

CARACTERIZAÇÃO, INDEMONSTRABILIDADE ONTOLÓGICA
E DEMONSTRAÇÃO INDIRETA DO PRINCÍPIO DE NÃO-
CONTRADIÇÃO EM ARISTÓTELES

*Aldo Lopes Dinucci **

RESUMO

Neste artigo comentarei a caracterização que Aristóteles faz do princípio de não-contradição, a impossibilidade de demonstrá-lo ontologicamente e a demonstração indireta do mesmo princípio, pondo em diálogo as interpretações de alguns dos mais importantes comentadores de Aristóteles.

PALAVRAS-CHAVES: Lógica. Metafísica. Filosofia Clássica. Aristóteles. Sofística.

ABSTRACT

In this article I will comment Aristotle's characterization of the non-contradiction principle, the impossibility of an ontological proof of the same principle and its indirect proof, crossing the views of some of the most important Aristotle's experts.

KEY WORDS: Logic. Metaphysics. Classical Philosophy. Aristotle. Sophistic.

* Doutor em Filosofia Clássica pela PUC/RJ, é atualmente professor adjunto do Departamento de Filosofia da *Universidade Federal de Sergipe*, empreendendo pesquisas em três campos específicos: Éticas Socráticas, Retórica Gorgiana e Lógica e Ontologia em Aristóteles.

1. Caracterização do Princípio de Não-Contradição:

O princípio mais firme de todos é aquele a respeito do qual é impossível enganar-se; é necessário, com efeito, que tal princípio seja o mais conhecido (pois todos se enganam a respeito do que não conhecem) e não hipotético. Pois aquele princípio que necessariamente terá de possuir quem quiser conhecer qualquer dos entes não é uma hipótese, mas sua posse é prévia a todo conhecimento. (Aristóteles, *Metafísica*: 1005 b 12-18)

Assim, o princípio de não-contradição é apresentado como:

1. O mais firme de todos;
2. Aquele a respeito do qual é impossível enganar-se;
3. Não hipotético;
4. Como aquele que tem de ser necessariamente conhecido por quem pretenda conhecer seja o que for.

Em seguida, Aristóteles enuncia o princípio de não-contradição:

Qual seja este princípio, vamos dizer agora. É impossível, com efeito, que um mesmo [atributo] pertença e não pertença ao mesmo [sujeito] e segundo o mesmo [aspecto] simultaneamente (com todas as demais determinações que pudéssemos fazer para responder às dificuldades lógicas). (Aristóteles, *Metafísica*: 1005 b, 19-22)

Passemos a analisar agora as características do princípio de não-contradição segundo Aristóteles:

Lukasiewicz (1972: p. 486) afirma que Aristóteles não teria estabelecido qual fosse a relação entre o princípio de não-contradição e os outros axiomas. Para respondermos a esta objeção, devemos observar que, no livro IV da *Metafísica*, Aristóteles busca “delimitar o campo da ciência suprema”

(Wolff, 1996: p. 10), começando não pelo que é em si mesmo o princípio supremo, do qual todos os outros se derivam. Aristóteles não pretende que seja este o caso do princípio de não-contradição. Ele deseja apenas, através de sua demonstração indireta, mostrar que o mundo não é contraditório, e não que o princípio em questão é a razão suprema do universo. Sendo assim, sua caracterização do princípio é relativa a nós: é o mais firme de todos para nós (pois a respeito dele nós não podemos nos enganar), é indemonstrável para nós (pois nós somos os animais que realizam demonstrações), tem de ser necessariamente conhecido por nós para que possamos conhecer seja o que for, e não é hipotético (isto é, nós não podemos considerá-lo como uma mera hipótese). Vemos aí sua relação com os demais axiomas: o mais firme, a respeito do qual não há engano possível, possuído necessariamente por quem quer adquirir ciência sobre algo. Esta relação é claramente relativa a nós, mas é a única que nos é disponível nesta etapa em que a ciência do ser enquanto ser permanece operando dialeticamente. Em outras palavras, podemos enunciar o princípio de não-contradição, mas não defini-lo. A caracterização do princípio é relativa a nós, pois tais características não são essenciais para o princípio: não temos aí os elementos essenciais de uma definição, ou seja, o gênero e a diferença específica. A definição do princípio exigiria a resposta de questões como “por que o ser e não antes o nada?”, “por que há uma multiplicidade de seres e não apenas um?”— exigiria, enfim, a instauração definitiva da ciência do ser enquanto ser, não mais operando dialeticamente, mas cientificamente. Quanto a ser cientificamente indemonstrável e não hipotético, ele não se distingue dos outros axiomas, pois todos assim o são.

Lukasiewicz (1972: p. 486) se pergunta também sobre qual seria o domínio de validade do princípio em questão: admitiria acaso alguma exceção? Ora, o princípio de não-contradição é um princípio do ser enquanto ser, e tudo, de uma forma ou de outra, é. Por conseguinte, não há, para Aristóteles, qualquer restrição quanto ao domínio de validade do princípio de não-contradição, pois mesmo do não-ser dizemos que é não-ser:

Assim também o ser se diz de vários modos [...] uns com efeito são ditos seres porque são substâncias, outros, porque são afecções da substância, outros, porque são caminho para a substância ou corrupções, ou privações, ou qualidades da substância, ou porque produzem ou geram a substância, ou as coisas ditas com relação à substância, ou porque são negações de algumas destas coisas ou da substância. Por isto também dizemos que o não-ser é não-ser. (Aristóteles, *Metafísica*, 1003 b 5-11)

Sendo um princípio do ser enquanto ser, o princípio de não-contradição é apresentado por Aristóteles como possuindo alcance absolutamente universal, não permitindo, portanto, exceção de natureza alguma.

Quanto às três principais características do princípio de não-contradição, devemos acrescentar que elas se reduzem finalmente a duas (Lear, 1980: p. 251): (1) além de ser indispensável para qualquer um que pretenda conhecer seja o que for, ele é (2) o mais firme de todos, pois ninguém pode se enganar a respeito dele e, correlativamente, ninguém pode se enganar a respeito dele, pois é o mais firme de todos. Portanto, a afirmação de que ele é o mais firme de todos não deve ser tomada absolutamente (Lear, 1980: p. 250-1), isto é, no sentido da certeza cartesiana, como se fosse revelado pela

“luz natural” ou fosse de alguma forma inato ao intelecto. O princípio de não-contradição é o mais firme porque ninguém pode se enganar a respeito dele. Mas como pode ser isto se alguns, como Heráclito, o negam?

Pois é impossível a quem quer que seja sustentar que o mesmo é e não é, como alguns crêem ter dito Heráclito: pois não é necessário que alguém creia nas coisas que diz. E se não é possível que os contrários pertençam ao mesmo [sujeito] e se é contrária a uma opinião a opinião da contrária [a opinião que diz o contrário], é claro que é impossível que um mesmo admita simultaneamente que uma mesma coisa é e não é. Pois teria opiniões contrárias aquele que se engana acerca deste [princípio]. (Aristóteles, *Metafísica*, 1005 b 23-31)

Podemos resolver esta questão e, ao mesmo tempo, responder a outra objeção de Lukasiewicz (1972: p. 505), o qual afirma que o princípio de não-contradição não pode ser provado proclamando-se sua evidência, pois (a) a evidência não é um critério admissível de verdade e (b) o princípio de não-contradição não parece ser evidente para todos, já que alguns o negam. Ora, em primeiro lugar, Aristóteles não pretende por hora demonstrar o princípio. Neste momento, tudo o que ele afirma é que o princípio é o mais firme, visto que ninguém pode se enganar a respeito dele. E ninguém pode enganar-se a respeito dele ainda que o negue:

Se Heráclito pode sinceramente afirmar que o princípio de não-contradição é falso, sua afirmação não pode ser um erro sobre o princípio. Nem pode revelar que ele não compreende o princípio. Pois Heráclito claramente compreende muitas coisas, portanto, ele deve compreender o mais certo dos princípios. (Lear, 1980: p. 251)

Mas como pode ser isto se ele o declara falso?

Heráclito – prossegue Lear – pensa crer que o princípio de não-contradição é falso, mas [...] Aristóteles [quer mostrar] [...] que ele está errado acerca de suas próprias crenças [...] Heráclito [...] tem o conhecimento que ele pensa que não tem. Ele sabe que o princípio de não-contradição é verdadeiro, muito embora creia que ele seja falso.

Em outras palavras: a contradição envolve cancelar toda e qualquer distinção entre verdade e falsidade. Por isto, uma asserção qualquer, afirmando ou negando qualquer predicado acerca de qualquer sujeito, ao manter a distinção entre verdade e falsidade, contém a aceitação implícita e o prévio conhecimento do princípio em questão. Assim, só podemos afirmar que o princípio de não-contradição é falso aceitando implicitamente a verdade do mesmo princípio. Pois, ainda negando-o, distinguimos entre verdade e falsidade – portanto, concordamos com ele. Sendo assim, o único modo coerente de se opor ao princípio de não-contradição seria dizer que ele é ao mesmo tempo verdadeiro e falso (sob o mesmo aspecto), coisa que ninguém jamais afirmou, pois sequer é uma afirmação ou negação, mas equivale a nada dizer.

Lukasiewicz nos oferece ainda outra objeção (1972: p. 493): como o princípio de não-contradição não pode ser formulado sem os conceitos de negação, ele não é o princípio mais imediatamente acessível a nós. Porém, o conceito de negação se deve ao caráter dialético da justificação do princípio de não-contradição:

Este princípio não tem sentido senão polêmico: ele não aparece senão quando é negado, ele não se estabelece senão contra um adversário, real ou fictício. Mesmo que os

negadores do princípio de contradição não houvessem existido historicamente, Aristóteles teria precisado inventá-los para as necessidades de sua justificação dialética do princípio, a única possível dada a sua generalidade. (Aubenque, 1983: p. 288)

Assim, o caráter negativo do princípio só evidencia sua eminência em relação a nós e não tem qualquer sentido pejorativo.

2. Indemonstrabilidade Ontológica do Princípio de Não-Contradição:

Alguns – diz-nos Aristóteles (Metafísica, 1006 a 6-12) –, por ignorância, julgam que se deve demonstrar também [o princípio de não-contradição]: pois é ignorância não saber julgar do que é necessário buscar demonstração e do que não é necessário. Com efeito, é absolutamente impossível haver demonstração de tudo (pois se caminhará ao infinito, de modo que nem assim há demonstração), e, se de alguns não é necessário buscar demonstração, acaso podem nos dizer qual princípio a necessita menos que este?

Quanto ao estatuto lógico da indemonstrabilidade do princípio de não-contradição, podemos dizer que, nos *Analíticos*, tudo o que Aristóteles nos mostra é quais são as condições requeridas para que possamos pensar, ou seja, que regras devemos seguir para travarmos nossos duelos dialéticos e para obtermos conhecimento científico. Aristóteles chega à conclusão de que a ciência e a dialética só são possíveis se partirmos de conhecimentos preexistentes, não deduzidos, “que só há o demonstrável se houver o indemonstrável e que, se não há o indemonstrável, não há conseqüentemente o demonstrável” (Wolff, 1996: p. 12).

Se tomarmos somente os Analíticos, poderíamos afirmar, junto com Lukasiewicz, que Aristóteles não prova porque o princípio de não-contradição é indemonstrável (1972: p. 493). Porém, nos equivocariamos: não cabe à lógica o estudo ontológico dos axiomas. Na lógica – repito – simplesmente aprendemos sob que condições podemos pensar e vemos que o princípio de não-contradição é condição de possibilidade da própria lógica e, conseqüentemente, da dialética e da ciência. Mas, a partir disto, não podemos afirmar que o mundo à nossa volta (e em si mesmo) obedece nossas leis lógicas ou que ele seja não-contraditório. Cabe à ciência do ser enquanto ser tal investigação: somente esta ciência pode fundar nossos princípios e elevar a ciência do *status* de possível para o de real.

Mas a ciência do ser enquanto ser não é uma ciência como as outras. Numa ciência particular podemos nos elevar do estado de *diaporia*, justificar suas premissas primeiras e, então, efetuar nossas deduções. Mas isto não acontece com a ciência do ser enquanto ser pelas razões que enumeraremos a seguir.

a- A ciência do ser enquanto ser é impossível, pois há infinitas ciências particulares:

A primeira referência na obra de Aristóteles sobre a impossibilidade de que a ciência do ser enquanto ser exista de fato (e não somente de direito), ou a impossibilidade de que ela se instaure com a capacidade de nos oferecer deduções científicas, aparece nas *Refutações Sofísticas* (170 a 21): “Se uma ciência de todas as coisas é impossível, é que ela seria uma ciência das ciências, e que estas são em número indeterminado”. Este texto das *Refutações Sofísticas* é, segundo Aubenque (1983: p. 213), um testemunho ainda impreciso de uma idéia que permaneceria constante para

Aristóteles: “o ser enquanto ser não se confunde com a totalidade do seres, mas é o que é comum a todas as coisas” (ano: p. 212). Por este motivo, Aristóteles condena frequentemente aqueles que pretendem apresentar um discurso sobre todas as coisas: “Estes filósofos parecem falar do indeterminado [...] crendo falar do ser, é, em realidade, do não-ser que eles falam” (Metafísica: 1007 25-29). Ora, ciência é sempre ciência do universal, daquilo que comporta um limite. Portanto...

Se só há ciência do limite, pode-se faltar à ciência de dois modos: seja pela falta, seja pelo excesso. Erra-se pela falta quando se permanece no particular ao nível da experiência sensível; erra-se pelo excesso quando se ultrapassa o universal, o gênero, para se entrar na esfera dos discursos gerais e vazios. (Aubenque, 1983: p. 211)

Desse modo, a ciência do ser enquanto ser, enquanto ciência de todas as coisas, é absolutamente impossível, dado o número ilimitado de ciências particulares, ou de gêneros e universais. A ciência de todas as coisas teria de ser ciência de todos os gêneros e, como estes são em número ilimitado, não haveria limite onde esta ciência pudesse operar, não haveria um campo determinado de operação. Logo, não seria possível efetuar deduções diretas no âmbito desta ciência. Neste momento, uma ciência do ser enquanto ser só seria salva enquanto ciência dos primeiros princípios:

É unicamente por este viés que pode ser salva uma ciência da totalidade: uma tal ciência não seria propriamente falando – quer dizer, em ato – uma ciência de todas as coisas, mas uma ciência dos princípios de todas as coisas, quer dizer, uma ciência dos primeiros princípios. (Aubenque, 1983: p. 214)

b- Uma ciência de todas as coisas, não podendo depender senão dela mesma, é impossível enquanto ciência:

Ora, de acordo com a lógica aristotélica, cada ciência tem de partir de premissas verdadeiras e primeiras, indemonstráveis no âmbito desta mesma ciência. Assim, mesmo havendo uma hierarquia de ciências, onde a anterior demonstre os princípios da posterior, “uma ciência de todas as coisas, não podendo depender senão dela mesma, é impossível enquanto ciência” (Aubenque, 1983: p. 214). Porque não pode haver uma ciência anterior à ciência do ser enquanto ser que demonstre os princípios desta.

Isto é confirmado pela seguinte passagem dos *Analíticos* (76 a 16): “É claro que os princípios próprios de cada coisa não são susceptíveis de demonstração, pois estes princípios serão os princípios de todas as coisas e a ciência destes princípios será a mais alta de todas as ciências”. A ciência universal é assim impossível, “ainda que seja a mais alta, a mais útil, a mais indispensável” (Aubenque, 1983: p. 219), ainda que todas as ciências particulares dela dependam para sua fundamentação definitiva.

c- A ciência do ser enquanto ser é impossível, pois o ser não é um gênero:

Na busca de Aristóteles pela ciência do ser enquanto ser, podemos afirmar – junto com Aubenque (1983: p. 222) – que o Estagirita se depara com uma aporia fundamental:

1. Há uma ciência do ser enquanto ser;
2. Toda ciência se refere a um gênero determinado;
3. O ser não é um gênero.

A primeira destas proposições abre o livro IV da *Metafísica*: “Há uma ciência do ser enquanto ser e do que pertence a ele” (1003 a 20).

A segunda resume o que foi dito por Aristóteles sobre a idéia de ciência. Como sabemos, para Aristóteles, não há ciência senão de um gênero determinado, e a cada ciência particular corresponde um gênero único. Além disto, se algo pertence a um gênero, não pode pertencer a outro, pois coisas de gêneros distintos são “irredutíveis entre si e não podem compreender-se numa mesma coisa” (*Metafísica*: 1024 b 10). Em outras palavras, o gênero é o sujeito das diferenças. Assim, os princípios de uma certa ciência têm de pertencer a esta e a nenhuma outra, enquanto os princípios comuns ou axiomas são compartilhados entre elas analogicamente, isto é, por seus corolários.

Podemos, agora, tratar da terceira proposição. Ora, sendo o gênero uma “totalidade fechada que [...] une sob a condição de excluir” (Aubenque, 1983: p. 226), surge de imediato como contraditória de o ser o gênero de todos os gêneros. Pois, se fizermos do ser um gênero, do que o ser estaria separado, sendo ele comum a tudo?

Em primeiro lugar, é preciso fazer notar que não há gênero do ser, pois o ser não pode ser definido:

Não se pode definir o ser, pois não se poderia fazer tal senão fazendo-o participar de um gênero mais universal ainda [...] Ora, o ser, sendo afirmado de tudo o que é, seria afirmado também de seu próprio gênero; atingir-se-ia, portanto, a este resultado de que o gênero participaria daquilo de que ele é gênero [...] não há, portanto, gênero do ser nem [...] definição do ser. (Aubenque, 1983: p. 227-8 – C.f. *Metafísica* 1053 b 16)



Em segundo lugar, é preciso demonstrar que o ser não é um gênero. A tese: “não é possível que o uno ou o ser seja o gênero dos seres” (Aristóteles, *Metafísica*: 998 b 22), é justificada por uma redução ao absurdo assim resumida por Aubenque: “Se o ser (ou o uno) fosse um gênero, ele comportaria diferenças geradoras de espécies, mas estas diferenças seriam elas mesmas seres, já que tudo é ser, e, deste modo, no caso do ser, o gênero seria atribuído às suas diferenças” (1983: p. 229). Mas isto é absurdo, pois afirmar o gênero da diferença significa afirmar este mesmo gênero várias vezes da espécie: primeiro diretamente (enquanto gênero) e depois através da diferença. Em todo caso, isto é impossível, pois o domínio do ser é infinito e a diferença não pode dividir o que não comporta limite.

d- Não há ciência de uma série:

Diz-nos Aristóteles:

Posto que todas as coisas se referem ao primeiro, por exemplo, tudo o que é dito uno se refere ao uno primeiro, do mesmo modo há que se afirmar que [isto] acontece também com o mesmo, o outro e os contrários. De modo que, tendo distinguido em quantos sentidos se diz uma coisa, igualmente ter-se-á de explicar, com relação ao primeiro em cada predicado, em que sentido se diz em relação a ele [...] Assim, pois, é evidente que corresponde a uma só ciência raciocinar acerca destas noções e da substância, e é próprio do filósofo especular acerca de todas as coisas. (*Metafísica*: 1004 a 24-35) ?

Esta passagem do livro IV da *Metafísica* parece conduzir, por uma outra via, à ciência do ser enquanto ser, não mais pela unidade de referência (*pros hen*), mas pela

unidade de série (*toi ephexes*), levando à interpretação tradicional, segundo a qual aquele que conhece o primeiro da série conhece a série toda. A ciência primeira (filosofia primeira) seria universal porque primeira; ontologia porque protologia e, logo, teologia. A partir deste ponto de vista, instaura-se a teologia como fundamento de todas as ciências. Ora, como a teologia opera cientificamente (ou pelo menos é o que pensam tais comentadores), nada restaria à dialética senão um papel secundário e obsoleto dentro do sistema aristotélico.

Primeiramente, é preciso notar que a ciência do ser enquanto ser é definida no princípio do livro IV como aquela que “não se identifica com nenhuma das que chamamos particulares, pois nenhuma das outras especula em geral acerca do ser enquanto ser” (Metafísica: 1003 a 22 ss.). Esta frase foi, por vezes, eliminada por alguns comentadores por acharem-na contraditória. Pois aí Aristóteles afirma que a ciência do ser enquanto ser não pode se confundir com nenhuma das ciências particulares e a teologia, tratando unicamente do gênero divino, opera justamente num gênero particular do ser. “Mas – observa Aubenque (1983: p. 229) – só há contradição se quisermos assimilar a filosofia primeira à ciência do ser enquanto ser”, isto é, se quisermos estabelecer uma identidade entre ambas.

Por outro lado, um argumento semelhante àquele no qual estes comentadores pensam ver a teologia ser identificada com a ontologia, nos leva à conclusão oposta:

Os que têm introduzido esta opinião sobre as Idéias – diz-nos Aristóteles (Ética Nicomaquéia:1096 a 16 ss.), criticando a Idéia platônica do Bem– não formam idéias

aí onde se fala de anterior e de posterior (e é por isto que eles não concebem a Idéia dos números). Ora, o bem se diz da essência, da qualidade e da relação [...] [assim] não poderia haver Idéia comum a estes diferentes sentidos.

E, após lembrar que o bem se diz em tanto sentidos quanto o ser, acrescenta: “Já que de tudo isto que é dito segundo uma idéia única há uma ciência única, de todos os bens igualmente haverá [segundo os platônicos] uma única ciência; mas na realidade há várias” (*Ética Nicomaquéia*: 1096 a 31).

Mas como conciliar o argumento de IV, 2, 1004 a 24-35 (apresentado ao início desta seção) com o segundo (citado imediatamente acima), visto que, embora com as mesmas premissas, apresentam conclusões apostas? Podemos afirmar, junto com Aubenque (1983: p. 246), que, no primeiro argumento, Aristóteles tem em vista a identificação da ciência dos primeiros princípios com a ciência do ser enquanto ser, e não esta última com a teologia. Neste sentido, podemos conceber a ciência do ser enquanto ser como mediatamente universal, já que os primeiros princípios se referem a todas as categorias do ser, categorias que têm como primeiro termo de sua série a essência.

Por fim, não se poderia sustentar a identidade entre teologia e ciência do ser enquanto ser fazendo a ligação entre 1003 b 16 e XII, 1072 b 12, onde Aristóteles, após afirmar a existência do motor imóvel, acrescenta que o céu e a Terra dependem dele: “Uma tal interpretação não é possível senão numa perspectiva criacionista [...] A dependência em XII é de ordem física e deixa, conseqüentemente, em aberto o problema da unidade de uma ciência do ser” (Aubenque, 1983: p. 245).

Resumindo o que foi dito, a ciência do ser enquanto ser, enquanto ciência de todas as coisas, é impossível em todos os casos. Mas é possível enquanto ciência dos primeiros princípios, ainda que as ciências particulares sejam em número indeterminado ou que consideremos a ciência do ser enquanto ser como a primeira de uma série. Esta possibilidade, no entanto, se esvanece: a ciência suprema não poderia depender senão dela mesma e o ser não é um gênero. Vemos assim que, ao contrário do que pensa Lukasiewicz, Aristóteles apresenta as razões da indemonstrabilidade científica não só do princípio de não-contradição, como também de todos os demais princípios do ser enquanto ser.

Acrescentemos que é necessário distinguir entre as afirmações em favor da existência da ciência do ser enquanto ser e as afirmações em contrário na obra e, frequentemente, num mesmo texto de Aristóteles. As duas séries de afirmações estão em planos diferentes: “uma traduz um desejo ou [...] um ideal, a outra se apóia sobre análises precisas que, sobre o plano do discurso, são irrefutáveis” (Aubenque, 1983: p. 240).

A ciência do ser enquanto ser é apresentada por Aristóteles como uma ciência “eternamente buscada” (Aristóteles, *Metafísica*: 1028 b 2). Ainda que não se instaure de fato e seja incapaz de nos fornecer deduções diretas, permanece de direito a necessidade de sua investigação, visto nela se reunirem os fundamentos de todas as ciências particulares. Desta forma, ainda que não possamos provar diretamente os princípios comuns ou os axiomas, como o princípio de não-contradição, é necessário buscar sua justificação dialética. Sem este exercício, o edifício da ciência desaba – e este exercício é de fato ontológico, pois é o único

meio disponível de abordar e legitimar os axiomas. Entretanto, não o é de direito: por ser dialético e não demonstrativo (no sentido científico do termo) não é a última palavra que se pode dar sobre o assunto, como o seria um teorema que parte de precisos axiomas matemáticos rumo a uma conclusão necessária – “a unidade atual [...] do discurso sobre o ser não é a unidade de um saber, mas aquela de uma investigação indefinida” (Aubenque, 1983: p. 250).

3) Demonstração Indireta ou Por Refutação:

Embora não seja possível uma demonstração direta do princípio de não-contradição (não sendo a ciência do ser enquanto ser uma ciência como as demais), é possível estabelecer o princípio de não-contradição é por via indireta ou dialética:

Pode-se, porém, demonstrar por refutação [...] a impossibilidade disto [de que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto]. Digo, porém, que demonstrar por refutação não é o mesmo que demonstrar, porque, ao demonstrar, pareceria pedir-se o que está no princípio [ou seja: a demonstração envolveria petição de princípio]. (Aristóteles, Metafísica: 1006 a 12-18)

Quanto a esta passagem, Lukasiewicz (1972: p. 494-5) afirmar que “embora Aristóteles proclame a indemonstrabilidade do princípio de não-contradição, ele luta ao contrário [...] para dar uma demonstração do princípio... aí está uma contradição que é apenas aparentemente escondida pela palavra *elenktikos*”.

Entretanto, Lukasiewicz não leva em consideração as distintas funções da dialética e da ciência e, conseqüentemente, do silogismo dialético e do científico:

A refutação – diz-nos Aubenque (1983: p. 124)– designa na prática um modo de argumentação mais pessoal que o silogismo [científico]: trata-se [...] de mostrar que a afirmação do adversário se destrói a si própria no próprio momento onde ela é expressa... é, portanto, uma refutação do adversário por ele mesmo, e o papel do dialético consistiria unicamente em fazê-lo tomar consciência desta auto-refutação.

Divergiremos, porém, da interpretação de Aubenque (1983: p 124-5) quando este afirma que:

Se a refutação é um silogismo, não iria ela mesma supor o princípio que está em questão? Bastará observar que os sofistas, negando o princípio de não-contradição, se põem em contradição com eles mesmos, do fato de que eles tomam esta negação por verdadeira e excluem a contraditória? Mas não se escaparia à objeção de petição de princípio: porque em nome de que, senão do princípio de não-contradição, objetar suas contradições aos adversários que negam justamente este princípio? É, portanto, alhures, e não numa refutação de forma silogística, que é necessário buscar a chave da argumentação de Aristóteles.

Mas o que viria a ser uma refutação não silogística ou uma demonstração indireta não silogística? Obviamente isto é uma contradição nos termos: pois, ou se trata de algum tipo de demonstração e é, portanto, silogística, ou não é demonstração alguma. Além disto, Aristóteles estava ciente de que não podemos pensar senão silogisticamente, e que, mesmo os sofistas, para que seus argumentos sejam convincentes, têm de dar a estes mesmos argumentos a aparência de verdadeiros silogismos, pois como diz o Estagirita nas *Refutações Sofísticas* (164 a 20-23), as refutações sofísticas nada são senão refutações aparentes, isto é, sofismas.

Uma refutação não silogística propriamente dita, portanto, só poderia ser um paralogismo, um sofisma, que conservaria ao menos a aparência de uma verdadeira refutação. Ora, Aristóteles certamente não pretende justificar o princípio de não-contradição com um sofisma, e tampouco poderíamos concordar com Aubenque (1983: p. 126) que a chave da argumentação é que Aristóteles descobre que as palavras têm um sentido, e que tal premissa, como condição de possibilidade da linguagem, possuiria um estatuto privilegiado. Qualquer afirmação, como observamos acima, supõe desde já o princípio de não-contradição visto excluir sua contraditória – mesmo aquela afirmação não está isenta deste compromisso.

A verdadeira solução do problema parece ser que os sofistas não negam realmente o princípio de não-contradição (embora creiam fazê-lo). Como vimos no princípio deste artigo, Aristóteles caracteriza o princípio de não-contradição como o mais firme acerca da qual não é possível o engano. Mesmo Heráclito, ao negar o princípio, implicitamente o admite: em outras palavras, não há quem não creia no princípio de não-contradição, não há quem não pense silogisticamente (e ‘pensar silogisticamente’ seria para Aristóteles um pleonasma):

Sua estratégia – diz-nos Lear (1980: p. 251-2)– não é persuadir alguém que não crê no princípio de não-contradição a mudar de idéia: não há tal pessoa para quem o argumento deva ser endereçado[...] o argumento é projetado para nos mostrar que nós todos – mesmo aqueles que negam [o princípio] – realmente acreditamos no princípio de não-contradição[...] Ele faz isto mostrando que todo mundo deve crer nele, não importa o que eles pensam crer.

Haveria certamente petição de princípio se quiséssemos simplesmente afirmar que, se alguém afirma ou nega algo, implicitamente aceita o princípio. Porém, o mero fato de se usar a forma silogística para a refutação não permite que os sofistas acusem Aristóteles de incorrer em petição de princípio: os sofistas, mais do que ninguém, utilizaram e desenvolveram refutações, reduções ao absurdo, argumentos de todo tipo, mas, ainda assim, pensavam crer que o princípio de não-contradição era falso – e isto porque não viam nele a regra fundamental da lógica. Lembremos que os sofistas não escreveram tratados sistemáticos de lógica: praticavam a Dialética concretamente, e fizeram pouco pela lógica em termos teóricos. Na defesa do princípio de não-contradição contra os sofistas, Aristóteles pode lançar mão de uma refutação silogística. Aristóteles não poderá ser responsabilizado pela petição de princípio: como veremos à frente, são os sofistas que, após a demonstração indireta, serão responsabilizados. Correlativamente, a refutação é plenamente reconhecida por ambas as partes – senão teoricamente, ao menos concretamente – permitindo sua legítima aplicação no caso em questão. É Aristóteles que considera o princípio de não-contradição como a regra fundamental pela qual determinamos nossos pensamentos e discursos. Os sofistas, crendo não ser este o caso, não podem replicar que Aristóteles incorre em petição, pois então tomariam o princípio como regra fundamental e nenhuma demonstração seria necessária.

Assim, principia o Estagirita a demonstração indireta do princípio de não-contradição: “O ponto de partida para todos os argumentos desta classe não é exigir que o adversário reconheça que algo é ou não é (pois isto sem dúvida poderia ser considerado como uma petição de princípio)” (*Metafísica*:

1006 a 19-21). Como reconhece Aristóteles, a petição ocorre se pedirmos para que o adversário diga se algo é ou não é, para a seguir afirmarmos que ele implicitamente aceita o princípio. Teríamos, assim, o seguinte silogismo:

Isto é ou não é?

Ora, ou(a)é, ou (b)não é.

Em ambos os casos o princípio de não-contradição se revela por trás de cada uma das respostas.

A petição ocorre porque, quando perguntamos se algo é ou não é, o princípio já está pressuposto; pois ele na verdade figura como premissa primeira do argumento, ressurgindo novamente na conclusão:

Algo ou é ou não é (o princípio de não-contradição)

Ora, isto é ou não é?

.....

É evidente que ocorre aí petição de princípio, pois a resposta já está pré-determinada pela premissa primeira, que é o próprio princípio de não-contradição. Mas não há problema se julgarmos que nossos pensamentos se processam por meio do princípio de não-contradição, pois é Aristóteles que crê que o princípio de não-contradição é condição fundamental para que determinemos seja o que for em nosso pensamento. Os sofistas também pensam e raciocinam, mas não crêem que fazem isto por meio do princípio em questão. O desafio que Aristóteles lança aos sofistas (após ter declarado que o princípio de não-contradição é o mais firme e que, por esta razão, ninguém pode se enganar quanto a ele) é que eles – os sofistas – provem que realmente não crêem no princípio, que não o utilizam quando pensam e quando falam. Assim,

após ter afirmado que ninguém pode estar em erro quanto ao princípio, Aristóteles implicitamente nos põe o seguinte problema, que funciona como premissa primeira do que é um silogismo dialético para Aristóteles ou uma simples refutação para os sofistas:

Crêem realmente os sofistas que o princípio de não-contradição é falso?

A partir daí podemos compreender o cerne da argumentação:

Pode-se, porém, demonstrar por refutação (“apodeixai elenkitikos”) [...] contanto que o adversário diga algo; e, se não diz nada, é ridículo tentar discutir com quem não pode dizer nada [...] pois um tal homem [...] é por ele mesmo semelhante a uma planta. (Aristóteles, *Metafísica*: 1006 a 12- 15)

Portanto, tudo o que temos a fazer para demonstrar indiretamente o princípio é exigir que o adversário diga uma palavra...

que signifique algo para ele mesmo e para outro; isto, com efeito, necessariamente há de reconhecer se realmente quer dizer algo: pois, se não, este tal não poderia raciocinar nem consigo mesmo nem com outro. Porém, se concorda com isto, será possível uma demonstração, pois já haverá algo definido. Contudo, o culpado [pela petição de princípio] não será o que demonstra, mas o que se submete à demonstração; pois ao destruir o raciocínio se submete ao raciocínio. Além disto, o que concorda com isto já concorda que há algo verdadeiro sem demonstração, de modo que tudo não é assim e não assim. (Aristóteles, *Metafísica*: 1006 a 21-29)

Este é o núcleo da demonstração indireta. Em primeiro lugar, Aristóteles confirma o que dissemos acima

acerca da petição: ao sofista caberá a acusação de petição após ele se dar conta que o princípio de não-contradição é, ao contrário do que ele pensava crer, o que determina seus pensamentos, suas palavras e, conseqüentemente, seus argumentos e refutações. Obviamente, uma tal demonstração indireta não tem lugar entre aqueles que já crêm no princípio, ou melhor, entre aqueles que sabem que utilizam o princípio e que ele é a condição de possibilidade de seu pensamento, pois, neste caso, a demonstração seria tanto incorreta (envolveria petição) quanto inútil. A demonstração indireta só pode se exercer tendo como adversário alguém que pensa que crê que o princípio é falso, pois, como vimos logo ao início da argumentação, Aristóteles afirma que é impossível que alguém se engane quanto ao princípio, isto é, se engane verdadeiramente: pense e fale contraditoriamente, e comunique tais pensamentos a outrem e a si próprio fazendo-se entender: “Para que a refutação possa se exercer – diz o Estagirita – é necessário e basta [...] que o adversário diga simplesmente alguma coisa, porque se ele fala, há ao menos uma coisa que ele não pode não admitir: é que suas palavras têm um sentido” (Aubenque, 1983: p. 126).

Seguindo a definição de Aristóteles de refutação (“a refutação é um silogismo com a contradição da conclusão” – *Refutações Sofísticas*, 165 a 1-4), teríamos um silogismo dialético com as seguintes premissas:

- 1. Crêm realmente os sofistas que o princípio de não-contradição é falso?**
- 2. Se realmente o crêm, terão de falar (e pensar) contraditoriamente (ou falar e pensar algo indeterminado) e ser compreendidos por eles mesmos e por outros.**

3. Mas isto é impossível. Logo, ninguém realmente crê que o princípio de não-contradição é falso.

Isto porque o princípio de não-contradição irá se revelar como condição de possibilidade da própria linguagem: ao dizer uma palavra que signifique algo para si mesmo e para outra pessoa, terá de dizer uma palavra que signifique alguma coisa determinada. Se não o fizer, não será compreendido nem por si mesmo:

Por esta razão— esclarece Lear (1980: p. 256)—, uma pessoa revela sua crença no princípio [...] não tanto pelo que ela diz, mas pelo fato de que ela diz qualquer coisa. Sua crença no princípio é revelada pelo fato de que ela tanto fala quanto age de modo compreensível. É por isto que todos devem crer no princípio [...] pois, já que uma crença é manifestada em toda fala ou ação, se uma ‘pessoa’ não acreditasse no princípio [...] ‘ela’ não seria capaz de falar ou agir. Mas um ser que não tem a capacidade [...] de falar ou agir não pode se declarar uma pessoa [...]. O princípio [...] é o mais certo [...] no sentido de que é absolutamente inabalável: a própria possibilidade da fala, do pensamento e da ação depende da adesão à sua verdade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ARISTÓTELES. *Categories*. On Interpretation. Prior Analytics. (Tredennick). Londres: Oxford University, 1990.
- _____. *Les Réfutations Sophistiques*. (Tricot). Paris: Vrin, 1977.
- _____. *Les Seconds Analytiques*. (Tricot). Paris: Vrin, 1962.
- _____. *Metafísica*. (Yebra). Madri: Editorial Gredos, 1970.
- _____. *Metaphysics*. (Tredennick). Londres: Oxford University, 1999.
- _____. *On Sophistical Refutations. On Coming-to-be and Passing Away. On the Cosmos*. (Foster, Furley). Londres: Oxford University, 2002.
- _____. *Posterior Analytics. Topica*. (Tredennick). Londres: Oxford University, 1997.
- _____. *The Nicomachean Ethics of Aristotle*. (Rackam). Londres: Oxford University Press, 1998.
- _____. *Topiques*, tome I, livre I-IV. (Jacques Brunschvicg). Paris: Les Belles Lettres, 1967.
- AUBENQUE, Pierre. *Le Problème de L'Être chez Aristote*. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, Paris, 1983.
- BOCHENSKI. *A History of Formal Logic*. New York: Chelsea Publishing Company, 1970.
- KNEALE & KNEALE, William and Martha. *The Development of Logic*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- LEAR, Jonathan. *Aristotle and Logical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- _____. *Aristotle, The Desire to Understand*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

LUKASIEWICZ, Jan. *La Syllogistique d'Aristote dans la Perspective de la Logique Formale Moderne*. 5. ed. Paris: Librairie Armand Colin, 1972.

_____. "On The Principle Of Contradiction in Aristotle", (Vernon Wedin), in *The Review of Metaphysics*, xxiv, 3, 1971.

ROSS, W. D. *Aristóteles*. (Luís Felipe Bragança). Lisboa: Publicações Don Quixote, 1987.

_____. *Aristotle, a Complete Exposition of his Works & Thought*. Londres: Meridian Books, 1959.

WOLFF, Francis. "Les Trois Langage-mondes" in *La Liberté de L'Esprit*, Hachete, Paris, março de 1996.