

## A CONTRADIÇÃO NO PENSAMENTO DE ARISTÓTELES

Francisco de Paula Souza  
 Instituto de Filosofia PUCAMP

### INTRODUÇÃO

É surpreendente a multiplicidade e a importância das atribuições que os defensores da dialética lhe conferem em virtude, afirmam eles, da capacidade que a dialética possui de alcançar as contradições do real e expressar, de forma adequada, o dinamismo que caracteriza, segundo pensam, a realidade contraditória das coisas que compõem o universo no qual se insere o homem.

Conseqüentemente — sustentam os defensores da dialética — a lógica aristotélica, pelo seu formalismo, se revela impotente na execução da tarefa que o pensamento tradicional lhe conferiu de oferecer ao homem contemporâneo o instrumental adequado para a interpretação do mundo que o desafia enquanto contemplado à luz das mais recentes conquistas da ciência e da técnica. Essa impotência — conforme dogmatizam os defensores da dialética — procede fundamentalmente da inadequabilidade do princípio de não-contradição, que sustenta a lógica tradicional, para a hermenêutica do real. Na verdade, o real — segundo as posições que defendem — recusa a fixidez da identidade e da não-contradição enquanto se demonstra sujeito às mais profundas e amplas contradições que lhe garantem e determinam o dinamismo intrínseco e as mais ricas e expressivas evoluções. Apenas uma realidade estática, inerte, seria compatível — na opinião dos defensores da dialética — com uma visão do real fundamentada no princípio de não-contradição.

Constitui responsabilidade do filósofo, hoje, porquanto “o filósofo deve pensar não apenas por si mas por todos”<sup>1</sup>, exercer sua meditação no sentido de verificar, com o máximo de isenção possível, se a contradição dialética representa, de fato, o instrumental teórico indispensável e exclusivo para a análise das oposições que presidem ao dinamismo com que se estruturam as realidades do mundo. Trata-se, fundamentalmente, da busca, a todo instante renovada, de uma sempre mais adequada hermenêutica<sup>2</sup> do real. Essa busca incessante de compreensão do ser representa o sopro de vida que anima os verdadeiros filósofos e coloca “de Parmênides a Heidegger o problema do ser (...) no centro da filosofia

ocidental"<sup>3</sup>. Compete, por conseguinte, ao filósofo, com seus riscos e perigos – para utilizar a expressão de L. Althusser<sup>4</sup> – refletir sobre o conceito de contradição para aferir-lhe a funcionalidade e a eficácia no contexto de uma interpretação dialética da realidade.

O estudioso que pretende concentrar sua atenção sobre a problemática da contradição não pode prescindir, entretanto, em suas considerações, da análise das posições assumidas por Aristóteles no exame da contradição ao se confrontar o Estagirita com os discípulos de Heráclito, os "dialéticos" de sua época. Se o fizer, correrá o risco de menosprezar injustamente uma das contribuições mais sérias e profundas oferecidas, em todos os tempos, ao estudo da contradição.

#### 1. A impossibilidade da contradição no interior da consciência.

Com o propósito de estabelecer as condições indispensáveis à construção da ciência, revela Aristóteles, inicialmente, sua preocupação quanto à necessidade de se firmar, como sustentáculo inabalável de todo o edifício a ser construído, o princípio realmente fundamental, o "axioma primeiro", "ponto de partida natural de todos os demais axiomas" e cuja conceituação cabe àquele "cujo campo de pesquisa são as coisas existentes enquanto existentes"<sup>5</sup>. Tal princípio, segundo Aristóteles, "o mais certo de todos" é o que hoje denominamos princípio de não-contradição<sup>6</sup>. O Estagirita oferece desse princípio a seguinte formulação: "o mesmo atributo não pode, ao mesmo tempo, pertencer e não pertencer ao mesmo sujeito com relação à mesma coisa"<sup>7</sup>. E, à guisa de comentário à formulação anterior, Aristóteles acrescenta: ninguém pode crer que a mesma coisa seja e não seja, como pensam alguns que Heráclito tenha afirmado", porquanto "um mesmo homem não pode acreditar, na mesma ocasião, que a mesma coisa é e não é..."

Para sustentar a validade fundamental e irrecusável do princípio de não-contradição, Aristóteles recorre inicialmente à demonstração indireta, negativa, mediante o expediente da refutação (Elentikiús). A demonstração direta envolveria, conforme observa Aristóteles, "petição de princípio" e revelaria ignorância ou espírito mal cultivado (Apaideusía) por parte de quem a exigisse, porquanto estaria pleiteando a demonstração do indemonstrável<sup>8</sup>.

Na execução do processo de demonstração indireta, negativa, por refutação, lembra o Estagirita que basta apenas solicitar àquele que nega o princípio de não-contradição "que diga algo que tenha significação... definida". Na verdade, enfatiza Aristóteles, "não significar uma coisa só equivale a nada significar e, se as palavras não têm nenhum significado, as nossas argumentações... ficam reduzidas a nada, pois é impossível pensar se não se pensa uma determinada coisa..."<sup>9</sup>.

Toda a força da argumentação indireta de Aristóteles, mediante o expediente da refutação, na defesa da validade fundamental do princípio de não-contradição firma o seu ponto de apoio na essencialidade para a palavra ou para a expressão lingüística de que ela seja portadora de significado determinado, unívoco, para que possa exercer sua função natural de comunicação. Desprovida de significação determinada, a palavra se esvazia de seu poder comunicante. Aquele que a utiliza se vê expoliado da capacidade específica do ser humano de se servir da linguagem para transmitir a outrem suas mensagens, constringido pela impossibilidade ainda mais radical de encontrar a palavra, o código lingüístico mais adequado para a expressão do seu pensamento. Admitida a contradição, instala-se o caos semântico no interior da consciência, restando aquele que nega o princípio de não-contradição impossibilitado de travar consigo mesmo<sup>10</sup> ou com outrem qualquer diálogo, prisioneiro de sua incapacidade de emitir discurso no qual o que se enuncia não seja frontalmente desmentido pela indeterminação que contamina radicalmente o próprio conteúdo da enunciação.

A argumentação aristotélica não consiste, por conseguinte — como Aristóteles argutamente adverte — em imputar contradição àquele que nega o princípio de não-contradição. Tal atitude se demonstraria totalmente ineficaz, pois implicaria certamente petição de princípio.<sup>11</sup> Consiste, porém, em apontar àquele que nega a validade do princípio de não-contradição e pretende, assim mesmo, dizer alguma coisa, o conflito insuperável existente entre essa sua intenção e a possibilidade efetiva de dizer, de qualquer forma, seu pensamento.

Na verdade, se o princípio de não-contradição — como sustenta Aristóteles — é válido não obstante a sua indemonstrabilidade, porquanto qualquer tentativa de demonstrá-lo implica a pressuposição de sua validade; se, apesar da sua indemonstrabilidade, ele se propõe como ponto de partida irrecusável e fundamental para a construção da ciência, saber demonstrativo por excelência; se até mesmo a negação desse princípio, para que apresente eficácia, o implica com toda a sua validade, é mister concluir que o princípio de não-contradição representa lei primordial do pensamento, lei que expressa o modo natural e espontâneo de operar da mente humana, lei que reflete a coerência inata que preside às operações da inteligência e que deriva da própria estrutura natural da mente humana normal.

Poderia, a esta altura, parecer, entretanto, que a argumentação de Aristóteles visando sustentar a validade do princípio de não-contradição paire exclusivamente no nível de uma lógica puramente formal em que o princípio de não-contradição se proponha apenas como suprema lei da lógica, pura expressão de exigência fundamental do pensamento, totalmente divorciado de qualquer compromisso com o real. Esse formalismo puro,

que tem representado acusação freqüentemente assacada contra a lógica aristotélica, está longe de coincidir com o pensamento de Aristóteles. Significa, ao contrário, exatamente aquilo a que Aristóteles se opõe como conseqüência de sua renúncia às pressuposições idealistas do mestre Platão. Para Aristóteles, o princípio de não-contradição só é lei do pensamento porque primordialmente se contata como lei do ser, princípio noético e dianoético ao mesmo tempo, princípio ontológico e lógico, princípio que expressa exigência imposta pela estrutura mesma do ser profundo das coisas do mundo sensível.

É razoável, entretanto, admitir que Aristóteles, empenhado em rejeitar a concepção negativa do real implícita no idealismo platônico, não tenha visto o princípio de não-contradição como lei derivada também da própria estrutura inata da mente humana. Viu-o, sem dúvida, levado pelas preocupações realistas de seu pensamento, como reflexo na mente da coerência e da não-contradição incorporadas ao ser.

Estamos convencidos, porém — à luz de nossa “teoria da conaturalidade ambivalente”<sup>12</sup> entre o homem e os seres todos do universo — de que a não-contradição se impõe tanto como expressão de exigência inelutável derivada da estrutura básica do ser quanto como norma irrecusável imposta, de modo natural e inato, pela própria estrutura da mente humana como expressão de certa exigência fundamental de coerência e ordem no exercício da atividade pensante. Ao lado de um pensamento imanente nos seres, de uma lógica fundamental que os estrutura e ordena, que lhes dá sentido e expressa a verdade originária que os define, no contexto do universo, há também, no pequeno universo de cada inteligência humana normal, incoercível exigência embrionária e inata de coerência e ordem, sujeita a contínuo processo de maturação e aperfeiçoamento, capaz de espontaneamente dar coerência e racionalização às coisas do cotidiano independentemente das sofisticadas formalizações da lógica e em condições de alcançar as mais arrojadas realizações do pensamento humano no terreno extremamente organizado e sistematizado da ciência e da técnica.

Fundamentados na “teoria da conaturalidade ambivalente” entre o homem e as coisas da natureza, “concebemos o homem, na integralidade de suas dimensões e, por conseguinte, como matéria e espírito, profunda e intimamente inserido no contexto das coisas da natureza, coparticipante, na sua estrutura mais íntima, daqueles mesmos elementos que integram as estruturas das coisas do universo, na dimensão da matéria e nas regiões do espírito. A estrutura do homem e a estrutura das coisas do universo se apresentam, sem dúvida, diferentes, mas os elementos integrantes dessas estruturações são basicamente os mesmos. Conseqüentemente, há identidade básica de natureza entre os elementos componentes das estruturas sumamente diversificadas dos seres que constituem o universo e

os elementos pelos quais se estrutura o próprio homem. Evidencia-se, por conseguinte, uma conaturalidade fundamental, de caráter ambivalente, entre o homem e as coisas do universo, pela qual não apenas o homem se integra às coisas mas as coisas se integram ao homem, na realização das condições imprescindíveis para a efetivação de um contínuo processo, de uma passagem bidirecional, de intercorrência, de intercâmbio ou, mais propriamente ainda, de **assimilação** entre os elementos que compõem as estruturas das coisas e os elementos que se articulam na estruturação do homem.

Se essa conaturalidade ambivalente se manifesta, porém, com evidência no plano da matéria possibilitando o processo de assimilação biológica e a atividade do conhecimento ao nível dos sentidos, ela transparece também no âmbito do pensamento. De fato, tanto o homem como as coisas todas do universo se apresentam como estruturas que só têm sentido na medida em que se revelam portadoras de um pensamento estruturador imanente, capaz de garantir-lhes a própria estrutura e, por conseguinte, o sentido profundo de que são investidas. Por isso, cada coisa traz consigo um pensamento imanente, responsável pela aglutinação ordenada de todos os elementos que integram a sua realidade única no contexto dos seres do universo e, portanto, causador permanente e sustentáculo de sua estruturação básica, núcleo de sua inteligibilidade, de seu sentido, condicionador de sua realidade presente e de todas as suas possibilidades de realizações futuras. Não é o homem, por conseguinte, doador do sentido fundamental que define a estrutura das coisas da natureza. Como todos os seres do universo, o homem também é portador de um pensamento imanente, aglutinador e estruturante que confere à sua realidade o sentido de homem, que marca, na hierarquia dos seres, a sua posição inconfundível, definindo-lhe, ao mesmo tempo, o núcleo básico de sua realidade antropológica e, a partir daí, as fronteiras de suas possibilidades de realização como ser humano. Assim, como todas as coisas do universo, o homem representa também um pensamento pensado. Daí a conaturalidade fundamental que vislumbramos existente entre o homem e as coisas todas do universo, mesmo num plano de realidade que transcende as dimensões da pura matéria”<sup>13</sup>.

Assim, o conhecimento humano, em todos os níveis de realização em que ultrapasse o plano do conhecimento puramente sensível, só é efetivável em base a conaturalidade ambivalente existente entre o pensamento do homem e o pensamento imanente nas coisas. Essa conaturalidade estrutural e básica entre pensamento e ser-portador-de-pensamento é que possibilita a realização daquela conaturalidade específica em que consiste o conhecimento como processo de compreensão e assimilação do ser pelo pensamento humano. O ser, na sua absoluta materialidade, sem que nele se incorpore e se encontre imanente um pensamento, é irreduzível

ao pensamento humano e, por conseguinte, é incognoscível para a inteligência do homem.

Por isso, somente um pensamento portador da exigência natural e inata de não-contraditoriedade apresenta condições de se abrir **intencionalmente** para o ser não-contraditório do mundo real no processo de assimilação vital em que consiste o conhecimento. Por outro lado, somente um ser estruturalmente não-contraditório pode se oferecer **intencionalmente** como capaz de satisfazer, de modo eficaz, à exigência inata de não-contradição da mente humana. Na realização dessa intencionalidade, que consideramos bidirecional<sup>14</sup>, em que o pensamento humano se abre intencionalmente para o ser em busca da realização sempre mais plena do homem que pensa e em que o ser se oferece intencionalmente, carregado de pensamento e de sentido, para a satisfação da ânsia humana de conhecer, não há lugar para a contradição. Existindo em qualquer dos pólos do processo de conhecimento, a contradição frustraria o próprio processo, tornando o ser irreduzível ao pensamento e o pensamento incapaz de alcançar efetivamente o ser. O homem pode pensar a contradição mas não pode pensar por contradição se quiser preservar para o pensamento a consistência necessária para a elaboração de uma hermenêutica efetiva do real, capaz de descobrir e desvelar, embora precariamente, o sentido e a verdade imanentes nas coisas do mundo.

Em face das tentativas de formalização da dialética hegeliana como também de elaboração de lógicas paraconsistentes<sup>15</sup> estruturadas sobre a negação do princípio de não-contradição, acreditamos, conseqüentemente, tratar-se de tentativas válidas enquanto capazes de auxiliar o pensamento no processo de demarcação das fronteiras de suas possibilidades. Reduzem-se, entretanto, em última análise, a exercícios mentais cujo artificialismo de linguagem constrange o pensamento que se deixa aprisionar no interior de suas próprias fronteiras e nelas se compraz, iludido, talvez, pelo brilho incontestável das sofisticacões técnicas alcançadas por certos modelos lógicos contemporâneos. A determinação das linguagens artificiais desses modelos lógicos — embora, em si mesma desejável a ponto de animar os esforços de abalizados pesquisadores — impossibilita, sempre mais, a abertura do pensamento para o ser. A impossibilidade dessa abertura isola o pensamento do mundo real e se opõe frontalmente à conaturalidade que se revela existir entre o pensamento humano e as coisas do mundo portadoras de um pensamento nelas imanente<sup>16</sup>. Precisamente por isso, a para-consistência inicial termina por descambar na inconsistência total dessas tentativas quando se objetiva a elaboração de adequada hermenêutica do real e quando se pensa em termos de construção efetiva da ciência para a integração natural, viva, harmoniosa e enriquecedora do homem no mundo das coisas e dos outros homens.

## 2. A inviabilidade da contradição no âmbito da linguagem

Como sustentar, entretanto, a validade do princípio de não-contradição no terreno das realidades individuais e concretas do mundo sensível sujeitas ao fluir incessante que ameaça continuamente destruir-lhes a consistência ontológica e conferir-lhes certa aparência de contradição? A validade do princípio de não-contradição passa a constituir problema cuja solução se insere profundamente no contexto de uma interpretação global da realidade e que condiciona as possibilidades de objetividade e eficácia dessa mesma interpretação.

Determinado a ultrapassar as possibilidades da argumentação dialética na defesa da validade do princípio de não-contradição — argumentação que revela, como vimos, àquele que sustenta a contradição, a inviabilidade radical até mesmo de pensar, isto é, de elaborar um discurso interior que não se desfaça e se anule no caos e no vazio de pensamento — Aristóteles, buscando fugir do mobilismo de Heráclito, do fenomenismo de Protágoras e do idealismo de Platão para sustentar o realismo que informa sua hermenêutica do real, recorre a considerações de ordem lingüística e semântica. Tais considerações, aliás, se encontram presentes em todas as etapas da argumentação de Aristóteles em defesa da validade do princípio de não-contradição.

O recurso à intermediação da linguagem representa, por parte de Aristóteles, não apenas a preocupação lógica de se esquivar da ineficácia demonstrativa da petição de princípio decorrente da argumentação direta na defesa da validade do princípio de não-contradição mas, antes de tudo, revela o reconhecimento do papel fundamental da linguagem como instrumento de expressão do pensamento humano na interpretação do mundo.

Tal reconhecimento, entretanto, está longe de significar — contrariamente ao que já se afirmou por alguns estudiosos apressados do pensamento aristotélico — a consagração inconsciente por parte de Aristóteles de particularidades da língua grega como condições necessárias e universais do pensamento humano a ponto de que se possa sustentar que a Metafísica aristotélica do ser e, por conseguinte, suas posições no que tange a problemática da contradição representam puro reflexo das estruturas espontâneas da língua grega<sup>17</sup>.

Muito ao contrário, Aristóteles apela para a função mediadora da linguagem indiferente sempre às particularidades de uma única língua, a língua grega, para se apoiar sobre a função natural e, por isso, universal de qualquer língua de representar, para o homem de todos os tempos e lugares, instrumento indispensável e eficaz para a expressão de sua hermenêutica do real. Constrói, assim, Aristóteles uma filosofia aberta à compreensão dos falantes das mais diversas línguas que sempre a estudaram e a estudam ainda hoje<sup>18</sup>, filosofia que alcançou níveis altamente expressivos de penetração e assimilação por parte da inteligência árabe e latinomedieval. Conseqüentemente, o princípio de não-contradição não representa

invenção arbitrária da lógica aristotélica, ditada por particularidades da língua grega, mas se impõe tanto pela própria estrutura íntima do real que, se envolvesse contradição, não poderia ser expresso por nenhuma língua deste mundo, como pela própria estrutura inata da mente humana.

Justifica-se, ainda, o apelo de Aristóteles à intermediação da linguagem na defesa da validade do princípio de não-contradição pelo fato de que tal princípio representa, como já enfatizamos, norma absolutamente primeira, fundamental, expressão natural e espontânea do modo de operar da inteligência do homem, modo esse que traduz e realiza certa disposição inata de coerência<sup>19</sup> suficiente para a racionalização espontânea do comportamento humano na esfera do quotidiano, como, aliás, com grande perspicácia, lembra o próprio Aristóteles<sup>20</sup>.

A negação da validade do princípio de não-contradição, portanto, ao envolver oposição frontal à coerência natural e inata com que opera o pensamento humano, necessita fatalmente de encontrar na linguagem expressão forte, incisiva, capaz de significar, de forma reflexa e, por conseguinte, não espontânea, aquela oposição. Impõe-se a utilização da função instrumental da linguagem para significar e dizer explicitamente, contrariando todas as expectativas, a própria negação de tal princípio.

Enquanto a admissão natural e espontânea da validade do princípio de não-contradição basta apenas ser vivida, certamente com as inevitáveis e espontâneas repercussões no terreno da linguagem e dos relacionamentos humanos, a negação desse princípio não pode se revestir da mesma espontaneidade. Não lhe basta apenas ser vivida. Necessita ser explicitamente afirmada e expressa na linguagem em razão da incompatibilidade que essa negação imediatamente estabelece com a coerência natural que racionaliza o comportamento humano ao se efetivar a inserção espontânea do homem no seu quotidiano. Tal afirmação e expressão, entretanto, já trazem no bojo a própria inanidade e inconsistência em força exatamente de tudo aquilo que nelas é afirmado e expresso.

Por isso, Aristóteles, ao renunciar à argumentação direta na defesa da validade do princípio de não-contradição, recorre à intermediação da linguagem, não na sua realização através das estruturas de uma língua particular, como a língua grega, mas na sua função natural e universal de instrumento para a expressão do pensamento do homem sobre o ser.

Começa, então, Aristóteles observando que a palavra "ser", assim, como todas as palavras na linguagem comum utilizada pelas pessoas para se intercomunicarem, "tem uma significação definida", isto é, "tem um significado só" ou "um número limitado e não um só número infinito de significados". É óbvio, por conseguinte, que se as palavras funcionam na linguagem como instrumento de comunicação entre os homens — como indiscutivelmente o atestam as realizações humanas ao longo da

história — é porque possuem significado unívoco e tendencialmente específico e não infinitos significados. Na verdade, observa Aristóteles, “não significar uma coisa só equivale a nada significar”<sup>21</sup> e nada significar importa, evidentemente, em tornar impossível a função da linguagem como instrumento de comunicação entre os homens. É impossível, por conseguinte, admitir que as palavras possam ser dotadas de significação contraditória. Se apresentassem significação contraditória, todos os significados lhes seriam igualmente atribuíveis e elas nada significariam, restando o homem radicalmente impossibilitado de significar e dizer efetivamente alguma coisa. A existência real da linguagem como instrumento eficaz de comunicação entre os homens impede, portanto, que se possa sensatamente admitir a contradição no âmbito dos significados das palavras.

### 3. Impossibilidade da contradição nas coisas do mundo real

O problema de Aristóteles, entretanto, não é apenas semântico. Não pretende apenas constatar se as palavras podem possuir significados contraditórios mas busca averiguar se as coisas podem ser em si mesmas contraditórias. De fato, observa Aristóteles, “o ponto em discussão não é saber se o mesmo ente pode a um tempo ser e não ser um homem quanto ao nome e sim quanto ao fato”<sup>22</sup>. Assim, inicialmente, Aristóteles sustenta a impossibilidade da contradição no interior da consciência; em seguida, comprova a inviabilidade da contradição no âmbito da linguagem. Passa agora a investigar a possibilidade da contradição no âmbito da realidade.

Conduzido por essa preocupação, mostra Aristóteles a enorme diferença existente entre “significar uma coisa só” e “significar alguma coisa a respeito de um só sujeito”. “Significar uma coisa só” importa em dizer dela aquilo que lhe é essencial, ao passo que “significar alguma coisa de um só sujeito” implica em propor aquilo que lhe é puramente acidental e acessório. Se do real pudermos dizer que é homem ou não-homem da mesma forma como podemos dele afirmar que é branco, sábio ou que possui uma série indefinida de outros atributos, estaremos — pensa Aristóteles — reduzindo aquilo que é essencial ao homem àquilo que lhe é puramente acidental. Os que assim procedem — adverte Aristóteles — “suprimem a substância e a essência, forçados que são a afirmar que todos os atributos são acidentais e que não existe isso que se chama ‘ser essencialmente um homem’ ou ‘um animal’”.

Tal supressão elimina do real o seu núcleo fundamental de consistência ontológica, de estabilidade, de permanência, impedindo à palavra que o expressa na linguagem o exercício efetivo de sua função de instrumento de comunicação. Se tudo se reduz a determinações acidentais, não existindo o sujeito (sub-jectum) dessas determinações, se não existe a substância, aquilo que “sub-está” a todas as determinações acidentais, essas

mesmas determinações se esvaziam de si mesmas, se despem de qualquer significado, pois serão determinações de nada e, portanto, não serão determinações. “O acidental — argumenta Aristóteles — sempre implica a predicação de algo a respeito de um sujeito”<sup>23</sup> e, conseqüentemente, “algo deve haver que denote substância”<sup>24</sup>, algo cuja estabilidade ontológica exige dele que permaneça irredutível à função de predicado e não possa ser comprometido pela contradição.

Quando afirmamos de um homem real que ele é branco ou sábio, estamos reconhecendo a presença nele de atributos que, evidentemente, não lhe são essenciais, cuja ausência, por exemplo, não compromete radicalmente sua realidade de homem, não quebra e nem destrói o núcleo de estabilidade que garante a sua permanência como homem não obstante, a ausência dessas determinações puramente acidentais e periféricas. Por outro lado, a presença nele desses atributos atesta inquestionavelmente a existência nele de algo que representa sua estrutura fundamental, que faz dele aquilo que básica e efetivamente ele é, que lhe permite ser realmente branco, sábio, etc., que subsiste apesar da ausência nele dessas determinações e que funciona, por conseguinte, como suporte necessário de todas as determinações que eventualmente possam lhe sobrevir. Esse algo — que Aristóteles denomina “ousia” e que os medievais chamaram “substância”, que se identifica com a estrutura básica do ser e representa, como dissemos, o apoio, ontologicamente imprescindível, sobre que as implantam os atributos e as determinações acidentais e periféricas do real — não pode evidentemente, funcionar como predicado e jamais poderá se identificar com sua própria negação. Conferir-lhe a função de predicado importa em negar-lhe a realidade de substrato, de substância, de sujeito real, de suporte das determinações acidentais. Significa, por conseguinte — e aqui se abre o abismo no qual se perdem, inadvertidamente, todos os defensores da contradição real — transpor o ser, vazio de sua realização existencial e concreta, para o plano da idéia, do pensamento, da lógica. Nesse plano, a função de sujeito atribuída a certos termos responde a exigência puramente lógica de substancialização de realidade que adquirem consistência apenas no mundo das abstrações e não no mundo real. Tal exigência, entretanto, não deixa de ser reflexo inevitável, no âmbito do pensamento, da estruturação fundamental como que se afigura o real, independentemente de Aristóteles e de sua terminologia. O pensamento pode se desvincular do real e formular juízos e raciocínios cuja autonomia em face do real pode avançar até à contradição. Mas, se o fizer, se fechará em si mesmo, sem possibilidade de abertura para o mundo e para os homens.

Segundo Aristóteles, como condição natural da eficácia do pensamento na interpretação do real, está a ousia, na sua consistência ontológica, na sua irredutibilidade à categoria de acidente e à função de predicado, jamais idêntica à negação de si mesma e, por conseguinte,

suporte e garantia, no plano do real, da incontraditoriedade que, no, âmbito do pensamento, se expressa mediante o princípio de não-contradição.

Mais uma vez transparece, com meridiana evidência, o antiformalismo da posição aristotélica na defesa do princípio de não-contradição. Para ele, o princípio de não-contradição só é lei do pensamento porque, antes de tudo, é lei imposta pela consistência ontológica da substância que, embora também sujeita a mudança em consequência de sua composição estrutural, não pode ser e não ser, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, ela mesma.

Resguardada a consistência ontológica da substância, a sua irredutibilidade à categoria de acidente e a função de predicado e, por conseguinte, vedada a transposição do ser, na sua realização existencial e concreta, para o plano do pensamento, Aristóteles busca ainda a incontraditoriedade do real no reduto da própria substância. De fato, argumenta Aristóteles, "se todas as declarações contraditórias são verdadeiras do mesmo sujeito ao mesmo tempo, evidentemente, tudo será uma coisa só"<sup>25</sup>. E exemplifica: "a mesma coisa será uma trirreme, um muro e um homem..." Nesse monismo universal em que todas as coisas se identificam, "nada realmente existe". Abre-se, assim, à luz dessa concepção negativa do real, o espaço em que se instala o mundo das realidades meramente pensadas em cujo interior, somente, é possível a contradição. O esvaziamento da substância de sua consistência ontológica promovida por essa concepção negativa do real segundo a qual "nada realmente existe" na sua individualidade existencial e concreta, constitui condição imprescindível para a redução do real a ser de pensamento e para a consequente afirmação de sua possível contraditoriedade. O ser real, na sua individualidade existencial e concreta, apenas afirma a própria realidade, resguarda a própria consistência, é simplesmente o que é, jamais podendo se identificar com a negação de si mesmo, exatamente porque a negação é produto do pensamento e não do real.

Aristóteles opõe, assim, à concepção negativa do real, derivada de Heráclito e presente no pensamento de Platão, sua concepção positiva do sensível. Para ele, "é impossível que os objetos que produzem sensação não existam também independentemente da sensação. De fato, a sensação não é sensação de si mesma, mas há por trás dela alguma coisa que lhe deve ser anterior..."<sup>26</sup>.

À luz dessa sua concepção positiva do real — em que o sensível, na sua individualidade existencial e concreta, tem assegurada inteiramente sua consistência ontológica, representando, por conseguinte, o ser real na sua autenticidade, objeto do conhecimento humano — Aristóteles contesta frontalmente o idealismo de Platão. Para o mestre de Aristóteles, o mundo sensível se reduz a um mundo de aparências, de sombras, de nada, perante a plenitude de realidade das Idéias. O conceito platônico de

“participação” (méthexis) esvaziara o sensível de realidade para conferir realidade em plenitude apenas às idéias. Realiza o pensamento platônico a hipostatização ou substancialização do abstrato, do universal lógico, a confusão de sujeito e predicado, transpondo o ser real para o mundo do pensamento onde ganham existência de substância predicados e atributos reais.

Para Aristóteles, ao contrário, o mundo real é o mundo que os sentidos do homem lhe manifestam como imediatamente existente. É o mundo constituído de realidades estruturalmente consistentes, em que cada coisa se apresenta portadora do seu “eidos”, do seu sentido imanente que lhe define a realidade na multiplicidade e mutabilidade dos seres e que o pensamento humano pode alcançar no processo de conhecimento, não obstante todas as transformações e mudanças a que possa estar sujeita.

De fato, toda mudança real implica oposição efetiva entre algo existente no momento inicial do processo de mudança e algo existente no momento final desse mesmo processo. Conseqüentemente, toda oposição implica fundamentalmente posição, consistência dos extremos que se opõem, os quais, enquanto consistentes, jamais poderão estabelecer entre si oposição absoluta, radical, como a oposição meramente pensável entre o ser e o nada. O nada, na sua inconsistência radical, não tem condições de sustentar qualquer oposição real.

A contradição, por conseguinte, implica a negação de toda e qualquer mudança, porquanto elimina toda oposição real ao pretender realizar a identificação do ser com a negação radical dele mesmo. A contradição instaura, assim, um mundo sem oposições onde — repetindo aqui a expressão do Aristóteles anteriormente mencionada — “a mesma coisa será uma trirreme, um muro e um homem”. Nesse mundo sem oposições, nada está sujeito a mudança porque nele “nada realmente existe” na sua individualidade e consistência ontológica. Por mais paradoxal que isso possa parecer, a oposição é fruto da ordem. O caos não contém oposições. As oposições e conflitos presentes na sociedade revelam a existência de certo ordenamento dos grupos sociais que se opõem precisamente enquanto se estruturam solidamente como grupos distintos e se enrijecem na defesa intransigente dos próprios interesses.

#### Conclusão

A esquematização que conferimos ao desenvolvimento de nossa análise do pensamento aristotélico sobre a problemática da contradição nos possibilitou, segundo acreditamos, não apenas a exposição dos argumentos utilizados por Aristóteles na defesa da validade fundamental e irrecusável do princípio de não-contradição. Permitiu-nos ainda atribuímos especial destaque a alguns aspectos que reputamos decisivos não somente para a análise adequada da contradição mas, especialmente, para a definição de posições no âmbito de uma interpretação metafísica do

real capaz de sugerir e, eventualmente, determinar conseqüências relevantes no terreno da gnoseologia, da epistemologia e, por conseguinte, da hermenêutica.

Apontamos, por um lado, a oposição de Aristóteles a uma lógica puramente formal, desvinculada de qualquer compromisso com o real. Sustentamos, por outro, a necessidade de admitirmos — à luz de nossa “teoria da conaturalidade ambivalente” entre o homem e os seres do universo e fundamentados no resultado de pesquisas recentemente desenvolvidas no terreno da lingüística — a existência de certa exigência inata de não-contradição derivada de predisposições estruturais da mente humana que presidem às atividades da razão e lhe garantem fundamentalmente a coerência no processo de racionalização espontânea do comportamento humano no embate com o cotidiano.

Tais posições nos conduzem ao reconhecimento da validade das tentativas de elaboração de lógicas paraconsistentes estruturadas sobre a negação do princípio de não-contradição e nos impoem, ao mesmo tempo, apontar as deficiências radicais desse artificialismo lógico que isola o pensamento do real e se demonstra estéril sob o prisma da elaboração de adequada hermenêutica do real capaz de integrar, de forma efetiva e rica, o homem no contexto das coisas e dos outros homens.

Precisamente por isso, a negação da validade do princípio de não-contradição termina por se opor radicalmente à função essencial da linguagem como instrumento de comunicação entre os homens e tem contra si tudo quanto o homem construiu em termos de civilização, de ciência e de cultura exatamente em virtude de sua capacidade de falar.

Finalmente, a negação da validade do princípio de não-contradição, fundamentada sobre a afirmação da existência real da contradição nas coisas do mundo, representa tese profundamente imobilista na interpretação do real: se existissem oposições por contradição nas coisas do mundo a ponto de que, para interpretar adequadamente a realidade se impusesse a negação do princípio de não-contradição, toda e qualquer mudança se apresentaria, como vimos, absurda e impossível e o mundo em que tais “mudanças” se verificassem se configuraria como um mundo caótico absolutamente irredutível ao conhecimento humano.

Conseqüentemente, a defesa da validade do princípio de não-contradição se impõe como exigência do ser e do pensamento. Ela se estrutura em base a uma concepção profundamente positiva do real que afirma a própria individualidade e concretude ao abrigo de pretensões insustentáveis de predomínio e autonomia do pensamento e, mais ainda, no reconhecimento de uma conaturalidade estrutural básica entre pensamento e ser, conaturalidade que possibilita a abertura recíproca e bidirecional de ambos no processo de conhecimento e que exclui,

portanto, a contradição entre os pólos das oposições indiscutivelmente presentes no mundo real.

#### NOTAS

- (1) Fabro, Cornelio. **Appunti di un itinerario**. Università degli Studi di Perugia. 1984. p.17.
- (2) Entendo hermenêutica basicamente como a entende Paul Ricoeur, isto é, como processo de pensamento que visa "decifrar o sentido oculto no sentido aparente". (Paul Ricoeur. **O conflito das interpretações. Ensaios de hermenêutica**. Rio de Janeiro, Imago, 1978. p.15). Considero, entretanto, que o texto de leitura para a decifração do sentido oculto no sentido aparente coincide com o mundo em que as coisas se apresentam todas elas portadoras de um sentido imanente que se oferece intencionalmente à capacidade hermenêutica da inteligência humana.
- (3) Moreau, Joseph. Remarques sur l'ontologie aristotélicienne. **Révue Philosophique de Louvain**. 75(28): 577, nov. 1977.
- (4) Althusser, L **A favor de Marx**. 2. ed. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979. p. 80.
- (5) Aristóteles. *Met.* IV, 3, 1005b 10-15.
- (6) Não obstante a terminologia tradicional dos manuais de filosofia consagre a fórmula "princípio de contradição", tornou-se usual a inserção do "não" na formulação desse princípio com o objetivo de afirmar mais claramente ainda o seu conteúdo e contrapô-lo melhor ao princípio da "contradição dialética", inspirado na dialética hegeliana, pelo qual se sustenta a presença da contradição no seio da realidade, exatamente em oposição ao sentido que esse princípio assume no pensamento de Aristóteles.
- (7) Aristóteles. *Met.* IV, 3, 1005b 15-20. As citações são extraídas de Aristóteles. **Metafísica**. trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre, Editora Globo, 1969. 311 p.
- (8) Aristóteles. *Met.* IV, 4, 1006a 5-15
- (9) *Ibid.*, 1006b 5-10
- (10) *Ibid.*, 1006b 20-25
- (11) *Ibid.*, 1006a 20-21
- (12) Paula Souza, Francisco de. O filósofo e os problemas de ecologia. **Reflexão**. 9(29): 105-108, mai/ago. 1984.
- (13) *Ibid.* 105-106
- (14) Segundo nossa maneira de ver, a presença intencional da coisa conhecida no interior da consciência se processa de modo bidirecional, quer mediante a participação da própria consciência como através da participação da coisa conhecida. Esta se abre, naturalmente, à consciência e lhe oferece, estimulada pela conaturalidade que com ela mantém, o pensamento de que é portadora, o sentido que lhe é imanente, participando, assim, ativamente, na instauração de sua presença intencional na consciência. A intencionalidade afirmada pela Escolástica e a proposta pela fenomenologia de Husserl supõe a atividade unidirecional da consciência. Na intencionalidade afirmada pela Escolástica o "esse apparens" e intencional da coisa conhecida na consciência depende inteira e exclusivamente da ação do intelecto. Cfr. Sofia Vanni Rovighi. Uma fonte della teoria husserliana dell'intenzionalità. In: \_\_\_\_\_. **Studi di filosofia medioevale**. Milano, Vita e Pensiero, 1978. v.2. p.296. Da mesma forma, a intencionalidade proposta pela fenomenologia de Husserl, coloca, pela redução fenomenológica, "entre parênteses" o objeto, na sua existência exterior à consciência, e a consciência pura "constitui" o objeto enquanto pensado. Cfr. Júlio Fragata. **Problemas de fenomenologia de Husserl**. Braga, Livraria Cruz, 1962. p. 31.
- (15) Marconi, D. **La formalizzazione della dialettica. Hegel, Marx e la lógica contemporânea**. Rosenberg & Sellier, Torino, 1979. 474 p. Cfr. também a resenha dessa

obra por Sérgio Cremaschi. *Rivista di Filosofia neo-scolastica*. 72 (4): 743-748, ott./dic. 1980.

(16) Veja a analogia desta posição com a tese de Paul Ricoeur segundo a qual “a própria linguagem, enquanto meio significante, exige ser referida à existência” e a observação: “aquilo que anima o movimento de utrapassamento do plano lingüístico é o desejo de uma ontologia”. (Paul Ricoeur. *O conflito das interpretações. Ensaio de hermenêutica*. Rio de Janeiro, Imago, 1978. p.18.

(17) Não é este o momento de entrarmos em detalhes sobre a participação da língua grega na elaboração da Metafísica de Aristóteles. Para isso, remetemos a Joseph Moreau. *Remarques sur l'ontologie aristotélicienne*. *Revue Philosophique de Louvain*. 75 (28): 577-611, nov. 1977.

(18) Seria suficiente recordar o Congresso mundial sobre Aristóteles realizado em Salônica, de 7 a 14 de agosto de 1978, destinado a comemorar o 23º centenário da morte do grande filósofo. Esse Congresso reuniu cerca de 300 participantes, vindos de 40 países diferentes. Os trabalhos do Congresso (mais de 200 comunicações apresentadas) revelaram a atualidade de Aristóteles, a fecundidade de suas idéias no mundo de hoje e não apenas a importância de sua influência no passado. (Cfr. *Revue Philosophique de Louvain*. 77 (33): 75-76, fev. 1979.

(19) Desejamos lembrar aqui, ao tecermos considerações sobre a contradição na linguagem, o paralelismo que admitimos existir entre o inatismo dessa disposição de coerência e dessa lógica estrutural básica que afirmamos caracterizar o pensamento humano e o inatismo que Noam Chomsky defende no terreno da linguagem ao mencionar “princípios que são universais por necessidade biológica e não por simples acidente histórico e que decorrem de características mentais da espécie”. (Noam Chomsky. *Reflexões sobre a linguagem*. S. Paulo, Cultrix, 1980. p.10) Deixaremos, entretanto, para outra oportunidade o estudo aprofundado desse paralelismo.

(20) O próprio Aristóteles se pergunta “porque vai um homem até Mégara em vez de ficar em casa quando pensa que deveria ir lá? Por que, numa manhã bem cedo, não se deixa cair um poço ou num precipício, se depara com ele no seu caminho? Por que o vemos abster-se de tal ato, se não é por não pensar que tanto faz cair como não cair? (Met. IV, 4.1008b 10-20)

(21) Aristóteles Met. IV. 4,1006b 5-10

(22) Ibidem. 1006b 20-25

(23) Ibidem. 1007b 1-5

(24) Ibidem. 1007b 15-20

(25) Ibidem.

(26) Ibidem. 1010b 35-40