup>, tudo é o uno, o todo e o uno, que é puro repouso, sem nenhum movimento, e o *devir*, o movimento, é a mera aparência, ilusão e o erro. Nesse sentido é possível pensar na possibilidade intelectual de que Parmênides foi um precursor do *monismo*<sup>38</sup> com essa unidade imóvel do ser a que se propõe.

Atinamos até aqui o que já foi dito acima, que a primeira formulação do princípio de identidade em Parmênides encontra-se pacificada entre a maioria dos comentadores. E o da contradição, o poderíamos elencar como as raízes não explícitas da dialética? Com exceção do primeiro princípio, o da identidade, é possível afirmar o surgimento da contradição em Parmênides?

Poderíamos dizer, em certa medida, que sim e não, vejamos: se formos capazes de dizer, como já foi dito, que o primeiro comparecimento da contradição se deu em Parmênides na oposição entre a afirmação do ser (*katáphasis*) e a negação do não-ser (*apóphasis*), ou seja, aquela que seria chamada mais tarde por Aristóteles de *antíphasis* ou contradição<sup>39</sup>. De fato,

---

<sup>37</sup> *Hen kai pan* (do grego: no sentido de um todo) é uma expressão da filosofia antiga (segundo Teofras a Xenófanés e Parmênides), como fórmula para o conhecedor e a eternidade do cosmos. CIRNE-LIMA, Unisinos, 2002. p. 21.

<sup>38</sup> As raízes do monismo na filosofia ocidental estão nos filósofos pré-socráticos como Zenão de Eleia, Tales de Mileto, Parmênides (<https://brasilescola.uol.com.br/filosofia/parmenides.htm>. 2022).

<sup>39</sup> BERTI, Enrico. Contradição e Dialética nos antigos e nos modernos. São Paulo: Paulus, 2013. p. 19.

seria a contraposição entre as duas famosas vias reveladas pela divindade, a primeira “que é (ser), não é possível que não seja” e a segunda que “não é (não-ser), é necessário que não seja”.

Até aqui o que precisa ficar claro para nós é que estamos diante de uma afirmação e uma negação, e que de certa maneira, nos parece ser duas vias, uma em confronto com a outra, uma *refutando* a outra, e é, justamente, do resultado dessa refutação que surge a possibilidade de uma “terceira via”, a que poderíamos apontar como sendo as raízes não explícita da dialética. Nessa que é a maior parte do fragmento de Parmênides, a deusa evoca, uma vez mais, as duas primeiras vias: “É necessário que o ser, o dizer e o pensar sejam; pois podem ser, enquanto o nada não é [...]”<sup>40</sup>. A primeira via é afirmada como necessária e a segunda é excluída como impraticável, logo, é justamente da segunda via que a deusa afasta o nosso filósofo.

[...] isto te ordeno que medites.  
Desta primeira via [isto é, da segunda] de investigação eu te afasto,  
e logo também daquela em que os mortais, que nada sabem,  
vagueiam, com duas cabeças: pois a incapacidade  
lhes guia no peito a mente errante; são levados,  
surdos e cegos, a um tempo, estupefatos, multidão indecisa,  
que acredita que o ser e o não ser são o mesmo  
e o não mesmo, para quem é regressivo o caminho de todas as coisas.<sup>41</sup>

Vemos, portanto, que Parmênides não ignorava a existência de uma terceira via. A nós, nos parece uma tentativa, mesmo que frustrada, de uma síntese, ou seja, aquela via que era encontrada na linguagem comum, no modo de pensar dos homens, sábios ou não.

Esta terceira via consiste em considerar o ser e o não-ser idênticos e não idênticos, diferente daquela da pura identidade e daquela da pura identidade do ser com o não-ser, isto é, da pura contradição, essa via, na verdade, é aquela que pode admitir que o ser pode não-ser, ou que o não-ser pode ser, ou seja, idênticos e não idênticos –  $a=a$ ,  $b=b$ ,  $a=b$  e  $b=a$ .

Porém, na linguagem arcaica de Parmênides podemos notar a dificuldade para traduzir essa terceira via em termos lógicos, visto que as únicas categorias que ele dispõe são, de fato, a da identidade e a sua negação, consequentemente, é essa univocidade do ser presente em seu pensamento que induz considerar essa terceira via impossível.

Logo, como podem ser encontradas raízes não explícitas da dialética se o que possivelmente está acontecendo no poema na primeira via é uma declaração não só possível,

---

<sup>40</sup> Parmênides. *Da natureza*, B 6. 1.

<sup>41</sup> Ibid. B 6. 5.



verdadeira, mas sobretudo necessária, enquanto na segunda via uma declaração não só falsa, mas inclusive impraticável e impossível.

Depois de refletir essa possibilidade - do monismo em Parmênides - poderíamos, então, pensar o porquê isso acontece? Com efeito, a resposta mais coerente seria, mais uma vez, por razões da natureza arcaica e primitiva do pensamento antigo. É pacificado entre os comentadores que a tendência do pensamento antigo está mais para unidade do que para pluralidade, mais para a determinação que para indeterminação.

François Stirn esclarece que a preocupação dos antigos com a unidade está no desejo de uma racionalização<sup>42</sup>. John Burnet corrobora essa afirmação, escreve que a crença que todas as coisas são uma era comum aos primeiros filósofos<sup>43</sup>. De fato, eles estavam em busca da *arché*, princípio uno fundamental de todas as coisas e todas essas questões estavam inteiramente em torno do ser.

A contradição, por conseguinte, é aquela que existe entre o necessário e o impossível, por Parmênides formulada por causa desse fator importante que aparece no seu pensamento, a univocidade do ser, ou seja, vemos no poema que ele é constrangido pela deusa a aceitar a afirmação da identidade do ser consigo mesmo, ou seja,  $a=a$  e  $b=b$ , 'a' sempre será igual 'a', mesmo se afirmarmos que  $a=b$ , em seguida tendo que rejeitar necessariamente a identidade do ser com o não-ser.

Nesse sentido se existe o ser, se faz necessário que o não-ser não exista. Assim, poderíamos encontrar de maneira não explícita nos fragmentos de Parmênides o princípio de contradição? Quiçá sim, se formos capazes, como já foi explicado acima, de dizer que o primeiro comparecimento da contradição se dá na oposição entre a afirmação do ser e a negação do não-ser.

Por outro lado, a contradição não seria possível no caso dela ser negada ao absoluto, de forma semelhante ao que acontece acima, justamente em razão da univocidade do ser, ou seja, nos dois casos, se deve ao fato de entender o ser num único sentido, como noção unívoca: “pois não poderás conhecer o não ser, não é possível, nem mostrá-lo [...]. Pois nunca isto será demonstrado: que são as coisas que não são; mas afasta desta via de investigação o pensamento<sup>44</sup>”.

Ora, se não é possível demonstrar o não-ser então estaríamos diante de uma outra vertente do pensamento parmenidiano, que seria, então, a univocidade do ser, ou seja, só existe

---

<sup>42</sup> STIRN, François. Compreender Aristóteles: Vozes, Petrópolis, Rio de Janeiro, 2006. p. 13.

<sup>43</sup> BURNET, John. O despertar da filosofia grega. Tradução: Mauro Gama. São Paulo: Siciliano, 1994. p. 162.

<sup>44</sup> Parmênides. *Da natureza*, B 7. 1.

um que é o ser, a refutação não pode nem mesmo ser pensada, teoria essa que fora bem recepcionada entre alguns pensadores<sup>45</sup>.

Os primeiros “sinais”, isto é, propriedades, do “ser” que Parmênides demonstra são “não gerado, imperecedouro, imóvel, e imortal: sua demonstração obtém-se mediante a refutação do devir, que consiste em observar que coisa alguma “era” ou “será”, pois tanto para perecer (condição do “era”), como para poder nascer (condição do “será”) ela exigiria a existência do “não-ser”, que, como sabemos é impossível. Aqui é evidente que a única distinção à qual recorrer para explicar o devir e a oposição do “ser”, expressão inequívoca da univocidade do “ser”. (BERTI, 2013. p. 31)

John Burnet, na sua obra *O despertar da filosofia grega* (1994), nos escreve que Parmênides continua a desenvolver todas as consequências daquilo que é - o ser como aquele que é incriado e indestrutível - e que o ser não pode ter se originado do não-ser, pois não existe coisa como o não-ser. Para Burnet, o ser não pode ter a seu lado qualquer espaço vazio em que alguma coisa a mais possa originar-se, pois “espaço vazio é nada e o nada não pode ser pensado”<sup>46</sup>.

Esse pensamento está perfeitamente em consonância com a proposta da univocidade do ser, o ser é um *plenum* contínuo e indivisível. Geoffrey Stephen Kirk e John Earle Raven escrevem que: “por agora a premissa é (ser) está estabelecida como a única possibilidade: o único pensamento ou proposição com sentido é que uma coisa é”<sup>47</sup>, ora, acreditamos que é nessa perspectiva que Parmênides passa a considerar precisamente a via do “ser” como a única afirmação verdadeira que se pode fazer.

Por agora, o que se pode admitir sobre o surgimento da contradição em Parmênides é que sim e que não<sup>48</sup>, justamente por ele ter feito o uso da refutação, não de maneira eficiente, é claro. Mas o uso que ele faz inaugura, por assim dizer, o exercício dialético para demonstrar sua principal e mais importante tese, isto é, o princípio de identidade do ser. Mas como já dito acima, essa refutação que Parmênides faz, pressupõe de maneira implícita a univocidade. Portanto, ele não nos fornece uma autêntica dialética.

---

<sup>45</sup> “Doutrina da univocidade do ser, em oposição o tomismo: a metafísica é a ciência suprema, que tem por objeto o ser em geral, tanto o das criaturas quanto o de Deus”. (A ideia de univocidade, extraída de Parmênides, está associada às doutrinas do filósofo e teólogo escolástico João Duns Escoto). ABBAGNANO, 2007. p. 347.

<sup>46</sup> BURNET, John. *O despertar da filosofia grega*. Tradução: Mauro Gama. São Paulo: Siciliano, 1994. p. 151.

<sup>47</sup> KIRK, Geoffrey Stephen, RAVEN, John Earle. *Os filósofos pré-socráticos*. Tradução: Carlos Alberto Louro Fonseca, Beatriz Rodrigues Barbosa, Maria Adelaide pegado. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa. 1996. p. 279.

<sup>48</sup> Entretanto, o fato de Parmênides não ter descoberto o princípio de não contradição não significa que ele não a tenha empregado em sua filosofia, ainda que tacitamente.

## 1.2. ZENÃO DE ELEIA

Filho de Teletágoras, Zenão foi adotado por Parmênides na escola de Eleia. Foi um dos mais famosos filósofos da escola eleáticas, escola que defendia questões de caráter lógico e metafísico<sup>49</sup>, seguindo os passos do seu mestre como um dos grandes defensores da filosofia monista<sup>50</sup> e contra a noção de movimento. Ficou conhecido especialmente pela elaboração de paradoxos.

Inicialmente, ele não objetivava refutar o argumento do adversário, mas sim de reduzi-lo ao absurdo, para só então colocar em prática o *élenchos*<sup>51</sup> (refutação). Fazendo uso da tradição oral, muito comum no seu tempo, se apresentava em praça pública.

A filosofia era debatida, discutida entre mestres, discípulos e opositores e apreciada por metedidos. Zenão, como mestre e tendo certas aspirações políticas, se envolveu em muitos desses debates<sup>52</sup>, seja de cunho político ou filosófico. Neste ambiente de discussões e enfrentamentos públicos, quem dispunha de boa argumentação e derrotasse os oponentes ganhava destaque.

Zenão se tornou famoso por pelo menos duas razões: a primeira por sua técnica argumentativa, a segunda por levar o argumento dos adversários ao paradoxo, ao invés de negar a posição do adversário. Zenão iniciava afirmando tal posição e, em seguida, ao explicitar a tese a levava ao absurdo, em seguida, a refutava. Por essas razões que “Aristóteles chega a considerar os argumentos de Zenão como origem da dialética enquanto técnica argumentativa”<sup>53</sup>.

---

<sup>49</sup> MARCONDES. Danilo. Iniciação à História da Filosofia. Dos Pré-socráticos a Wittgenstein. Zahar. Rio de Janeiro. 2007. p. 39.

<sup>50</sup> “Daí o termo “monismo”, devido à concepção de uma realidade única (*monos*)”. Ibid. p. 314.

<sup>51</sup> O termo significa, em linhas gerais: questionar o que o outro afirma com vista a pôr à prova ou examinar a força ou credibilidade do que o outro diz ou afirma. Em Sócrates, o *elenchus* tinha, quase sempre, a intenção de demonstrar as confusões, contradições e outros defeitos nas posições de seus oponentes. Em Sócrates, portanto, o termo veio a significar a refutação de alguma concepção ou tese.

<sup>52</sup> “Tornou-se um professor muito respeitado em sua cidade, e devido a isso envolveu-se bastante com a política local. Juntamente com outros companheiros e conspiradores, Zenão tentou derrubar o tirano que governava a cidade. Foi preso e torturado até à morte. A partir de sua morte, tornou-se um herói, deixando uma marca na lembrança de seus compatriotas contemporâneos. Muitas lendas surgiram sobre as circunstâncias em que verdadeiramente tudo aconteceu. Uma dessas versões nos conta que ao ser torturado impiedosamente pelo tirano, em praça pública, e querendo este arrancar-lhe a todo custo a confissão dos nomes de seus companheiros conspiradores, Zenão primeiro delatou todos os amigos do tirano como sendo participantes ativos da rebelião, e posteriormente insultou o próprio tirano, frente a frente, como sendo a peste do Estado. Diz-se que Zenão, já todo ensanguentado, postou-se como se quisesse dizer ainda alguma coisa aos ouvidos do tirano, mordendo-lhe, no entanto, a orelha e cerrando tão firmemente os dentes, e para soltar teve que ser trucidado pelos soldados, que o mataram ali naquele instante”. NUNES, 2013. p. 6.

<sup>53</sup> MARCONDES. Danilo. Iniciação à História da Filosofia. Dos Pré-socráticos a Wittgenstein. Zahar. Rio de Janeiro. 2007. p. 35.

É importante frisar que o grande valor da filosofia de Zenão não se dá apenas pelas indagações as concepções mobilistas e às discussões acerca do movimento. De igual forma, são relevantes os questionamentos acerca dos paradoxos, que Zenão inaugura e que tem a estrutura da chamada *reductio ad absurdum* (redução ao absurdo).

Berti, na obra, *Novos Estudos Aristotélicos I* (2010), escreve que alguns estudiosos não vacilam em atribuir a Zenão o “procedimento lógico como demonstração por absurdo”<sup>54</sup>. Entretanto, ele considera que existem outros estudiosos que, ao contrário, excluem a hipótese que Zenão tenha sido o precursor da redução ao absurdo, ou demonstração por absurdo, negando que Zenão tenha tido o interesse de demonstrar alguma coisa. Encontramos então duas posições em torno desse assunto, a primeira que defende e a segunda que nega.

Passando rapidamente pela segunda, pela que nega, é possível conhecer o pensamento mais robusto da interpretação que nega em J. Barnes. Ele está em clara oposição à primeira posição, e acredita que Zenão não tinha de fato uma doutrina filosófica propriamente dita. Para ele Zenão “não era defensor do monismo parmenidiano, mas simplesmente um adversário do pluralismo”<sup>55</sup>. Quanto à *reductio ad absurdum*, Barnes nega categoricamente que ela possa ser encontrada em Zenão de Eleia. Ele faz de Zenão uma espécie de “primeiro sofista”<sup>56</sup>, ou seja, um pensador destrutivo, negativo e polêmico, não mais que isso.

Entretanto, a primeira das duas posições, certamente a mais segura e difundida, remonta defensores como Hegel, Zeller, estudiosos da filosofia antiga, como Calogero, Rey, Mondolfo, Szabó, Reale e Migliori<sup>57</sup>, que sustentam que a “demonstração por absurdo é derivada por Zenão a partir da geometria grega que lhe antecedeu, onde ela teria sido inventada e aplicada pela primeira vez”<sup>58</sup>. Zenão é visto, segundo essa posição, como aquele que tem a primazia da invenção da demonstração por absurdo, e por se tratar de “demonstração”, ela tem um caráter abstrato, conceitual e não-empírico. Segundo essa primeira posição, esses “caráteres” foram encontrados pela primeira vez na escola eleática, ou seja, na “refutação da física de Anaxímenes levada a cabo por Parmênides e nos famosos argumentos de Zenão contra a multiplicidade e o

---

<sup>54</sup> BERT, Enrico. *Novos Estudos Aristotélicos I*. São Paulo: Edições Loyola, 2010. p. 422.

<sup>55</sup> Ibid. p. 423.

<sup>56</sup> Ibid. p. 424 apud Barnes, op. cit. 230-236 e 294-295.

<sup>57</sup> Ibid. apud Cf. HEGEL, loc. cit.; E. ZELLER, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, a cura di G. Reale, Firenze, La Nuova Italia, 1967, 13, 348-354; G. CALOGERO, *Studi sull'eleatismo*, Roma, 1932, 155; A. REY, *La jeunesse de la science grecque*, Paris, Alcan, 1933, 202; R. MONDOLFO, *Problemi del pensiero antico*, Bologna, Zanichelli, 1936, 90 ss.; G. REALE apud ZELLER, loc. cit.; A. SZABO, *The Beginnings of Greek Mathematics*, Dordrecht/Boston/London, Reidel, 1978, 248-250; M. MIGLIORI, *Unità Molteplicità dialettica. Contributi per una riscossione di Zenone di Elea*, Milano, Unicopli, 1984.

<sup>58</sup> Ibid. p. 423.

movimento”<sup>59</sup>. De acordo com essa primeira posição, tanto Platão como Aristóteles teriam concebido a dialética à maneira dos eleatas e, em razão disso, considerado Zenão inventor da dialética e como tendo a primazia da invenção da *reductio ad absurdum*.

A redução ao absurdo foi considerada por Zenão como o único método que permitiria vislumbrar a realidade enquanto tal. Mostrando, assim, uma certa continuidade com a filosofia dos mestres anteriores. Em termos platônicos e aristotélicos, Zenão se empreende na busca de um procedimento para que a especulação pudesse se afastar daquilo que é mais conhecido e particular, seguindo em direção àquilo que é menos conhecido e universal.

Ele utilizou-se de argumentos aporéticos como único caminho possível para poder vislumbrar o que realmente é o ser.

Dois dos mais conhecidos paradoxos de Zenão para ilustrar essa forma de argumentação: o primeiro é o de Aquiles e a tartaruga, o segundo é o paradoxo da flecha imóvel.

Começando pelo primeiro, apesar de Aquiles ser o mais veloz dos corredores e dá a dianteira à tartaruga em uma corrida, ele jamais será capaz de alcançar a tartaruga, pois seria necessário percorrer a distância da dianteira dada à tartaruga; sendo tal distância divisível ao infinito, ela jamais poderá ser percorrida - a diferença irá diminuir, mas jamais será nula.

Vamos ao exemplo: imagine que como a velocidade de Aquiles é maior que a da tartaruga, esta recebe uma vantagem, começando a corrida um trecho na frente da linha de largada de Aquiles. Aquiles nunca ultrapassa a tartaruga, pois quando ele chegar à posição inicial A da tartaruga, esta encontra-se mais a frente, numa outra posição B. Quando Aquiles chegar a B, a tartaruga não está mais lá, pois avançou para uma nova posição C e assim sucessivamente, *ad infinitum*.

O paradoxo da flecha imóvel diz que uma flecha disparada em direção a um alvo colocado a uma certa distância jamais atingirá este alvo; na verdade, permanecerá imóvel, pois a cada ponto em que se encontra deve percorrer uma distância igual a seu comprimento; no entanto, se o espaço é composto de elementos indivisíveis, a flecha deve permanecer imóvel, já que nesse caso não pode haver movimento.

Vamos ao exemplo: imagine que um arqueiro lança uma flecha, que adquire movimento. Em um certo instante, a flecha ocupa um espaço que é igual ao seu volume, portanto, segundo Zenão, ela estaria parada neste instante. Isso se aplica para todos os instantes, assim, a flecha está sempre parada e não poderia estar se movendo, o que contradiz a hipótese inicial de que a flecha está em movimento.

---

<sup>59</sup> Ibid. p. 423.

Os opositores de Zenão acusaram-no de ir contra o senso comum, já que é óbvio, a partir da nossa experiência da realidade que Aquiles rapidamente ultrapassa a tartaruga e que a flecha alcança o alvo. Isso se dá uma vez que não estão olhando para os exemplos dos paradoxos com a mesma lente de Zenão, ou seja, a lente conceitual, sobre esse detalhe Marcondes escreve:

“[...] a dificuldade está em explicar o que nossa experiência comum constata; ao tentar fazê-lo recorrendo às noções de movimento, tempo e espaço que encontramos nos mobilistas, essas noções levarão aos paradoxos.” (MARCONDES, 2007, p. 38)

Na contextualização de Marcondes, Zenão não parece preocupado em contrariar a obviedade do assunto, e ainda parece ser um dos primeiros filósofos a introduzir uma cisão entre o “senso comum”, ou seja, entre a nossa experiência da realidade e a explicação teórica conceitual dessa realidade.

A filosofia não se reduz a uma extensão daquilo que é meramente sensível e comum. Entretanto não se trata de negar as nossas percepções da realidade, não é isso o que ocorre, mas sim de mostrar que essas percepções dos nossos sentidos precisam serem submetidas as exigências lógicas da razão.

É justamente nesse ponto que chegamos ao método dialético de Zenão que aparece na sua forma de desenvolver paradoxos. Ele parte de uma tese comum que é amplamente aceita pelos seus opositores. Alguém apostaria na tartaruga? Ou alguém arriscaria afirmar que a flecha não alcançaria o alvo? Obviamente não, para o senso comum o herói sempre será Aquiles, ele sempre vence. A flecha alcança o alvo.

Mas diante da explicação teórica conceitual de Zenão esses argumentos não se sustentam e desembocam em paradoxos, em becos sem saída, são insuficientes e, portanto, devem ser refutados (*élenchos*). O *élenchos*, oriundo da dialética, inicialmente vinculada à Zenão e Parmênides, era agora um instrumento da *ágora* e sua aplicação visava ao propósito de vencer as disputas públicas e derrotar publicamente o adversário.

Enquanto método, a dialética começará a atingir a maturidade com os sofistas, porém já em Zenão, ela se tornou um *órganon*, um instrumento da razão por excelência, um método do pensamento, uma arte que consiste em confrontações de teses constituídas por intermédio de perguntas e respostas, procurando entre elas contradições que minam os argumentos falaciosos, ou seja, argumentos que não resistam à refutação.

A dialética deixou de ser uma técnica meramente política para se tornar uma teoria geral do *Logos*, ou seja, da Razão, capaz de vencer um debate. Giorgio Colli explica muito satisfatoriamente bem o que podemos elencar como sendo a postura de Zenão:

“[...] perfeito dialético se encarna no interrogante: ele coloca as perguntas, dirige a discussão dissimulando armadilhas fatais para o adversário, através de longos rodeios argumentativos, solicitações de anuências sobre questões óbvias e aparentemente inofensivas, que acabarão se revelando essenciais para o desenvolvimento da refutação.” (COLLI, 1992, p. 68)

O método de Zenão, como explica a referência acima, consiste em encarnar seus adversários, dando suas hipóteses como certas, e partindo dessas hipóteses ele chega a conclusões contraditórias e inaceitáveis, tendo reconhecido essas aporias não resta outra coisa a não ser refutar as conclusões contraditórias. Zenão é o primeiro a utilizar esse método de maneira mais regular, pois ele formula uma filosofia expressa por “contra opinião” ou opinião oposta, em suma expressa por paradoxo.

### 1.3. HERÁCLITO

Em Heráclito tudo flui, *Panta Rei*<sup>60</sup>, tudo está em constante *devenir*, tudo é movimento. A realidade não é a esfera imóvel e imutável, sem limites, de Parmênides, mas sim o movimento que, sem jamais cessar, sempre de novo começa. O elemento comum entre Parmênides e Heráclito é concordar que não há começo e nem fim, mas enquanto Parmênides acredita que é por não existir movimento, em Heráclito é exatamente ao contrário, não há começo e nem fim porque tudo flui.

O que para Parmênides e Zenão era o não-ser, mera aparência, ilusão, é a própria realidade em Heráclito<sup>61</sup>. Não é que Heráclito deixa de admitir o ser, não é isso o que acontece, o que ele admite, de fato, é que a realidade não se constitui apenas do ser como queria os eleatas, mas também do não-ser.

Podemos especular, com dúvidas metódicas: estar vendo pela primeira vez raízes mais aparentes da dialética? Ou seja, a tensão que liga e concilia o ser e o não-ser, é uma espécie de

---

<sup>60</sup> É de Heráclito de Éfeso, filósofo da antiga Grécia, a expressão grega "*panta rei*" que significa "tudo flui", tudo está em constante *devenir*, pois tudo se move, o tempo se move, a vida flui. "Nenhum homem pode banhar-se duas vezes no mesmo rio, pois na segunda vez o rio já não é o mesmo, nem tão pouco o homem". ABBAGNANO, 2007. p. 497.

<sup>61</sup> CIRNE-LIMA, Carlos Roberto. Dialética para principiantes. 3ª Edição. Unisinos. Rio Grande do Sul. 2002. p. 21.

tese e antítese? Seria isso, portanto, traços basilares da dialética? Heráclito seria então o inventor da dialética? Há quem discorde<sup>62</sup>.

Hegel, entretanto, muito antes, concorda com Platão e Aristóteles que Zenão é o inventor da dialética<sup>63</sup>, mas para ele, como já foi apontado na Introdução, Heráclito seria aquele que teria levado a dialética ao absoluto.

Pensando em tudo o que foi apontado até agora, surgem as seguintes questões: o que, de fato, existe nas sentenças de Heráclito, contradição ou princípio de unidade? E se no pensamento dele não houver contradição, como é possível haver dialética?

Uma vez que, do ponto de vista lógico, o conflito entre os opostos implica contradição, como é possível, então, a presença da dialética? Cirne-Lima, reconhecido pela originalidade de suas pesquisas em Hegel, e muitos hegelianos veem em Heráclito o pai da dialética.

A realidade realmente real para esse grupo de pesquisadores é reconhecer no pensamento do mestre do devir uma tensão que liga e concilia o ser e não-ser. Para Heráclito ser e não-ser são uma espécie de tese e antítese conciliadas num plano mais alto através de uma síntese.

É famosa a expressão de Heráclito que o homem não pode se banhar duas vezes no mesmo rio. No poema abaixo, o rio não é o mesmo, nós não somos os mesmos, tudo está em movimento, e o *devir* (movimento) é a realidade realmente real. A realidade é essa que se constitui dialeticamente através do conflito de opostos, pois os opostos se opõem e se excluem, mas depois uma síntese conciliadora faz surgir algo novo, algo mais sublime:

A quem desce no mesmo rio sobrevêm  
águas sempre novas.<sup>64</sup>

Não se pode descer duas vezes no mesmo  
rio e não se pode tocar duas vezes uma substância  
mortal no mesmo estado, mas, por  
causa da impetuosidade da velocidade da  
mudança se espalha e se reúne, vem e vai.<sup>65</sup>

Descemos e não descemos no mesmo rio.  
nós mesmos somos e não somos.<sup>66</sup>

---

<sup>62</sup> “[...] há uma tradição moderna [...] que, erroneamente, atribui a Heráclito a invenção da dialética.” BERTI, 2013. p. 59.

<sup>63</sup> “La peculiarità di Zenone è La dialettica, che comincia propriamente con lui. Egli è il maestro della scuola eleatica.” HEGEL, 1964, p. 287.

<sup>64</sup> Heráclito. Fr. 12, Diels-Kranz. apud REALE. São Paulo, Paulus, 2003. p. 52.

<sup>65</sup> Ibid. Fr. 91.

<sup>66</sup> Ibid. Fr. 49a.



Porém, antes de sermos levados pelas correntezas das águas de Heráclito, vamos pensar na possibilidade de que não há raízes da dialética em Heráclito, muito possivelmente pela dificuldade que temos em encontrar no seu pensamento a contradição em detrimento de um princípio de unidade.

Berti parece acreditar mais em um princípio de unidade do que em qualquer contradição. Do ponto de vista lógico, nos “*aforismos*”<sup>67</sup> hereclatianos parece fazer mais sentido que uma coisa não pode ficar necessariamente sem outra e não que excluem uma a outra, “coligações são inteiro não inteiro, concorde discorde, harmônico desarmônico, e de todas as coisas o um, e do um todas as coisas”<sup>68</sup>, ou “A doença torna prazerosa e boa a saúde; a fome, a saciedade; a fadiga, o repouso”<sup>69</sup>.

Com efeito, nessas sentenças vemos se firmarem muito mais o princípio de unidade que qualquer contradição.

Burnet entende que a verdade proclamada por Heráclito era de que o mundo é ao mesmo tempo um e muitos, e que é exatamente a “tensão oposta”<sup>70</sup> dos opostos o que constitui a unidade do uno.

Assim, para que tudo faça sentido em Heráclito, um oposto não pode ficar sem o outro, um requer necessariamente o outro: “Uma e a mesma coisa é o caminho para cima e o caminho para baixo”<sup>71</sup>, “O mar é a água mais pura e mais impura: para os peixes ela é potável e lhes conserva a vida, para os homens não é potável e é letal”<sup>72</sup>.

Percebe-se aqui que a identidade é afirmada de forma totalmente diferente, não parece haver contradições, nem tão pouco identidade *à la* Parmênides.

As coisas frias se aquecem, o quente esfria, o úmido seca, aquilo que é árido umedece<sup>73</sup>

O fogo vive a morte da terra e o ar vive a morte do fogo; a água vive a morte do ar e a terra a morte da água<sup>74</sup>

---

<sup>67</sup> A edição de Bywater, usada por John Burnet afirma que o estilo de Heráclito era aforístico, ele escrevia como depois Nietzsche veio a escrever. BURNET, 1994. p. 115.

<sup>68</sup> 22 B 10 Diels-Kranz, trad. de G. Giannantoni em *I presocratici* cit. apud BERTI, Enrico. Contradição e Dialética nos antigos e nos modernos. São Paulo: Paulus, 2013. p. 61.

<sup>69</sup> Ibid. p. 61. 22 B 111, Diels-Kranz.

<sup>70</sup> BURNET, John. O despertar da filosofia grega. Tradução: Mauro Gama. São Paulo: Siciliano, 1994. p. 123.

<sup>71</sup> 22 B 60 Diels-Kranz apud. BERTI, Enrico. Contradição e Dialética nos antigos e nos modernos. São Paulo: Paulus, 2013. p. 62.

<sup>72</sup> Ibid. p. 63. 22 B 61 Diels-Kranz.

<sup>73</sup> Ibid. 22 B 126 Diels-Kranz.

<sup>74</sup> Ibid. 22 B 76 Diels-Kranz.

A mesma coisa são o vivo e o morto, o desperto e o adormecido, o jovem e o velho: Estes de fato mudando são aqueles e aqueles de novo mudando são estes<sup>75</sup>

Pensamos o seguinte: o princípio de identidade é de fato a determinação das coisas, ou, todo objeto é idêntico a si mesmo,  $a=a$  e  $b=b$ , em suma “a” sempre será igual a “a” e “b” sempre será igual a “b” mesmo que afirmemos o contrário; logo, essa formulação lógica é resultado da admissão da contradição, que não aceita que duas coisas sejam verdadeiras e falsas ao mesmo tempo.

O próprio Aristóteles<sup>76</sup> deixa evidente que Heráclito, ao supor que uma mesma coisa seja e não seja, acaba negando a contradição. Na linguagem do estagirita, significa que o mesmo “ser” possui e ao mesmo tempo não possui o mesmo predicado, ou que de um mesmo “ser” se pode afirmar como negar o mesmo predicado.

Ora, se realmente isso acontece, é impossível que haja dialética uma vez que sem a contradição é impossível que haja conhecimento. Essa é a questão: a doutrina de Heráclito, da forma que nos é apresentada, acaba negando não só a contradição como a identidade, diria Berti<sup>77</sup>, uma vez que uma coisa não é idêntica a si mesma, mas divergente, e essa divergência passa a gerar uma outra unidade diferente daquela que era inicialmente.

Em Heráclito, portanto, a harmonia nasce da própria oposição, mas de uma oposição de natureza diferente, ou seja, o divergente consigo mesmo concorda, a harmonia de tensões contrárias, como o frio e o quente, o úmido e o seco, a vida do fogo e a morte da terra, a vida do ar e a morte do fogo e assim sucessivamente.

A divergência não só produz a unidade das coisas, como também a sua transformação. Diante de todo o exposto a conclusão mais lógica que podemos chegar é que Heráclito é um negador, embora, talvez, involuntário e inconsciente, do princípio de contradição, em razão também da característica arcaica do seu pensamento, ou seja, aquela que na busca pelo uno o leva a unidade.

Logo, uma vez que o princípio de contradição foi negado houve a negação da própria dialética.

No próximo capítulo atentaremos para aqueles que deram o passo decisivo para a mudança de paradigma, que deixaram o campo da filosofia cosmológicas, que deixaram de banhar nas águas hereclatianas e assim foram capazes de alterar a filosofia a para um status

---

<sup>75</sup> Ibid. 22 B 88 Diels-Kranz.

<sup>76</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica* (IV, 1005b), Livros I e XI. Edições Loyola. São Paulo, 2002. p. 145.

<sup>77</sup> BERTI, Enrico. *Contradição e Dialética nos antigos e nos modernos*. São Paulo: Paulus, 2013. p. 63.

superior e discutir não apenas no campo da cosmológico, mas também antropológico, ou seja, no plano das relações sociais, sendo assim inovadores na construção de uma nova forma de pensar, nos referimos aos sofistas.

## Capítulo II

### 2. SOFISTAS

Neste capítulo vamos atentar para os sofistas. Como aqueles que deram o passo decisivo para mudança de paradigma e levaram o plano da filosofia para o plano das relações humanas, e assim foram capazes de alterar a filosofia para um *status* mais elevado e discutir não apenas no campo da cosmologia, mas também no campo da antropologia, se tornando, assim, inovadores, lançando as bases do pensamento de onde se partiria a construção da democracia. Vamos pesquisar pelo menos duas gerações de sofistas e o que cada uma delas deixou de legado para a dialética, seja positivo ou negativo; pela ordem, começaremos nossa reflexão pela parte positiva da filosofia sofista, para só então posteriormente remontar a crítica negativa à filosofia dos sofistas menores.

Ora, está pacificado que é com os sofistas que o conflito dos opostos migrou do plano da filosofia da natureza para o plano das relações humanas. Entretanto, qual a geração de sofistas pertence àqueles cuja importância não está mais no conflito dos opostos ou no que resulta dele, mas sim no vencer o discurso independente se os argumentos sejam verdadeiros ou falsos? Como e onde podemos localizar nos sofistas a essência do problema? É possível justificar a natureza do problema, ou o erro dos sofistas na relação conflituosa na *Apologia de Sócrates*?

Antes de entrarmos nessa seara, acreditamos, como já foi dito, que foi com os sofistas<sup>78</sup> que a dialética começou a ganhar forma. Foram eles que primeiro transportaram o conflito dos opostos do plano da filosofia da natureza para o plano das relações humanas, eles se interessam pelo povo e pela *polis*. De forma tímida, mas implacável, já era a época em que no ambiente sociocultural grego a velha aristocracia entrava em lenta decadência e o poder do povo foi ganhando espaço.

Nesse sentido, de maneira inovadora podemos pensar nos sofistas sem aquela carga de peso pejorativo como posteriormente ficaram conhecidos, pelo menos antes da polêmica com Sócrates, Platão e Aristóteles. Os sofistas foram de fato os primeiros a levar tudo aquilo que foi discutido no âmbito da natureza para o plano das relações sociais, principalmente no que diz

---

<sup>78</sup> “SOFISTAS. É um termo que significa *sofia* a sabedoria (sapientia). As habilidades sofistas posteriormente passaram a indicar sentido de aduzir argumentos capciosos ou enganosos. 2. Em sentido histórico, os sofistas foram mestres de retórica e cultura geral que exerceram forte influência sobre o clima intelectual grego entre os sécs. V e IV a.C. cujo o interesse filosófico concentra-se no homem e em seus problemas, o que os sofistas tiveram em comum com Sócrates”. ABBAGNANO, 2007. p. 918.

respeito à política e ao direito, o esquema lógico é transposto. Eles pensaram teoricamente o conflito dos opostos como elemento constitutivo e essencial das relações sociais<sup>79</sup>.

O classicista George Briscoe Kerferd nos apresenta o movimento sofista como um verdadeiro fenômeno social<sup>80</sup>, ele esclarece que a Atenas do século V a.C. era um grande centro do movimento sofista, e confirmando o que já foi dito acima, foram justamente as mudanças no ambiente sociocultural que fizeram com que essa grande revolução acontecesse no berço da filosofia grega. As condições sociais e políticas, econômicas, a democracia pericleana<sup>81</sup> ressaltaram dois aspectos: primeiro, o poder deveria emanar do povo e permanecer com o povo e não com uma pequena parte de aristocracia; segundo, os cargos públicos e com direito de aconselhar e agir em nome do povo deveriam ser confiados aos mais hábeis e competentes para as funções públicas.

De fato, o que os mestres sofistas fizeram, principalmente os da primeira geração como Protágoras, Górgias e Pródico, foi justamente preparar os jovens para a *areté*<sup>82</sup> da vida política, a faculdade de falar em público era indispensável para quem ambicionasse uma carreira política. Essa foi, nos parece, a grande contribuição positiva dos sofistas: dominar a arte de educar os jovens e de prepará-los para a vida política, oferecendo-lhes novas ideias e novos instrumentos de como trabalhar os argumentos.

Protágoras<sup>83</sup>, Górgias e Pródico foram excepcionais nesse sentido, ao pensar criticamente os problemas do seu tempo. Com efeito, causaram uma verdadeira revolução educacional, cultural, deslocando a reflexão da *physis* para os interesses centrados no homem como a ética, a política, a retórica, a arte, a língua, a religião e a educação, ou seja, sobre aquilo que chamamos de cultura. Assim, essa nova educação se estabelece como modelo ideal,

---

<sup>79</sup> “De todas las cosas la medida es el hombre, de las que son en cuanto son, y delas que no son en cuanto no son”. (LAERCIO. 2007. p. 481). De certa forma, isso justifica a nossa pesquisa se amparar na linha de investigação da filosofia social, pois é um campo de pesquisa que abrange e agrega áreas da ética, política e educação, cuja ênfase incide no significado e natureza da sociedade humana e suas várias relações.

<sup>80</sup> KERFERD, George. O movimento Sofista. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2023. p. 31.

<sup>81</sup> “(...) Segundo a influência de um único indivíduo, a saber Péricles. A Grécia como um todo, no século V a.C. parece ter ultrapassado todos os períodos antecedentes na produção da agricultura, da indústria, e do comércio, o desenvolvimento de instituições democráticas, foram sem dúvida, importantes no desenvolvimento de uma demanda pelos serviços dos sofistas”. Ibid. p. 31-34.

<sup>82</sup> “Areté, término griego antiguo que significa «virtud» o «excelencia». En contextos filosóficos, el término se aplicaba principalmen), la piedad y la justicia. Sofistas como Protágoras afirmaron enseñar esas virtudes.” AUDI, 2004. p. 64.

<sup>83</sup> “Oriundo da primeira geração de sofistas, foi um dos maiores sofistas que viveu na Grécia. Ao que se sabe foi o primeiro a ensinar que em toda a questão, sempre se pode sustentar ou pró ou contra. Ficou também conhecido por sua posição subjetivista e relativista dos valores. Dele é a afirmação: “fazer do argumento mais débil o mais forte”. Revalorizou o mundo parmenídico da *doxa* o qual devia ser o âmbito natural do desenvolvimento de uma retórica. Seu relativismo espalhou-se rapidamente. Não podemos estranhar, visto que, como a liberdade democracia de Atenas favoreceu o rápido surgimento da retórica prática.” ROHDEN. 1997. p. 35.

desenvolvendo o bom orador, isto é, aquele que sabe falar em público e convencer os outros na arte da política. Os sofistas substituíram a antiga educação dos poetas gregos. Está no tinteiro de Diógenes Laércio o aforismo de Protágoras, que aponta para o que acabamos de descrever acima, a mudança de eixo das reflexões: “O homem é a medida de todas as coisas, das que são enquanto são e das que não são enquanto não são”.<sup>84</sup>

O conflito dos opostos é transportado para o terreno das relações sociais. Para “o homem é a medida de todas as coisas”, entre as interpretações possíveis, Cirne-Lima propõe que significa dizer que cada um de nós somos “*apenas um polo da oposição*”<sup>85</sup>, cada um de nós tem a medida das coisas que são (ser) e das coisas que não são (não-ser), nessa trama cada homem é apenas um polo desse conflito. Para entender o que esse polo realmente é e o que ele significa, é preciso sempre pensar esse polo em relação a um outro polo, ou seja, outro homem com sua outra medida, pois o processo dialético é isso, cada homem segundo a sua medida pode ser entendido, em si, quando for pensado em relação ao seu contraditório em sua medida.

Nesse processo relacional e dialético seja no direito, na política etc. a parte é sempre a parte e nunca o todo; é possível que a primeira parte tenha alguma razão em detrimento da segunda, como também é possível que a segunda parte é que tenha alguma razão. Ou, ainda, é possível dizer que ambas tenham parte de alguma razão, mas para que de fato haja equilíbrio e probidade nesse processo, é preciso que seja ouvida sempre a outra parte.

Eis aqui a sùmula: é com o diálogo, a mais importante ferramenta de trabalho encontrada nas assembleias de cidadãos da *polis*<sup>86</sup>, que se constituem democracia. Antes que as decisões sejam tomadas por consenso político, primeiramente há discurso e debate, há opiniões (*doxa*) diversas: o grupo A debate e dialoga com o grupo B. É necessário que as oposições diversas ocorram na *ágora*<sup>87</sup>, pois o perfil de um grupo é determinado pelo perfil do outro, e assim se faz dialética, é assim que se faz discursos qualitativos nos tribunais. Quando um só oposto discursa sem oportunizar o outro, quando uma só parte quer ser o todo não levando em consideração a outra parte não temos política, direito ou educação, o que temos é *tiranía* diria

---

<sup>84</sup> Diels-Kranz 80 B1 apud. LAERCIO. Diógenes. Vida de los filósofos ilustres. Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2007. p. 481.

<sup>85</sup> CIRNE-LIMA, Carlos Roberto. Dialética para principiantes. 3ª Edição. Unisinos. Rio Grande do Sul. 2002. p. 34.

<sup>86</sup> “Quem nascesse num *demos* (povo), independentemente de sua situação econômica, tinha assegurado o direito de participar das decisões da cidade (*polis*). No caso de Atenas, todos os naturais do *demos* tinham o direito de participar diretamente do poder, donde o regime ser uma democracia”. CHAUI, São Paulo, 2000. p. 484.

<sup>87</sup> Praça principal das antigas cidades gregas, local em que se instalava o mercado e que muitas vezes servia para a realização das assembleias do povo; formando um recinto decorado com pórticos, estátuas etc., era também um centro religioso.

Heródoto<sup>88</sup>, também Platão na *República*<sup>89</sup>, e Aristóteles na *Política*<sup>90</sup> concordam com ele, quando estão tratando das formas de governo.

“O homem é a medida de todas as coisas” nos leva a pensar em outra interpretação à posição de Protágoras – o *relativismo*. Platão é quem vai aparecer na história como o primeiro a interpretar a famosa tese de Protágoras em direção relativista<sup>91</sup>, e isso no leva a observar o primeiro aceno que este filósofo faz para a negação do princípio de contradição.

Quando Platão assim o interpreta, ele faz Protágoras assumir “o homem como sujeito individual das sensações”<sup>92</sup>, portanto, o definindo como um sensualista no sentido antigo do termo, ou seja, aquele que só percebe sensações sensuais: sensação que foi equiparada à percepção e as coisas que foram mostradas à percepção foram chamadas de (*phainomena*) fenômenos<sup>93</sup>.

Platão, então, denuncia a doutrina de Protágoras, mostrando que ela destrói a si mesma, pois a consequência que deriva dessa doutrina é a que uma coisa pode ser verdadeira e falsa ao mesmo tempo.

Com outras palavras, o que Protágoras queria dizer é que as coisas são para mim como aparecem para minha percepção e são para você como aparecem para sua percepção, logo “medida de todas as coisas” é relativa, ou seja, a verdade poderia ser o ser, ou o não ser, ou as duas coisas juntas, e ao mesmo tempo. De forma análoga, Aristóteles denuncia que a negação da contradição em Protágoras é consequência da força de sua doutrina e mostra que dentro da perspectiva de interpretação protagórica é verdadeira tanto a *doxa*, segundo a qual o homem não é um trirreme, como a opinião que lhe é contraditória, segundo a qual o homem é um trirreme<sup>94</sup>.

---

<sup>88</sup> “Como poderia ser um governo bem instituído o domínio de um só homem, se ele pode fazer o que quer sem dar satisfação a ninguém? O monarca tende a tornar-se tirano. Por outro lado, o governo do povo (democracia) é com certeza o melhor. (III, 80-82)” *apud* ABBAGNANO, 2007. p. 487.

<sup>89</sup> PLATÃO. A República. Livro IX 577 c,d; 578 a.

<sup>90</sup> ARISTÓTELES. A política. Livro IV, cap. VIII 1295a.

<sup>91</sup> BERTI, Enrico. Contradição e Dialética nos antigos e nos modernos. São Paulo: Paulus, 2013. p. 83. *Apud*. PLATÃO. Teeteto 169d-171d.

<sup>92</sup> *Ibid.* 168d.

<sup>93</sup> Fenômeno. O mesmo que aparência. Nesse sentido o fenômeno é a aparência sensível que se contrapõe à realidade, podendo ser considerado manifestação desta, ou que se contrapõe ao fato, do qual pode ser considerado idêntico. (...) Podemos agora resumir da seguinte maneira os três significados atualmente em uso da palavra fenômeno 1) aparência pura e simples (ou fato puro e simples), considerada ou não como manifestação da realidade ou fato real; 2) objeto do conhecimento humano, qualificado e delimitado pela relação com o homem; 3) revelação do objeto em si. ABBAGNANO, 2007. p. 436.

<sup>94</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica* IV 3, 1007b 15-20.

E, se é assim, fica provado ser impossível que os contraditórios se prediquem juntos. Ademais, se relativamente a um mesmo sujeito são verdadeiras, ao mesmo tempo, todas as afirmações contraditórias, é evidente que todas as coisas se reduzem a uma só. De fato, serão a mesma coisa um "trirreme" e uma "parede" e um "homem, se determinado predicado pode ser tanto afirmado como negado de todas as coisas, como são obrigados a admitir os defensores da doutrina de Protágoras. (ARISTÓTELES, *Metafísica* IV 3, 1007b 15-20)

## 2.1. ARISTÓTELES E OS SOFISTAS MENORES

Os sofistas menores ou eristas, que se declararam *epígonos* de Heráclito, negaram a contradição voluntariamente, isto é, pelo puro prazer de discutir. Provavelmente contemporâneos a Aristóteles, inclusive mencionados por ele na sua *Metafísica* IV<sup>95</sup>, segundo a referência, parece que estavam bem familiarizados com a contradição e a conheciam; não obstante a negassem. Já vimos que Heráclito também a negou, mas ao que parece fez isso de forma inconsciente, porém os sofistas menores o fizeram intencionalmente, vejamos:

Resumamos brevemente as alusões que Aristóteles faz a eles [aos sofistas menores]. Em primeiro lugar, poderiam ser aqueles “alguns” que atribuem a Heráclito a afirmação de uma mesma coisa é e não é. Certamente são aqueles “alguns” que dizem eles próprios que “a mesma coisa pode ser e não ser e também que dessa forma se pode pensar”. Aqui parece evidente que os sujeitos em questão conhecem o princípio de contradição formulado por Aristóteles e o negam deliberadamente. (BERTI. 2013. p. 92)

Aristóteles assegura que precisamos ser libertados dessa “intransigente doutrina”<sup>96</sup> que impossibilita a mente determinar qualquer coisa. Uma vez que sabemos que a negação do princípio de contradição se constitui um problema para a dialética, logo, como podemos pensar nos sofistas com aquela carga pejorativa de falaciosos e oportunistas. Aristóteles apresenta a segunda geração de sofistas ou erísticos<sup>97</sup> como aqueles que, diferente de Heráclito e Protágoras, que negaram a contradição pela *anánke* de suas doutrinas, negaram a contradição pelo puro prazer de vencer o discurso. Segundo Berti, a palavra “alguns”<sup>98</sup> usada por Aristóteles

---

<sup>95</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Livros IV, 1005b – 1006a.

<sup>96</sup> Ibid. IV, 1009a 3-5.

<sup>97</sup> “Conhecemos poucos nomes de destaque e poucas particularidades de suas atividades. Os Erísticos, que levaram o aspecto formal do método a exasperação, perderam interesse pelos conteúdos e também perderam a reserva moral que caracterizava os mestres. (...) Mencionaríamos Trasímaco da Calcedônia, cujo ideário é muito rapidamente resumido no livro I de *A República* de Platão, chegou a afirmar que “o justo é a vantagem do mais forte”. REALE, São Paulo, Paulus, 2003. p. 75, 80.

<sup>98</sup> BERTI, Enrico. *Contradição e Dialética nos antigos e nos modernos*. São Paulo: Paulus, 2013. p. 92.



no Livro IV da sua *Metafísica*, está se referindo a essa classe de sofistas, ou seja, contemporâneos ao estagirita.

Depois do que foi dito, devemos definir esse princípio. É impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto (e acrescentem-se também todas as outras determinações que se possam acrescentar para evitar dificuldades de índole dialética). Este é o mais seguro de todos os princípios: de fato, ele possui as características acima indicadas. Efetivamente, é impossível a quem quer que seja acreditar que uma mesma coisa seja e não seja, como segundo alguns, teria dito Heráclito. (ARISTÓTELES, *Metafísica*, Livro IV. 1006a 35)

Certamente são aqueles “alguns” que afirmavam que os contrários subsistiam juntos e ao mesmo tempo no mesmo sujeito, ou seja, a opinião que está em contradição com outra e é o contrário dela, é perfeitamente possível que, ao mesmo tempo, a mesma pessoa admita que a mesma coisa exista e não exista - o homem não é um trirreme, como o homem é um trirreme, ao mesmo tempo.

O primeiro fator relevante que diferencia a negação da contradição de Heráclito da dos sofistas menores é que os sofistas, muito possivelmente, não estavam inocentes nesse processo todo. Ao passo que, possivelmente, Heráclito nega inconscientemente, os sofistas o fazem voluntariamente.

Eles foram citados por Aristóteles mais de uma vez na sua *Metafísica*<sup>99</sup>, “Há alguns, como dissemos, que afirmam que a mesma coisa pode ser e não ser, e que se pode pensar desse modo. [...] Nós ao contrário, estabelecemos que é impossível que uma coisa, ao mesmo tempo, seja e não seja”<sup>100</sup>.

Essa geração de sofistas estava a par e conscientes do princípio de contradição, e mesmo assim o negam. Por nos aproximar cronologicamente de Aristóteles o chamaremos algumas vezes de *Princípio de Não Contradição*<sup>101</sup>, como fora formulado por Aristóteles tempos depois.

O segundo elemento que consideramos relevante para diferenciar a negação do princípio de não contradição de Heráclito da dos sofistas menores, está no tom intemperante da doutrina deles, ou seja, no vício não sóbrio e imoderado que eles a propõe, se afirmamos que os

---

<sup>99</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica* IV 3 - 1005b 24-25, 4 - 1005b 35-1006a 2, 1006a 5-6, 3 - 1005b 2-4.

<sup>100</sup> Ibid. 1006 a 2.

<sup>101</sup> A fonte tradicional do princípio da não contradição está na *Metafísica* de Aristóteles, na obra ele dá três versões diferentes para o princípio de não contradição: 1. Ontológico: “É impossível que a mesma coisa pertença e não pertença a mesma coisa ao mesmo tempo e ao mesmo aspecto.” (Ibid. 3 - 100 b 19-20); 2. Psicológico: “Efetivamente, é impossível a quem quer que seja acreditar que uma mesma coisa seja e não seja” (Ibid. 3 - 1005b 23-24); 3. Lógico: “Fica, portanto, suficientemente esclarecido que a noção mais sólida é de que as afirmações contraditórias não podem ser verdadeiras simultaneamente.” (Ibid. 6 - 1011b 13-14).

contrários subsistiam juntos e ao mesmo tempo no mesmo sujeito, estamos impossibilitando a mente humana conhecer as coisas. Se presumirmos que todas as coisas são e não são de determinado modo conforme supunham os sofistas menores, deveríamos assumir como consequência lógica que tudo pode ser considerado verdade e que não existe mais a possibilidade do erro.

Nas palavras de Aristóteles os que assim pensam podem afirmar sem considerar que seja um erro que “são pares o dois e o três, nem poderemos dizer que erra do mesmo modo quem confunde quatro com o mil”<sup>102</sup>.

As duas diferenças apontadas acima sobre a negação do princípio de não contradição, nos levam a refletir que as de Heráclito são bem diferentes das dos sofistas menores, pelas seguintes razões: Heráclito e os filósofos naturalistas cometeram sim diversos erros de cálculos em seus juízos, mas ao cometerem esses erros eles partiram de autênticas aporias, da ignorância em não conhecer o supracitado princípio, por causa da característica arcaica dos seus pensamentos, ou seja, na busca pelo uno, ou pela univocidade do ser.

Se eles tivessem tido a oportunidade de ter conhecimento pleno da contradição, teriam sua ignorância facilmente sanada. Mas os sofistas menores não, eles, pelo contrário, nas palavras do próprio Aristóteles, são do tipo que “não se deve discutir com todos do mesmo modo”<sup>103</sup>. Por fim, ele os acusa de destruírem a própria possibilidade do discurso<sup>104</sup>, tanto dialeticamente uns com os outros, como internamente, no próprio pensamento, ou seja, consigo mesmo:

Mas se o adversário não admitisse isso e dissesse que as palavras têm infinitos significados, é evidente que não mais seria possível nenhum discurso. Com efeito, não ter um significado determinado equivale a não ter nenhum significado; e se as palavras não têm nenhum significado, tornam-se impossível o discurso e a comunicação recíproca e, na verdade até mesmo um discurso consigo mesmo. (ARISTÓTELES, *Metafísica*, Livro IV. 1006b 5)

Em suma, nessa conduta dos sofistas menores, desaparece qualquer possibilidade de conhecimento, qualquer possibilidade da dialética, por isso alguns como (Heráclito, Protágoras e os filósofos naturalistas) precisam ser persuadidos dos seus erros; outros (sofistas menores), que discutem tão somente por amor de vencer o discurso, devem ser constrangidos, eles

---

<sup>102</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica* IV 8, 1008 b 35.

<sup>103</sup> Ibid. IV 5, 1009 a 15.

<sup>104</sup> Ibid. IV 4 - 1006 b 5.

precisam literalmente passar vergonha, pois a cura para suas intemperanças está na refutação<sup>105</sup> e seus discursos devem ser tomados como *flatus vocis*.

## 2.2. SÓCRATES E OS SOFISTAS

Como tudo está em constante *devir*, as teorias sofistas também estavam fatalmente sujeitas à corrupção, isso fica muito evidente quando elas se deparam com o método dialético socrático, que compreende a descoberta da *psyché*, o “não saber” socrático, a ironia socrática, essa, talvez, a mais importante para a nossa pesquisa, a refutação (*Elenkhós*) intrinsecamente ligada à contradição, e, por último, a maiêutica socrática (*maieutike*) cujo significado é “dar à luz” ao conhecimento.

Sócrates concordava com os sofistas em pelo menos dois pontos: primeiro, já era hora de mudar o eixo das pesquisas centradas anteriormente na natureza para o homem, e nesse sentido com louvor ele descobre a essência do homem, a *psyché*, ou seja, a nossa sede racional, inteligente e eticamente operante, a alma<sup>106</sup>; o segundo ponto é que já era época de uma mudança na educação grega, a força e o vigor do modelo de educação dos poetas<sup>107</sup> tinham se

---

<sup>105</sup> *Elenkhós*, examen crítico o refutación. “Es típico en los primeros diálogos de Platón ver cómo Sócrates mantiene una conversación con alguien que afirma poseer algún tipo de conocimiento. Sócrates refuta entonces esa afirmación mostrando al interlocutor que aquello que cree conocer es inconsistente con otras de sus opiniones. Esta refutación recibe el nombre de elenco. No se trata de una argumentación completamente negativa, ya que la conciencia de su propia ignorancia es lo que luego espolea al interlocutor de Sócrates a realizar nuevas investigaciones y los conceptos y supuestos empleados en la refutación sirven luego como una base para el tratamiento platónico positivo del mismo asunto. Por el contrario, los elencos sofísticos son plenamente erísticos: se dirigen simplemente a la refutación del oponente por cualesquiera medios. Por esta razón, Aristóteles llama a las falacias que aparentan ser refutaciones de un argumento.” AUDI. 2004. p. 278.

<sup>106</sup> “Aparece no Diálogo *Fedro* como: a alma toda imortal, pois o que move a si mesmo é imortal; porém o que movimenta outra coisa é movido por outra coisa, deixa de viver quando cessa o movimento. Somente o ser que a si mesmo se movimenta, pelo fato de nunca abandonar-se, é que não para de mover-se, como é fonte e princípio de movimento para tudo o que recebe movimento do de fora. Platão. *Diálogos*. *Fedro*, 245d.” ABBAGNANO, 2007. p. 27,28.

<sup>107</sup> “Conta Platão que era opinião geral no seu tempo ter sido Homero o educador de toda a Grécia (Platão, *Rep.*, 606 E, pensa nos “adoradores de Homero”, que o enaltecem não só como fonte de prazer artístico, mas também como guia da vida. Idêntica visão em XENÓFANES, frag. 9 Diehl). Desde então, a sua influência estendeu-se muito além das fronteiras da Hélade. Nem a apaixonada crítica filosófica de Platão conseguiu abalar o seu domínio, quando buscou limitar o influxo e o valor pedagógico de toda a poesia. A concepção do poeta como educador do seu povo – no sentido mais amplo e profundo da palavra – foi familiar aos gregos desde a sua origem e manteve sempre a sua importância. Homero foi apenas o exemplo mais notável dessa concepção geral e, por assim dizer, a sua manifestação clássica. Convém levarmos a sério, o mais possível, essa concepção, e não restringirmos a nossa compreensão da poesia grega com a substituição do juízo próprio dos gregos pelo dogma moderno da autonomia puramente estética da arte. Embora esta caracterize certos tipos e períodos da arte e da poesia, não deriva da poesia grega ou de seus grandes representantes, nem é possível aplicá-la a eles. A não separação entre a estética e a ética é característica do pensamento grego primitivo. O procedimento de separá-las surge relativamente tarde.” JAEGER. 2013. p. 60.

exaurido, então o método dialético socrático surge com finalidades fundamentalmente de natureza ética e educativa.

Mostraremos que a contradição foi um dos passos decisivos rumo à concepção da dialética. Os eleatas a excluíram do exercício do pensamento, os epígonos de Heráclito a negaram, entretanto Sócrates soube aproveitar a descoberta zenoniana<sup>108</sup> da refutação mediante a redução à contradição, e ao mesmo tempo substituir o hábito protagórico dos discursos longos dos oradores pela prática do diálogo, ou seja, a discussão mediante perguntas e resposta, modo que estava destinado a permanecer como forma grega da dialética.

É possível perguntar, pelo menos com o que já temos de arcabouço teórico, que uma vez que Sócrates faz qualitativo uso da refutação inaugurada por Zenão, então é possível sustentar que Sócrates admita, mesmo que tacitamente, o princípio de não contradição? Berti afirma que sim:

Isso se tornou possível em virtude do reconhecimento, por parte de Sócrates, da função da contradição como reveladora de uma posição insustentável ao pensamento e, portanto, da admissão, pelo menos implicitamente, do princípio de não contradição. (BERTI, 2013, p. 101)

Para que possamos eliminar qualquer sombra de dúvida a esse respeito, faremos não diferente do que a maioria dos estudiosos de Sócrates estão habituados fazer: analisar os primeiros diálogos de Platão, que tradicionalmente ficaram conhecidos como diálogos aporéticos socráticos, aporéticos em razão das suas características inconclusivas. Com efeito, esses diálogos apresentam claramente os escritos da juventude de Platão e em contrapartida a “posição autêntica do Sócrates histórico”<sup>109</sup>.

Neles se discute não mais a busca pela *arché* das coisas como queriam os naturalistas, pelo menos por agora esse não é mais o foco primário, como o eixo das pesquisas nesse momento havia mudado, o objetivo agora é outro e Aristóteles como a mais antiga, desinteressada e autêntica testemunha da diferença entre o pensamento de Sócrates e seu discípulo Platão, nos declara qual é a principal busca de Sócrates: “Por sua vez, Sócrates ocupava-se de questões éticas e não da natureza em sua totalidade, mas buscava o universal no âmbito daquelas questões, tendo sido o primeiro a fixar a atenção nas definições.” [...] “Sócrates

---

<sup>108</sup> “Aristóteles, em seu *Sofista*, chamou Zenão de inventor da dialética e há, sem dúvida, muita verdade nisso (...) O método de Zenão era, na verdade, tomar um dos postulados fundamentais de seus adversários e deduzir daí duas conclusões contraditórias. É isto que Aristóteles quis dizer chamando-o de inventor da dialética, que é exatamente a arte de argumentar, não a partir de premissas verdadeiras, mas de premissas admitidas pela outra parte.” BURNET, 1994. p. 250-251.

<sup>109</sup> BERTI, Enrico. Contradição e Dialética nos antigos e nos modernos. São Paulo: Paulus, 2013. p. 102

ocupou-se das virtudes éticas, e por primeiro tentou das definições universais delas. [...] buscava a essência das coisas”<sup>110</sup>, e como ele se limitava a fazer perguntas sem fornecer as respostas, pois, sempre se colocava no lugar de alguém que não sabia<sup>111</sup>.

O não saber e a ironia socrática estão intimamente ligados. Reale nos esclarece que o não saber socrático não é o início de um ceticismo, mas sim uma confirmação de ruptura<sup>112</sup> basicamente em quatro pontos: primeiro em relação ao saber dos naturalistas, que se revelara vão; segundo em relação ao saber dos sofistas, principalmente os da segunda geração, que se revelara mera presunção; terceiro em relação ao saber dos políticos, que se revelara acrítico; e, por último, em relação a estatura do saber humano em comparação a estatura do saber divino.

De acordo com a *Apologia*, interpretando a sentença do oráculo de Delfos, Sócrates esclarece; “Penso no entanto, Atenienses, que o verdadeiramente sábio é o deus, que, em seu oráculo, significou o seguinte: a sabedoria humana é de pouco ou nenhum valor”<sup>113</sup>. Aqui, então, aparece toda fragilidade humana, o saber humano em comparação ao saber divino é certamente ilusório.

Os pré-socráticos tentaram encontrar o princípio universal e imutável de tudo, a *arché*, mas as forças da natureza não conseguiram levar a embarcação dos naturalistas ao porto seguro; já vimos que os erísticos, negando o princípio de não contradição, implodiram a ponte que fora construída pelo esforço humano e que os levaria a algum conhecimento; aqui então aparece a sabedoria divina como uma espécie de antítese em comparação a sabedoria humana, a de Sócrates inclusive.

Na *Apologia* Sócrates está completamente consciente da sua ignorância a “*sabedoria humana é coisa de pouco ou nenhum valor*”<sup>114</sup>.

A ironia socrática, por sua vez, se apresenta como uma peça fundamental no método e na dialética socrática. O método é que partindo de elementos comuns encontrados nos discursos dos seus opositores, ele fingia acolhê-los o método em seguida fazendo uso da ironia os levava à contradição. A partir de então a refutação (*élenkhos*) se constituía uma *pars destruens*, ou seja, o momento que Sócrates levava o seu oponente reconhecer a própria ignorância. Esse era, de fato, o modo como Sócrates se subestimava em relação aos adversários com quem discutia. Na discussão sobre a justiça, por exemplo, Sócrates declara:

---

<sup>110</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica* I, 6, 987a 30; XIV 4, 1078b 15-20.

<sup>111</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* IV, 1127b 25; PLATÃO. *Êutifron*, *Apologia de Sócrates* 5, 20 e.

<sup>112</sup> REALE, Giovanni. *História da filosofia: filosofia pagã antiga*, v.1. São Paulo, Paulus, 2003. p. 101

<sup>113</sup> PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 20. 9e.

<sup>114</sup> Ibid. 20. 9e.

Não sê demasiado duro conosco Trasímaco, visto que se Polemarco e eu cometemos um equívoco em nossa investigação, deverias saber que o fizemos involuntariamente. (...) na busca pela justiça, (...) certamente não deves assim pensar, mas sim – como penso eu – que fomos incapazes de descobri-la. Por conseguinte, seria mais apropriado que fôssemos objeto de pena por parte de indivíduos inteligentes como tu e não de um áspero tratamento (PLATÃO, *A República*, livro I. 336e)

Ao que Trasímaco, numa gargalhada sarcástica responde: “eis precisamente a usual ironia de Sócrates.”<sup>115</sup> A ironia socrática revelou-se uma função de grande importância na prática da refutação, ela induz os interlocutores ao constrangimento, revelando sua completa ignorância quanto ao conhecimento, principalmente em relação aos universais.

O basilar elemento que constitui a principal posição filosófica de Sócrates é justamente as perguntas dos universais, ou seja, perguntas sobre a essência, a natureza das coisas. É com esse tipo de pergunta que a investigação socrática se encaixa perfeitamente - “o que é?” -, era isso que Sócrates perseguia.

Na República: “o que é a justiça?”<sup>116</sup>

No Eutífron: “o que é a piedade?”<sup>117</sup>

No Laques: “o que é a coragem?”<sup>118</sup>

No Lísis: “o que é a amizade?”<sup>119</sup>

Essa postura indagativa revela pelo menos duas coisas importantes para o ato da investigação: primeiro a problematidade, ou seja, a consciência de não saber, a segunda é o desejo pelo saber, o desejo pelo conhecimento. O problema é que “alguns”<sup>120</sup>, como já mencionamos na referência aristotélica anterior, acreditavam que já tinham o conhecimento pleno das coisas, que as coisas podiam ser e não ser juntas e ao mesmo tempo.

Portanto, surge nesse momento e emergencialmente a necessidade das refutações irônicas de Sócrates, coercivamente ele as faz dar uma definição do assunto em pauta nas discussões: sobre justiça, beleza, coragem, amizade etc. Em seguida, Sócrates conduz à compreensão que as definições fornecidas sobre o assunto não se sustentam e estão envoltas em várias contradições. Ele, então, sugere que os interlocutores forneçam novas definições. Assim, sucessivamente, ele age até o ponto de provocar a ira e irritação deles.

---

<sup>115</sup> PLATÃO. *A República* (I, 336 e 337a).

<sup>116</sup> PLATÃO. *A República* (I, 331ac).

<sup>117</sup> PLATÃO. *Eutífron* (4e).

<sup>118</sup> PLATÃO. *Laques* (190e).

<sup>119</sup> PLATÃO. *Lísis* (210c).

<sup>120</sup> Ver *Sofistas menores*. op. cit., p. 31.

Esse é o momento que se situa a parte negativa da filosofia sofista. Nesse ponto é que aparecem claramente seus vários erros não dignos de perdão histórico. Os sofistas perdem a *filosofia*, o amor à sabedoria, e passam a amar outra coisa, o dinheiro e o discurso por si só. A importância não está mais no conflito dos opostos ou no que resulta dele, a síntese, aquela parte geral, aquela unidade mais alta e mais nobre que é resultado qualitativo do debate e do diálogo justo, a verdade, a sabedoria parecem perder relevância.

A importância que estava no processo e na finalidade, se concentra agora somente na finalidade, que é vencer o discurso independente se os argumentos dos polos sejam verdadeiros ou falsos ou as duas coisas juntas. O discurso não precisava mais de uma síntese que se propusesse como verdade, ela poderia ser o “ser”, o “não-ser”, as duas coisas juntas ao mesmo tempo e no mesmo lugar. A verdade, em suma, para os sofistas, estava a gosto do freguês.

Mas há também o ponto onde Sócrates insurgir-se contra os sofistas. Para ele, eles não eram filósofos, não tinham amor pela sabedoria nem respeito pela verdade, defendendo qualquer parte do conflito dos opostos desde que isso fosse vantajoso. Acabavam por defender ideias tão contrárias entre si que não se constituíam uma fonte segura para o conhecimento.

Nessa parte é preciso se fazer justiça e, sendo dialéticos, diremos que como historicamente é difícil conhecer o pensamento integral dos sofistas, por causa dos escassos fragmentos que encontramos, o que nos resta saber deles, sabemos pela boca e escritos daquele que foi um dos principais discípulos de Sócrates, Platão, nos diálogos aporéticos. No diálogo *República*, por exemplo, Sócrates leva Trasímaco à contradição, quando ele tenta defender que a justiça é a conveniência do mais forte.

Platão é um dos responsáveis em nos mostrar o quanto essa classe de filósofos estava mais preocupada em ganhar no discurso por meio de truques e armadilhas, e como rapidamente deixavam de lado especulações filosóficas e demonstravam total desinteresse com a verdade, pois afinal de contas, como já foi dito, a verdade, estava a gosto do freguês.

Tomamos por agora a embarcação ancorada no nosso porto existencial e zarpamos rumo as possíveis respostas não mais pelas forças da *physis*, representadas pela filosofia cosmológica dos naturalistas, nem mesmo pela retórica descompromissada dos sofistas, percebemos até aqui que elas não foram capazes de nos levar a um porto seguro. Depois de toda essa mudança necessária, ou seja, do eixo da natureza para o homem, do nível sensível para o nível conceitual, nos ancoramos justamente no discurso, onde claramente Platão vai encaixar a sua dialética, esse é o nosso próximo objetivo.

## Capítulo III

### 3. PLATÃO

Sócrates é o ponto de convergência entre os pré-socráticos e seu discípulo Platão. Enquanto a primeira navegação estava entregue às forças da *physis*, representadas pelas forças do vento nas velas da embarcação dos naturalistas, e que não os pôde levar a um porto seguro; a segunda navegação, apresentada por Sócrates no *Fédon*: “queres que te faça uma descrição completa, Cebete, de como empreendi o segundo roteiro de navegação para investigação da causa?”<sup>121</sup>, se revela como aquela força que entra em ação como as forças humanas que, com os remos, impulsionam a embarcação rumo ao seu destino.

Sócrates se mostra desejoso de embarcar nessa segunda viagem. Depois de ter se deslumbrado e se decepcionado com a observação direta dos fenômenos da natureza em um livro de Anaxágoras, ele decidiu então refugiar-se nos discursos:

Ao ouvir, porém, certa vez alguém ler num livro de Anaxágoras - segundo dizia - que a mente é organizadora e causa de tudo, fiquei satisfeitíssimo (...). Porém, não demorei, companheiro, a cair do alto dessa maravilhosa expectativa, ao prosseguir na leitura e verificar que o nosso homem não recorria à mente para nada, nem a qualquer outra causa para a explicação da ordem natural das coisas, senão só ao ar, ao éter, à água e a uma infinidade mais de causas extravagantes (PLATÃO, *Fédon*, XLV. 97c)

Vimos acima a mudança de paradigma da cosmologia para antropologia, a mudança de eixo da natureza para o homem. Ao que parece, essa mudança acontece também em Sócrates, que transfere sua consideração do nível sensível para o nível conceitual. Em suma, sua investigação ocorre mediante o método dialético de perguntas e respostas, isto é, pelo discurso. É justamente no discurso que Platão vai encaixar a sua dialética.

Registrado o ponto de convergência entre os pré-socráticos e Platão, ou seja, Sócrates, iniciaremos nossa reflexão sobre a doutrina platônica da contradição e da dialética e suas implicações.

Precisaremos, então, voltar nossa lente da pesquisa para os diálogos platônicos considerados cronologicamente posteriores aos aporéticos, ou seja, os nossos olhos estarão

---

<sup>121</sup> PLATÃO. *Fédon* (XLVII, 99d).



voltados para obras como o *Mênon*, no qual, segundo Berti, “vemos comparecer pela primeira vez o termo dialética”<sup>122</sup> em conexão com a refutação socrática, vejamos:

E se meu perguntador fosse um hábil mestre do tipo erístico<sup>123</sup> e contencioso, eu lhe diria: emiti minha afirmação; se está errada compete a ti examiná-la e refutá-la. Entretanto, se, como ocorre conosco neste ensejo, estivesse entre amigos e quiséssemos debater, eu teria uma resposta num tom um tanto mais suave, mas conforme à *dialética*. Suponho que o modo mais *dialético* não consiste unicamente em responder o que é verdadeiro, mas inclui empregar os pontos reconhecidamente conhecidos pelo indivíduo interrogado. (PLATÃO, *Mênon*, 75d)

A erística consiste em ser contenciosa e aqueles que dela faz uso amam a discussão pela discussão. Platão nos apresenta o modo correto de se discutir, isto é, fazendo dialética, dialogando (*dialegesthai*) e refutando (*élenkhos*), partindo sempre do ponto apresentado por aquele que foi inquirido, a contradição aqui é importante e faz parte de todo processo, sem ela não faz sentido a refutação.

Ao assim fazer ele também esclarece que existe uma diferença entre o modo de discutir dos sofistas erísticos e o modo entre amigos: os erísticos se deleitam em disputas e discórdias, mas entre amigos se faz verdadeira dialética, sempre com o objetivo de dar respostas verdadeiras. Até aqui Platão está seguindo plenamente o método que seu mestre inaugurou – a dialética socrática.

A dialética em Platão possui, basicamente, três concepções distintas:

A primeira, ela é uma arte (*tékhne*) "(...) quando se admite a exatidão de um argumento, sem ser-se versado na arte da dialética, pode acontecer que logo depois ele nos pareça falso"<sup>124</sup>, o sentido da palavra está indicando mais um método, contudo, é preciso salientar que tal “método” não é no sentido moderno do termo, mas sim no sentido de traçar um percurso, um caminho para investigação, mais ou menos o que Aristóteles fará posteriormente.

No *Crátilo*, obra da sua maturidade, Platão põe na boca de Sócrates exatamente a mesma palavra - *tékhne*<sup>125</sup>, mostrando para Hermógenes que assim como o carpinteiro e ferreiro precisam ter seus instrumentos adequados para o trabalho, da mesma maneira aqueles que trabalham com as palavras, no caso o legislador e o professor, precisam da *tékhne* (arte):

---

<sup>122</sup> BERTI, Enrico. Contradição e Dialética nos antigos e nos modernos. São Paulo: Paulus, 2013. p. 116.

<sup>123</sup> A erística (parava derivada de [*eris*], luta, disputa, querela, discórdia) é a arte (distinta da retórica e da dialética) da discussão pela discussão, sem visar a verdade ou consenso dos debatedores. Platão a considera uma deplorável modalidade sofística e a expõe numa crítica radical e contundente no *Eutidemos*.

<sup>124</sup> PLATÃO. *Fêdon* (90b).

<sup>125</sup> PLATÃO. *Crátilo* (388e – 389e).

Sócrates: Qualquer um é carpinteiro ou aquele que possui a arte?  
Hermógenes: Aquele que possui a arte.  
[...]  
Sócrates: E todos são ferreiros, ou aquele que possui a arte?  
Hermógenes: Aquele que possui a arte?  
Sócrates: E de quem é o produto que o professor empregará quando utilizar o nome?  
Hermógenes: Desconheço.  
Sócrates: E não podes dizer sequer quem nos fornece os nomes que utilizamos?  
Hermógenes: Não.  
Sócrates: Não achas que é a lei<sup>126</sup> que os fornece a nós?  
Hermógenes: É bem provável.  
Sócrates: Então o professor, quando utiliza um nome, estará utilizando o produto de um legislador<sup>127</sup>?  
Hermógenes: Penso que sim.  
Sócrates: E pensas que todo homem é um legislador ou somente aquele que possui arte?  
Hermógenes: Somente aquele que possui a arte.  
Sócrates: Consequentemente, não cabe a todo homem, Hermógenes, fornecer nomes, mas somente àquele que pode ser chamado de produtor de nomes, sendo este, pelo que parece, o legislador, o mais raro dos artesãos entre os seres humanos. (PLATÃO, *Crátilo*, 388c – 389a)

A segunda, ela é uma ciência (*epistémē*), em Platão a dialética não se declina ao relativismo sofístico e também não é mais *pars destruens* como em Sócrates, não tem mais o caráter de inconclusividade, mas sim construtiva, ela está em condição de chegar à verdade e merece ser chamada de ciência.

Por conseguinte, a dialética é o único processo investigatório que percorre essa estrada, suprimindo hipóteses e procedendo ao próprio primeiro princípio, de sorte a oferecer segurança [e confirmação]. E quando o olho da alma está realmente enterrado numa espécie de pântano bárbaro<sup>128</sup>, a dialética o exuma e faz ascender o seu olhar empregando as matérias de estudo que descrevemos para que auxiliem e cooperem com ele na conversão da alma. Por força do hábito, chamamos essas matérias de ciências ou forma de conhecimento. (PLATÃO, *A República*, Livro VII. 533d)

Terceira concepção, não menos importante, como ela é útil para se conhecer a essência das coisas, por meio da sua íntima relação com a hipótese (*hypóthesis*). Na obra *Mênon* (2010), quando se quer conhecer a natureza de alguma coisa que não se conhece, a virtude, por exemplo,

<sup>126</sup> (*nómos*), incluindo o sentido de uso consuetudinário.

<sup>127</sup> (*nomothétōy*) englobando o sentido daquele que estabelece convenções e regras, leis em sentido lato e não apenas no sentido jurídico.

<sup>128</sup> βαρβαρος (*borboro barbariko*): Platão empresta esta expressão do orfismo, o qual retratava as almas ímpias no mundo subterrâneo enterrada na lama.

se ela é ensinável ou não, se faz necessário estabelecer uma hipótese, partir de uma proposição que ainda não se conhece e deduzir dela as implicações como se fosse verdadeira, vejamos:

Assim, parece que nos compete examinar os atributos de algo que ainda desconhecemos o que é. De qualquer maneira, [nessas circunstâncias] o mínimo que pode fazer é relaxar um pouco teu controle e permitir que a questão, ou seja, a de que se a virtude surge do ensinamento ou com base em outra coisa, seja investigada mediante uma hipótese. (PLATÃO, *Mênon*, 86e)

Sócrates, no *Fédon*, como porta voz de Platão, recorre a esse método quando se desilude com a filosofia da *physis* de Anaxágoras. Em outras palavras, olhar de mais para o sol pode cegar o indivíduo, uma clara crítica metafórica de Platão à filosofia naturalista de Anaxágoras. Platão então recomenda:

Pensei nessa possibilidade e receei ficar com a minha alma inteiramente cega, se fixasse os olhos nas coisas e procurasse alcançá-las por meio de um dos sentidos. Pareceu-me aconselhável acolher-me ao pensamento, para nele contemplar a verdadeira natureza das coisas. É muito provável que a minha comparação claudique um pouco, pois, estou longe de admitir que quem considera as coisas por meio do pensamento só contempla suas imagens, o que não se dá com quem as vê na realidade. De qualquer modo, meu caminho foi esse. Em cada caso particular, parto sempre do princípio que se me afigura mais forte, considerando verdadeiro o que com ele concorda. (PLATÃO, *Fédon*, XLVIII. 99e – 100a)

Uma hipótese, em muitos casos, só pode ser examinada e verificada indiretamente, através das suas consequências. A característica da hipótese é que ela não garante a verdade nem a possibilidade de verificação direta.

Uma premissa evidente não é uma hipótese, e sim antes, no sentido clássico do termo, um axioma, ou seja, uma premissa considerada necessariamente evidente e verdadeira, fundamento de uma demonstração.

O princípio aristotélico da não contradição, “nada pode ser e não ser simultaneamente”, por exemplo, foi considerado um axioma fundamental da filosofia, e nesse sentido o uso das hipóteses na filosofia situa uma distinção importante entre a filosofia de Platão e a de Aristóteles no que dizer respeito ao procedimento próprio da filosofia e do saber científico.

Vejamos, então, como é possível distinguir os significados específicos da dialética platônica e da dialética aristotélica. Com Platão a dialética alcança certa perfeição, poderíamos dizer sem comprometer com os créditos a Aristóteles, que Platão é o grande nome da dialética.

Platão é o filósofo dos diálogos, os quais compreendem pelo menos três períodos importantes da sua vida: os primeiros são os diálogos socráticos ou aporéticos, como já vimos acima - *Apologia de Sócrates, Críton, Hípias Menor, Alcibiades, Eutífron, Protágoras, Íon, Laques, Lísis, Cármides, Hípias Maior*.

Em seguida temos os diálogos da sua maturidade, e claro, Sócrates sempre como protagonista - *Górgias, Mênon, Menexeno, Eutidemo, Crátilo, Banquete, Fédon, República*; por fim, os da sua velhice, com intenso desenvolvimento da sua teoria das ideias - *Fedro, Parmênides, Sofista, Político, Filebo, Timeu, Crítias, Leis, Carta VII*.

Em Platão a dialética é uma coisa e em Aristóteles ela é outra. Enquanto em Platão a dialética é o melhor caminho para o conhecimento da realidade, permitindo, segundo o filósofo, a alma se libertar da *doxa*, do movimento hereclatiano, isto é, das imagens e aparências das coisas, do pântano bárbaro; e isso por meio do diálogo: “a dialética o exuma e faz ascender o seu olhar empregando as matérias de estudo que descrevemos para que auxiliem e cooperem com ele na conversão da alma”<sup>129</sup>.

Em Aristóteles, por sua vez, é desnecessário separar realidade e aparência em dois polos diferentes, existe um único polo no qual existem essências e aparências. No pensamento aristotélico o movimento, ou o *devenir*, não é mera aparência e ilusão, existem coisas que essencialmente mudam e existem outras coisas que essencialmente não, ou seja, são imutáveis como propôs Parmênides, Deus por exemplo.

Nessa perspectiva poderíamos dizer que Heráclito errou quando propôs que o movimento se realiza na contradição, pois o princípio aristotélico de ato e potência suprime essa perspectiva: as coisas realizam todas as potencialidades contidas em sua essência e está não é contraditória.

Entretanto um princípio de identidade, ou seja, uma proposição é sempre igual a ela mesma e nunca diferente. Em suma,  $a=a$  e  $b=b$ , ‘a’ sempre será igual ‘a’, mesmo se afirmarmos que  $a=b$  ainda podemos afirmar que  $a=a$  e  $b=b$ , o exemplo mais salutar que poderíamos encontrar está na semente: quando a semente se torna árvore, nenhuma delas, nem a semente e nem a árvore, tornou-se contrária a si mesma, mas desenvolvem uma potencialidade definida pela identidade própria de sua essência, ou da sua identidade. Aqui já estamos apontando vislumbres da dialética em Aristóteles, veremos com maior rigor à frente.

Continuando com a dialética platônica, aqueles que estão em condição de oposição um ao outro e guiados pelas perguntas como naturalmente acontece nos diálogos, examinam e

---

<sup>129</sup> PLATÃO, *A República*, Livro VII. 533d.

discutem opiniões que cada um deles possui sobre alguma coisa, é um exercício intelectual que parte de alguma coisa que se encontra separada em dois polos, duas partes opostas, o objetivo então é determinar qual polo é verdadeiro e qual é falso, mas a cada separação de polos novos argumentos irão surgir e com isso novos polos também irão surgir, sempre uma nova oposição, “águas sempre novas” diria Heráclito.

O objetivo, ao final, é alcançar a síntese, ou seja, aquela parte mais digna, indivisível, unívoca e não mais passível de contradição, ela é a ideia verdadeira, a essência da coisa pesquisada. Percebe-se aqui que a univocidade não tem como finalidade extinguir a contradição, como já vimos em Parmênides, mas ela é o resultado do processo dialético.

Isso fazemos, como foi dito acima, sempre partindo das opiniões, imagens e sensações e se libertando delas, dialeticamente separando os opostos, mostrando que enquanto *doxa* essas opiniões e movimentos se conflitam e conciliam até chegar à verdade em algum momento, pois quando conseguimos apontar a falsidade de um é possível que consigamos apontar a verdade de outro ou vise e versa, ou a falsidade dos dois, ou é possível até mesmo que os dois contenham parte de alguma verdade e assim vamos nos exercitando até chegarmos a uma síntese, isso é dialética platônica.

### 3.1. MÉTODO SOCRÁTICO E A RETÓRICA EM PLATÃO

Até aqui podemos supor que as estruturas da realidade e do pensamento funcionam dialeticamente. Começamos com o uno em Parmênides, passamos pelo movimento no rio de Heráclito, mudamos de paradigma intelectual com os sofistas, e na ágora com eles, assistimos os jogos argumentativos e contenciosos na *Apologia de Sócrates*<sup>130</sup>; e Sócrates morre, condenado a beber cicuta.

Com o tema da morte de Sócrates gostaríamos de tentar exemplificar o método da dialética platônica com três possíveis hipóteses para a condenação de Sócrates: (1) o seu discurso foi fraco, ele não conseguiu vencer os argumentos dos sofistas e assim se livrar da morte; (2) foi a ignorância dos seus opositores; (3) ou foi para surgir algo novo.

Pois bem, antes é preciso esclarecer que não há ninguém melhor para nos explicar as possíveis respostas a essas três hipóteses que Platão. É exatamente por isso que Sócrates, aqui

---

<sup>130</sup> O julgamento e a morte de Sócrates são narrados por Platão numa obra intitulada *Apologia de Sócrates*, isto é, a defesa de Sócrates, feita por seus discípulos, contra Atenas. CHAUI, São Paulo, 2000. p. 45.

e na *Academia*<sup>131</sup>, terá espaço e voz, ele é um dos principais personagens nos diálogos de Platão. Apesar de Sócrates ser conhecido por alguns como o último dos sofistas<sup>132</sup>, ele não se deixou corromper pela sofística, vamos aos argumentos que comprovam isso.

A resposta à primeira hipótese é: Sócrates nunca se preocupou demasiadamente em ganhar a discussão, aliás o “não saber” socrático é a clara atitude intelectual de alguém que se coloca diante dos seus interlocutores com a postura de quem não sabe, ou se sabe, espera de forma paciente até ouvir algo que confirme o seu saber, ou ainda de quem está interessado em saber o que ainda não sabe, "Por mim estou cômico de que não sou sábio, nem muito nem pouco."<sup>133</sup>.

Para a segunda hipótese temos que a ironia do “não saber” socrático provocava pelo menos dois tipos de reações em seus adversários; chamamos essas reações de dupla ignorância - a otimista e a pessimista. Começando pela segunda, havia aqueles que enfurecidos abandonavam os diálogos, acusando Sócrates de corrupção e heresia, atitude negativa de sofistas convencidos que estavam ensinando a coisa certa, quando na verdade eram mestres do erro:

Mais perigosos são os outros, todavia, ó homens, os outros que, tendo-se apoderado de vós desde a infância, vos levaram a acreditar nas suas calúnias a meu respeito, dizendo: "Há aí um tal Sócrates, um sábio, ponderador dos meteoros, pesquisador das coisas subterrâneas e que faz triunfar o argumento mais débil sobre o mais forte. (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 18 2b)

Havia ainda outro tipo de ignorância, a otimista, a consciência dessa ignorância é o começo da *Filosofia*, do amor a sabedoria; pois é a partir dela que buscamos a essência verdadeira da coisa, do *éidos*<sup>134</sup>, diria Platão, a ideia. As ideias de Platão são aquilo que o pensamento pensa quando se liberta da caverna<sup>135</sup>, do sensível, da *doxa*, e atinge a luz, a ideia, a realidade, o ser:

---

<sup>131</sup> *Academia*. Propriamente a escola fundada por Platão no ginásio que tomava o nome do herói Academos e que depois da morte de Platão foi dirigida por Espeusipo (347-339 a.C), por Xenócrates (339-14 a. C.), por Polemon (314-270 a. C.) e por Cratete (270-68 a.C). ABBAGNANO, 2007, p. 18.

<sup>132</sup> “Mas isso, ou alguma outra coisa, nos dá motivo para pensar que Sócrates fosse um sofista? Quero sugerir que, pelo menos em parte, nossa resposta a essa pergunta deveria ser sim. (...) Fica assim claro que Sócrates era geralmente considerado parte do movimento sofista. Mediante a sua notória amizade com Aspásia, é provável que estivesse em contato bem íntimo com o círculo de Péricles, e seu impacto educacional sobre os jovens ambiciosos de Atenas era tal que foi, nessa função, corretamente considerado sofista. O fato de não receber pagamento não altera em nada a sua função.” KERFERD, São Paulo, 2023. p. 97-99.

<sup>133</sup> PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 21 6d.

<sup>134</sup> “*Eidos*, este, que é um dos termos com que Platão indicava a ideia e Aristóteles a forma, é usado na filosofia contemporânea especialmente por Husserl para indicar a essência que se torna evidente mediante a redução fenomenológica.” ABBAGNANO, 2007, p. 308.

<sup>135</sup> Em referência a alegoria da caverna na obra *Republica*.

Considera, então, de que caráter seria a libertação dessas correntes e a cura dessa ignorância se algo assim acontecesse: quando um deles fosse libertado (...). E o que aconteceria quando se lembrasse da sua primeira morada, dos seus companheiros prisioneiros e daquilo que ali passava por sabedoria? Não achas que se consideraria feliz pela mudança e teria pena dos outros? (PLATÃO, *A República*, Livro VII. 515e, 516c)

Em Platão só é possível chegar à luz pelo método de investigação filosófica da refutação que já aparece em Zenão, como vimos anteriormente, e usada com sistematicidade por Sócrates, Platão e Aristóteles como veremos mais a frente. A grande novidade do método socrático usado por Platão é a maiêutica<sup>136</sup>:

Tudo que é verdadeiro acerca da arte do parto delas também o é com relação à minha. A diferença entre uma e outra está em que a minha é praticada em homens, não em mulheres, e no cuidado das suas almas em dores do parto, e não de seus corpos. Mas o que há de mais expressivo na minha arte é sua capacidade de testar, de todas as maneiras possíveis, se o intelecto do jovem está gerando uma mera imagem, uma falsidade, ou uma genuína verdade. (PLATÃO. *Teeteto*, 150c)

Na maiêutica Platão realiza uma experiência de forte inspiração socrática ao interrogar um escravo. É importante frisar que escravos na *polis* não tinham *status quo*, a ignorância em várias ciências como geometria são oriundas da falta de liberdade e de ser reconhecido como cidadão da *polis*. Entretanto, através do método socrático do diálogo, o escravo consegue resolver um complexo problema de geometria e dar à luz ao conhecimento. Na visão platônica, como o escravo nada aprendera antes, pois não tinha liberdade para isso, resta concluir que ele extraiu o conhecimento de dentro de si mesmo, da sua alma, a esse fenômeno Platão chama de *anamnese*<sup>137</sup>:

Considerando-se que a alma é imortal, renasceu muitas vezes e contemplou todas as coisas tanto neste mundo como no mundo subterrâneo dos mortos, nada há que não seja aprendido; disso se conclui que não é de se surpreender que seja capaz de lembrar-se de tudo que aprendeu anteriormente a respeito da virtude bem como sobre outras coisas. Como o todo da natureza tem afinidade, e a alma aprendeu todas as coisas, nada há que nos impeça, após lembrarmos de uma única coisa – processo que os seres humanos denominam aprendizado – de descobrir tudo o mais por nós mesmos, se formos corajosos e não fraquejarmos na investigação, isso porque investigação e aprendizado, como um todo, consistem em reminiscência. (PLATÃO, *Mênon*, 81d)

---

<sup>136</sup> Arte das parteiras; em *Teeteto* de Platão, Sócrates compara seus ensinamentos a essa arte, porquanto consistem em dar à luz conhecimentos que se formam na mente de seus discípulos: “Tenho isso em comum com as parteiras: sou estéril de sabedoria; e aquilo que há anos muitos censuram em mim, que interrogo os outros, mas nunca respondo por mim porque não tenho pensamentos sábios a expor, é censura justa.” (*Teeteto*, 150c).

<sup>137</sup> Também *reminiscência*.

Logo, é possível concluir essa parte reforçando as expectativas platônicas que o conhecimento não pode estruturalmente derivar do mundo sensível, dos sentidos, do movimento, mas sim de nós mesmo, da nossa alma, pois conhecer é recordar<sup>138</sup>.

Por fim, o devir aparece novamente no conflito dos opostos (ele sempre aparece, coisas novas sempre aparecem), e isso responde a terceira hipótese. Para Platão, na *Apologia*, Sócrates foi vítima do poder do discurso, que agiu contra a razão, ou seja, a retórica contra a filosofia. Platão vê a retórica com um tom pessimista, diferentemente de seu discípulo Aristóteles. Vale antecipar que Platão não atribuiu à arte retórica uma função específica, isso, na verdade, só vai acontecer com Aristóteles, que a considerou em relação com a dialética, como se fosse a contrapartida desta.

Veremos com maior detalhe que para Aristóteles, a Retórica é “a faculdade de considerar, em qualquer caso os meios de persuasão disponíveis”<sup>139</sup>. Enquanto qualquer outra arte só pode instruir ou persuadir em torno de seus próprios objetos, para Aristóteles a retórica não se limita a uma esfera especial de competência, mas considera os meios de persuasão que se referem a todos os objetos possíveis. Entretanto, Platão pensou diferente, para ele a retórica tem por finalidade “persuadir” por meio dos discursos os mais nobres cidadãos da *polis*, juízes, conselheiros, senadores, o povo reunido na assembleia<sup>140</sup>.

O retórico tem habilidade para falar contra todos e sobre uma diversidade de assuntos: “o retórico é sem dúvida, capaz de falar de tudo e contra todos e poderá, melhor que ninguém, persuadir a multidão em qualquer assunto que lhe interesse”<sup>141</sup>. Logo, para Platão a retórica está mais próxima da arte culinária que da medicina, pois está muito mais apta a satisfazer o paladar do cidadão que curá-lo do seu erro, “[...] sabes agora o que eu entendo por retórica: ela é em relação a alma aquilo que a cozinha é em relação ao corpo”<sup>142</sup>.

Apesar da superioridade da filosofia sobre a retórica, na opinião de Platão, por que Sócrates não obteve êxito em sua defesa? Porque ele está preso aguardando a condenação, e aceita passivamente o seu trágico destino? Os fisicalistas<sup>143</sup> talvez dissessem que é porque ele possui um corpo material, composto de músculos e articulações e que em algum momento se

---

<sup>138</sup> Consequentemente, a alma viu e conheceu toda a realidade, a realidade do outro mundo e a realidade deste mundo. Sendo assim, conclui Platão, é fácil compreender como a alma pode conhecer e apreender: ela deve simplesmente extrair de si mesma a verdade que já possui desde sempre; e esse “extrair de si mesma” é “recordar” REALE. São Paulo, Paulus, 2003. p. 147.

<sup>139</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*, I. 2. 1355b 26.

<sup>140</sup> PLATÃO, *Górgias*, 452e.

<sup>141</sup> Ibid. 457a.

<sup>142</sup> Ibid. 465e.

<sup>143</sup> Como também ficaram conhecidos os pré-socráticos.



movimentam, e ao movimentar esse corpo sensível, as suas pernas o levam a prisão. Mas como já dito, essa perspectiva filosófica se esgotou, o eixo, até então, concentrado na *physis* muda para as perspectivas das relações humanas, começando a partir dos sofistas.

Posteriormente, em Platão, algo novo aparece - a metafísica<sup>144</sup>, ou seja, algo além da *physis*. A explicação metafísica para Sócrates ter ido para a prisão não é de ordem física, mas está além da física. Representando um valor espiritual e moral Sócrates não se defende, ele prefere respeitar e aceitar o veredito e se submeter às leis de Atenas. Sócrates acreditava que se ele se esforçasse para se defender, estaria aceitando as acusações dos seus opositores, e ele não as aceitava. Ele pensava ainda na possibilidade de os juízes exigirem que ele parasse com a sua filosofia.

Mas ele prefere a morte a ter que renunciar à filosofia” “[...]Atenienses, respeito-vos e estimo-vos, mas antes obedecerei ao deus do que a vós, e, enquanto me restar um sopro de vida, não deixarei de filosofar.”<sup>145</sup>. A ética *post mortem* da vida de Sócrates apresentada na Academia de Platão, revela que depois da metafísica, e somente depois dela, é que se pode falar de *physis* e metafísica, material e imaterial, sensível e suprassensível, somente agora estamos aptos ver o “ser” constituído por uma realidade além da natureza.

### 3.2. “SER” E “NÃO-SER” EM PLATÃO

Podemos informar com base em Berti (2012) que possivelmente os diálogos *Teeteto*, *Sofista* e *Política*, foram escritos por Platão provavelmente no momento em que Aristóteles passou a frequentar a Academia, e ainda é possível dizer, segundo o mesmo comentador, que essas três obras possuem certa unidade literária uma vez que a ação e as personagens são as mesmas. São nesses três diálogos que emerge a especulação platônica sobre a dialética com perspectiva dicotômica de divisão dos opostos (*diaíresis*<sup>146</sup>).

---

<sup>144</sup> Metafísica. “Ciência primeira, por ter como objeto o objeto de todas as outras ciências, e como princípio um princípio que condiciona a validade de todos os outros. Por essa pretensão de prioridade (que a define), a Metafísica. (...) O próprio nome dessa ciência, que costuma ser atribuído ao lugar que coube aos textos relativos de Aristóteles na coletânea de Andrônico de Rodes (séc. I a.C), mas que Jaeger atribui a um peripatético anterior a Andrônico, presta-se a expressar bem a sua natureza, porquanto ela vai além da física, que é a primeira das ciências particulares, para chegar ao fundamento comum em que todas se baseiam e determinar o lugar que cabe a cada uma na hierarquia do saber; isso explica, senão a origem, pelo menos o sucesso que esse nome teve.” ABBAGNANO, 2007. p. 661.

<sup>145</sup> PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 17. 29d.

<sup>146</sup> “*Diaíresis* (grego antigo: διαίρεσις, romanizado: *diaíresis*, “divisão”) é uma forma de classificação usada na lógica antiga (especialmente platônica). Divisão de um conceito em duas partes segundo o método diairético da dialética platônica. A *diaíresis* é o método posterior de definição de Platão baseado na divisão, desenvolvido nos diálogos platônicos *Fedro*, *Sofista*, *Estadista* e *Filebo* (PLATÃO, Górg., 500d; Pol, 302 e; DIALÉTICA).” ABBAGNANO, 2007. p. 275.

É possível estabelecer com relativa segurança a quais diálogos Platão se dedicava no momento em que Aristóteles entrou na Academia, e consequentemente, a que tipo de problemas ele devia dedicar principalmente a sua reflexão e ao ensino. A trilogia formada por Teeteto, Sofista e Política, que possui clara unidade literária (os mesmos personagens, a mesma ação, explícitas frases e coligações), foi com efeito certamente composta nos anos imediatamente sucessivos a 369 a.C. (BERTI. 2012. p. 11)

Mas em obras anteriores como no *Fedro*, Platão já tratava da dialética em torno da mesma perspectiva e ainda com um acréscimo, a “recondução”<sup>147</sup> (*synagogé*), ou seja, a recondução da multiplicidade ao uno e a “divisão”<sup>148</sup> (*diaíresis*) do uno à multiplicidade, acenando assim ao primeiro processo divisório que já aparece timidamente em Heráclito, ou seja, aquela relação conflituosa excludente dos opostos ser e não-ser. Em Platão, ao não-ser corresponde as muitas realidades individuais, as coisas sensíveis, que sobe ao ser, ou seja, ao único universal *éidos* (ideia), ou teoria das *Formas*<sup>149</sup>. Assim como o não-ser ganhou status ontológicos em Heráclito, como aquilo que é<sup>150</sup>, nos fazendo chegar até aqui.

Em Platão vamos encontrar também uma descoberta revolucionária para o não-ser. Para resolver a aporia eleática, Platão passa a propor o não-ser como alteridade e não mais como contrariedade, ou seja, com isso, o não-ser, longe de ser algo contrário ao ser, é facilmente uma alteridade constitutiva da realidade mais básica. Essa nova ontologia platônica não trata mais de ideias transcendentais, mas de uma comunhão (*koinonía*) entre “ideias”, sendo assim, o mestre da Academia propõe um novo e revolucionário conceito de verdade, ou seja, a verdade a partir de então esta intrinsecamente ligada à natureza do discurso e dos enunciados.

Platão está pensando além da *physis* hereclatiana, ele coloca o ser e o não-ser no discurso, como já foi dito acima. Neste caso, a verdade e a falsidade não devem ser entendidas como anteriormente, ou seja, verdade e falsidade como o ser e o não-ser em si, mas sim o que se tem dessas duas coisas nos discursos, enunciados e argumentações, no diálogo *Sofista*, por

---

<sup>147</sup> BERTI. São Paulo: Paulus, 2012 p. 35.

<sup>148</sup> *Diaíresis*: separação, divisão, distinção, discriminação, diérese. No *Fedro* e no *Sofista* a dialética é descrita como um processo de divisão (*diaíresis*) e de ajuntamento (*synagogé*). A operação da divisão por gêneros e espécies aproxima a dialética de uma lógica, com diferença que se trata de divisão do (*éidos*), e não de entidades lógicas. DIAÍRESIS. Platão e sua tradição, 2005. Disponível em:

< <http://www.platon.hyperlogos.info/taxonomy/term/4236> >. Acesso em: 23, julho e 2023.

<sup>149</sup> Ideia. “Com o termo “ideia” se traduzem geralmente os termos gregos *idéa* e *éidos*. Infelizmente a tradução (que nesse caso é uma transliteração) não é a mais feliz, porque, na linguagem moderna, “ideia” assumiu um sentido que é estranho ao sentido platônico. A tradução exata do termo seria “forma” (...). Com efeito, nós modernos com “ideia”, entendemos um conceito, um pensamento, uma representação mental, algo enfim que nos leva ao plano psicológico e noológico; Platão, ao contrário, com “ideia” entendia, em certo sentido, algo que constitui o objeto específico do pensamento, ou seja, aquilo a que o pensamento se dirige de modo puro, sem o que o pensamento não seria pensamento. Em resumo, a Ideia platônica não é realmente puro ente de razão, mas é um ser, mais ainda, aquele ser que existe de forma absoluta, o verdadeiro ser”. REALE. 2003. p. 139.

<sup>150</sup> CIRNE-LIMA (2002), op. cit., p. 23.

exemplo, defendendo a possibilidade de o homem, sendo um só, poder participar do múltiplo, múltiplas são as atribuições ou predicções que podem ser ligadas a ele: cores, formas, grandezas, vícios, virtudes.

Estrangeiro: Falamos do ser humano e lhe conferimos muitas designações adicionais. A ele atribuímos cores, formas, tamanhos, vícios e virtudes, e em todos esses casos e outros incontáveis não nos limitamos a dizer que ele é ser humano, mas dizemos que é bom e em número infinito de outras coisas. Da mesma maneira, tratamos como múltipla e chamamos por muitos nomes toda coisa singular que supomos ser uma. (PLATÃO, *Sofista*, 251b)

É importante frisar que esta descoberta do conflito dos opostos no discurso vem junto com a compreensão formal do princípio de não-contradição. Foi no diálogo platônico *Sofista* a primeira vez que esse princípio ganhou forma, e em se tratando de discurso veremos que a argumentação verdadeira não pode ser falsa, uma falsa não pode ser verdadeira, ou verdadeira e falsa ao mesmo tempo.

No diálogo entre Teeteto e o estrangeiro, Platão nos fornece um novo modelo de entendimento do ser, enquanto em alguns diálogos, os da sua juventude, ele tem, em certo sentido, o mesmo entendimento que o ser e o não-ser estão fatalmente ligados às qualidades das coisas como se pensavam desde Heráclito. No *Sofista* o ser passa a se tornar qualidade dos discursos e assim é possível compreender que o ser não pode ser idêntico a verdade e muito menos o não-ser a falsidade, mas a uma redefinição de verdade e falsidade como “qualidade” do discurso.

A reformulação negativa do não-ser a que se propõe, não está mais na qualidade de oposto do ser como temos visto desde Heráclito, agora essa negativa ganha uma nova redefinição, o Estrangeiro diz: “quando dizemos não-ser referimos, suponho, não a algo oposto do ser, mas somente a algo diferente”<sup>151</sup>.

De agora em diante a verdade ou falsidade em Platão será uma qualidade do discurso.

No próximo capítulo veremos a filosofia de Aristóteles, sua sistematicidade e a sua contribuição teórica, ele saberá como ninguém oferecer uma metodização rigorosa as descobertas feitas pelos seus predecessores, principalmente as realizadas por Sócrates e Platão, seu mestre. É com Aristóteles que veremos a contradição e a dialética alcançar a estabilidade em meio ao movimento.

---

<sup>151</sup> PLATÃO, *Teeteto*, 257b.

## Capítulo IV

### 4. ARISTÓTELES E O PRINCÍPIO DA NÃO CONTRADIÇÃO

A grande contribuição de Aristóteles à filosofia, além da sua contribuição teórica<sup>152</sup>, foi ter nos oferecido uma sistematização rigorosa as descobertas feitas pelos seus predecessores, mais diretamente por Sócrates e Platão – a contradição e a dialética, e as melhorando tecnicamente.

Sobre elas, os naturalistas quase nada e os sofistas bem timidamente atuaram, depois, de forma mais ativa, Sócrates e Platão as levam a certa perfeição nos diálogos. Começando pela contradição que passou então a ser chamada tradicionalmente de “Princípio da não contradição”, princípio esse que aparece formulado sistematicamente no Livro IV da *Metafísica*.

Aristóteles levará a cabo essa sistematização, e afirmará o princípio da não contradição como o “princípio mais seguro de todos”. Começaremos com ele para só posteriormente nos concentrar na dialética propriamente dita:

E o princípio mais seguro de todos é aquele sobre o qual é impossível errar: esse princípio deve ser o mais conhecido (de fato, todos erram sobre coisas que não são conhecidas) deve ser um princípio não hipotético. Com efeito, o princípio que deve necessariamente ser possuído por quem quer conhecer qualquer coisa não pode ser uma pura hipótese, e o que deve conhecer necessariamente quem queira conhecer qualquer coisa já deve ser possuído antes que se aprenda qualquer coisa. É evidente, portanto, que esse princípio é o mais seguro de todos. (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1005b 10,15)

Endossando a confiança sobre esse princípio, Aristóteles afiançará que “é impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto”<sup>153</sup>.

Berti, quando traduz o termo (*hypárkhein*) “pertença”, nos esclarece que o pertencimento é real de uma coisa à outra, ou seja, de uma “propriedade a um substrato”<sup>154</sup>.

A lógica desse argumento se expressa na seguinte fórmula: é impossível que “a” seja “b” e não seja “b” ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto.

Ora, se é impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto, logo, podemos afirmar como consequência lógica que não é

---

<sup>152</sup> REALE (2003), op. cit., p. 17.

<sup>153</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, IV 3 1005 b 20.

<sup>154</sup> BERTI, Enrico. *Contradição e Dialética nos antigos e nos modernos*. São Paulo: Paulus, 2013. p. 156

possível, ou seja, é impossível que uma mesma pessoa no mesmo período de tempo pense que uma mesma coisa seja e não seja ao mesmo tempo sob o mesmo aspecto: “a” não pode ser “b” e não ser “b” ao mesmo tempo sob o mesmo aspecto, se alguém assim pensa está claramente no terreno do erro e do engano.

É justamente a partir desse princípio, o da não contradição, que faremos a nossa incursão no Liceu, para então compreender a dialética aristotélica como um caminho propedêutico às práticas de investigações. Sendo este princípio “o mais seguro de todos”, temos razões para acreditar que quem por ele é orientado não tropeçará na pedra de Parmênides, não será levado pelas correntezas das águas sempre novas do rio de Heráclito, não permanecerá cético ante ao relativismo sofístico, sobretudo, terá alguma dignidade na sua busca pela verdade, mesmo que os discursos contraditórios na *ágora* os condene como aconteceu com Sócrates.

O princípio da não contradição não comunga com erros, Jaqueline Stefani, na obra *O conhecimento em Aristóteles* (2018), escreve que várias são as passagens na *Metafísica* aristotélica que qualificam o princípio em questão como “o mais seguro de todos”<sup>155</sup>, ela aponta quatro.

O primeiro, ontológico, “depois do que foi dito, devemos definir esse princípio. É impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto”<sup>156</sup>, sendo assim, ou um atributo pertence a um determinado sujeito ou não, e se pertence ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, logo podemos concluir que são aspectos completamente diferentes um do outro, podemos expressar essa primeira formulação nos seguintes termos “é impossível que “a” seja “b” e não seja “b” ao mesmo tempo sob o mesmo aspecto”.

O segundo, psicológico, “efetivamente, é impossível a quem quer que seja acreditar que uma mesma coisa seja e não seja”<sup>157</sup>, aqui podemos notar claramente a evolução de uma formulação psicológica, ou na crença que uma pessoa possa ter que uma mesma coisa seja e não seja, há então mudança de paradigma, nas palavras de Stefani: “[...] há um deslocamento do objeto para o sujeito”<sup>158</sup>.

É importante notar aqui que de uma impossibilidade real deriva uma impossibilidade psicológica e lógica. Ora, se é impossível o pertencimento, então é impossível o pensamento sobre a coisa, pois se há impossibilidade ontológica, ou seja, real, logo há impossibilidade do

---

<sup>155</sup> STEFANI, Jaqueline. *O conhecimento em Aristóteles*: Educ, Caxias do Sul, Rio Grande do Sul, 2018. p. 65.

<sup>156</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, IV 3 1005 b 15-20.

<sup>157</sup> Ibid. *Metafísica*, IV 3 1005 b 20.

<sup>158</sup> STEFANI, Jaqueline. *O conhecimento em Aristóteles*: Educ, Caxias do Sul, Rio Grande do Sul, 2018. p. 65.

discurso, de opiniões e pensamentos, pois os pensamentos e as opiniões são realidades, e o discurso, isto é, a afirmação e a negação, não são outra coisa senão a expressão dos pensamentos ou das opiniões. Portanto, é possível dizer como Berti: “[...] sobre o valor ontológico do princípio de não contradição se fundamenta também seu valor psicológico ou lógico.”<sup>159</sup>.

O terceiro, impossibilidade ontológica (âmbito lógico linguístico 1), “e se não é possível que os contrários subsistam juntos no mesmo sujeito (...) é evidentemente impossível que, ao mesmo tempo, a mesma pessoa admita verdadeiramente que a mesma coisa exista e não exista.”<sup>160</sup>, é condicional para a alma a impossibilidade da crença ou concepção dela. Ora, vejamos, se não é possível ao mesmo tempo que os contrários pertençam ao mesmo sujeito, logo, fica evidente que se torna impossível para o mesmo espírito, *psyché*, ou alma, conceber, ao mesmo tempo, que a mesma coisa é e não é.

O quarto e não menos importante é a impossibilidade ontológica (âmbito lógico linguístico 2), “(...) portanto é impossível, ao mesmo tempo, afirmar e negar com verdade”<sup>161</sup>, essas duas últimas são bem mais simples, no campo lógico/linguístico, ainda que elas sejam casos de implicações ontológicas, ora se a afirmação é verdadeira, logo a negação é falsa.

Segundo Stefani, essas quatro proposições formuladas por Aristóteles, foram para qualificar o princípio da não contradição como o “mais seguro de todos”. Sobretudo, é preciso evidenciar pelo menos dois pontos importantes a respeito disso:

O primeiro, é que as duas últimas formulações (3 e 4) encontradas na *Metafísica* estão no âmbito lógico/linguístico, ainda que sejam os aspectos ontológico que as sustente, se por um lado a afirmação é verdadeira, logo a negação é falsa e vice-versa; por outro lado, se é impossível que a afirmação e a negação sejam verdadeiras e falsas ao mesmo tempo, logo é impossível que os contrários coexistam em um mesmo sujeito sob um mesmo aspecto.

O segundo ponto, é que, todas as vezes que nos referimos aos discursos, nas palavras de Berti, estamos nos referindo sempre ao “seu valor de verdade, não a sua pronunciabilidade material”<sup>162</sup>, pois é possível que alguém possa afirmar e negar o pertencimento no mesmo sujeito ao mesmo tempo sob um mesmo aspecto, entretanto, não significa que ele esteja pensando efetivamente nisso.

Ainda, é possível que um indivíduo tenha contemporaneamente opiniões contraditórias ou contrárias, sem ao menos saber que são, e se não houver alguém para o esclarecer, ele nunca

---

<sup>159</sup> BERTI, Enrico. Contradição e Dialética nos antigos e nos modernos. São Paulo: Paulus, 2013. p. 157.

<sup>160</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, IV 3 1005 b 15-20.

<sup>161</sup> Ibid. *Metafísica*, IV 6 1011 b 20.

<sup>162</sup> BERTI, Enrico. Contradição e Dialética nos antigos e nos modernos. São Paulo: Paulus, 2013. p. 157.

irá perceber que suas opiniões são opostas e insustentáveis. Temos ainda, segundo Berti, os casos dos dementes, sustentado por Jan Lukasiewicz<sup>163</sup>.

É justamente aqui que entra o papel da refutação (*élenkhos*) descoberta por Zenão, utilizada por Sócrates e Platão, levada a rigor sistemático por Aristóteles. No estagirita a refutação tem justamente o papel de tornar explicitada, opinada, e, portanto, refletida uma opinião, um argumento, ou um discurso eventualmente em contradição, porém não percebido pelo interlocutor, uma vez feito isso, o objetivo é removê-lo, essa é a tarefa da refutação.

#### 4.1. AS DIFERENÇAS ENTRE OS CONTRÁRIOS E CONTRADITÓRIOS

Antes de procurar entender melhor a descoberta de Zenão em Aristóteles – a refutação - para posteriormente dialogar no Liceu sobre a dialética propriamente dita, existe um percurso que precisamos fazer, a saber, as diferenças das oposições que são contrárias e contraditórias.

Cirne-Lima escreveu que “há diversos tipos de oposição, [...] oposição entre contraditórios, [...] oposição entre contrários, [...] oposição entre subcontrárias, [...] oposição entre subalternas. [...]”<sup>164</sup>.

Para nossa pesquisa interessa duas, especificamente, as contrárias e as contraditórias. Sem negar a importância das demais, que nessa pesquisa podem inclusive ocupar papéis

---

<sup>163</sup> “A tese sustentada por Lukasiewicz é que no caso dos dementes ou nos estados de delírio febril se verifiquem efetivas violações do p.d.n.c. (...) trata-se de representações do mundo incompletas e infíeis, sem valor de verdade. Nesse contexto deve ser avaliada a presumível negação do p.d.n.c. que, segundo alguns psicanalistas (por exemplo I. Matte Blanco), verificar-se-ia em nível de vida inconsciente (por exemplo, quando se ama e se odeia contemporaneamente a mesma pessoa). De fato, concordando que nesses casos se verifiquem autêntica contradição (por exemplo amor e o ódio sejam não só concomitantes, mas também “sob o mesmo aspecto”, isto é, pelos mesmos motivos, o que parece improvável), ela permanece num nível infralinguístico, isto é, não expresso, justamente porque inconsciente e, portanto, subtraído do critério da significação. Além disso, que o próprio inconsciente seja, sob certos aspectos, uma espécie de linguagem, como foi sustentado por alguém (Lacan), pode ser verdadeiro do ponto de vista da estrutura, isto é, sintático, mas não semântico, isto é, da significação, justamente porque ele não se expressa na linguagem convencional, onde o que vale é o critério de significação.” Ibid. p. 157,158.

<sup>164</sup> Há diversos tipos de oposição lógicas. (No quadrado lógico), a oposição entre A e O e entre E e I é chamada de oposição entre contraditórios. A oposição entre contraditórios cruza pelo meio do Quadrado Lógico. A oposição entre A e E é chamada de oposição entre contrários; ambas as proposições são universais: uma é positiva, a outra, negativa. A oposição subcontrária é a que vige entre I e O, entre duas proposições particulares: uma afirmativa, a outra negativa. A oposição entre A e I no lado esquerdo do Quadrado Lógico, e entre E e O, no lado direito, é chamada de subalternação. (...) Da verdade de uma proposição A pode-se concluir a falsidade da proposição O, que lhe é contraditoriamente oposta? Sim, sempre, responde Aristóteles, da verdade de A segue logicamente a falsidade de O. e E a passagem de A para E? E de A para I? Para cada tipo de oposição há regras específicas. Aristóteles elaborou as regras do Quadrado Lógico, aplicando de maneira consequente o mesmo método que usou para analisar a estrutura interna da proposição, isto é, perguntando se uma proposição inclui ou exclui a outra. CIRNE-LIMA. 2008. p. 59.

secundários, precisaremos analisar qual o grau de relação que o princípio da não contradição desenvolve com as oposições contrárias e contraditórias.

Logo, para prosseguirmos, necessitaremos compreender as diferenças que as compreende e como cada uma delas atua nos discursos.

Em regra, proposições contrárias, não podem ser ambas verdadeiras ao mesmo tempo, ou seja, “todo A é B, nenhum A é B” - “todos os homens são brancos e nenhum homem é branco”.

Percebe-se ainda que as oposições contrárias são sempre universais afirmativas e universais negativas. Berti vai nos esclarecer que as oposições entre contrários são “proposições que se encontram na distância máxima, ou que têm a diferença máxima entre si dentro do mesmo gênero, por exemplo, o branco e o preto no âmbito da cor, ou o bom e o mau, no âmbito das qualidades morais”<sup>165</sup>.

No exemplo acima, a primeira proposição é universal afirmativa, e a segunda é universal negativa; se uma afirma a outra necessariamente nega. Aristóteles esclarece:

Supondo que estabelecemos duas proposições, uma afirmativa e uma negativa, ambas universal, teremos duas proposições *contrarias*. Por “ambas universais na sua forma e tendo por sujeito um universal” entendo proposições como “todo homem é branco”, por um lado, e “nenhum homem é branco”, por outro. (...) Tratando-se dos contrários, notamos que ambos [na sua posição] não podem ser ao mesmo tempo verdadeiros. (ARISTÓTELES, *Da Interpretação*, VII, 17b1 5, 25)

Chegamos, então, à conclusão de que as proposições são contrárias porque pelo menos uma tem que ser falsa. Se a primeira é verdadeira, então a segunda é falsa. Se a segunda é verdadeira, a primeira tem que ser falsa.

Entretanto, é perfeitamente possível ocorrer que em algumas proposições contrárias ambas podem ser falsas ao mesmo tempo, se tanto a primeira quanto a segunda afirmação forem falsas, e isso se dá em razão de uma incongruência interna dentro da própria proposição, ou seja, uma exclui a outra, “todo A é B, nenhum A é B” - “todos os homens são brancos e nenhum homem é branco”.

As oposições contraditórias são aquelas das quais duas proposições nem sempre uma tem que ser verdadeira e outra falsa. Há razões expostas pelo próprio Aristóteles de que uma será falsa se a outra for verdadeira. Ou seja, “todo A é B”, “algum A não é B”, “nenhum A é B” e “algum A é B” - para uma melhor compreensão poderíamos dizer, “todos os homens são

---

<sup>165</sup> BERTI, Enrico. Contradição e Dialética nos antigos e nos modernos. São Paulo: Paulus, 2013. p. 184.



brancos”, “alguns homens não são brancos”, “nenhum homem é branco” e “alguns homens são brancos”.

Elas, são universais afirmativas, particular negativa, universal negativa e particular afirmativa, não violando assim o princípio da não contradição, pois pode ocorrer que em um universo de homens brancos, alguns não sejam brancos ou alguns sejam brancos. As proposições contraditórias são termos nos quais uma é simplesmente a negação da outra, como no exemplo mencionado, ou seja, “todos os homens são brancos” e “alguns homens não são brancos”, em síntese, “brancos e não brancos”. Ou seja, duas proposições contraditórias não podem ser nem verdadeiras nem falsas ao mesmo tempo

Aristóteles, na obra *Da Interpretação*, expressa com os seguintes exemplos: a proposição “todo homem é branco” opõe-se a “algum homem não é branco”, e “algum homem é branco” opõe-se a “nenhum homem é branco”, assim como “o homem é branco” opõe-se a “o homem não é branco”<sup>166</sup>. Ele ainda prossegue afirmando que:

A título de síntese do exposto precedentemente, demonstramos que uma negação simples se opõe a uma afirmação simples enquanto contraditório, e explicamos também quais são os contraditórios. Da classe das proposições contraditórias distinguimos os contrários e explicamos quais são estes. Demonstramos, ademais, que de dois opostos nem sempre um tem que ser verdadeiro, e o outro, falso; apresentamos as razões para isso e expusemos as condições nas quais um será falso, se o outro for verdadeiro. (ARISTÓTELES, *Da Interpretação*, VII, 18a 10)

Portanto, a oposição entre os contraditórios implica que não pertence ao mesmo gênero como é o caso das contrárias, isto é, os termos negativos são totalmente indeterminados, e não possuem nenhum termo intermediário como é o caso dos contrários, pois nas palavras do Berti “a sua oposição esgota a totalidade do real”<sup>167</sup>, deixando claro para os pesquisadores do assunto que em um discurso contraditório, existem apenas dois termos, o termo positivo como sendo uma parte deste, o termo negativo como sendo todo o resto.

Isso nos leva a seguinte interpretação: apenas na oposição entre contraditórios se aplica o princípio do terceiro excluído, pois como nesse tipo de proposição não existe termos intermediário<sup>168</sup>, logo não é possível haver também uma terceira possibilidade. Retiramos então

---

<sup>166</sup> ARISTÓTELES, *Da Interpretação*, VII, 18a 5.

<sup>167</sup> BERTI, Enrico. *Contradição e Dialética nos antigos e nos modernos*. São Paulo: Paulus, 2013. p. 185.

<sup>168</sup> Aristóteles afirma que entre os opostos da contradição não há intermediário. ARISTÓTELES. (*Metafísica*. X 7, 1057 a 33-36).

qualquer chance de uma proposição ter uma terceira possibilidade, ou seja, ou ela é verdadeira ou é falsa.

Podemos, então, concluir essa parte com as seguintes afirmações:

a) oposição entre contrários são aquelas proposições respectivamente em que o sujeito do discurso é universal na afirmação como na negação, ou seja, é universal tanto na proposição afirmativa como na negativa, que se opõe a oposição contraditória, ou seja, são proposições universais que diferem só pela qualidade (negação ou afirmação) onde duas proposições contrárias não podem ser ambas verdadeiras ao mesmo tempo;

b) A oposição entre contraditórios, por sua vez, são aquelas proposições em que, por um lado, o sujeito do discurso é universal afirmativo, particular negativo, universal negativo e particular afirmativo, e que está em harmonia com o princípio do terceiro excluído, isto é, é necessário que uma proposição seja verdadeira e a outra falsa, o que não é possível acontecer nas contrárias.

## 4.2. DIFERENÇAS ENTRE A REFUTAÇÃO E O SILOGISMO CIENTÍFICO

Uma vez entendida o papel das oposições, principalmente o da contradição e o da oposição entre contraditório, resta-nos então entender a refutação (*élenkhos*). O que é a refutação? Qual o seu papel nos discursos, principalmente nos dialéticos? Aristóteles nos esclarece na obra *Analíticos Anteriores* que a refutação é o silogismo da contradição. Vejamos:

Uma vez que compreendamos quando e mediante qual combinação de termos se produz um silogismo, ficará também claro quando a refutação será ou não será possível. A Refutação pode ocorrer quer todas as proposições sejam concedidas, quer as respostas se alternem (isto é, sendo uma negativa e uma afirmativa), pois vimos que um silogismo é produzido tanto com o primeiro quanto com o último arranjo de termos. Consequentemente, se a proposição aceita for contrária à conclusão, o resultado será necessariamente a refutação, uma vez que esta é um silogismo que demonstra uma conclusão contraditória. (ARISTÓTELES, *An. Ant.*, XX. 66b1 5)

Nesse sentido, a refutação é um silogismo que deduz uma contradição em alguma proposição. Outra maneira de entender melhor a refutação é mostrar a diferença entre ela com um outro tipo de silogismo, a saber, a demonstração, que Aristóteles vai chamar de silogismo científico, ou silogismo da demonstração, ou ciência:

O que agora designamos por saber é o acto de conhecer através da demonstração. Por demonstração entendo o silogismo que leva ao saber, e digo que leva ao saber o silogismo cuja inteligência é para nós a ciência. Supondo que o conhecimento por ciência consiste deveras nisso que propusemos, é necessário também que a ciência demonstrativa arranque de premissas verdadeiras, primeiras, imediatas, mais conhecidas do que a conclusão, anteriores a esta, e da qual elas, são as causas. (ARISTÓTELES, *An. Post.*, I. 71b 2)

Vejamos então pelo menos três características importantes na refutação que a difere do silogismo científico:

(I) Não se serve de premissas necessariamente verdadeiras, como é o caso do silogismo científico, que nas palavras de Stefani, na demonstração, “quando dadas certas premissas (verdadeiras), alguma conclusão decorre delas necessariamente”<sup>169</sup>. Ao contrário, a refutação é dada de premissas concedidas por um interlocutor em um diálogo, nesse sentido a refutação acontece em um contexto dialético.

(II) têm por objetivo mostrar a contradição entre a conclusão e uma das premissas admitidas na estrutura do silogismo, de forma semelhante ao silogismo científico. A diferença é que o silogismo científico utiliza a contradição duas vezes. A primeira, entre a conclusão e uma das premissas como a refutação; a segunda, entre a conclusão falsa e a premissa que se pretende demonstrar e que, afinal, é a verdadeira. Ao passo que a refutação utiliza a contradição apenas uma vez, ou seja, “entre a conclusão e uma das premissas”<sup>170</sup>.

(III) acontece em um processo dialético, processo esse que diverge profundamente do científico, é possível que alguém possa afirmar e negar o pertencimento no mesmo sujeito ao mesmo tempo sob um mesmo aspecto, ou ainda, que um indivíduo tenha contemporaneamente opiniões contraditórias ou contrárias, sem ao menos saber que são. A refutação tem o papel de tornar explicitada, opinada, e, portanto, refletida uma opinião, um argumento, ou um discurso contrário e, eventualmente, em contradição, porém não percebido pelo interlocutor e removê-lo, essa é a tarefa da refutação.

A demonstração, diferentemente da refutação, é caracterizada como um monólogo, onde o mestre ensina e o aluno apenas escuta, partindo do princípio de que não sabe e está em processo de aprendizado sobre as causas. Procede de premissas universais para conclusões particulares, isto é, literalmente um conjunto de discursos, e a concatenação, raciocínio, argumentação, ou mais propriamente dedução, com duas características bastante específicas,

<sup>169</sup> STEFANI, Jaqueline. O conhecimento em Aristóteles: Educus, Caxias do Sul, Rio Grande do Sul, 2018. p. 40.

<sup>170</sup> BERTI, Enrico. Contradição e Dialética nos antigos e nos modernos. São Paulo: Paulus, 2013. p. 181.

ou seja, o conhecimento da causa e a necessidade. Nesse sentido, o conhecimento da causa é o mesmo que ser causa da conclusão, porque ter ciência significa, como já vimos, conhecer a causa, portanto, ela deve ser anterior à conclusão para só então ser causa da conclusão.

### 4.3. A DIALÉTICA

Esse é o ponto da teoria da argumentação de Aristóteles onde trataremos da parte mais importante da nossa pesquisa – a Dialética. Já antecedemos que a dialética é fundamentada nas opiniões “compartilhadas pela maioria ou pelos sábios, isto é, por todos, ou pela maioria, ou pela maioria dos mais respeitáveis entre eles (*endoxas*)”<sup>171</sup>, ou seja, aquela que procura permanecer nos limites entre a opinião (*doxa*) e a ciência (*episteme*).

Neste ponto da pesquisa é importante apresentar quais são as principais obras de Aristóteles que faremos uso para examinar e mostrar a importância da dialética como também da retórica, e a somatória de fases decisivas da utilidade delas quanto às ciências e à filosofia, como um caminho propedêutico para a prática de investigação.

Começaremos, então, pelos *Tópicos*, que se constituem de um tratado de Aristóteles sobre a arte dialética, ou seja, como já foi dito, a invenção e a descoberta de argumentos em que as proposições se apoiam em opiniões comuns, compartilhadas pela maioria. Nos *Tópicos*<sup>172</sup> é que se apresenta argumentação, tanto para a defesa como para refutação partindo dos *endoxas*.

Ora, uma vez que desde o início dessa pesquisa objetivamos apontar a dialética como um caminho inicial às práticas de investigação, ou seja, a prática da ciência como é vista em Aristóteles; uma vez que sabemos que a ciência, ou o silogismo científico, diferente da refutação como apontado acima, ou seja, é universal e parte de proposições necessárias, e que as conclusões oriundas delas não podem ser outra senão necessárias e verdadeiras; mostraremos, então, que Aristóteles aponta um caminho para seguir: o caminho não é o silogismo científico, mas o dialético, a aporia, que mesmo não sendo ciência consiste em um passo inicial para obtenção da mesma.

Para mostrar com mais clareza o caminho apontado por Aristóteles na busca pela ciência, com base nas duas obras de Aristóteles já citadas - *Tópicos e Elencos Sofísticos* -,

---

<sup>171</sup> *Tópicos* (2007), op. cit., p. 07.

<sup>172</sup> Argumentos comuns são os lugares (*topoi*) que constituem o objeto dos *Tópicos* de Aristóteles. ABBAGNANO, São Paulo. 2007. p. 79.

elaboraremos cinco perguntas e tentaremos respondê-las com vistas a alcançar nossa proposição – a dialética como um caminho à prática da investigação.

I) se a dialética pode ser uma investigação que abre caminho a apreensão dos princípios primeiros de todas as ciências, poderíamos afirmar que os *Tópicos* servem de preparação introdutória para obtenção da ciência?

II) a dialética é distinta da ciência que em nada importa o silogismo científico?

III) é possível afirmar que o método que Aristóteles emprega na maioria das suas obras, inclusive nas que são “científicas” é dialético?

IV) se a resposta da terceira pergunta for sim, é possível, então, afirmar a possibilidade de uma aproximação da dialética com a ciência?

V) se podemos aproximar a dialética da ciência, é igualmente possível haver uma aproximação da retórica com a dialética?

#### 4.4. DIALÉTICA E RETÓRICA – SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS

Começando pela última pergunta do item anterior, a dialética é, como já vimos, uma prática de investigação a qual podemos recorrer para raciocinar, partindo dos *endoxas*, sobre qualquer problema que nos seja proposto, e somos capazes de, na medida em que respondemos não entramos em contradições.

E a retórica? Qual grau de proximidade ela tem com a dialética? De pronto é importante saber o ponto de partida tanto de uma como de outra.

Assim como a dialética, a retórica, mesmo não partindo de “premissas verdadeiras”, ou de argumentos evidentes por si mesmo, que não precisam ser demonstrados, elas contam comumente com a aprovação geral.

Jacques Brunschwig, na obra *Estudos e Exercícios da Filosofia Grega* (2009) escreveu que, “basta ler as célebres primeiras linhas da *Retórica* para saber que Aristóteles, pelo menos em certo momento de sua carreira, quis apresentar a retórica e a dialética como duas “artes”, que se assemelham entre si”<sup>173</sup>.

Aristóteles afirma:

A retórica é a outra face da dialética; pois ambas se ocupam de questões mais ou menos ligadas ao conhecimento comum e não correspondem a nenhuma

---

<sup>173</sup> BRUNSCHWIG, Jacques. *Estudos e Exercícios da Filosofia Grega*. Ed. PUC-Rio. São Paulo: Loyola. 2009. p. 117.

ciência em particular. De fato, todas as pessoas de alguma maneira participam de uma e de outra, pois todas elas tentam em certa medida questionar e sustentar um argumento, defender-se ou acusar. (ARISTÓTELES, *Retórica*, I. 1354a)

Luiz Rohden, em *O Poder da linguagem: a arte retórica de Aristóteles* (1997), apresenta a retórica como uma “imagem da dialética”<sup>174</sup>, semelhante a ela. Para ele, fundamentalmente, elas se assemelham quanto aos assuntos que abordam, e não possuem caráter “necessário” e “apodítico”.

Sobre esse mesmo assunto Stefani (2018) afirma que “o necessário não é objeto nem da dialética nem da retórica e tampouco são objetos da retórica e da dialética o contingente e o acaso”<sup>175</sup>.

Percebe-se nessas passagens os elementos comuns entre a dialética e a retórica e como ambas se ocupam de questões mais ou menos ligadas ao conhecimento comum e não correspondem a nenhuma ciência particular, ou seja, elas se aproximam do campo das opiniões geralmente aceitas, que na verdade são as premissas prováveis.

Entretanto, vale ressaltar que enquanto a dialética parte de opiniões geralmente aceitas por todos, pelos mais respeitáveis, pelos sábios (*endoxas*), a retórica ao contrário parte dos entimemas<sup>176</sup> (*enthymēma*).

Ora, por mais que aparentemente se aproxime um termo do outro, há algumas divergências dignas de notas. As *endoxas*, já sabemos, são opiniões aceitas por todos, pelos mais respeitáveis sábios.

Os entimemas, por sua vez, têm características um tanto distintas das *endoxas*, ele é o silogismo da retórica<sup>177</sup>. Cunhado por Aristóteles, ele é, no sentido mais específico do termo, um corpo de provas da retórica, que confirma a existência ou não dos fatos, e que se articula

---

<sup>174</sup> ROHDEN, Luiz. *O Poder da linguagem: a arte retórica de Aristóteles*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. p. 151.

<sup>175</sup> STEFANI, Jaqueline. *O conhecimento em Aristóteles*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2018. p. 120.

<sup>176</sup> ENTIMEMA (*Enthymema*). Segundo Aristóteles, silogismo fundado em premissas prováveis ou em signos (An. pr., 70 a 10); é o silogismo da retórica. O Entimema fundado em premissas prováveis nunca conclui necessariamente, pois as premissas prováveis valem na maioria das vezes, mas nem sempre. O Entimema fundado em signos às vezes conclui necessariamente. Assim, quando se diz que alguém está doente porque tem febre, ou que uma mulher deu à luz porque tem leite, cria-se um silogismo do qual simplesmente se omite a premissa maior, ou seja, que quem tem febre está doente, ou que toda mulher que deu à luz tem leite (Ret., I, 1357 a, pp. 33 ss.). Quando o signo é uma prova segura, vale como termo médio de um silogismo demonstrativo do qual se omitiu uma premissa considerada já conhecida (An. pr., 70 b 1 ss.). Este segundo significado de Entimema foi acolhido pela lógica medieval, que o considerou um "silogismo imperfeito", em que se deixa de expor uma premissa, como quando se diz "Todo animal corre, logo todo homem corre, omitindo a premissa 'todo homem é animal'" (PEDRO HISPANO, Summ. log. 5.04; ABELARDO, *Dialectica*, edição de Rijk, p. 463). ABBAGNANO, São Paulo. 2007. p. 334.

<sup>177</sup> ARISTÓTELES, *Retórica*, 1357a.

com as exigências práticas da comunicação e com os propósitos da retórica com o fim de persuadir<sup>178</sup>.

Nesse sentido, diferente da dialética, a retórica atua no âmbito do grande público. O orador, munido do corpo de provas e com a clara intenção de persuadir, prepara antes a sua tese.

Entendamos por retórica a capacidade de descobrir o que é adequado cada caso com o fim de persuadir. Esta não é seguramente a função de nenhuma outra arte; pois cada uma das outras apenas é instrutiva e persuasiva nas áreas da sua competência; como, por exemplo, a medicina sobre a saúde e a doença, a geometria sobre as variações que afetam as grandezas, e a aritmética sobre os números; o mesmo se passando com todas as outras artes e ciências. Mas a retórica parece ter, por assim dizer, a faculdade de descobrir os meios de persuasão sobre qualquer questão dada. (ARISTÓTELES, *Retórica*, 2. 1355b)

Logo, concluímos que diferente da dialética, que investiga as *endoxas*, podendo inclusive nos levar aos princípios primeiros da ciência, a retórica, por seu lado, investiga os modos de persuasão.

E, para isso, ela se apoia basicamente em três espécies de provas: “As provas de persuasão fornecidas pelo discurso são de três espécies: umas residem no caráter moral do orador; outras, no modo como se dispões o ouvinte; e outras, no próprio discurso, pelo que este demonstra ou parece demonstrar.”<sup>179</sup>.

Quanto a primeira “o caráter moral do orador”, é preciso sempre analisar a coerência entre o discurso e a postura moral do orador, se no mínimo é honesto e confiável; quanto a segunda, refere-se à “disposição emocional do ouvinte”, pois dependendo de como se encontra a disposição da sua alma e “paixão”<sup>180</sup>, o resultado pode ser alterado.

Por último, refere-se ao discurso, pois é justamente no discurso, que se encontra o corpo de provas mais importante<sup>181</sup>.

---

<sup>178</sup> Ibid. *Retórica*, 1355b.

<sup>179</sup> ARISTÓTELES, *Retórica*, 1356a.

<sup>180</sup> Ibid. *Retórica*, 1356a.

<sup>181</sup> Ibid. *Retórica*, 1356a.

#### 4.5. DIALÉTICA E CIÊNCIA

Aqui é importante classificar e distinguir os diversos tipos de ciências para Aristóteles.

Stirn (2006) escreve que os livros e as rubricas propostas pelas classificações aristotélicas das ciências estão basicamente três<sup>182</sup>:

(I) ciências teóricas – sua filosofia original (Metafísica, Matemáticas, Física, Psicologia, Zoologia);

(II) ciências práticas, ou da ação (*Ética a Nicômaco*, *Ética a Eudemo*, *Política*);

(III) ciências poiéticas, ou da produção (*Tópicos* – onde encontramos a *Dialética*, *Retórica*, *Poética*, a educação – Cap. VII e VIII da *Política*).

Essas três divisões podem ser entendidas como ciências no sentido *lato* do termo.

Percebe-se aí, se não todas, pelo menos a grande maioria de toda grande estrutura epistemológica do estagirita.

Mas, temos ainda de maneira mais específica um outro tipo de ciência, que é o silogismo científico ou ciência demonstrativa, ou apenas ciência, que difere da dialética em muitos aspectos. Entretanto, pode ter algum grau de similaridade não só com a dialética, mais também com a retórica.

A primeira distinção importante que encontramos entre elas é que a dialética se desenvolve no âmbito do diálogo, aquele tipo de argumento que se fundamenta das proposições expressas pelo próprio interlocutor e, na medida em que os argumentos vão sendo expressos, os rumos dessa relação dialética são completamente alterados.

Já a ciência demonstrativa se dá no âmbito do monólogo, o silogismo científico é a possibilidade que se tem de demonstrar algo a alguém ou a si mesmo.

Por isso um monólogo, isto é, toda a construção do argumento ou da tese que se pretende defender é realizada no âmbito da individualidade, o mesmo acontece com a retórica como veremos mais à frente.

Outra distinção importante entre a dialética e a ciência está no caráter da premissa que cada uma utiliza, mesmo que as duas façam uso da mesma estrutura técnica: o silogismo ou o raciocínio dedutivo estruturado formalmente a partir de duas proposições (premissas).

A distinção, em outras palavras, é que enquanto a ciência parte de premissas que sejam categoricamente verdadeiras, necessariamente verdadeiras, a dialética depende de premissas que sejam apenas prováveis, opiniões comuns, compartilhadas pela maioria – *endoxas*.

---

<sup>182</sup> STIRN, François. Compreender Aristóteles. Petrópolis, RJ: Vozes. 2006. p. 21.



O objectivo desta exposição é encontrar um método que permita raciocinar, sobre todo e qualquer problema proposto, a partir de proposições geralmente aceites (*endoxas*), e bem assim defender um argumento sem nada dizermos de contraditório. Antes de mais, portanto, há que explicar o que é um raciocínio dedutivo e quais as suas variedades, a fim de determinar o que é um raciocínio dialético, pois é este último o que estudamos na presente exposição. Raciocínio dedutivo é um discurso no qual, dadas certas premissas, alguma conclusão decorre delas necessariamente, diferente dessas premissas, mas nelas fundamentada. Quando o raciocínio resulta de proposições primordiais e verdadeiras ou de princípios cognitivos derivados de proposições primordiais e verdadeiras, diz-se que temos uma demonstração (silogismo científico ou ciência demonstrativa, ou apenas ciência); ao raciocínio obtido a partir de proposições geralmente aceites chama-se silogismo dialético. (ARISTÓTELES, *Tópicos*, I. 100a)

Duas conclusões importantes que extraímos da passagem acima são: a primeira é que por mais que as premissas da dialética não são necessariamente verdadeiras, não significa dizer que elas são necessariamente falsas em todos os momentos, sentidos e aspectos, elas podem ser verdadeiras, mas não necessariamente.

A segunda, é possível que não tenhamos certeza das premissas geralmente aceitas, mas só por elas “serem compartilhadas pela maioria ou pelos sábios, isto é, por todos, ou pela maioria, ou pela maioria dos mais respeitáveis entre eles”<sup>183</sup>, há uma qualificação em tais premissas: elas não são mera *doxa* como pensava Platão, mas sim uma opinião qualificada tecnicamente, não é qualquer opinião e sim, antes, uma opinião de “pessoas respeitáveis”, de pessoas “sábias”.

O vulgo pode opinar sobre a saúde, por exemplo, e sua opinião não passar de mera especulação, suposição acerca de alguma coisa sem nenhuma comprovação. Mas, poucos de nós, em se tratando de saúde, rejeitaríamos a opinião de um médico, é desse tipo de opinião que a dialética faz uso, opinião técnica.

Corroborando com esse raciocínio, Stefani (2018) escreve:

Em Aristóteles, a opinião tem um fundo real de sabedoria; o possível, o provável, contribui para o conhecimento verdadeiro, por possibilitar tanto que se examinem ambos os lados de uma questão, com maior clareza, quanto a busca dos princípios, além de exercitar o “habito especulativo”, pois tal saber é assim reconhecido pela maioria ou pelos mais sábios. (STEFANI, 2018. p. 99).

---

<sup>183</sup> ARISTÓTELES. *Tópicos* (I 100b 8).

A ciência, a demonstração ou o silogismo científico difere da dialética, a rigor, em três características: ela é “primeira, imediata e indemonstrável”<sup>184</sup>.

Começando pela última característica, é indemonstrável, pois a demonstração é o próprio argumento e se tentássemos demonstrar as proposições, haveria uma regressão ao infinito. A “ciência difere da opinião, porque a ciência é universal e procede através de proposições necessárias, e o que é necessário não pode ser dito de outro modo.”<sup>185</sup> ou dizendo de outra maneira: “a ciência tem por característica a universalidade e a necessidade”<sup>186</sup>.

Enquanto no silogismo científico as premissas já são claras e auto evidentes, compostas sempre de proposições universais e necessárias, sejam elas positivas ou negativas, a dialética por sua vez lida com a investigação, com os argumentos que estão quase sempre no campo das incertezas, e que apesar de não ser a verdade, a partir daquilo que é provável (*endoxas*), pelo método da investigação se pode chegar à verdade.

Em síntese, o método dialético auxilia, abre caminho à verdade e ao conhecimento, tudo isso pela grande descoberta feita por Zenão – a refutação - e sistematizada por Aristóteles como o princípio da não contradição.

É, justamente, por esse caminho do conhecimento que Aristóteles segue a procura de uma estabilidade entre o fluxo heraclítico e a ideia imutável platônica.

A mesma problemática que percorria o campo do conhecimento dos eleatas ao platonismo - o ser e o não ser, o uno e o múltiplo - estão agora sob o domínio de Aristóteles, que pelos argumentos, autoprodução dos homens, isto é, pela linguagem, a dialética propõe certa estabilidade.

“Uma mesma problemática percorre [...] a problemática do uno e do múltiplo. Como conciliar a hipóteses da unidade do cosmo e sua diversidade [...] como chegar a um entendimento, ou concórdia (*harmonia*)”<sup>187</sup>

Dos diversos tipos de oposições que existem vimos duas: as contrárias e a contraditórias. É da segunda que, certamente, depende o silogismo científico e a dialética.

---

<sup>184</sup> “A demonstração, isto é, o silogismo científico, tem lugar quando as premissas são “verdadeiras, primeiras, imediatas, mais conhecidas, anteriores e causas da conclusão. Elas devem ser verdadeiras, isto é, exprimir como efetivamente são as coisas, não sendo possível haver ciência de um estado de coisas que não existe; devem ser primeiras e imediatas, isto é, indemonstráveis, ou devem derivar de premissas por sua vez indemonstráveis, na medida em que, se as premissas devem ser sempre demonstradas, isto é, se derivassem sempre de outras ao infinito, não se teria nunca ciência; devem ser causa da conclusão, porque ter ciência significa, como vimos, conhecer a causa; devem ser anteriores para poder ser causa da conclusão; devem, enfim, ser mais conhecidas que esta, visto que devem ser conhecidas anteriormente a ela, ou independente dela.” BERTI, São Paulo. 1998. p. 5, 6.

<sup>185</sup> ARISTÓTELES. Analíticos posteriores (33 88b 63).

<sup>186</sup> ROHDEN, Luiz. O Poder da linguagem: a arte retórica de Aristóteles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. p. 133.

<sup>187</sup> STIRN. François. Compreender Aristóteles: Vozes, Petrópolis, Rio de Janeiro, 2006. p. 23.

Vimos, também, que enquanto a demonstração utiliza a contradição mais de uma vez, a refutação a utiliza apenas uma vez, ou seja, “entre a conclusão e uma das premissas”<sup>188</sup>.

Vimos, ainda, que o *élenkhos*, ou seja, a refutação, acontece no contexto dialético.

Diante desses argumentos surge, então, a questão: uma vez que Aristóteles desenvolveu sua dialética com o *élenkhos*, ou seja, com a refutação, e que a refutação como já mencionado nos *Analíticos Anteriores* “é o silogismo da contradição”<sup>189</sup>, é possível dizer que a dialética aristotélica é a própria refutação?

Sendo um silogismo dialético, poderíamos afirmar que a dialética de Aristóteles é a própria refutação? Há diferença entre as duas questões? Ou é possível transformá-las em uma só?

Sugerimos duas possibilidades de respostas. A primeira, alguém poderia objetar o seguinte, a dialética tem como principal foco encontrar um argumento verdadeiro ou a verdade, ainda que não parta de premissas verdadeiras, a refutação é só um método para chegar a essa verdade, então para Aristóteles a dialética é uma ferramenta para pensar e dialogar corretamente diante de tantos argumentos falaciosos e contraditórios. Logo, a refutação<sup>190</sup> é o meio pelo qual esses argumentos são expostos e eliminados.

A segunda possibilidade é que, em tese, a refutação é um tipo de silogismo, uma vez que todo discurso dialético é silogístico, pois toma como base as *endoxas*, enquanto a retórica se apoia nos entimemas (*enthýmēma*). Logo, é possível que a refutação seja a dialética? Ou é possível que existam outros tipos de argumentações dialéticas, fazendo com que a refutação não seja o único tipo de argumentação dialética? Acreditamos que não. O professor Guilherme Louis Wyllie Medici sugeriu que “ela não coincide com o *élenchos*, mas segundo Aristóteles é antes um debate que se vale de um *élenchos* para levar o adversário à contradição favorecendo a tese por ele atacada”<sup>191</sup>.

A dialética, pelo método racional, crítico e investigativo pode ser de grande ajuda para busca dos princípios universais e necessários à ciência: enquanto a ciência produz o seu conhecimento necessariamente da conclusão e não das premissas, a dialética deduz das premissas conclusões que podem ser necessariamente verdadeiras. Portanto, a estabilidade, a conciliação entre o ser de Parmênides e o não-ser de Heráclito, entre o uno e múltiplo, alcança perfeição na dialética aristotélica, pois, para Aristóteles, o erro dos filósofos anteriores foi

---

<sup>188</sup> BERTI (2013), op. cit., p. 58.

<sup>189</sup> ARISTÓTELES, op. cit., p. 57.

<sup>190</sup> AUDI (2004), op. cit., p. 33.

<sup>191</sup> Nota sugerida no debate na banca de defesa.

justamente não saber definir a multiplicidade do ser, que o ser, ou seja, o verbo “ser se diz em múltiplos significados”<sup>192</sup>.

Aristóteles afirma que essa habilidade faltou aos filósofos anteriores, é uma habilidade capaz de distinguir os múltiplos sentidos do verbo ser (na obra “termos que empregamos”), ele prossegue confirmando que essa habilidade é uma das ferramentas da dialética, “[...] quanto aos instrumentos de que nós iremos servir para formar os argumentos, o segundo em ser capaz de distinguir quantas as acepções possíveis dos termos que empregamos”<sup>193</sup>.

Aristóteles acredita ainda que o erro dos que lhe antecederam não está em não fazer filosofia, mas sim que nas suas especulações filosóficas se esquecerem de falar das substâncias, ou seja, foram hábeis em investigar as propriedades essenciais, e nisso eles jamais erraram, entretanto erraram em não falar da substância (*ousia*), ou seja, a substância é a única que se pode falar em si, ela é a primeira, e antes dela não existe outra, e que pela ordem ela tem prioridade sobre as demais propriedades, sobre a quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, posição, posse, ação e paixão.

No Livro V da *Metafísica*, define substância como “o que é substrato último, o qual não é predicado de outra coisa”<sup>194</sup>. No Livro VII, de modo semelhante, “dissemos em síntese o que é a substância: ela é o que não se predica de algum substrato, mas aquilo de todo o resto se predica”<sup>195</sup>.

Neste sentido, substância é aquilo pelo qual todas as outras propriedades dependem para existir. Ela é como o fundamento de todos os predicados. Logo, o erro dos filósofos anteriores foi justamente não ter compreendido que a substância tem prioridade sobre todas as outras propriedades.

Assim também o ser se diz em muitos sentidos, mas todos em referência a um único princípio: algumas coisas são ditas ser porque são substância, outras porque afecções da substância, outras porque são vias que levam à substância, ou porque são corrupções, ou privações, ou qualidade, ou causas produtoras ou geradoras tanto da substância como do que se refere à substância, ou porque negação de algumas destas ou, até mesmo da própria substância. (Por isso até mesmo o não ser dizemos que “é” não ser). (ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV. 1003b 5)

---

<sup>192</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1003a, 30.

<sup>193</sup> ARISTÓTELES, *Tópicos* 105a, 20.

<sup>194</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, V. 1017b 25.

<sup>195</sup> Ibid. *Metafísica*, VII. 1029a 5.

A dialética defendida nos *Tópicos*, que apresenta duas proposições e um problema, e a metodologia de analisar tais oposições e posteriormente distinguir a verdadeira da falsa, esse é o grande salto da dialética de Aristóteles.

Em síntese, o método empregado por Aristóteles é o diálogo, diferente da ciência que é o monólogo, o diálogo em Aristóteles possibilita que as opiniões aceitas por todos, pela maioria ou pelos sábios, isto é, por todos, ou pela maioria, ou pela maioria dos mais respeitáveis entre eles, sejam colocadas em oposição uma a outra. Posteriormente, a base para tal oposição não é outra senão aquilo que já temos estudado, o princípio da não contradição e o princípio do terceiro excluído.

Em seguida, assumindo como verdade uma das premissas do oponente, e refutando conclusões absurdas, apresenta-se como verdadeira a premissa que sobra. Finalizamos, escrevendo que quem seguir este método do Liceu, o método da dialética, não tropeçará na pedra de Parmênides, não se afogará no rio de Heráclito, não se perderá no caminho até o Liceu. Antes, estará apto a mapear todo o percurso da discussão que se pretende, classificar e resolver, pela dialética, as aporias do caminho, escolher ao longo dos encontros as opiniões (*endoxas*) mais respeitáveis e qualificadas, e por esse processo, mesmo a dialética não fazendo parte da ciência, ela pode ser um caminho para as práticas de investigação.

Portanto, esse percurso da dialética proposto por Aristóteles, mesmo não sendo ciência, consiste perfeitamente em um caminho propedêutico à ciência. Pois, segundo Aristóteles, tal procedimento permite analisar as aporias "em cada uma das duas direções" o verdadeiro e o falso, isto é, eliminando assim as posições contraditórias e observar partindo dos *endoxas* oferecidos qual é verdadeira e qual é falsa.

Ora, nesse sentido para um ser que "se diz de muitas maneiras", não há dúvidas que distinguir o verdadeiro e o falso é de grande utilidade para a ciência, é exatamente isso que a dialética propõe.

[...] é útil porque, depois de fazer uma enumeração das opiniões da maioria, poderemos debater com todos a partir dos seus próprios princípios, e não de princípios alheios, fazendo-os modificar aquilo que nos parecer que dizem de forma incorreta; quanto, enfim, aos conhecimentos filosóficos, porque, sendo capazes de analisar qualquer dificuldade em ambos os sentidos possíveis, mais facilmente detectaremos em cada questão onde está a verdade e onde o erro. (ARISTÓTELES, *Tópicos*, I. 101a 2)

## 4.6. TÓPICOS E O CAMINHO AOS PRINCÍPIOS DA CIÊNCIA

Aristóteles conceitua e enumera nos *Tópicos* o que podemos chamar de o lugar - *Tópos* - do discurso, ou da dialética<sup>196</sup> e as finalidades sobre as quais ela é útil. São três suas utilidades: primeiro, o treinamento do intelecto; segundo, as disputas casuais; terceiro, as ciências filosóficas.

As disputas casuais referem-se aos encontros para disputas, uma prática comum nas *ágoras* da antiga Grécia, encontros conforme o que já mostramos no capítulo um, entre Zenão e seus opositores, no capítulo dois, entre Sócrates e os sofistas.

Ainda sobre as disputas, ou debates casuais se constitui da prática de se enumerar as opiniões da maioria (*endoxas*) e debater com as pessoas com base nas suas próprias opiniões para só depois ir mudando a direção dos argumentos na medida em que observarmos que eles foram mal formulados.

Otfried Höffe (2008) escreveu o seguinte sobre a dialética.

Ocupa-se de um determinado tipo de debates intelectuais. Não sendo competente nem para uma verdade de nível supremo nem para a filosofia e a ciência “costumeira”, mas seguramente para a arte, para atacar a tese de um oponente ou para defender as próprias teses, a dialética dá continuidade com meios intelectuais ao *Agon* (disputa) característico para os gregos, incluindo o encobrimento (*Krypsis*), que deixa o oponente em obscuridade sobre o objetivo de demonstração (*Top.* VIII 1). Para a filosofia, ela é importante, mas somente como um tipo de ciência auxiliar; afinal, ela “Faz tentativas naquilo que a filosofia conhece” (*Met.* IV 2, 1004b25s). (HÖFFE, 2008. p. 56)

O treinamento do intelecto ocorre também na prática das disputas e debates, ou seja, nos debates na *ágora*. As habilidades necessárias ao exercício intelectual da dialética não são poucas, e os *Tópicos* sugerem que os alunos de Aristóteles passassem por um treinamento minucioso, isto é, sobre essa prática no Liceu, Diógenes escreveu: “O filósofo ensinava seus discípulos a se exercitarem sobre um tema proposto, e ao mesmo tempo os preparava para os debates oratórios.”<sup>197</sup>

Quanto à utilidade para as ciências filosóficas, está em percorrer as aporias de ambos os lados de um assunto determinado para facilitar a identificação do verdadeiro e do falso nas questões que aparecem. De certa forma, já apontamos esse aspecto no final do item 4.5, isto é,

---

<sup>196</sup> Aristóteles nos *Tópicos* inicia a obra falando das utilidades do “tratado”, entretanto encerra atribuindo a utilidade à dialética. Portanto, não fazemos distinção entre o tratado e a dialética, e consideramos os *Tópicos* como um tratado sobre o método dialético.

<sup>197</sup> Diógenes Laércio. Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres. Editora Universidade de Brasília, 2008. p. 129.

tal procedimento permite analisar as aporias "em cada uma das duas direções", o verdadeiro e o falso.

Além disso, a dialética, ou o método dos *Tópicos*, é útil em relação aos princípios usados nas diversas ciências, que devem ser discutidos à luz das opiniões geralmente aceitas (*endoxas*) sobre as questões particulares. Isso cabe, de modo mais apropriado, à dialética, a qual, sendo investigativa, tem um caminho para os princípios de todos os métodos, vejamos o que escreveu o nosso filósofo:

Quanto ao estudo das ciências filosóficas, a possibilidade de trazer os argumentos pró e contra às diaporias levar-nos-á a descobrir com maior facilidade a verdade e o erro em cada caso. Outra utilidade ainda, quanto aos princípios primeiros de cada ciência: é impossível sujeitá-los a discussão a partir dos mesmos princípios da ciência particular em causa, posto que os princípios são os elementos anteriores a tudo o mais; estes devem discutir-se à luz e em virtude das opiniões prováveis relativas a cada um deles, e esta tarefa é própria, ou mais apropriada, à dialética porque, em virtude da sua natureza indagatriz, ela nos abre o caminho aos princípios de toda ciência. (ARISTÓTELES, *Tópicos*. I. 2 101b 9-11)

Berti, usando a referência acima, chama esse procedimento de "diaporético"<sup>198</sup>, ou seja, a interpretação a respeito da utilidade desse procedimento é percorrer as aporias em ambos os lados e examinar os argumentos a favor e contra uma tese. Após devemos selecionar e organizar os argumentos a favor e contra uma tese, essa postura nos prepara quanto aos argumentos contrários aquilo que defendemos. Para Aristóteles esse procedimento é como um instrumento ao conhecimento e à sabedoria filosófica que nos habilita fazer a escolha correta entre duas hipóteses.

Na *Metafísica* a explicação que encontramos para o procedimento diaporético mostra-nos que é preciso começar examinando as aporias e argumentos contrastantes que foram oferecidos, isso porque sem analisar ambos os lados seríamos como pessoas tateando no escuro. Nesse sentido, aqui resgatamos o que de certa forma, já tratamos nos Sofistas: "é preciso que seja ouvida sempre a outra parte"<sup>199</sup>, "aquele que ouviu as razões opostas está mais apto a julgar"<sup>200</sup> escreveu Aristóteles.

Em nossa pesquisa investigamos que o método diaporético que aparece no *Tópicos* não está desassociado da filosofia e trata de discussões sobre os princípios das ciências mesmo que o silogismo científico (demonstração) tenha se desenvolvido nos *Analíticos*. Poderíamos, então,

---

<sup>198</sup> BERTI, Enrico. As razões de Aristóteles. São Paulo: Edições Loyola, 1998. p. 75.

<sup>199</sup> Op. cit., p. 32.

<sup>200</sup> ARISTÓTELES, *Met. B*, 995b 35.

dizer que esse método é uma espécie de derivação do *élenchos*, ou seja, um procedimento indagativo que, após analisar ambos os lados e verificar a má formação dos argumentos, opera, então, a refutação, esse é o método que Aristóteles utiliza para organizar o discurso, refutando as proposições falsas para depois iniciar a demonstração. Fica evidente que a utilização desse método diaporético é necessária para viabilizar o discurso demonstrativo, ou seja, a ciência.

Aqui, entretanto, surge uma questão. Ora, se o silogismo científico (*demonstração*) parte de princípios, e esses princípios são anteriores, como é que a dialética, que parte de argumentos endoxástico, pode contribuir com a ciência? Como pode um raciocínio que parte de opiniões, que não são necessariamente verdadeiras, pode levar ao estabelecimento de princípios de um saber necessariamente verdadeiro, como a ciência?

De fato, ao nosso ver a dialética em nada contribui para a apreensão dos princípios diretamente, mas pode contribuir com qualquer tipo de discurso e proporcionar à memória do investigador a intuição já feita dos princípios via indução, ou seja, é possível observar nas obras de Aristóteles, que o filósofo parte do mundo sensível, que os princípios são acessados por intuição, ou intelecção, a partir dos processos indutivos na observação dos objetos particulares conforme Aristóteles nos apresenta nos *Analíticos Posteriores*.

É evidente ser necessariamente a indução que nos faz conhecer os princípios, pois é desta forma que a sensação produz em nós o universal. Quanto às aptidões do entendimento, pelas quais adquirimos a verdade, umas são sempre verdadeiras, enquanto outras são passíveis de erro, como a opinião, por exemplo, e o cálculo. A ciência e a intuição são sempre verdadeiras; além disso, exceção feita à intuição, nenhum gênero de conhecimento é mais exato do que o da ciência, enquanto os princípios são mais cognoscíveis do que as demonstrações, e todo o conhecimento epistemológico é discursivo. Daí resulta não haver ciência dos princípios. E como, exceção feita à inteligência, nenhum gênero de conhecimento pode ser mais verdadeiro do que a ciência, é a inteligência que apreende os princípios. (ARISTÓTELES. *Analíticos Posteriores*, 19, 100b)

Porém, há muita polêmica em torno do assunto, grande parte dos pesquisadores de Aristóteles divergem quanto a isso. Cristiane Szyrwelski, na sua tese de doutorado, cujo o tema é *Dialética e verdade em Aristóteles*, coloca em reflexão o posicionamento de alguns interpretes do Estagirita. Genericamente, a aporia dos intérpretes é explicar como um raciocínio que parte da opinião aceitas pela maioria (*endoxas*), que não é necessariamente verdadeira, pode levar ao estabelecimento de princípios de um saber necessariamente verdadeiro, Szyrwelski reflete que



David Ross acredita que apesar dos princípios das ciências não serem demonstrados cientificamente, podem ser aproximados pela dialética a partir do estudo das *endoxas*<sup>201</sup>.

Ela escreve que Fernando Mendonça, ao revisitar os pensamentos de vários intérpretes destaca o de Terence Irwin, segundo Irwin, a dialética, baseada na opinião aceita pela maioria, trata a verdade apenas de modo accidental, e isso manifesta sua fraqueza. Entretanto, existe uma dialética que Irwin chama de “forte”, um novo método que ele emprega no livro IV, Gamma (Γ) da *Metafísica*, que se baseia em um subconjunto especial das *endoxas*, ou seja, opiniões aceitas, dotadas de mais confiabilidade, tendo por base que as habilidades lógicas linguísticas pertencentes à dialética e que são úteis para a discussão dos princípios<sup>202</sup>.

Szynwelski alega que Oswaldo Porchat, por sua vez, atribui à dialética a elevada missão de conduzir às verdades primeiras, os primeiros princípios, e afirma que Aristóteles não vê contradição ou dificuldade em a dialética fazer emergir o conhecimento dessas “proposições infalíveis” a partir das *endoxas*, que são falíveis.

Para Szynwelski, Porchat chega a essa conclusão pelas leituras dos *Tópicos* e dos *Segundos Analíticos*, trata-se de uma combinação de “indução dialética” com intuição (*nous*), ou seja, uma metodologia na qual o “discurso da argumentação e da indução”, por um “salto”, “cede lugar” a uma “intuição plena não acompanhada de discurso”.<sup>203</sup> Já para Marco Zingano, segundo Szynwelski, a dialética tem uma função perquisidora em sua natureza negativa, pois é próprio da investigação socrática refutar seus interlocutores. Assim, para ele, a dialética pode dizer algo sobre os princípios por via da negação.<sup>204</sup>

Nós, entretanto, concluímos tendo por base o pensamento de Berti, que faz uso do termo “conhecer”, ao interpretar a frase sobre possuir “um caminho que leva aos princípios”<sup>205</sup>. Possivelmente ele refere-se ao processo de apreensão dos princípios pelo *nous*, ou seja, a intuição, o inteligir, em suma, a inteligência, a apreensão imediata, e a dialética é um processo que se conclui com a descoberta dos princípios. Então, a utilidade da dialética é grande, ela vai além de distinguir o verdadeiro do falso. Logo, o mesmo procedimento que permite distinguir o verdadeiro do falso, serve para “conhecer” os princípios de todas as ciências, “(...) ela nos abre o caminho aos princípios de toda ciência”<sup>206</sup>.

---

<sup>201</sup> SZYNWELSKI, Cristiane. Dialética e verdade em Aristóteles. UnB, 2022. p. 85. *apud.* ROSS. *Aristóteles. Op. cit.*, p. 65.

<sup>202</sup> Ibid. p. 85. *apud.* MENDONÇA. *Os Tóp.* op. cit., p. 60-62, 234.

<sup>203</sup> Ibid. p. 86. *apud.* PEREIRA. *Ciência e dialética...* Op. cit., p. 357-358, 387, 389, 390.

<sup>204</sup> Ibid. p. 86. *apud.* ZINGANO, Marco. “Dialética, indução e inteligência na aquisição dos primeiros princípios”. Rio de Janeiro: *Analytica*, v. 8, n. 1, p. 27 - 41, 2004.

<sup>205</sup> Op. cit. p. 73. *apud.* ARISTÓTELES, *Tóp. I, 2 101b 9*.

<sup>206</sup> ARISTÓTELES, *Tóp. I, 2 101b 9*.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse é o momento de revisitar tudo o que pesquisamos, avaliar se atingimos o nosso objetivo, se nossa busca alcançou o ponto que desejávamos. Começamos refletindo sobre a escassa possibilidade de encontrar vestígios da dialética nos pré-socráticos, em Parmênides e Heráclito, e se poderíamos notar noções da contradição e, assim, as raízes da dialética. Entretanto, o que nos foi possível verificar nos poemas de Parmênides, foi uma primeira formulação do princípio da identidade que acabou nos levando à formulação da univocidade do ser<sup>207</sup>. Já o da contradição, com exceção do primeiro princípio, o da identidade, que foi bem aceita entre os comentadores, surgiu a questão se era possível a contradição em Parmênides. A resposta que nos foi possível ficou um tanto ambígua, sim e não. Pensamos no sim apenas no caso de que o primeiro comparecimento da contradição se deu em Parmênides na oposição entre a afirmação do ser (*katáphasis*) e a negação do não-ser (*apóphasis*), que seria a contraposição entre as duas famosas vias reveladas pela divindade a Parmênides, a primeira “que é (ser), não é possível que não seja” e a segunda que “não é (não-ser), é necessário que não seja”. Mas acabamos concluindo que não, pois foi, justamente, a univocidade do ser presente no pensamento parmenidiano, àquela que afirmava apenas o ser e eliminava completamente o não-ser, que nos fez considerar a terceira via inviável, ou seja, uma síntese foi não só impossível como também impraticável, eliminando, assim, qualquer possibilidade de raízes da dialética em Parmênides “Pois não poderás conhecer o não ser, não é possível, nem mostrá-lo”<sup>208</sup>.

Nas águas do rio de Heráclito nos aventuramos a fim de investigar se no seu pensamento existia contradição ou princípio de unidade, uma tarefa um tanto complexa, pois, devido a distância intelectual entre o mestre do *devir* e o mestre do Liceu, as águas se mostraram um tanto turvas. Outro fator foi o elemento comum que encontramos tanto em Parmênides como em Heráclito – o movimento, isto é, a realidade não tem começo e nem fim. Mas, enquanto Parmênides acreditava ser assim por não existir movimento, Heráclito arrazoava exatamente ao contrário, não há começo e nem fim porque tudo flui (*Panta Rei*). Chegamos à razoabilidade que a filosofia hereclatiana nunca deixou de admitir o ser como se estivesse contrapondo Parmênides, mas Heráclito adiciona o não-ser como a realidade, logo para ele a realidade não se constituía apenas do ser como queriam os eleatas, mas também do não-ser.

---

<sup>207</sup> BERTI (2003), op. cit., p. 22.

<sup>208</sup> SANTOS (2000) B 2. 5., op. cit., p. 18.

Nesse ponto começou a especulação se estaríamos vendo pela primeira vez raízes mais aparentes da dialética. Ou seja, a tensão que ligava e conciliava o ser e o não-ser, isto é, uma espécie de tese e antítese. Para não sermos levados pelas correntezas das águas sempre novas do rio hereclatiano, nos agarramos na interpretação de Berti que acreditou muito mais em um princípio de unidade do que em qualquer contradição.

Notamos, que do ponto de vista lógico, os aforismos hereclatianos faziam muito mais sentido em demonstrar que uma coisa não poderia ficar necessariamente sem outra e não que excluem, e de todas as coisas o um, e do um todas as coisas, ou “A doença torna prazerosa e boa a saúde; a fome, a saciedade; a fadiga, o repouso”<sup>209</sup>.

Com efeito, nessa e noutras sentenças citadas no capítulo em que tratamos de Heráclito, foi observado muito mais um princípio de unidade que qualquer contradição. Em Heráclito, portanto, vimos o nascimento de uma harmonia gerada da própria oposição, entretanto, não foi de uma oposição qualquer, mas sim de uma oposição de natureza diferente, ou seja, àquela em que o divergente consigo mesmo concorda, em suma “A doença torna prazerosa e boa a saúde; a fome, a saciedade; a fadiga, o repouso”.

Após banhar no rio de Heráclito uma única vez, pois para ele é impossível banhar duas vezes tamanha é a fluidez dessas águas, chegamos ao ponto no qual a dialética começa a ganhar corpo estrutural – nos sofistas. Foram eles os primeiros a transportarem o conflito dos opostos do plano da filosofia da natureza para o plano das relações humanas, da cosmologia para antropologia.

Saímos das águas do rio e nos concentramos no *anthropos*, e pelo menos neste aspecto passamos a ver os sofistas de maneira bem otimista, até porque não podemos negar o fato que foi com eles que o paradigma das pesquisas filosóficas foi mudando com o tempo. Kerferd nos apresentou um movimento sofista de verdadeiro fenômeno social, e nos apontou que principalmente os da primeira geração<sup>210</sup> foram os responsáveis em preparar os jovens para a *areté*, habilidade indispensável para todos aqueles que desejavam desenvolver a arte do discurso. O conflito dos opostos passou, então, a se desenvolver no terreno das relações sociais; de fato, os sofistas proporcionaram uma verdadeira revolução na ética, na política, na retórica, na educação.

Entretanto, a nossa pesquisa mostrou uma classe de sofistas que não foram tão excepcionais assim – os eristas. Esses negaram a contradição por mera vaidade intelectual, um

---

<sup>209</sup> BERTI (2013), 22 B 111, Diels-Kranz, op. cit., p. 24.

<sup>210</sup> AUDI (2004), Protágoras, Górgias e Pródico, op. cit., p. 28.

tipo de mal que faz o educador fechar os olhos a própria ignorância. Os sofistas menores foram certamente aqueles “alguns” citados por Aristóteles a afirmar que os contrários subsistiam juntos e ao mesmo tempo no mesmo sujeito, ou seja, a opinião que está em contradição com outra e é o contrário dela, é perfeitamente possível que, ao mesmo tempo, a mesma pessoa admita que a mesma coisa exista e não exista.

Logo, ficou completamente inviável a dialética também nos sofistas, pois como apontamos, se admitimos a possibilidade de uma coisa ser e não-ser juntas, no mesmo sujeito, ao mesmo tempo, e sob o mesmo aspecto, apontamos na pesquisa o que o nosso mestre Aristóteles nos ensinou, isto é, esses sujeitos destroem a própria possibilidade do discurso, tanto o diálogo uns com os outros, como a própria capacidade de pensar, pois o pensamento também é discurso.

Chegamos, então, ao conhecimento do passo decisivo em direção à dialética como um caminho inicial às práticas de investigação com Sócrates e Platão. Foi possível encontrar a contradição nos diálogos conflituosos entre Sócrates e os sofistas, isso porque foi justamente Sócrates quem soube aproveitar a descoberta zenoniana da refutação e que também soube utilizá-la com maestria nos embates com os sofistas.

A ironia socrática, por sua vez, se apresentou como uma força fundamental ao método da dialética socrática. Sócrates sempre partia dos elementos comuns encontrados nos discursos dos seus opositores, fingia acolhê-los e, em seguida, fazendo uso da ironia os levava à contradição, o *élenkhos*, isto é, a refutação socrática se constituía uma *pars destruens*, ou seja, o momento que Sócrates levava o seu oponente reconhecer a própria ignorância. Mostramos que para Sócrates, essa segunda geração de sofistas, não foi uma geração de filósofos de fato. Não tinham amor pela sabedoria nem respeito pela verdade, ao defender proposições contraditórias entre si, estavam de fato defendendo um tipo de fonte insegura para o conhecimento.

Posteriormente, observamos na Academia que Platão, por sua vez, nos apresentou o modo correto de se discutir, isto é, dialogando e refutando, partindo sempre do ponto apresentado por aquele que foi inquirido, vimos então que a contradição é muito importante e sem ela não faz sentido a refutação. O grande ponto que mostramos em Platão é o fato de a dialética possuir três concepções distintas:

1) a *tékhnē*<sup>211</sup>, ou seja, arte, um método, não no sentido moderno do termo como apontamos, mas sim no sentido de um caminho para investigação, o que mostramos fazer sentido também em Aristóteles;

2) *epistémē*<sup>212</sup>, mostramos que em Platão a dialética não se declinou ao relativismo sofístico e também teve caráter de inconclusividade, como em Sócrates nos diálogos aporéticos, pelo contrário, ela é edificante e merece ser chamada de ciência;

3) em seguida, mostramos sua utilidade para conhecer a essência das coisas, apontamos que esse processo só é possível devido sua íntima relação com a hipótese (*hypóthesis*). Platão, em *Mênon* (2010), nos mostrou que para se conhecer a natureza da virtude, por exemplo, se ela é ensinável ou não, se faz necessário sempre estabelecer uma hipótese. Refletimos que enquanto em Platão a dialética é o melhor caminho para o conhecimento da realidade, permitindo, segundo o filósofo, que a alma se liberte da *doxa*, opinião, do movimento heraclítico, isto é, das imagens e aparências das coisas.

Em Aristóteles, identificamos outro tipo de opinião, da qual ele parte para sistematizar a dialética como um caminho às práticas de investigação – as *endoxas*. Mostramos que essa não é qualquer tipo de opinião, como vemos em Platão, mas sim opiniões de tipo diferente, isto é, aquelas “opiniões compartilhadas e respeitadas pela maioria ou pelos sábios, isto é, pelos mais respeitáveis entre eles”<sup>213</sup>, é de fato aquela que está entre a opinião (*doxa*) e a ciência (*epistémē*).

Mostramos, então, que é justamente nesse tipo de opinião que entra o papel da refutação (*élenkhos*) descoberta por Zenão e utilizada por Sócrates e Platão.

A refutação tem justamente o papel de tornar explicitada, opinada, e, portanto, refletida uma opinião, um argumento, ou um discurso contrário e, eventualmente, em contradição, porém não percebido pelo interlocutor; uma vez feito isso, o objetivo é removê-lo, essa é a tarefa da refutação.

Observamos a diferença entre a dialética e a demonstração (silogismo científico ou ciência), enquanto a segunda parte de premissas que sejam categoricamente verdadeiras, necessariamente verdadeiras, a dialética, por sua vez, depende de premissas que sejam apenas prováveis e compartilhadas pela maioria.

Concluimos, endossado pelo *Tópicos*, que a dialética, como um método racional, crítico e investigativo foi de grande auxílio para busca dos princípios universais e necessários à ciência,

---

<sup>211</sup> PLATÃO (2016), op. cit., p. 40.

<sup>212</sup> PLATÃO (2014), op. cit., p. 41.

<sup>213</sup> ARISTÓTELES, *Tópicos* (2007), op. cit., p. 07.

enquanto a ciência produz conhecimento necessariamente da conclusão e não das premissas, a dialética deduz das premissas conclusões que podem ser necessariamente verdadeiras.

Portanto, mostramos que a inicial e desejada estabilidade, conciliação entre o ser de Parmênides e o não-ser de Heráclito, entre o uno e múltiplo, alcançou perfeição na dialética de Aristóteles, pois, para o Estagirita, o erro dos filósofos precedentes foi exatamente não saber definir a multiplicidade do ser, que o ser, ou seja, o verbo ser “se diz em múltiplos significados”<sup>214</sup>.

---

<sup>214</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1003a 30, op. cit., p. 66.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*, Livros I, II, III. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. Clássicos da Filosofia: Cadernos de tradução nº 14. IFCH/ UNICAMP. Campinas, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Analytica*, v. 8, n. 1, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*, Livros I e XI. Edições Loyola. São Paulo, 2002.
- \_\_\_\_\_. *De anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. Editora 34, 2ª edição. São Paulo, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Elencos Sofístico*. Tradução e notas Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*, Poética, Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim/Aristóteles; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. 4ª. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Da Interpretação*. Tradução de Edson Bini. 3ª Ed. São Paulo: Edipro, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Retórica*. Obras Completas, Vol. VIII-I. Tradução e notas de Manuel Alexandre Junior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Editora Imprensa Nacional Casa da Moeda. 2ª Edição. 2005.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a alma*. Obras Completas, Vol. III-I. Tradução e notas de Ana Maria Lóio. Lisboa: Editora Imprensa Nacional Casa da Moeda. 2ª Edição, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Analíticos anteriores*. Tradução de Edson Bini. 3ª Ed. São Paulo: Edipro, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Analíticos posteriores*. Tradução de Edson Bini. 3ª Ed. São Paulo: Edipro, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Tópicos*. Tradução de Edson Bini. 3ª Ed. São Paulo: Edipro, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Das Categorias*. Tradução de Edson Bini. 3ª Ed. São Paulo: Edipro, 2016.
- AUDI, Robert. *Diccionario Akal de Filosofía*. Traducción de Huberto Marraud y Enrique Alonso. Madrid - España. Ediciones Akal, 2004
- BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Perfil de Aristóteles*. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Contradição e Dialética nos antigos e nos modernos*. São Paulo: Paulus, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Novos Estudos Aristotélicos I*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- BURNET, John. *O despertar da filosofia grega*. Tradução: Mauro Gama. São Paulo: Siciliano, 1994.

- BRUNSCHWIG, Jacques. *Estudos e Exercícios da Filosofia Grega*. Ed. PUC-Rio. São Paulo: Loyola. 2009.
- CHAUÍ, Marilena. *Convite a Filosofia*. Ed. Ática, São Paulo, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Introdução a História da Filosofia*. As Escolas Helenísticas, v. II. Companhia das letras. São Paulo. 2010.
- CIRNE-LIMA, Carlos Roberto. *Dialética para principiantes*. 3ª Edição. Unisinos. Rio Grande do Sul. 2002.
- \_\_\_\_\_. *A Ruptura: Dialética e Realismo*. Escritos. 2007.
- COLLI, Giorgio. *O nascimento da filosofia*. Editora: Unicamp. 1992.
- DURANT, Will. *Nossa herança clássica*. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- G.G. Hegel, Lezioni Sulla. *Storia della filosofia*. Trad. de E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Florença, 1964.
- JAEGER, Werner Wilhelm. *Paideia: A Formação do Homem Grego*. Trad. de Artur M. Parreira. – 6ª Ed. São Paulo: Editora: Martins Fontes, 2013.
- KERFERD, George. *O movimento Sofista*. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2023.
- LAERCIO, Diógenes. *Vida de los filósofos ilustres*. Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2007.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Edições 70. 2008.
- MARCONDES, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia*. Dos Pré-socráticos a Wittgenstein. Zahar. Rio de Janeiro. 2007.
- NUNES, Sidnei Oliveira. *Dialética*. Indaial: Uniasselvi, 2013.
- HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- PLATÃO. *A República*. 2º ed. EDIPRO, Tradução, textos complementares e notas Edson Bini. Bauru, São Paulo, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Apologia de Sócrates*. Guimarães Editores. Lisboa. 1999.
- \_\_\_\_\_. *Crátilo* (ou Da Correção dos Nomes); *Cármides* (ou Da Moderação); *Laques* (ou Da Coragem); *Ion* (ou Da Ilíada); *Menexeno* (ou Oração Fúnebre). EDIPRO, Tradução, textos complementares e notas Edson Bini. Bauru, São Paulo, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Diálogos: Teeteto* (ou Do conhecimento); *Sofista* (ou Do ser); *Protágoras* (ou Sofistas). Tradução, textos complementares e notas Edson Bini. Bauru, São Paulo: Edipro, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Êutifron*; *Apologia de Sócrates*; *Críton*. Tradução José Trindade Santos. Casa da Moeda. 1993
- \_\_\_\_\_. *Górgias*, Tradução: Manuel de oliveira Pulquério, Edições 70. Portugal, 2010.



- \_\_\_\_\_. *O Banquete; Mênon (ou Da Virtude) Timeu; Crítias*. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. Bauru: Edipro, São Paulo, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Parmênides*. Tradução, apresentação e notas de Maria Iglesias e Fernando Rodrigues. São Paulo: Loyola. 2003.
- \_\_\_\_\_. *O Banquete; Fédon; Sofista; Político*. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- \_\_\_\_\_. Protágoras; Górgias; O Banquete; Fédon. Tradução Carlos Alberto Nunes, Vols. III - IV. UFPA, 1980.
- REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. *História da filosofia*, vol. I, vol. II. São Paulo Paulus, 2003.
- ROHDEN, Luiz. *O Poder da linguagem: a arte retórica de Aristóteles*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- SANTOS, José Trindade. *Da natureza - Parmênides*. Brasília: Editora Thesaurus, 2000.
- STEFANI, Jaqueline. *O conhecimento em Aristóteles*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2018.
- STIRN, François. *Compreender Aristóteles*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.
- SZYNWELSKI, Cristiane. *Dialética e verdade em Aristóteles*. Brasília: UnB, 2022.