

Revista de Pesquisa em Filosofia
FUNDAMENTO

ISSN: 2177-6563





UFOP

UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
INSTITUTO DE FILOSOFIA, ARTES E CULTURA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA



Revista de Pesquisa em Filosofia
FUNDAMENTO

Ouro Preto – Minas Gerais – Brasil
ISSN 2177-6563

FUNDAMENTO • N. 16 • 2018

EXPEDIENTE DA EDIÇÃO

EDITORES GERENTES

Gabriel Geller Xavier – Professor Adjunto do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

Guilherme Domingues da Motta – Professor Adjunto do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

EDITORES ASSISTENTES E DE LAYOUT

Maria Cristina de Faria Oliveira – Mestranda em Filosofia – Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

Rondnelly Nunes de Assis – Mestrando em Filosofia – Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

COMITÊ EDITORIAL

Alexandre Noronha Machado – Professor Adjunto do Departamento de Filosofia – Universidade Federal do Paraná, UFPR, Brasil

Danilo Marcondes de Souza Filho – Professor Titular do Departamento de Filosofia – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-Rio, Brasil

Frank Thomas Sautter – Professor Titular do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Santa Maria, UFSM, Brasil

Guido Imaguire – Professor Adjunto do Departamento de Filosofia – Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, Brasil

Guilherme Araújo Cardoso – Professor Adjunto do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

Hélio Lopes da Silva – Professor Adjunto do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

José Luiz Furtado – Professor Titular do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

Mário Nogueira de Oliveira – Professor Associado do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

Nelson Gonçalves Gomes – Professor Titular do Departamento de Filosofia –
Universidade de Brasília, UnB, Brasil

Sérgio Ricardo Neves de Miranda – Professor Associado do Departamento de
Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

Túlio Roberto Xavier de Aguiar – Professor Associado do Departamento de
Filosofia – Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG, Brasil

UMA RESPOSTA AO PROBLEMA DO BRINCO DAS PRINCESAS

Renato Rocha¹

Universidade Federal de Sergipe

Resumo

Eu apresento nesta nota uma resposta alternativa ao problema do brinco das princesas, encontrado no primeiro capítulo do livro "Introdução à Lógica" de Cezar Augusto Mortari.

Palavras-chave: Inferência. Enigma. Ensino de Lógica.

Abstract

I present in this note an alternative answer to the princesses' earring problem, found in the first chapter of Cezar Augusto Mortari's book "Introdução à Lógica".

Keywords: Inference. Puzzle. Logic Teaching.

Um aspecto que merece destaque no livro "Introdução à Lógica" do professor Cezar Mortari são os exercícios. O próprio professor reforça a importância deles para a aprendizagem ao afirmar que "aprender lógica envolve a realização de exercícios" (MORTARI, 2016, p. 15). Em seu livro, os exercícios se destacam tanto pela quantidade quanto pela qualidade de elaboração sobretudo por serem apresentados em grau crescente de dificuldade, em acordo com as seções de cada um dos capítulos. Esse aspecto favorece e estimula o aprendizado por parte do estudante.

Um conceito chave da lógica introduzido no primeiro capítulo do livro é o conceito de inferência, ou seja, a capacidade que um agente tem de manipular um determinado conjunto de dados e obter novas informações a partir do que foi apresentado. Ainda nas primeiras páginas do livro é apresentado o enigma

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

do brinco das princesas para exemplificar a realização de inferências. Sendo os enigmas pequenas histórias que demandam do leitor a resolução de um problema, a partir das informações disponíveis. A própria resolução do enigma é um bom exemplo do que é realizar inferências. Para auxiliar na tarefa de esclarecer o que é uma inferência, eu apresento nesta nota uma solução alternativa ao problema do brinco das princesas que. O seguinte miniconto de fadas enuncia o desafio a ser resolvido:

Há não muito tempo atrás, num país distante, havia um velho rei que tinha três filhas, inteligentíssimas e de indescritível beleza, chamadas Guilhermina, Genoveva e Griselda. Sentindo-se perto de partir desta para melhor, e sem saber qual das filhas designar como sua sucessora, o velho rei resolveu submetê-las a um teste. A vencedora não apenas seria a nova soberana, como ainda receberia a senha da conta secreta do rei (num banco suíço), além de um fim de semana, com despesas pagas, na Disneylândia. Chamando as filhas à sua presença, o rei mostrou-lhes cinco pares de brincos, idênticos em tudo com exceção das pedras neles engastadas: três eram de esmeralda, e dois de rubi. O rei vendou então os olhos das moças e, escolhendo ao acaso, colocou em cada uma delas um par de brincos. O teste consistia no seguinte: aquela que pudesse dizer, sem sombra de dúvida, qual o tipo de pedra que havia em seus brincos herdaria o reino (e a conta na Suíça etc.). A primeira que desejou tentar foi Guilhermina, de quem foi removida a venda dos olhos. Guilhermina examinou os brincos de suas irmãs, mas não foi capaz de dizer que tipo de pedra estava nos seus (e retirou-se, furiosa). A segunda que desejou tentar foi Genoveva. Contudo, após examinar os brincos de Griselda, Genoveva se deu conta de que também não sabia determinar se seus brincos eram de esmeralda ou rubi e, da mesma furiosa forma que sua irmã, saiu batendo a porta. Quanto a Griselda, antes mesmo que o rei lhe tirasse a venda dos olhos, anunciou corretamente, alto e bom som, o tipo de pedra de seus brincos, dizendo ainda o porquê de sua afirmação. Assim, ela herdou o reino, a conta na Suíça e, na viagem à Disneylândia, conheceu um jovem cirurgião plástico, com quem se casou e foi feliz para sempre.

Agora, um probleminha para você resolver:

Exercício 1.1. Que brincos tinha Griselda, de esmeralda ou de rubi? Justifique sua resposta. (pp. 14-15)

O próprio autor (p. 16) menciona algumas diferentes formas de solucionar o problema. Uma delas consiste em explorar todas as alternativas de combinação para distribuição dos brincos entre as princesas. A seguir apresento detalhes de como seria uma resposta desse tipo. Utilizarei tabelas que exibem as combinações possíveis de uso dos pares de brincos (esmeralda e rubi) entre as três irmãs, personagens do enigma. As tabelas serão modificadas à medida que novas informações são acrescentadas na análise. A primeira tabela é a seguinte:

T ₀	Guilhermina	Genoveva	Griselda
S1.	E	E	E
S2.	E	E	R
S3.	E	R	E
S4.	R	E	E
S5.	R	R	E
S6.	R	E	R
S7.	E	R	R

Tabela 1 – Informações disponíveis para Guilhermina

Na tabela 1 temos três colunas e sete linhas principais. Cada coluna representa uma das princesas e cada linha da tabela (S1-S7) exibe as combinações possíveis para o uso dos cinco pares de brincos pelas princesas, em outras palavras, cada linha representa uma situação possível no mundo. Por exemplo, na linha S1 as três irmãs usam brincos de esmeralda, em S2 Guilhermina e Genoveva usam esmeralda e Griselda usa rubi, e assim sucessivamente. A primeira célula da tabela, T₀, é um indicador temporal. Esse indicador é importante, pois à medida do desenvolvimento do enigma novas informações serão acrescentadas à tabela.

Guilhermina foi a primeira a tentar adivinhar a cor do seu brinco e, por isso, ficou em desvantagem. Apesar de ter tido a chance de visualizar o brinco das suas irmãs, ela precisou analisar um número maior de situações possíveis. Ao retirar as vendas, ela precisou considerar todas as situações possíveis para inferir qual era o seu brinco. Dentre as sete situações possíveis havia apenas uma em que Guilhermina poderia adivinhar a cor do seu brinco. Pensando em probabilidades, a sua chance era de 1 em 7. Essa situação seria aquela em que ela avistasse brincos de rubi em suas duas irmãs, conforme descrito na linha S7. Nesse caso, e apenas nesse caso, ela poderia afirmar, com certeza, que estava com brincos de esmeralda. Em qualquer outra situação possível (S1-S6), ela poderia estar ou,

com brincos de esmeralda ou, com brincos de rubi. Em quaisquer dessas situações ela não teria informação suficiente para inferir corretamente a cor do seu brinco. Vejamos um exemplo. Enquanto em S1 e S4 ambas, Genoveva e Griselda, usam esmeralda, em S1 Guilhermina usa esmeralda e, em S4 ela usa rubi. Portanto, apenas visualizar as outras duas irmãs usando brincos de esmeralda não seria suficiente para saber qual brinco ela mesma usava. O enigma nos informa que Guilhermina não foi capaz de resolver o enigma. Sabendo que S7 representa a situação possível em que Guilhermina poderia inferir corretamente a cor dos seus brincos, então, eliminamos a linha S7 da tabela. Dessa forma, obtemos a tabela 2 a seguir que representa as informações disponíveis para Genoveva:

T ₁	Guilhermina	Genoveva	Griselda
S1.	E	E	E
S2.	E	E	R
S3.	E	R	E
S4	R	E	E
S5.	R	R	E
S6.	R	E	R
S7.	E	R	R

Tabela 2 – Informações disponíveis para Genoveva

A próxima a responder é Genoveva e ela está em vantagem em relação à Guilhermina. A sua probabilidade inicial é de 1 em 6. Uma vez que ela poderia inferir da resposta errada de Guilhermina que nem ela e nem Griselda usavam, ao mesmo tempo, brincos de rubi. Ainda restam seis situações possíveis. Dentre essas seis situações, encontramos dois padrões: ou, as duas usavam esmeralda (S1 e S4) ou, uma usa esmeralda e a outra rubi (S2, S3, S5 e S6). Examinando a tabela, é possível observar que Genoveva só poderia acertar se visse Griselda

usando brincos de rubi. Observe que essa situação é descrita pelas linhas S2 e S6 e nas duas linhas Genoveva usa brincos de esmeralda. Caso ela tivesse visto Griselda com rubi, ela poderia inferir que estava com esmeralda. Todavia, não foi esse o caso. Ao retirar as vendas, Genoveva não viu Griselda usando brincos de rubi. Por isso, não foi possível para Genoveva inferir a cor de seus brincos. Observe que em todas as situações em que Griselda usa esmeralda (S1, S3, S4 e S5), ou Genoveva está com esmeralda (S1 e S4) ou Genoveva está com rubi (S3 e S5). Assim, as situações em que Griselda usa rubi (S2 e S6) podem ser eliminadas da tabela e obtemos a tabela 3 com as informações disponíveis para Griselda.

T ₂	Guilhermina	Genoveva	Griselda
S1.	E	E	E
S2.	E	E	R
S3.	E	R	E
S4.	R	E	E
S5.	R	R	E
S6.	R	E	R
S7.	E	R	R

Tabela 3 - Informações disponíveis para Griselda

Chegou a vez de Griselda. As chances dela eram maiores que as de suas irmãs, pois, ao acompanhar as tentativas mal sucedidas anteriores, ela possuía mais informações para solucionar o enigma. Teoricamente, a probabilidade inicial para Griselda é de 1 em 4, pois três situações possíveis já haviam sido eliminadas. Na prática, as suas chances eram ainda maiores. Continuando o enigma, sem nem mesmo desvendar os olhos, Griselda pode inferir que usava brincos de esmeralda. Como ela fez isso? O observador atento é capaz de perceber que é exatamente isso que a tabela nos mostra. Observe que nas linhas restantes, S1, S3, S4 e S5, a coluna correspondente a Griselda exibe apenas

brincos de esmeralda. As outras alternativas foram eliminadas. Parece mágica, não é? Mas é apenas de um exercício de raciocínio e inferência lógica.

Referência

MORTARI, C. A. **Introdução à lógica**. São Paulo: Editora UNESP, 2016.

A TEORIA DO PROCESSO JUDICIAL E O JULGAMENTO VIRTUOSO
EM TOMÁS DE AQUINO

Sérgio de Souza Salles¹

Universidade Católica de Petrópolis

Mateus de Melo Barbosa²

Universidade Católica de Petrópolis

Resumo

O presente artigo tem por objetivo demonstrar a elaboração de uma teoria jurídico-processual por Tomás de Aquino, amparada no jusnaturalismo aristotélico e na ética das virtudes. Para isso, discorrerá sobre as personagens processuais citadas por Tomás em sua *Suma Teológica*, inseridas no tratado da justiça, e sua relação com o julgamento justo. Assim, visa contribuir para o entendimento de que não somente o direito material, como também o direito processual decorre da lei natural, cuja estrutura já se encontrava bem consolidada na Escolástica.

Palavras-chave: Tomás de Aquino. Lei Natural. Processo. Julgamento. Virtude. Justiça.

Abstract

This article aims to demonstrate the elaboration of a legal-procedural theory by Thomas Aquinas, supported by aristotelian jusnaturalism and virtue ethics. To do so, it's going to discuss the procedural characters cited by Thomas in his *Summa Theologica*, inserted in the treaty of justice and their role in a fair judgement. Therefore, it aims to contribute to the understanding that not only material law, but also procedural law comes from natural law, whose structure was already well consolidated in Scholastics.

Keywords: Thomas Aquinas. Natural Law. Process. Judgement. Virtue. Justice.

1 Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2759-1344?lang=en>.

2 Mestre em Direito pela Universidade Católica de Petrópolis (UCP).

1. Introdução

Tomás de Aquino (1225-1274) é comumente tratado como o autor mais notório da Escolástica. Recebendo grande influência da filosofia Patrística, deu continuidade ao trabalho de seu mestre, Alberto Magno, cujo interesse por Aristóteles era considerável, assim como outros membros da ordem dominicana, da qual Tomás fazia parte. O frade, que escreveu inúmeras obras, tratou, na maior delas, a *Suma Teológica*, do tema da justiça, considerada a principal virtude por Aristóteles e uma das quatro virtudes cardeais do cristianismo.

No atual debate acadêmico, a ética das virtudes, e mais propriamente a filosofia tomista como um todo, encontra-se em contraposição tanto em relação à ética kantiana, concebida sobre regras de conduta formalísticas e universalizáveis, chamados de imperativos categóricos, quanto em relação à ética utilitarista dos filósofos ingleses da modernidade, cuja bondade do ato humano é medida pelos seus efeitos sobre uma maioria de indivíduos.

Com o ressurgimento do tomismo no século XIX, impulsionado pela encíclica *Aeterni Patris*, do Papa Leão XIII, a ética das virtudes de tradição aristotélica e tomista volta ao debate, ganhando vigor no século XX por notáveis discípulos de Tomás, como Étienne Gilson, Jacques Maritain, Javier Hervada e, nas últimas décadas, por John Finnis. Nessa tradição filosófica, o entendimento do conceito de justiça decorre necessariamente de uma concepção ética, por se tratar de espécie de virtude.

Assim, Tomás insere a justiça no tratado das virtudes, na *secunda secundae* da *Suma Teológica*. Sendo um intérprete de Aristóteles, Aquino (2012, p. 47) considera que o “direito é objeto da justiça”, deixando explícita a concepção jusnaturalista de seu pensamento. Para sustentar tal posição, dedica parte da *pars prima secundae* à lei e suas diferentes acepções, uma vez que age com justiça o homem cuja ação encontra-se em conformidade com a lei, seja ela divina, natural ou humana. Não há oposição alguma, neste sentido, entre a lei natural e a lei humana positiva, pois as “leis do Estado exprimem e completam o justo natural. Portanto, essa doutrina do direito natural não desconhece a importância do papel do legislador” (VILLEY, 2005, p. 47).

Ademais, as definições legais de Tomás, contidas na *prima pars secundae*, em seu *tratado da lei* (AQUINO, 2012, p. 521), se ordenam de modo que há uma *lex aeterna*, da qual decorrem a lei divina, descoberta por meio da revelação, e a lei natural, descoberta por intermédio da razão. A lei humana, por sua vez, nasce em meio às especificidades de cada comunidade e varia conforme seus aspectos culturais, nunca podendo, entretanto, ser concebida em desconformidade com a lei natural ou divina. Assim sendo, são atributos próprios da lei humana positiva ser contingente, específica, concreta, subordinada e relativamente dispensável. Nas lições de Villey (2005, p. 151), “o direito é a um só tempo fruto da razão e da vontade: da razão, na medida em que deriva da ciência da natureza; da vontade humana, na medida em que o poder legislativo lhe acrescentou fixidez, forma escrita rígida, precisão”.

No pensamento de Tomás de Aquino, a noção de lei é fundamental para delimitar os parâmetros lícitos de atuação de cada indivíduo. “Ocorre que la ley es causa y medida del derecho” (HERVADA, 2005, p. 68). A lei estabelece o que é devido a cada um, e dar a cada um o que lhe é devido é a própria definição de justiça (AQUINO, 2012, p. 56). Desse modo, age justamente aquele que não dá nada a mais ou a menos o que cada um merece, o que caracterizaria, tanto pela falta quando pelo excesso, uma injustiça. Fica claro que Tomás se baseia na ética das virtudes de Aristóteles, cuja premissa principal é a de que a virtude consiste no meio-termo entre dois vícios opostos. Como ensina Kelly (2012, p. 177), “para São Tomás, a lei tinha uma dimensão moral que impede que o bem comum seja entendido em termos puramente materiais”.

O direito, nesse contexto, pode ser considerado tanto em seu aspecto objetivo quanto no subjetivo. Objetivamente, o direito é a interpretação da lei realizada pelo homem no caso concreto, adequando-se, no que couber, pela equidade que é própria das situações factuais. Esse direito, se judicializado, será dito pelo juiz, que é como que a justiça com vida, já que “os homens recorrem ao juiz como uma espécie de justiça viva” (AQUINO, 2012, p. 175). Subjetivamente, o direito é considerado o que é devido a cada homem, que significa o direito de exigir perante a comunidade ou perante particulares aquilo que a lei lhe atribui

como próprio. Nas palavras de Hervada (2005, p. 30), “el derecho subjetivo es una facultad de hacer, omitir o exigir algo. Sobre todo, se dice, es una facultade de exigir”.

É essa teoria jurídica que embasa a teoria processual de Tomás. A maior preocupação do dominicano é o julgamento justo, e para obtê-lo é necessário considerar as obrigações de cada personagem do processo judicial. Portanto, ao discorrer sobre o fenômeno processual, Aquino trata do juiz, do acusador, do réu (acusado), da testemunha e do advogado. Essas cinco figuras, atuando em sintonia para reconstituir os fatos juridicamente relevantes ao processo, obrigam-se a proceder observando determinados critérios elencados por Tomás.

É nítido o esforço do Aquinate para esclarecer os direitos e deveres inerentes a cada uma das partes do processo, decorrentes da lei natural, sem ignorar eventuais fatores contingentes que cada comunidade deva possuir. Pode-se afirmar que essas regras de conduta são essencialmente dotadas de generalidade, porquanto serão observadas a qualquer tempo, lugar ou espécie³ de processo, o que evidencia seu caráter permanente e universal.

2. Do juiz

Previamente, é preciso salientar que, como é próprio do espírito filosófico generalizar, com o objetivo de reconhecer suas ideias verdadeiras universalmente, a teoria elaborada por Aquino, no século XIII, é válida tanto para os julgamentos seculares, proferidas pelo próprio governante ou por seus delegados, quanto para os processos da Inquisição, nos quais se julgavam crimes cometidos publicamente contra a fé. Essas obrigações valem, portanto, para qualquer homem que esteja investido de autoridade jurisdicional, não importando a natureza específica do processo em si.

Tomás discorre sobre os deveres do magistrado no âmbito do processo partindo da premissa aristotélica de que o juiz é a justiça viva, uma vez que

3 Diz-se espécie de processo no sentido de que o processo pode ser penal, civil, administrativo etc. Independentemente de sua natureza, os princípios elencados por Tomás continuam válidos.

“dirigirse al juez es dirigirse a lo justo, pues el juez pretende ser como la justicia dotada de vida” (ARISTÓTELES, 2005, p. 161). A implicação mais evidente dessa proposição é a de que um julgamento deve ocorrer pautado pela ideia da justiça, em contraposição ao eventual arbítrio da autoridade julgadora. A ética das virtudes, que norteia todas as condutas humanas, é especialmente importante dentro do processo judicial, porquanto é a própria comunidade, representada pela figura do juiz, dizendo aquilo que é devido a cada um.

Os argumentos do Aquinate contra decisões pautadas no arbítrio do julgador são variados. Começa afirmando, primeiramente, que é mais provável encontrar poucos sábios para interpretar leis retas do que muitos sábios para julgar retamente cada caso concreto; em segundo lugar, porque os legisladores, em sua atividade precípua, consideram os casos mais genéricos e recorrentes na comunidade, ao passo que os julgadores lidam com aqueles que lhe são especificamente designados; finalmente, porque os juízes, julgando situações presentes, tendem a influenciar-se mais por paixões, prejudicando o julgamento racional, o que ocorre com menos frequência em relação aos legisladores, que atentam para situações futuras (AQUINO, 2012, p. 574-575).

É preciso frisar que, a despeito de não serem legisladores, as decisões judiciais têm força de lei, isto é, são dotadas de coercibilidade, atributo sem o qual a decisão torna-se inócua, de caráter meramente informativo. Tomás ressalta que os homens devem obedecer às decisões judiciais da mesma forma como obedecem à própria lei (NUNES, 2011, p. 556). Portanto, não se pode considerar o juiz um mero conselheiro e exegeta da legislação, mas sim como aquele que diz o direito (*ius dicens*)⁴, verdadeiramente aplicando a lei ao caso concreto.

Ao juiz cabe, num primeiro momento, a aplicação da lei positiva no julgamento. Entretanto, Tomás, como jusnaturalista, já antevendo as possíveis

4 Como se viu, o direito difere da lei por ser tanto a interpretação da lei no caso concreto, em seu caráter objetivo, quanto aquilo que alguém tem como devido para si, subjetivamente. A atividade jurisdicional confere ao portador do direito subjetivo o que se deduz da lei interpretada concretamente, em forma de direito objetivo. Este é o julgamento realizado com justiça, razão pela qual o direito é seu objeto.

injustiças que poderiam decorrer de uma interpretação acrítica da legislação posta, ensina que a obediência da lei positiva somente é devida quando em consonância com a lei natural (NUNES, 2011, p. 23). Isto porque a lei positiva que contraria a lei natural não é realmente lei, mas verdadeira violência, corrupção de lei, ostentando apenas sua aparência legal. No mesmo sentido, Hervada (2005, p. 83) esclarece que “las leyes son obedecibles cuando su contenido es legítimo”, deixando claro que a lei positiva injusta carece de legitimidade.

O Aquinate, contudo, demonstrando preocupação com a função precípua do direito, qual seja, a pacificação social, defende que a desobediência civil não pode se dar quando dela resultar um escândalo para a comunidade ou grave desordem pública, exortando os indivíduos a suportarem certo grau de injustiça em proveito do bem comum (AQUINO, 2012, p. 594).

Mas não basta reconhecer a possível injustiça na aplicação de uma lei positiva aparente. O dominicano propõe certos requisitos para que o ato do juiz resulte num julgamento efetivamente justo. O primeiro, de ordem subjetiva, diz que o juiz deve agir, durante todo o processo, com vontade de fazer justiça, procedendo conforme a reta razão. Em segundo lugar, que o juiz seja autoridade competente, investido da devida capacidade de julgar, da jurisdição estatal. Por último, que proceda conforme a virtude da prudência, evitando decisões temerárias e irrefletidas (AQUINO, 2012, p. 87).

Isto significa que o juiz não pode permanecer passivo durante o processo, devendo agir no sentido de buscar o que é devido ao acusado, absolvendo-o ou condenando-o, e, em último caso, aplicando a sanção adequada. Trata-se de reconhecer que o juiz, representando a comunidade, anseia pela descoberta da verdade, porquanto fundamental ao bem comum. O juiz, inclusive, utilizando-se de analogia e movido pela noção do justo, deve fazer na lei as adaptações necessárias para o caso concreto. Nas palavras de Villey (2005, p. 152), “a lei só é lei, só merece esse nome, como ensina toda a tradição clássica, se cumprir sua função de expressão, de realização do justo; quando cessa de cumprir essa função, é preciso que os juízes a modifiquem”.

Ademais, justamente porque o papel de dizer o direito, no processo, é

representado pela figura do juiz, faz-se necessário que seja alguém previamente investido de autoridade jurisdicional para fazer valer suas decisões, já que dotadas de caráter coercitivo. Tomás não faz distinção, aqui, entre uma autoridade civil ou eclesiástica, isto é, entre um julgador secular e um julgador do tribunal da Inquisição, bastando que, em todo caso e independentemente do tribunal, o juiz tenha sido previamente investido na sua função e que seja apto para dizer o direito no caso concreto. Já reconhece, portanto, o princípio do juiz natural, atualmente presente em todos os países civilizados do mundo.

O frade eleva a prudência à categoria de virtude indispensável do juiz, concomitantemente com a vontade de fazer justiça. O motivo é evidente: decisões temerárias, pouco refletidas ou tomadas conforme emoções passageiras tendem a levar o julgador a decidir de forma diversa da que deveria, dando a cada um mais ou menos do que lhe é devido, violando o meio-termo equitativo da justiça aristotélica. O julgamento deve ser realizado conforme a reta razão, e, na função jurisdicional, as virtudes da justiça e da prudência tornam-se reciprocamente dependentes, pois a imprudência tende a se tornar fonte fecunda de injustiças.

Quanto ao caráter dos juízes, Tomás ensina que aqueles incorridos em graves pecados não devem julgar os que são acusados de suas mesmas faltas, ou mais leves, uma vez que faltaria a tal julgador a idoneidade moral para tanto. Ainda diferencia quanto aos pecados⁵, que, caso sejam públicos, impossibilitam absolutamente o julgador de proferir julgamentos idôneos; porém, em relação aos pecados privados, impedem apenas relativamente, visto que situações de necessidade e urgência demandam soluções imediatas, desde que esse julgamento não resulte em uma situação ainda mais grave do que a atual (AQUINO, p. 87-88).

Além disto, as provas trazidas ao processo devem ser robustas. O Aquinate é enfático ao destacar que as decisões judiciais não podem se fundar em meras

5 O pecado, aqui, deve ser compreendido como um crime. A terminologia adotada refere-se aos crimes que atentam imediatamente contra a comunidade, no caso dos públicos, e aos crimes que atentam imediatamente contra o indivíduo, no caso dos privados, já que aqueles são mais graves do que estes.

suspeitas. “A suspeita é uma opinião incerta sobre um mal” (AQUINO, 2012, p. 89), o que pode resultar na condenação injusta de inocentes. É imperioso, portanto, que as condenações estejam embasadas em provas categóricas e concretas, não podendo o magistrado pautando-se por especulações e boatos.

O conjunto probatório, seja documental, pericial ou testemunhal, são os elementos formadores da convicção do juiz por excelência. Neste ponto se nota o princípio da livre convicção motivada do juiz, que o obriga a decidir conforme sua consciência, mas motivadamente em relação ao que lhe foi apresentado, impondo a ele o dever de fundamentar empiricamente suas decisões, tanto para que se possa fazer um controle interno da atividade jurisdicional quanto um controle externo⁶.

Outrossim, a má opinião a respeito de outrem configura injúria e desprezo, que, já sendo ilícito para homens comuns, ainda é mais grave para magistrados, cuja imparcialidade no decorrer do julgamento é presumida e inafastável. Tomás impõe, assim, o dever de que se interprete tanto a lei quanto os fatos no melhor sentido possível para o acusado, na esperança de que se trate de alguém inocente (AQUINO, 2012, p. 91), reforçando o ideal da caridade cristã (*caritas*), mediada intrinsecamente pelos princípios da lei natural, dentre os quais ocupa lugar central a regra de dileção ao próximo (*regula dilectionis proximi*), em sua formulação bíblica (Tb 4, 15; Lv 19,18; Lc 6, 31; Mt 7, 12) (SALLES *et alii*, 2011). Em sua síntese teológica-filosófica das virtudes inerentes ao processo justo, une-se à lei do amor ao próximo a observância do princípio do *in dubio pro reo*, fundamental no processo penal, mas ainda mais amplo no sentido dado pelo dominicano, já que abarca o processo em todas as suas modalidades.

Além disto, Tomás de Aquino (2012, p. 173-174) afirma que o juiz, ao estar devidamente investido da capacidade jurisdicional, precisa ter sua convicção formada pelos elementos probatórios enquanto pessoa pública, jamais podendo julgar conforme informações que obteve como pessoa particular. A título de

6 O controle interno é feito no âmbito do próprio processo, por meio das partes e de seus procuradores, ao passo que o controle externo se dá por outros órgãos de poder e, em última instância, pela própria população, em se tratando de processo público.

exemplo, basta imaginar que ao magistrado cheguem informações relevantes ao processo durante uma conversa na casa de terceiros. Em que pese o julgamento se paute na busca pela verdade, há limites para essa busca, que deve ser realizada de maneira ordenada. Trata-se de corolário do princípio jurídico da decisão motivada, uma vez que conversas informais e boatos não poderiam ensejar motivação válida para uma condenação.

Seguindo as lições de Aristóteles, Tomás considera que nem todas as leis positivas são perfeitamente aplicáveis aos casos concretos, seja porque certos casos são dotados de alguma peculiaridade específica, ou porque os legisladores não conseguem prever todas as situações possíveis. Quando isto ocorre, o juiz deve recorrer à equidade, interpretando a lei em seu sentido teleológico, visando à proteção do bem jurídico tutelado pelo legislador (AQUINO, 2012, p. 93). Deste modo, confere ao juiz a função de aplicador efetivo da justiça, em contraposição ao juiz como mero aplicador da lei na visão juspositivista⁷.

Por ser um aplicador da lei, isso é, por dizer a lei no caso concreto, o frade ensina que o juiz não pode absolver o acusado que teve a sua culpa comprovada no processo. O juiz exerce a justiça em nome da comunidade, não em causa própria, daí a impossibilidade de julgar diversamente ao que restou provado. Ademais, se a justiça é dar a cada um o que lhe é devido, ao culpado se deve a condenação e à vítima a sanção de seu agressor (AQUINO, 2012, p. 177).

Há uma exceção, contudo, quando se trata de perdão concedido pelo próprio governante, que se situa acima do juiz comum, já que nele se concentram os poderes estatais e a representação de toda a comunidade. Este perdão, evidentemente, depende do consentimento do ofendido e não pode resultar em desordem pública (AQUINO, 2012, p. 177). Mais uma vez se percebe que a teoria jurídica de Tomás tenta conciliar o bem particular com o bem comum, ainda que esse último prevaleça quando em conflito com o primeiro. Nas palavras de Kelly (2012, p. 175), “os autores dos séculos XII e XIII e posteriores continuam a frisar

7 Não se pode confundir a equidade com o arbítrio ilícito. Na equidade, o juiz julga conforme a lei positiva, que é lei verdadeiramente, porém adaptando-a ao caso concreto, em consonância com os próprios limites estabelecidos pelo legislador, como no exemplo dado por Aristóteles da régua de Lesbos, que se adapta às diferentes superfícies.

a ligação entre o direito e o bem comum ou entre o direito e a justiça, valores que são o objetivo do governo humano”.

Por fim, ensina Nunes (2011, p. 19) que, de um modo geral, o Aquinate trata das violações ao julgamento justo como categorias diversas: é *injusto* o julgamento movido sem a vontade de fazer justiça; é *usurpado* aquele proferido por juiz sem a prévia investidura jurisdicional; e *temerário* aquele conduzido por juiz imprudente. Assim como a lei injusta tem apenas aparência de lei, o julgamento em qualquer dessas hipóteses é um julgamento apenas aparente, contrário aos preceitos da lei natural e, portanto, nulo.

3. Do acusador e do acusado

Da mesma forma que o juiz tem uma série de obrigações decorrentes da sua função jurisdicional, o acusador e o acusado também possuem modos específicos de agir durante o processo judicial. O acusador pode ser qualquer pessoa que tenha conhecimento do crime praticado e que pretenda acusar alguém. É, na maioria dos casos, a própria vítima, ou, em sua impossibilidade, interessados na aplicação da justiça, como familiares e amigos.

Previamente, cabe ressaltar que, no contexto histórico no qual Tomás vivia, dois tribunais funcionavam paralelamente: o da Inquisição, eclesiástico, e o secular, do poder civil. Ambos julgavam delitos conforme a sua competência, que, no primeiro caso, seria dos crimes contra a fé, e, no segundo, crimes comuns contra a paz pública e crimes particulares.

No tribunal inquisitorial a figura do acusador era concentrada no juiz, que detinha o poder de iniciar investigações (*per inquisitionem*) em casos de manifesta suspeita da prática de um delito em que a situação fosse praticamente impossível contar com algum particular para formalizar uma acusação (BRUNDAGE, 2013, p. 94-95). Neste ponto, o julgamento eclesiástico destoava da teoria de Tomás, que prevê expressamente a figura de um acusador que não concentra em si mesmo poderes para acusar, julgar, condenar e absolver.

Toda acusação deve ser movida pelo espírito de caridade, jamais intentando difamar terceiros ou utilizar o processo para fins viciosos. Por

consequente, Aquino impõe que a acusação seja impetrada por alguém que tanto persiga de fato a justiça quanto detenha idoneidade moral para acusar (AQUINO, 2012, p. 179-180).

Tomás, trata como institutos jurídicos diversos a denúncia de um crime e a sua acusação. A denúncia é uma correção fraterna, ao passo que a acusação busca a punição do criminoso. Complementam-se no sentido de que a sanção aplicada deve ser considerada um remédio, um meio para o arrependimento do pecador, que na cosmovisão cristã pode salvar-lhe a alma, ao mesmo tempo em que garante a tranquilidade para a comunidade e corrige a injustiça (AQUINO, 2012, p. 179). Logo, a sanção, além de ser intrinsecamente um ato justo, também é um ato útil na medida em que perpetua a preservação da paz social.

Como o acusador é movido pela caridade e pela justiça, conta com a obrigação realizar a acusação, desde que em posse dos meios probatórios para tanto. Sendo a justiça o hábito de dar a cada um o que lhe é devido, à vítima cabe a condenação de seu agressor, que somente ocorre, de modo legítimo, mediante um processo judicial pautado pela busca da verdade. Ademais, para além da satisfação dos interesses individuais, é o próprio bem da comunidade que restou violado, o que exige a restauração de seu equilíbrio anterior.

Além de provas robustas e da intenção virtuosa, Tomás afirma que se faz necessário reduzir a acusação a termo escrito, detalhando a narrativa do acusador da melhor maneira possível (AQUINO, 2012, p. 180-181). O juiz, ao julgar, precisa ter ciência de tudo o que foi dito durante a instrução processual, o que só é possível com a posse dos documentos escritos do que efetivamente transcorreu. Não se pode esperar que o julgador se lembre, com absoluta precisão, de todos os argumentos e detalhes fáticos arguidos nos debates pelas partes, de modo que a aplicação do direito restaria prejudicada. Exceção é a denúncia que, como se viu, não chega a ser processo e, portanto, por sua natureza menos grave e mais informal, pode ser realizada apenas oralmente sem grandes prejuízos.

Conforme Nunes (2011, p. 29-30), essas formalidades são relevantes porque o acusador converte-se em parte ao fazer a acusação, devendo apresentar

uma acusação consistente, com elevado grau de segurança e certeza, fornecendo ao julgador condições para que decida com a devida justiça, além de provas suficientemente claras para que o acusado possa impugná-las. Pela clareza das provas se garante ao processo a sua publicidade e possibilita a resposta pelo acusado, respeitando-se a ampla defesa.

O frade dominicano impõe igualmente certos limites à acusação, que são verdadeiras garantias ao acusado, visando protegê-lo principalmente de condenações injustas. Cita a *calúnia*, que significa imputar falsamente crime a outrem, como ato execrável. Do mesmo modo, a ninguém cabe impedir maliciosamente a punição de crime, o que é chamado de *prevaricação*, ação na qual o prevaricador “muda de lado”, causando prejuízo à parte que defendia. Além disso, proíbe, igualmente, a desistência da acusação sem justo motivo, que chama de *tergiversação*, já que a acusação se pauta em elementos sólidos e convincentes, como se viu anteriormente (AQUINO, 2012, p. 182).

Assim, tem-se a figura do caluniador, do prevaricador e do tergiversador. Deve-se frisar, entretanto, que só o são na medida em que praticarem tais atos de má-fé, buscando, de algum modo, uma injustiça. Isto porque não somente é lícito mas obrigatório que o acusador desista da acusação porque se viu convencido da inocência do acusado no decurso do processo, ou que os fatos nos quais a acusação se sustentava não se tratavam, propriamente, de crimes.

Como se exige do juiz, o acusador também precisa ser idôneo, daí a finalidade do mecanismo processual chamado *exceptio criminis*. Trata-se de um mecanismo processual de desqualificação do acusador pela sua falta de idoneidade para sustentar a acusação proferida, pois ele próprio também seria suspeito ou criminoso. Deste modo, caso sua condenação em outro processo fosse comprovada, a acusação seria desqualificada. Não havendo a condenação, instaura-se um processo dentro do atual processo, suspendendo-o, com a finalidade de investigar a conduta do acusador (BRUNDAGE, 2013, p. 143-144).

Tomás considera com tamanha seriedade a falsa acusação que afirma que o caluniador deve ser condenado à mesma pena que o inocente sofreria caso suas acusações prosperassem. Obviamente, isto ocorre porque é injusto que um

inocente seja submetido a pesadas provações processuais em decorrência da malícia de outrem. No medievo, as penas eram demasiadamente duras, preferindo-se os castigos ao confinamento, o que explica a preocupação com o caluniado. Neste sentido, a acusação sem fundamentos poderia ser perigosa para o acusador. Segundo Brundage (2013, p. 93), “because if he failed to prove his allegations he became liable to punishment himself”.

No que tange ao acusado, também chamado de réu⁸, ensina Aquino (2012, p. 188) que não é obrigado a dizer toda a verdade, mas somente deve responder aquilo que a autoridade pode exigir-lhe conforme o devido processo legal. Não está, entretanto, autorizado a mentir, já que mentir é sempre um ato ilícito que tem sua gravidade aumentada no curso de um processo judicial, já que se trata de assunto relevante ao bem comum. Deste modo, pode permanecer em silêncio, ocultando a verdade, sem recorrer ao que chama juridicamente de *astúcia*, que é a fraude e o engodo.

Woods Jr. (2014, p. 188) ensina que outro direito que decorre naturalmente da própria condição de réu é o de comparecer pessoalmente ao tribunal para acompanhar seu julgamento, apresentando defesa das acusações contra si se achar conveniente. Os juristas medievais negavam que se tratasse de mera concessão do governo aos cidadãos, insistindo que a apresentação pessoal era um direito natural de todos os homens, cujo conteúdo derivava de uma lei moral e universal. Nota-se a presença de dois princípios processuais comumente interligados: o do contraditório e da ampla defesa, sem os quais não se pode falar em julgamento justo.

Tomás ainda prevê o direito ao recurso como inerente ao acusado, ensinando que se pode recorrer por dois motivos: quando o condenado sabe ser inocente e almeja a devida absolvição, sendo assim um motivo legítimo; e quando recorre de uma sentença justa para retardar a causa e ganhar tempo, sendo o recurso vicioso e de caráter meramente protelatório (AQUINO, 2012, p. 190). Quanto ao primeiro, é de direito do réu ser julgado por diferentes magistrados,

⁸ Importante salientar que o denunciado não é réu, somente o acusado, já que o processo se instaura com a acusação formal e não com a mera denúncia.

já que um único julgador pode se enganar em sua decisão ou atuar maliciosamente. Já o segundo é uma verdadeira *defesa caluniosa*, uma vez que o réu aponta ignorância ou malícia do juiz sabendo da justiça de sua decisão. É o reconhecimento do princípio do duplo grau de jurisdição, que faculta ao condenado a possibilidade de ser julgado por juízes diversos.

A condenação injusta faz com que o juiz não atue como a justiça viva, mas vicia o julgamento idealmente virtuoso. Buscando dar a cada um o que lhe é devido, nasce o direito ao recurso, já que os fatos devem ser julgados efetivamente pelo que são, tendo a comunidade que incorporar em si a presunção de que seus indivíduos agiram corretamente, pois uma opinião má sobre um homem bom é mais grave do que uma opinião boa sobre um homem mau (NUNES, 2011, p. 25-26). Assim, diante das provas e acusações que lhe recaiam, pode o réu contar com a possibilidade de que a própria autoridade reconheça que possa ter havido um mal entendido quanto às suas ações no decurso do processo.

Com relação à pena de morte, o Aquinate diz que o condenado de modo justo à pena capital comete ilícito ao tentar se defender da execução, já que a justiça, neste caso, estaria sendo corretamente aplicada, dando ao acusado o que lhe é devido naquele contexto⁹. O réu, ao defender-se de uma sentença legítima, praticaria violência injusta contra os agentes do processo e seus executores, agravando a sua situação. No entanto, sendo a condenação injusta, é lícito que resista, agindo, nesse caso, em legítima defesa. Ainda assim, caso a resistência cause grave escândalo e perturbação da ordem e do bem comum, o frade considera conveniente que o condenado não resista, pois o sábio compreende que é melhor sofrer uma injustiça do que praticá-la. A morte de Sócrates ilustra bem o argumento de Aquino.

Deve-se lembrar que, quando o réu é sentenciado à morte, porém comprovadamente perde a sanidade no intervalo entre a sentença e a execução,

⁹ Evidentemente, o argumento de Tomás se dá num cenário em que haja, previamente, a tipificação para a aplicação pena de morte. Deve-se lembrar que a prisão como pena era medida excepcional, sendo a regra as indenizações, retratações públicas, castigos e, em último caso, a morte.

será mantido vivo até que recupere a saúde mental, para só então ser executado (WOODS JR., 2014, p. 177). O motivo dessa medida é totalmente teológico e corroborado por Tomás, uma vez que somente em seu juízo perfeito pode o homem fazer uma boa confissão para receber o perdão pelos seus pecados antes de morrer, no intuito de garantir a possibilidade de salvação da sua alma. No mesmo sentido, Kelly (2012, p. 203) afirma que a “pena criminal só é aceitável se estiver relacionada com uma falta moral; caso contrário, é injusta; e o estado mental do culpado deve influir na medida de sua pena”.

Por fim, ainda sobre a pena de morte, Aquino (2012, p. 192) explica que ninguém pode ser condenado a dar morte a si mesmo, ou seja, a praticar o suicídio. O condenado a tal ato tem o dever de se opor a ele e aguardar a execução pelas mãos de outrem. O exemplo trazido na *Suma Teológica* é sobre o condenado a morrer de fome: não é obrigado a recusar o alimento deliberadamente para morrer de inanição. O suicídio, conforme as lições de Aristóteles (2005, p. 179), é uma injustiça praticada contra toda a comunidade, uma vez que, em seu pensamento, o estagirita vê no corpo social a condição para a vida e desenvolvimento adequado do homem, partindo-se de uma premissa holista e afastando-se de ideias atomistas e individualistas. O suicídio, além de pecado mortal, ou seja, atentatório contra a lei divina, também é vedado por ir de encontro ao bem comum, inclusive em uma cosmovisão pré-cristã.

4. Do advogado e da testemunha

Ao começar a tratar do advogado, Tomás deixa claro que o profissional não é obrigado a advogar gratuitamente, não praticando conduta reprovável ao cobrar seus honorários pelos serviços prestados no curso do processo (AQUINO, 2012, p. 202). Nesta perspectiva, o advogado é visto como um trabalhador autônomo, que utiliza seus conhecimentos jurídicos e retóricos para patrocinar causas em prol da justiça.

Obviamente, no contexto cristão, patrocinar a causa dos pobres é uma obra de misericórdia e esta prática traz tanto um bem à coletividade quanto ao indivíduo que a empreende. Tomás, então, destaca o que chama de

oportunidades (*opportunitatibus*) para que se exerça, nesse caso, a caridade: a oportunidade de lugar, considerando que ninguém é obrigado a correr pelo mundo socorrendo os que precisam, bastando que auxilie aqueles ao seu alcance; e oportunidade de tempo, socorrendo o necessitado no presente, não se exigindo a satisfação das suas eventuais necessidades futuras.

Assim sendo, as circunstâncias para serem consideradas são as de lugar (*pro locorum opportunitatibus*), não sendo obrigação percorrer longas distâncias para socorrer os carentes; as de tempo (*et temporum*), não sendo obrigação prover as necessidades futuras do próximo; de outras circunstâncias quaisquer (*vel quarumlibet rerum*). Como salienta Mata-Machado (1955, p. 93), “o homem deve, antes de tudo, vir em socorro de seus próximos que estejam na necessidade”.

Ocorrendo, cumulativa ou alternadamente, alguma dessas circunstâncias, ao advogado caberá analisar, no caso concreto, o grau de necessidade do outro. Sendo a sua atuação imprescindível para evitar uma injustiça iminente, o advogado se vê obrigado a prestar seu auxílio, praticando ato de misericórdia e caridade. Assim como o médico, que também conta com a obrigação de assistir os doentes e feridos em casos extremos, o advogado, pela natureza de sua profissão, de modo análogo deverá proceder. Frise-se, todavia, que somente é obrigado na reunião dessas circunstâncias, não precisando atuar *pro bono* para aqueles com condições de pagar ou que não estejam envolvidos em graves questões jurídicas.

O advogado, como o médico, deve proceder na cobrança pelos seus serviços de maneira moderada. É imperioso analisar as condições do cliente, a complexidade da causa, o valor corrente de mercado, a situação econômica geral. O advogado que exige mais do que lhe é devido, tratando-se de valor excessivo, peca contra a justiça (AQUINO, 2012, p. 207). Nas lições de Nemeth (2011, p. 272), os advogados, quando atuam corretamente, cobrando pelos honorários proporcionalmente ou atuando *pro bono*, movidos por um sentimento de justiça e caridade, contribuindo para o bem comum e com o regular andamento do processo judicial, procedem conforme o que é determinação geral da lei, cujo

preceito evita a vantagem individual em detrimento da coletividade.

Ademais, segundo Brundage (2013, p. 81), os advogados e teólogos do século XIII concordavam que a acumulação de riquezas, por si só, não constituía pecado, podendo servir de grande ajuda na promoção do bem comum. A Cristandade da Baixa Idade Média sabia como investir seus recursos: na criação de universidades, na manutenção de hospitais, na construção de catedrais. Azo de Bolonha (1150-1230), um jurista italiano, encorajava a prosperidade econômica como um ato de promoção do bem comum do reino, o que se coaduna com as lições de Tomás.

Para o dominicano, patrocinar uma causa judicial, na qualidade de advogado, é uma atividade espiritual, cuja prática engrandece o homem. Ainda assim, o homem possui igualmente uma dimensão temporal, material, pois tem natureza de animal racional, o que torna conveniente que seja pago pelos seus serviços. Nemeth (2001, p. 289) conclui que “occupational capacity, economic realities, familial demands and a never-ending stream of those in need. Thomas demands a contribution, not a lifelong obligation”.

Quanto às limitações ao exercício da advocacia, Aquino diferencia dois tipos de impedimentos: um por incapacidade e outro por inconveniência. A incapacidade é o impedimento absoluto, porque diz respeito aos casos em que o indivíduo conta com limitações insuperáveis, mesmo quando temporárias, para atuar no processo, como os surdos e mudos¹⁰, loucos, impúberes e aqueles em coma. Por sua vez, a inconveniência atingia tanto aqueles dedicados a ocupações de natureza mais elevada, como os sacerdotes, quanto os infames ou condenados por crimes graves. Por se tratar nestes últimos de impedimento relativo, é possível que exerçam a advocacia quando a situação exigir, diante de uma necessidade imperiosa (AQUINO, 2012, p. 204).

Portanto, o princípio que sustenta toda a questão é que o advogado participa da administração da justiça como funcionário público, apesar de

10 Vale dizer que na época de Tomás não havia, ainda, os meios necessários para o exercício da advocacia por parte dos deficientes, já que ainda não existiam técnicas modernas de comunicação, como a linguagem de sinais. Além disso, ainda que reduzido a termo escrito, o processo judicial era eminentemente oral, o que o tornava impraticável para os mudos.

exercer ministério privado. Não se trata de profissão qualquer, de caráter contingente ou exclusivamente particular, mas de ocupação indispensável na promoção da justiça e devida aplicação do direito. Conclui Mata-Machado (1955, p. 98) que daí se compreende a série de privilégios especiais de ordem social do advogado, como ter acesso ao desenrolar dos processos judiciais, representar interesses diversos e contar com presunção de boa-fé.

Seguindo a ideia de que o direito é objeto da justiça e o processo instrumento do direito, Tomás atribui ao advogado a responsabilidade de proceder sempre buscando o julgamento justo e a verdade dentro do processo. Aquele que patrocina causas injustas, tendo ciência da injustiça, peca gravemente e é obrigado a reparar o dano que eventualmente causar à parte adversa. Assim, de nada vale a perícia do advogado que a utiliza para fins intrinsecamente reprováveis (AQUINO, 2012, p. 206), pois seria como um médico que usa seus conhecimentos não para curar, mas para disseminar doenças.

Quando, no entanto, o advogado descobre a injustiça durante o curso do processo, não deve trair seu cliente, tampouco ajudar ou patrocinar a causa contrária. É recomendável que convença seu cliente a dizer a verdade ou que tente uma composição amigável entre as partes. Caso o cliente recuse, será forçado a abandonar a causa (AQUINO, 2012, p. 206), pois o advogado não é obrigado a trabalhar para promover injustiças e proceder de modo contrário à sua consciência. Em suma, o valor da justiça precede a lealdade ao cliente, já que tal lealdade só encontra sentido no contexto de um julgamento virtuoso, finalidade para a qual todos os atos processuais se ordenam.

Outrossim, o advogado não é mandatário de seu cliente: não o representa, assiste-o. Desse modo, enquanto o mandatário compromete o mandante, falando em seu nome, o advogado fala em nome próprio, defendendo seu cliente. Logo, seu papel não é o de simplesmente expor as pretensões do defendido, mas agir com independência em benefício dele (MATA-MACHADO, 1955, p. 95).

Na visão de Nemeth (2001, p. 278), atualmente os advogados não consideram a existência de uma concepção moral e metafísica de seu trabalho, o

que é uma consequência da hegemonia da ideologia *juspositivista* no imaginário dos operadores do direito, especialmente nas salas de aula e nos tribunais. O advogado, assim como os outros sujeitos processuais, atua conforme a razão, guiado pela lei natural e pelas virtudes. E conclui que “to the advocate, then, is the heady responsibility of advocating in conformity with this plan, advocating not as an automaton, but as moral agent”.

Como a finalidade do trabalho do advogado é a persecução da justiça, há, igualmente, a vedação do uso de testemunhas falsas, de leis inexistentes e de fraudes processuais para garantir a absolvição do acusado. Aquino (2012, p. 206) toma como exemplo o general que, em uma guerra justa, ainda que aja com astúcia, tem o dever de guardar lealdade até mesmo para com seu inimigo, de modo que o advogado, combatendo processualmente os argumentos da acusação, deve proceder em consonância com os limites da ética profissional.

Estas considerações decorrem de uma visão social e holística do advogado, que tem na sua profissão um instrumento de promoção do bem comum. O advogado participa diretamente da administração da justiça, como um servidor público, estabelecendo a união entre a comunidade e os tribunais, perante os quais se compromete a buscar uma solução justa para cada caso em que atua. Conforme Mata-Machado (1955, p. 102), o advogado, para Tomás, é servo da justiça e da verdade, inseridas na convivência entre os homens, não existindo separação moral entre o homem enquanto cidadão e o homem enquanto profissional.

Daí se conclui que a relação do advogado com a testemunha também é precipuamente pautada pela busca da verdade dos fatos. Se o processo, para o advogado, é um instrumento para a justiça, a testemunha pode ser considerada o instrumento do instrumento. Segundo Nemeth (2001, p. 285-286), o advogado falha em seu dever ao utilizar depoimentos que são fruto de memórias deturpadas ou percepções distorcidas dos fatos, porém reconhecendo que há limitações humanas próprias dos depoentes no processo, e que, portanto, apenas falsos testemunhos intencionais são condenáveis.

Explica Gonzaga (1993, p. 22) que a prova testemunhal, existindo, era

formalista: as testemunhas prestavam depoimento oralmente, diante das partes e publicamente, limitando-se a responder as perguntas do juiz, da acusação e da defesa, até o ponto em que estivessem satisfeitos ou convencidos. A testemunha, portanto, presta um serviço público e se compromete a dizer somente a verdade.

Por este motivo, Tomás defende que o súdito convocado pela autoridade competente para testemunhar tem o dever de comparecer, principalmente em se tratando de acusações graves, com vidas humanas em risco, ou quando a testemunha tem ciência da inocência daquele sobre o qual pesa a acusação, caso em que deverá proceder por caridade para evitar injustiça (AQUINO, 2012, p. 193-194).

Brundage (2013, p. 132-133) ensina que o procedimento da prova testemunhal ocorria do seguinte modo: os juízes recebiam, de cada parte, os nomes das testemunhas com uma lista de perguntas que deveria fazer-lhes. Se a testemunha não pudesse ser encontrada imediatamente, o próprio magistrado estipularia um prazo razoável para que fosse localizada. Antes de prestarem depoimento, as testemunhas faziam um juramento, sendo chamadas separadamente, podendo o juiz elaborar mais perguntas caso achasse conveniente. Havia controvérsias entre os juristas da época, alguns afirmando a superioridade da prova documental à testemunhal e outros o inverso. Por último, os depoimentos eram reduzidos a termo pelo escrevente, com as respectivas objeções do advogado, para fins de análise quando do julgamento ou como fundamentos para recurso.

Quanto aos segredos nos casos de confissão sacramental, o Aquinate defende que de modo algum é lícito testemunhá-los. Isto porque os julgamentos humanos não se situam acima das coisas divinas, “pois não o sabe o sacerdote enquanto homem, mas como ministro de Deus” (AQUINO, 2012, p. 194). Há, no entanto, outros tipos de segredos, como os confiados aos médicos e aos advogados, despidos de caráter sagrado. Nestes casos, Tomás ensina que poderão ser violados, no âmbito da prova testemunhal, desde que a manutenção dos segredos ponha em risco a integridade corporal ou espiritual da comunidade, prevalecendo o bem comum em detrimento do direito ao sigilo

individual. Pode-se mencionar, em um contexto atual, o caso da bomba-relógio, no qual fica evidente que, sabendo a testemunha da sua localização, tem a obrigação de dizê-lo, não justificando a morte de inúmeros inocentes por conta do dever de preservar o sigilo.

O testemunho que apresentar contradição em um depoimento a respeito de um ponto relevante no processo demanda o depoimento de outras testemunhas para esclarecê-lo. Não havendo testemunhas disponíveis ou não sendo elucidada a questão, o depoimento é desconsiderado. Tomás sabia que testemunhas podiam errar em seus depoimentos, ainda que a confiabilidade da testemunha fosse essencial, o que impõe, em certos casos, a desconsideração do que por ela foi dito, já que, conforme Nemeth (2011, p. 288), “to allow witnesses to testify, either knowing or reasonably suspecting their lack of integrity, is to advance an injustice”.

No medievo, conforme o costume jurídico-processual, considerava-se necessário o número de duas a três testemunhas. Segundo Gonzaga (1993, p. 31), por melhor que fosse o depoimento, uma só testemunha não bastaria para uma condenação: *testis unus, testis nullus*. O número de depoimentos, assim, era prefixado, exigindo-se mais de um e dispensando-se mais de três. Aquino (2012, p. 196) concorda com essa regra, argumentando que uma multidão de testemunhas poderia até ter sua utilidade em um ou outro processo, mas que acabaria por atrapalhar a maioria deles. Conclui fazendo uma referência simbólica à Trindade, sendo três testemunhas o suficiente para estabelecer uma verdade provável.

Havendo divergências entre os depoimentos das testemunhas, certas possibilidades deveriam ser consideradas. Primeiramente, divergências acidentais na narrativa dos fatos eram esperadas, como algumas horas de diferença, cor da roupa dos envolvidos, palavras exatas etc. Depoimentos absolutamente idênticos sinalizam conluio entre as testemunhas. Em segundo lugar, no caso de discrepâncias consideráveis nos depoimentos e inverificáveis por outros meios, o julgador tem o dever de decidir da melhor forma possível para o acusado, que não pode ser prejudicado por dolo ou ignorância das

das testemunhas (AQUINO, 2012, p. 196-197). Assim, Tomás mais uma vez enuncia o princípio do *in dubio pro reo*, cuja aplicação norteia o processo em todas as suas etapas como verdadeiro preceito decorrente da lei natural.

O frade segue dizendo que os testemunhos não são, de modo algum, infalíveis, mas apenas prováveis. Os motivos que comprometem a veracidade do testemunho podem ser o dolo, como é feito pelos caluniadores; a falta de razão ou ignorância, como ocorre com crianças e dementes¹¹; a afeição, quando amigos ou familiares distorcem ou omitem fatos; ou a condição social, como os servos sujeitos à autoridade de outrem. Mesmo que o testemunho dessas pessoas não possa ser recusado, deverá ser tomado *cum grano salis* (AQUINO, 2012, p. 198-199), uma vez que suas narrativas podem estar comprometidas pelos diversos motivos elencados.

Ainda sobre o falso testemunho, Tomás o classifica como uma tríplice deformidade: primeiro por se tratar de perjúrio, uma vez que as testemunhas prestam juramento antes de depor; segundo, por ser uma injustiça e pecado mortal, cuja prática atenta contra mais de uma espécie de lei, especialmente contra a lei divina, já que no Decálogo há vedação expressa ao falso testemunho; por fim, a falsidade mesma, que é o pecado contra a verdade (AQUINO, 2012, p. 200).

Aquino (2012, p. 200) prossegue afirmando que o pecado exige plena consciência de sua prática. Sendo assim, a testemunha que, por ignorância, depõe uma falsidade, não incorre em pecado porque sua falsidade é acidental, não intencional. No entanto, deve sempre buscar proceder com prudência e não depor sobre aquilo que não tem certeza, evitando que inocentes sofram injusta condenação e garantindo que o processo judicial seja um mecanismo eficaz de reconstituição dos fatos e busca da verdade.

11 Tomás cita também as mulheres. A falta de “razão” atribuída às mulheres é, provavelmente, pela falta de instrução que era comum à época, quando pouquíssimas mulheres tinham acesso ao ensino formal, o que poderia, de certa forma, comprometer a confiabilidade de seu depoimento, principalmente no curso de um processo no qual as testemunhas são constantemente submetidas a vigorosas objeções.

5. Considerações finais

Tendo em vista o exposto, pode-se concluir que Tomás de Aquino elaborou, dentro da *Suma Teológica*, e mais precisamente dentro de seu *tratado das virtudes*, uma teoria jurídico-processual válida não só para seu tempo mas ainda atual a qualquer operador do direito que busque a persecução virtuosa da justiça no âmbito do processo judicial.

O diferencial da teoria do dominicano reside no fato de que suas proposições fundam-se em uma visão ética da lei, cujo conteúdo decorre da própria natureza humana para a proteção de dignidade de cada um e de todos os seres humanos (SALLES, 2015).

Se é verdade que Tomás aprofundou-se no jusnaturalismo aristotélico, especialmente ao discorrer mais concretamente sobre os preceitos da justiça aplicados tanto às várias espécies de crimes quanto no decurso do processo judicial, também é verdade que foi além e consolidou uma gama de princípios jurídicos que são atualmente indispensáveis no ordenamento jurídico de diversos países. Quanto aos juízes, afirmou a necessidade de julgar conforme as leis, em detrimento do arbítrio, reconhecendo, deste modo, o Estado de direito. Ao mesmo tempo, quando da aplicação da equidade pelo julgador, o frade também se distanciou do juspositivismo, que engessa e limita o magistrado na sua função precípua de dizer o direito (*ius dicens*) no caso concreto.

Impôs requisitos para a reta atuação jurisdicional, como atuar na busca da justiça, agir com prudência e estar devidamente investido de jurisdição, reconhecendo o princípio do juiz natural, o qual rejeita julgamentos de exceção e tribunais *ad hoc*. Ainda, salientou que a condenação deve se fundar em provas robustas e que, a despeito do poder conferido ao magistrado, sua decisão jamais poderia extrapolar o que restou provado em sede processual. Aquino trouxe, deste modo, tanto o princípio do *in dubio pro reo*, que impede a condenação do réu sem a efetiva prova de sua culpa, presumindo-o inocente até prova em contrário, como o princípio da livre convicção motivada, segundo o qual o magistrado deve motivar suas decisões conforme os elementos apresentados no processo. E o faz motivado também pela virtude da caridade que eleva a justiça

graças à mediação da lei natural agora interpretada como regra de amor devido ao próximo (SALLES *et alii*, 2011).

No tocante à acusação, frisou que ao acusador cabe proceder buscando a justiça sem abandonar o espírito da caridade, o que significa somente formalizar uma acusação em posse de meios de prova categóricos para o convencimento do julgador. Com o intuito de limitar falsas acusações, Tomás reconheceu a calúnia, a prevaricação e a tergiversação como vícios acusatórios que maculam a acusação, inclusive prescrevendo que ao caluniador é devida a pena do crime falsamente imputado a terceiros, dada a gravidade de sua conduta e o potencial lesivo ao bem comum decorrente de condenações injustas.

Quanto ao acusado, ou réu, Aquino afirmou o direito ao silêncio, já ensinando que ninguém é obrigado a produzir provas contra si mesmo. Além disto, destacou o seu direito ao comparecimento pessoal ao tribunal, para que não seja injustamente condenado à revelia, e o direito natural ao recurso, para que seja julgado por juízes diferentes em caso de condenação, evitando perseguições pessoais ou erros judiciários. Logo, reconhece tanto o princípio do duplo grau de jurisdição quanto o do contraditório e da ampla defesa, isto é, a possibilidade concreta e efetiva de contestar as acusações e influenciar os rumos e o resultado do processo no qual figura como acusado.

Ao advogado, o frade esclarece ser moralmente possível cobrar por seus serviços, assim como outros profissionais liberais, podendo fazer da advocacia um meio de enriquecimento lícito. Ademais, eleva a advocacia a uma atividade espiritual, capaz de promover a justiça e, portanto, atuar para o bem comum. Reconhece o advogado como profissional análogo ao servidor público, essencial à manutenção da justiça, tendo inclusive autonomia para abandonar a causa, o que o torna não apenas mero mandatário do cliente, mas agente moral num processo cujo resultado devido afirma a legitimidade das próprias autoridades responsáveis pela comunidade.

Por fim, em relação à testemunha, Tomás afirma que seu depoimento pode ser fundamental para a busca da verdade dentro do processo. Tem, evidentemente, a obrigação de dizer a verdade, por estar sob juramento,

inclusive pecando contra a lei divina ao prestar falso testemunho, sendo culpável para além da lei humana e da própria lei natural. Prudentemente, entretanto, Aquino ressalta que somente incorre em tal erro quem o faz por malícia, intencionalmente, e que ninguém poderá ser condenado com base no testemunho de uma só pessoa, devendo-se levar em conta o depoimento de duas ou três testemunhas, tornando mais improvável uma condenação injusta.

Diante de tais considerações, pode-se concluir que Tomás não só se aprofundou nas noções de justiça concebidas por Aristóteles, seguindo a tradição jusnaturalista, como também elaborou uma teoria processual própria, elevando-a segundo as exigências da tradição cristã que remonta ainda aos Padres da Igreja. Organizou e reconheceu princípios e normas aplicáveis a todas as espécies de processos em qualquer tempo e lugar, porquanto fundamentados na lei natural, cujo sentido encontra-se na realização do bem comum, finalidade última da virtude da justiça.

Referências

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. 3. ed., v. 4. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. **Suma Teológica**. 3. ed., v. 6. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

BRUNDAGE, James A.. **Medieval Canon Law**. New York: Routledge, 2013.

GONZAGA, João Bernardino. **A Inquisição em seu mundo**. São Paulo: Saraiva, 1993.

HERVADA, Javier. **¿Que es el derecho?** La moderna respuesta del realismo jurídico. Bogotá: Editorial Temis S.A., 2005.

KELLY, John M.. **Uma breve história da teoria do direito ocidental**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

MATA-MACHADO, Edgar de Godoi da. A ética profissional do advogado segundo Santo Tomás de Aquino. **Revista da Faculdade de Direito da UFMG**, Belo Horizonte, v.7, 91-102, 1955. Disponível em: <<https://www.direito.ufmg.br/revista/index.php/revista/article/view/896>>. Acesso em: 12 jun. 2017.

NEMETH, Charles P.. Lawyers and advocates in the jurisprudence of St. Thomas Aquinas. **The Catholic Lawyer**, New York, v. 40, n. 3, p. 271-293, 2001. Disponível em: <<https://scholarship.law.stjohns.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.com/>>

<https://scholarship.law.stjohns.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.com/&httpsredir=1&article=2457&context=tcl>>. Acesso em: 15 mai 2020.

NUNES, C. P.. **Uma Reflexão Conceitual-Jurídico-Cristã de Justiça em Tomás de Aquino**. 2011. 622 f. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de Coimbra, Coimbra.

_____. Nótulas para uma filosofia jurídico-processual em Tomás de Aquino. **Ágora Filosófica**, Pernambuco, ano 11, n. 2, p. 7-37, jul./dez., 2011.

SALLES, S. S.. A 'reditio completa' e a metafísica da dignidade pessoal em Tomás de Aquino. **Revista Portuguesa de Filosofia**, v. 71, p. 567-584, 2015.

SALLES, S. S.; SILVA, J. A. N. ; OLIVEIRA, M. M.. Lei natural e regra de ouro em Tomás de Aquino. **Aquinate**, v. VII, p. 90-115, 2011.

VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

WOODS JR., Thomas E.. **Como a Igreja Católica construiu a civilização ocidental**. 9. ed. São Paulo: Quadrante, 2014.

DEDUÇÕES, PROPOSIÇÕES E TERMOS: UMA BREVE GRAMÁTICA
DA CIÊNCIA EM ARISTÓTELES¹

Tomás Troster²

Centro de Estudos de Direito Econômico e Social

Resumo

Pretendendo contribuir para a compreensão do(s) objeto(s) de estudo dos Analíticos, este artigo faz uma análise de suas partes mais elementares, mostrando que, para Aristóteles, uma demonstração científica nada mais é que uma atribuição mediata de um termo a outro. Avaliando os elementos que caracterizam formalmente a concepção aristotélica de ciência, empreendo, em quatro etapas, uma investigação sobre: i. o caráter dedutivo das demonstrações; ii. a composição das deduções por proposições; iii. a composição das proposições por termos; e iv. as relações entre termos estabelecidas pelas demonstrações. Com tal exame, pretendo esclarecer algumas condições lógicas que são fundamentais tanto para as deduções formais como para as demonstrações científicas.

Palavras-chave: Ciência. Demonstração. Dedução. Proposições. Termos. Aristóteles.

Abstract

Intending to contribute to the understanding of the object(s) studied in the Analytics, this article analyzes its most elementary parts, showing that, for Aristotle, a scientific demonstration is nothing more than a mediate attribution from one term to another. Evaluating the elements that formally characterize the Aristotelian conception of science, I undertake an investigation in four stages on:

1 Este artigo é uma reformulação do capítulo inicial de minha tese de doutorado, que foi financiada durante alguns anos pela FAPESP e, em seus primeiros meses, pelo CNPq. Agradeço a ambas as instituições e seus funcionários pelo apoio recebido, sem o qual este trabalho nunca teria saído à luz. Quero agradecer também a todos aqueles que contribuíram para a evolução deste trabalho, em especial a Luiz Henrique Lopes dos Santos, Marco Zingano, Roberto Bolzani, Edelcio Gonçalves de Souza, Maria Naylora Lima Leme de Troster, Marta Amaral de Souza Aranha Troster e, para esta versão do texto, especificamente, quero agradecer à apurada revisão de Guilherme Coube, aos luminosos comentários de Sílvia Faustino de Assis Saes, aos pareceristas da revista *Fundamento* e, *at last but not the least*, ao generoso convite de Gabriel Geller Xavier para produzir esta adaptação do texto em forma de artigo.

2 Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP).

i. the deductive character of demonstrations; ii. the composition of deductions by propositions; iii. the composition of propositions by terms; and iv. the relationships among terms established in demonstrations. With such an study, I intend to clarify some logical conditions that are fundamental for both formal deductions and scientific demonstrations.

Keywords: Science. Demonstration. Deduction. Propositions. Terms. Aristotle.

“... on fait la science avec des faits comme une maison avec des pierres ; mais une accumulation de faits n’est pas plus une science qu’un tas de pierres n’est une maison”.

Henri Poincaré, *La science et l’hypothèse*

A ciência é entendida por Aristóteles como uma “disposição demonstrativa”³. Para o filósofo, se temos o conhecimento científico de um fato, somos capazes de demonstrá-lo através de um certo tipo de discurso dedutivo. A demonstração é definida pelo filósofo como um tipo de dedução⁴ – e, portanto, toda demonstração é uma dedução –, porém, vale notar que “nem toda dedução é uma demonstração”⁵. Assim, antes de investigar a demonstração propriamente dita – que é o meio de expressão e a condição de possibilidade da própria ciência –, Aristóteles se dedica a esclarecer o que é a dedução. Em suas palavras, “a dedução deve ser discutida antes da demonstração, pois a dedução é mais universal”⁶. Começemos por analisar, então, o caso de uma dedução demonstrativa e de uma dedução não demonstrativa.

3 *EN VI*, 3, 1139b31-32: “ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτική”.

4 Cf. *Seg. An.* I, 2, 71b17-19. Embora às vezes use o termo “silogismo” para traduzir “συλλογισμός”, via de regra opto por “dedução”.

5 *Pr. An.* I, 4, 25b30-31. As traduções citadas neste artigo são, em sua maior parte, de minha autoria. Nos casos nos quais me baseei ou me apoiei em traduções alheias – mesmo operando alterações e adaptações *ad libitum* –, indico as fontes nestas notas de rodapé. Assumo, é claro, a total responsabilidade por seus eventuais erros e imprecisões.

6 *Pr. An.* I, 4, 25b28-29.

I. Demonstrações científicas são deduções

Para Aristóteles, uma demonstração científica é algo do seguinte tipo:

Não cintilar⁷ é uma característica que se atribui às fontes de luz que estão próximas.

Além disso, o fato de estar próximo é algo que se aplica aos planetas que observamos no céu.

Por isso, não cintilar é algo que se atribui à luz dos planetas que observamos no céu.

Essa é uma típica demonstração aristotélica⁸. Alguém que possui a demonstração acima tem a ciência por trás do fato de a luz refletida pelos planetas não cintilar, pois ele conhece a *causa* desse fato e é capaz de *prová-la*. A posse da prova ou da demonstração – que aqui podemos tomar como sinônimos – é o que caracteriza a ciência sobre alguma coisa. Como explica Barnes, “as provas fornecem o saber: se possuímos uma prova de algo, possuímos um saber em relação a esse algo. Se você tem uma prova do teorema de Pitágoras, então você sabe que o quadrado da hipotenusa é igual à soma dos quadrados dos outros dois lados; se *x* possui uma prova de *P*, então *x* sabe *P*”⁹. Ter a ciência de alguma coisa significa não apenas saber o *porquê* de tal coisa, como também ser capaz de *provar* isso por meio de um discurso dedutivo. Por isso, em certo sentido, a demonstração se identifica com o próprio conhecimento científico. Para Aristóteles, ela é uma “dedução científica”¹⁰, aquela “em virtude da qual, por tê-la, conhecemos cientificamente”¹¹.

Há pelo menos um aspecto formal – ou lógico – e um aspecto não formal que caracterizam uma demonstração como a apresentada acima. O primeiro é que a conclusão – “a luz dos planetas que observamos no céu não cintila” – é

7 No sentido de “oscilar”, “tremeluzir” – e não de “brilhar muito” ou “resplandecer”.

8 Fiz algumas adaptações ao exemplo dado pelo próprio filósofo em *Seg. An.* I, 13, 78a30-b2.

9 Barnes (2013), p. 75. Ao se referir à ἀπόδειξις, Barnes utiliza o termo “prova”, que prefiro traduzir como “demonstração”.

10 Cf. *Seg. An.* I, 2, 71b17-19: “Chamo de *demonstração* [ἀπόδειξιν] a *dedução científica* [συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν] e, por *científica*, aquela [dedução] em virtude da qual, por tê-la, conhecemos cientificamente [καθ’ ὃν τῷ ἔχειν αὐτὸν ἐπιστάμεθα]” – cf. Porchat (2001), 67.

11 *Seg. An.* I, 2, 71b19: “καθ’ ὃν τῷ ἔχειν αὐτὸν ἐπιστάμεθα” – cf. Porchat (2001), 67.

necessariamente derivada de suas duas premissas. Se aceitarmos que “não cintilar é uma característica que se atribui às fontes de luz que estão próximas” e que “o fato de estar próximo é algo que se aplica aos planetas que observamos no céu” são afirmações verdadeiras, então, não é possível que a conclusão delas extraída não seja verdadeira. Essa é a própria definição de dedução, que é o gênero do qual faz parte a demonstração: a dedução é um *argumento* ou λόγος “no qual, uma vez que certas coisas sejam postas, algo diferente das coisas estabelecidas necessariamente resulta do fato de tais coisas serem”¹².

Por outro lado, o modo como o argumento dos planetas é formulado apresenta a causa real do fato de que sua luz não seja intermitente. É justamente por estarem próximos os planetas observados no céu que sua luz não cintila – e não o contrário (ou seja, não é porque a luz dos planetas não cintila que eles estão próximos) –, já que a não cintilação da luz é um *efeito* do fato de ela estar próxima.

Há, porém, um sentido em que possuir a demonstração acima poderia não implicar a posse da ciência em sentido estrito. É o caso daqueles que não conhecem – ou não apreenderam – os *princípios* sobre os quais a ciência estabelece suas demonstrações, já que nem tudo é demonstrável no conhecimento científico. As demonstrações partem de um tipo específico de premissas, que devem ser “verdadeiras, primeiras, imediatas, mais conhecidas, anteriores e causas da conclusão”¹³. Com efeito, Aristóteles destaca que alguém conhece cientificamente quando “possui convicção sobre algo e conhece seus princípios [...] pois, se não os conhece melhor do que a conclusão, terá ciência por acidente”¹⁴. Assim, a ciência não se reduz à mera forma da demonstração, mas pressupõe também a posse de princípios, que devem ser mais conhecidos e mais confiáveis do que o produto da demonstração. Como bem observa Alexandre de Afrodísia em seu comentário à *Metafísica*:

Aristóteles afirma [em *Metafísica* α 993 b 23-24] que é impossível reconhecer a verdade se ignoramos a causa [...] Ele não quer dizer que

12 *Pr. An.* I, 1, 24b18-20: “συλλογισμὸς δὲ ἐστὶ λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι”. Cf. Porchat, p. 68.

13 *Seg. An.* I, 2, 71b20-21 – cf. Porchat (2001), p. 79.

14 *EN* VI, 3, 1139b33-36. Cf. *Seg. An.* I, 2, 72a37-38.

toda verdade é reconhecida fundando-se em sua causa. Com efeito, nesse caso as causas remontariam ao infinito e nada seria cognoscível (como ele o mostrará um pouco depois). Portanto, é claro que é impossível conhecer a verdade sem a causa *no caso em que as coisas possuam causas*. Mas existem coisas que são cognoscíveis sem causa – a saber, as coisas primeiras e os princípios, para os quais não há nenhuma causa¹⁵.

Ora, não sendo possível demonstrar absolutamente tudo, é preciso, portanto, partir de princípios que não podem ser demonstrados em sentido estrito. Entretanto, há deduções que podem *mostrar* tais princípios, mas que não são demonstrações, pois não expressam uma relação causal real. Por exemplo, nós poderíamos criar um argumento – também dedutivo – como a demonstração que apresentei acima, cuja conclusão também fosse necessariamente inferida de suas premissas, mas que não expusesse a verdadeira causa do fato expressado na conclusão e, por isso, não constituiria propriamente um argumento *científico*. Esse é o caso do seguinte silogismo:

Estar perto é uma característica que se atribui às fontes de luz que não cintilam.

Além disso, o fato de não cintilar é algo que se aplica aos planetas que observamos no céu.

Logo, os planetas que observamos no céu estão próximos.

Ainda que cronologicamente possamos saber primeiro que (i) *os planetas que observamos no céu não cintilam* – já que a intermitência ou não da luz é algo que contemplamos diretamente por meio de nossa visão – e, só depois disso, que (ii) *os planetas estão próximos de nós*, a dedução assim constituída não descreve uma relação causal real, pois não é cabível dizer que (i) é a causa factual de (ii). Embora o *conhecimento* de (i) seja a causa do *conhecimento* de (ii), a real razão dos fatos se dá de forma invertida, já que o fato (ii) é um *efeito* do fato (i). Esse segundo argumento, entretanto, permite vislumbrar como alcançamos um princípio da ciência.

É certo que ambos os argumentos anteriormente apresentados são

15 Alexandre de Afrodísia, *Comentário à Metafísica*, 146, 6-17. *Apud* Barnes (2013), p. 76. O itálico é de Barnes.

argumentos *dedutivos*. Para utilizar o vocábulo preferido pela tradição, podemos dizer que ambos são *silogismos*: o primeiro, sendo um silogismo do “*porquê*” e o segundo, um silogismo do “*que*”. Como aponta Porchat, “os silogismos do ‘que’ não caracterizam [...] senão a etapa pré-científica do conhecimento, quando a ciência, ainda que em processo de constituição, *não se constituiu ainda*”¹⁶. Os silogismos ou deduções do “que” ilustram o modo como nós chegamos ao conhecimento da causa de um fato, mas apenas a demonstração ou silogismo do porquê é que atribui à causa a função que lhe é própria. É natural que o efeito nos seja mais evidente em um primeiro momento e que, justamente por contemplar esse efeito, desejemos investigar sua causa e, inclusive, cheguemos a conhecê-la. Não obstante, isso não é suficiente para que a dedução que fazemos com base no efeito constitua uma *demonstração*. Como observa Porchat: “para possuir-se um autêntico silogismo do porquê, [não basta] que o raciocínio explicita um processo causal do qual resulte o fato expresso na conclusão, mas é, também, preciso que se exprima como termo médio a causa mais próxima ao efeito em questão, isto é, sua causa *primeira*”¹⁷.

Em síntese, se a necessidade é uma característica no mínimo lógica da dedução em seu sentido geral, a demonstração – sendo um tipo especial de dedução – se caracteriza por apreender também a necessidade das causas, entender que elas *são* suas causas e apresentá-las em sua devida ordem, isto é, encerrando a ordem que é própria do ser (e que difere da ordem como chegamos a conhecê-lo). Tendo estabelecido esses aspectos específicos da demonstração científica, passemos à análise de algumas características gerais da dedução.

II. Deduções são compostas por proposições

É bastante incomum que um manual de lógica que apresente silogismos a seus leitores não diga nada sobre Aristóteles. Nem que seja em uma discreta

16 Porchat (2001), p. 98.

17 Porchat (2001), p. 94.

homenagem, ao incluir seu nome em um dos exemplos, é difícil encontrar um autor que fale sobre silogismos sem se remeter ao filósofo. Por outro lado, tão ou mais improvável é que esse mesmo autor ou manual apresente os silogismos da mesma forma como Aristóteles o fez. Remontando a Pedro Hispano – cujo *Tractatus* foi bastante popular na idade média tardia – até os autores de lógica lidos nas últimas décadas – como Irving Copi e as inúmeras edições e traduções de sua *Introdução à Lógica* –, encontramos diversos casos. No *Tractatus*, por exemplo, deparamo-nos com o seguinte silogismo:

“Todo animal é substância
todo homem é animal
logo todo homem é substância”¹⁸.

Basta comparar o argumento acima com a demonstração apresentada no início deste capítulo para que, no mínimo, uma diferença de estilo salte à vista. Embora ambos os argumentos correspondam a uma figura da dedução que para Aristóteles era perfeita e autoevidente, as diferenças entre a exposição do filósofo, nos *Primeiros Analíticos*, e a dos “difusores” de sua silogística começam pela ordem de predicação nas proposições dos argumentos. Enquanto Aristóteles dá exemplos de deduções como “se A é predicado de todo B e B de todo C, é necessário que A seja predicado de todo C”¹⁹, um silogismo “pós-aristotélico” seria algo como:

Todo B é A

Todo C é B

Todo C é A

No silogismo acima – que chamarei aqui de “silogismo *escolástico*” –, a barra horizontal na segunda linha significaria “portanto”, indicando que a terceira proposição é uma conclusão inferida a partir das duas premissas. Ambos os argumentos – o de Aristóteles e o exemplo acima – correspondem ao silogismo

18 *Tractatus* IV, 10ra 16-18. In: de Rijk (1972), p. 43.

19 *Pr. An.* I, 4, 25b37-39.

que posteriormente ficou conhecido como *Barbara*. Não obstante, repare que o silogismo escolástico “todo B é A e todo C é B, logo todo C é A” peca por manter a ordem das premissas aristotélicas, mas não conservar a ordem de predicação usada por Aristóteles, quitando assim da inferência seu caráter linear (quer dizer, sem rodeios), pois, na ordem das premissas, o termo médio – que fará a ponte entre os termos extremos (ou seja, maior e menor) – encontra-se nos extremos das premissas. É verdade que tal dedução, quando exemplificada, pode parecer evidente: “todo paulista é brasileiro e todo paulistano é paulista, logo todo paulistano é brasileiro”. Mesmo assim, se a tradição escolástica primasse pela autoevidência (ou, ao menos, pela linearidade), deveria inverter a ordem das premissas, deixando o argumento do seguinte modo: “todo C é B e todo B é A, logo todo C é A”. Vale ressaltar que, nesse caso, a premissa maior do silogismo viria depois da premissa menor.

Outra diferença é que Aristóteles não define o συλλογισμός como um argumento formado por três proposições – duas premissas e uma conclusão –, onde aparecem exatamente três termos, dos quais um (o termo médio) fará parte das premissas, outro (o termo maior) fará parte da primeira premissa e será o predicado da conclusão, e o termo menor ocorrerá na segunda premissa e será o sujeito da conclusão. Esta é a configuração da escolástica, que resultou em quatro figuras do *silogismo*:

1 ^a	2 ^a	3 ^a	4 ^a
M P	P M	M P	P M
<u>S M</u>	<u>S M</u>	<u>M S</u>	<u>M S</u>
S P	S P	S P	S P

Nelas, M é o termo médio, P, o maior (e predicado da conclusão), e S, o menor (e sujeito da conclusão). Tais esquemas são preenchidos com proposições categóricas do tipo *universal afirmativa* (“A”), *universal negativa* (“E”), *particular afirmativa* (“I”), e *particular negativa*²⁰ (“O”). *E.g.*: A: “Todo homem é mortal”; E:

20 O vocábulo “particular” faz parte da terminologia tradicional para esses dois tipos de

“Nenhum animal é imortal”; I: “Algum homem é estrábico”; e O: “Algum homem não é careca”. Essa abreviação permitiu à escolástica dar nomes aos silogismos, entre eles, *Barbara* (AAA) e *Celarent* (EAE), na primeira figura, e *Darapti* (AAI), na terceira figura, onde cada uma das vogais representa um tipo de proposição que preencherá o esquema escolástico.

Vale ressaltar que não é o συλλογισμός aristotélico, mas sim o silogismo escolástico que é tido como um argumento com essa estrutura. Sua terminologia, inclusive, permite a existência de expressões como “silogismo válido” ou “silogismo inválido” que, para Aristóteles, corresponderiam a uma redundância e a uma contradição, respectivamente. Para Aristóteles, se há συλλογισμός, então a conclusão é necessária²¹.

É certo que, historicamente, as ocorrências do termo συλλογισμός nas obras de Aristóteles foram predominantemente traduzidas como “silogismo”. Não obstante, com o passar do tempo, tal palavra acabou adquirindo um sentido mais específico e mais limitado do que o do συλλογισμός aristotélico. Enquanto este seria “ainda um vocábulo de uso comum que aponta a um uso especializado”, o silogismo escolástico tornou-se “um tecnicismo já totalmente alheio a qualquer uso comum”²². De modo geral, o termo “silogismo” tende a se referir a uma única dentre as distintas acepções aristotélicas da palavra – que coincide parcialmente com a compreensão escolástica de “silogismo” – e, ainda que esta seja uma acepção relevante, ela restringiria consideravelmente os problemas relacionados ao συλλογισμός de Aristóteles. Embora Aristóteles dê sentidos técnicos a alguns vocábulos, pode-se afirmar com certa segurança que, antes dele, não existia um vocabulário estritamente *lógico*. Para estabelecer seu vocabulário lógico e epistemológico, na maior parte das vezes Aristóteles usa palavras comuns, atribuindo a elas significados específicos²³.

proposições e é utilizado aqui apenas para apresentação da concepção escolástica do silogismo. A fim de evitar confusões com outro tipo de proposições, prefiro me referir a tais proposições como “parciais”.

²¹ *Pr. An.* I, 7, 29a19-21.

²² Sanmartín (1988), p. 12.

²³ Sobre os usos de συλλογισμός anteriores a Aristóteles, o dicionário Liddell-Scott-Jones (1996, verbete συλλογισμός) aponta as seguintes acepções na língua grega do período clássico:

Como mencionei acima, Aristóteles define o συλλογισμός nos *Primeiros Analíticos* como um “discurso [λόγος] no qual, uma vez que certas coisas sejam postas, algo diferente das coisas estabelecidas necessariamente resulta do fato de tais coisas serem”²⁴. Ora, essa é definição *oficial* de συλλογισμός e ela não é senão a definição de um argumento válido, isto é, de um argumento cuja conclusão se segue necessariamente do que é pressuposto. Em seu aspecto formal, então, a dedução é um tipo de argumento do qual se extrai uma inferência necessária, distinta de suas premissas e, ao mesmo tempo, que se funda sobre elas. Destacam-se três aspectos: (i) a relação de implicação entre aquilo que “é posto” e a conclusão; (ii) a *necessidade* relativa da conclusão em relação à(s) premissa(s); e (iii) a diferença entre a conclusão e a(s) premissas – isto é, aquilo que “é posto”. Com efeito, por vezes Aristóteles refere-se²⁵ ao συλλογισμός não como argumento dedutivo, mas como a conclusão deste. Não é de se estranhar, já que uma das características essenciais da dedução é implicar *necessariamente* uma conclusão. Se um argumento é dedutivo, então, não há possibilidade de não extrairmos algo diferente a partir das suposições que foram feitas. Do que se segue que uma dedução é *sempre* um argumento válido, ou seja, vale reforçar que “silogismo válido” seria um pleonasmo para Aristóteles.

Diferentemente dos escolásticos, Aristóteles não apresenta quatro, mas apenas três figuras de dedução. Elas podem ser representadas da seguinte maneira:

1 ^a	2 ^a	3 ^a
AMB	MAB	ABM

“cálculo”, “raciocínio”, “recolhimento ou reunião de fatos observados”, “inferência”, “plano” ou “esquema”. Com Aristóteles – destaca o autor do verbete – a palavra passou a designar “silogismo” ou “argumento dedutivo”. Em concordância, Ross (1949, p. 291) ressalta que o significado original do verbo συλλογίζεσθαι – correlato de συλλογισμός – seria “contar” ou “calcular” e, ainda que “em Platão o significado ‘inferir’ não seja incomum”, os conceitos de συλλογισμός como “argumento dedutivo” e συλλογίζεσθαι, como deduzir, seriam originalmente aristotélicos. Embora não tenha desenvolvido tais noções a partir do nada, Aristóteles deu continuidade à evolução conceitual de συλλογισμός.

24 *Pr. An.* I, 1, 24b18-20.

25 *E.g. Pr. An.* I, 9, 30a16.

Nessa configuração, mantém-se a ordem de predicação dos *Primeiros Analíticos*, onde M representa o termo médio, A o maior, e B o menor. Como observa Ross, “o *fundamentum divisionis* de Aristóteles é a dimensão do termo médio em relação aos extremos, e estas são as únicas três possibilidades; ele pode ser maior que um e menor que o outro; maior que ambos, ou menor que ambos”²⁶. Obviamente, a figura – σχῆμα – mais natural da dedução é aquela em que o termo maior é virtualmente mais extenso que os demais, e o menor, menos extenso²⁷. Pois se A se aplica a M e M a C, a predicação indireta de A a C, por meio de M, será natural. Ora, nas outras figuras, M se aplica a A e B, ou A e B se aplicam a M. Com isso, será necessário converter alguma predicação para alcançar essa aplicação indireta. De outro modo, não há aplicação natural de um termo a outro. Ilustremos a primeira figura:

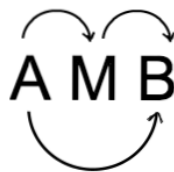


Figura 1: primeira figura aristotélica da dedução com flechas e letras.

A segunda figura:



Figura 2: segunda figura aristotélica da dedução com flechas, letras e um ponto de interrogação.

²⁶ Ross (1923), p. 35.

²⁷ Ao menos em argumentos com duas premissas universais afirmativas, os predicados das premissas nunca serão menos extensos do que seus sujeitos.

E a terceira figura:



Figura 3: terceira figura aristotélica da dedução com flechas, letras e um ponto de interrogação.

Assim, sendo perfeitamente natural, a primeira figura e suas deduções são perfeitas ou completas²⁸ e é só através delas que as deduções nas segunda e terceira figuras podem ser provadas. Pois, por que A deveria se aplicar a B ou B a A, se M se aplica a ambos, ou ambos são predicados de M? É preciso converter alguma predicação para tornar explícita a predicação indireta de A a B, por meio de M. Pois, para Aristóteles, a ideia de que a dedução estabeleça o total pertencimento ou não de um termo em outro, por meio de um termo médio (que configura o chamado “silogismo”), não provém senão da própria ideia de total pertencimento ou não, embora alguns autores digam o contrário²⁹. Ora, o capítulo inaugural dos *Primeiros Analíticos* apresenta o propósito da obra e uma série de definições sobre a dedução, suas partes e seus tipos – quer dizer, ele apresenta o que é *essencial* para a investigação que está sendo realizada –, e – *at last but not the least* – em nada menos importante é a última das coisas que é apresentada por Aristóteles: “‘Estar inteiramente uma coisa em outra’ é o mesmo que ‘algo ser totalmente predicado por outra coisa’. Dizemos ‘ser predicado de todo’, quando nada pode ser tomado do sujeito que [também] não possa se dizer seu predicado; e do mesmo modo [quanto à expressão] ‘ser predicado de

28 *Pr. An.* I, 4, 26b29. *Completo e perfeito* são duas traduções para o adjetivo τέλειος. Na discussão das últimas décadas sobre a felicidade – εὐδαιμονία – em Aristóteles, a adoção de uma outra tradução teria grandes implicações semânticas. Mas o mesmo não ocorre com a presente discussão lógico-epistemológica. Aristóteles entende a *dedução completa* ou *perfeita* como aquela que se basta a si mesma, isto é, aquela que não precisa nada além do que está em si mesma para ser provada.

29 Cf. Striker (2009), p. 84: “But it is clear that Aristotle does not think of the perfect moods as being in any sense deduced from such a principle”. Em minha tese de doutorado, analiso as críticas de Gisela Striker no subcapítulo VI.3 – cf. Troster (2015), pp. 119-123.

nenhum”³⁰.

Assim, as duas primeiras deduções apresentadas no livro serão descritas exatamente por essa mesma expressão: “sempre que três termos estejam dispostos uns em relação aos outros de modo que o último *esteja inteiramente no médio*, e o médio esteja ou não no primeiro *inteiramente*, é necessário então que haja uma dedução perfeita dos extremos”³¹. Tão evidentes são essas duas deduções, já que ele acabara de definir o que é “estar inteiramente uma coisa em outra”, que Aristóteles nem se dá o trabalho de explicar o porquê. Por isso, as deduções nas segunda e terceira figuras precisam ser *completadas* pela primeira figura. Eis a razão de uma dedução perfeita (*i.e.*, na primeira figura) ser autoevidente: ela “não necessita de nada além do que foi posto para que a necessidade seja evidente”³². É também por isso que essa figura será a mais usada nas demonstrações – em outras palavras, ela será a figura científica *por excelência*.

III. Proposições são compostas por termos

Embora já o tenhamos comentado, é importante ressaltar que, nos *Primeiros Analíticos*, as proposições utilizadas nas deduções têm uma ordem de predicação invertida em relação ao uso da escolástica e, inclusive, do tratado *Da Interpretação* (que pareceria ser mais natural). Em vez de usar construções do tipo “todo homem é bípede”, “nenhum A é B” ou “algum remédio não é agradável”, Aristóteles escreve em *Primeiros Analíticos* proposições como “A se aplica a B”, “bípede é predicado de todo homem” e “M não pertence a nenhum N”. No entanto, o porquê desta inversão não é explicitado por Aristóteles, embora possa ser subentendido da noção de pertencimento. Aparentemente, como o critério último das deduções é a autoevidência – *i.e.*, o critério das deduções perfeitas ou completas, a partir das quais as demais deduções também são

30 *Pr. An.* I, 1, 24b26-30 – cf. Smith (1989).

31 *Pr. An.* I, 4, 25b32-35. O itálico é nosso.

32 *Pr. An.*, 1, 24b23-25.

mostradas –, o filósofo inverte a ordem de predicação, para deixar a relação a ser inferida entre os termos extremos da dedução – *i.e.*, os termos maior e menor – o mais explícita possível³³. Vejamos a apresentação da dedução universal afirmativa – posteriormente chamada de *Barbara*: “se A é predicado de todo B e B de todo C, é necessário então que A seja predicado de todo C”³⁴. Tendo claro o que é “ser predicado de todo”, tal dedução se mostra explícita e imediata. O filósofo não precisa nem exemplificá-la.

Ao apresentar as três figuras da dedução formal, Aristóteles faz todas as combinações possíveis entre duas proposições – προτάσεις³⁵ –, dos tipos universal – καθόλου – e parcial – ἐν μέρει³⁶ –, afirmativo e negativo, mostrando quais dessas combinações produzirão uma inferência necessária – uma dedução, portanto –, e quais levarão a resultados inconsistentes – e, então, não constituirão

33 Günther Patzig (1968, pp. 10-12) sintetiza e avalia os três argumentos concebidos por Alexandre de Afrodísia para justificar os motivos pelos quais Aristóteles teria usado essa forma de predicação antinatural que, segundo o comentador alemão, o próprio filósofo “*sentia* ser antinatural”. A primeira razão apontada por Alexandre – e não compreendida por Patzig – é que, desse modo, “a união dos termos é clara”; a segunda razão seria porque, nessa forma, “é mais claro qual termo é o sujeito e qual é o predicado” – razão com a qual o comentador alemão concorda, lembrando que, em uma predicação com o verbo εἶναι, tanto o sujeito quanto o predicado estariam no caso nominativo, ao passo que o uso dos verbos ὑπάρχειν, κατηγορεῖσθαι ou λέγεσθαι exige que o sujeito seja colocado no dativo ou no genitivo, enquanto o predicado se mantém no nominativo –; e a terceira razão seria que “a primeira posição da proposição é assumida pelo predicado que, sendo mais geral, é também primeiro por natureza” – razão que Patzig pretende refutar, apontando algumas passagens nas quais Aristóteles escreve, em vez de “A se atribui a B”, “a B se atribui A”.

34 *Pr. An.* I, 4, 25b39-40.

35 Segundo Ross (1949, p. 288), o termo πρότασις aparentemente “não ocorre antes de Aristóteles”. Ele é definido como “uma sentença que afirma ou nega algo de algo [λόγος καταφατικός ἢ ἀποφατικός τινος κατὰ τινος]” (*Pr. An.* I, 1, 24a16-17). Robin Smith (1989, p. 108) afirma que sua raiz etimológica está ligada ao verbo προτείνειν – *apresentar, propor, expor*.

36 Literalmente καθόλου significa *relativo a um todo*; e ἐν μέρει, *em parte*. Mantive a tradução clássica “universal” para καθόλου, e substituí a tradução tradicional de ἐν μέρει, de “particular” para “parcial”, seguindo uma sugestão do professor George Boger, que recebi durante o 29º encontro anual da SAGP. Também poderia ter mudado a tradução de καθόλου, de “universal” para “total”, a fim de torná-la mais fiel e literal, mas acredito que o ganho seria mínimo, já que adoção do vocábulo “universal”, além ser praticamente unânime, não suscita tantas ambiguidades quanto o vocábulo “particular”. Este possui conotações tais como “peculiar”, “específico” e “singular” (por exemplo, quando falamos que “aquele foi um caso particular” ou que “essa pessoa é particular”), que são traduções também adotadas para καθ’ ἑκάστων. Ora, no texto grego, Aristóteles deixa evidente que um καθ’ ἑκάστων se refere a indivíduos como Sócrates ou Cálidas – e que uma proposição ἐν μέρει se refere a “algum(ns) homem(ns)” ou “uma parte dos homens”. Com efeito, ao traduzir tanto ἐν μέρει quanto καθ’ ἑκάστων por “particular” pode-se confundir – e costuma-se confundir, em diversas traduções – proposições desses dois tipos.

deduções. No tratado *Da Interpretação*³⁷, no qual, em vez do termo πρότασις, usa-se o termo ἀποφάνσις e a expressão λόγος ἀποφαντικός, Aristóteles afirma que uma proposição se diferencia de um simples λόγος por encerrar verdade ou falsidade³⁸, já que uma sentença – λόγος – de tipo interrogativo ou imperativo, por exemplo, ainda que tenha significado, não possui valor de verdade. Toda dedução que estabelecer uma relação através de um termo médio, então, será formada a partir de proposições, que são sentenças com valor de verdade.

Aristóteles distingue três “camadas” entre os tipos de premissas ou proposições: (i) assertivas, necessárias e contingentes; (ii) afirmativas e negativas; (iii) universais, parciais e indefinidas³⁹. Quanto à primeira camada – correspondente às proposições com valor modal –, destaco que, embora o filósofo apresente⁴⁰ argumentos com premissas de diferentes valores modais e suas combinações, ele praticamente não faz uso de deduções modalmente mistas. Além disso, o tratamento dado à modalidade é por vezes confuso e bastante controverso⁴¹. *E.g.*, Aristóteles assume⁴² que $\Box AaB \wedge \Box BaC \supset \Box AaC$ ⁴³, mas $AaB \wedge \Box BaC \supset AaC$, isto é, em *Barbara*, se a premissa maior for necessária e a menor for apenas assertiva, então a conclusão será necessária, mas, se apenas a premissa menor for necessária, então a conclusão não será necessária. Embora o filósofo descreva o fato com naturalidade⁴⁴, não são claros os motivos que o levaram a tal concepção. Para o presente estudo, vale apenas notar que as

37 *DI*, 11, 20b23.

38 *DI*, 4, 17a1 ss.

39 Cf. *Pr. An.* I, 2, 25a1-5: “πᾶσα πρότασις ἐστὶν ἢ τοῦ ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν, τούτων δὲ αἱ μὲν καταφατικαὶ αἱ δὲ ἀποφατικαὶ καθ’ ἐκάστην πρόσρησιν, πάλιν δὲ τῶν καταφατικῶν καὶ ἀποφατικῶν αἱ μὲν καθόλου αἱ δὲ ἐν μέρει αἱ δὲ ἀδιόριστοι”. A distinção das premissas feita aqui por Aristóteles se refere a uma atribuição simples de predicados (proposições *assertivas*), uma atribuição por necessidade (proposições *necessárias*), ou atribuição possível (proposições *contingentes* – também traduzidas como *problemáticas*).

40 *Pr. An.* I, capítulos 8 a 22.

41 Cf. Smith (1995), p. 44.

42 *Pr. An.* I, 9.

43 O símbolo “ $\Box$ ” é atualmente utilizado por alguns para indicar que algo é *necessário*. Donde sua inexistência aqui indica que uma proposição é meramente assertiva, isto é, não necessária, mas também não contingente. O símbolo “ $\wedge$ ” utilizado aqui indica uma conjunção e “ $\supset$ ”, uma implicação. Assim, o argumento “ $\Box AaB \wedge \Box BaC \supset \Box AaC$ ” pode ser traduzido da seguinte maneira: “se A se atribui necessariamente a todo B e B se atribui [sem caráter de necessidade] a todo C, então é A se atribui necessariamente a todo C”.

44 *Pr. An.* I, 9-12.

deduções oriundas de duas premissas necessárias são as mesmas que aquelas que partem de premissas puras ou assertivas.

As demais camadas de proposições ou premissas podem ser assim exemplificadas:

Universal afirmativa: Todo homem é bípede.

Universal negativa: Nenhum homem é invisível.

Parcial afirmativa: Alguma(s) mulher(es) é (são) elegante(s).

Parcial negativa: Algum(ns) chimpanzé(s) não é (são) sagaz(es).

Indefinida afirmativa: Almofadas são fofas.

Indefinida negativa: Cebolas não são cheirosas.

Dentre esses tipos de proposições, é possível abreviar os quatro primeiros da seguinte forma: XaY para “X é predicado de todo Y”; XeY para “X não se aplica a nenhum Y”; XiY para “X é predicado de algum Y”; e XoY para “X não se aplica a algum Y”, invertendo a ordem de predicação natural, tal como o filósofo faz nos *Primeiros Analíticos*.

Há também um outro tipo de proposições que é utilizado por Aristóteles: são as proposições $\kappa\alpha\theta' \ \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\alpha$, que costumam ser traduzidas como *particulares*, *individuais* ou *singulares*. Aristóteles não as inclui na mesma taxonomia, já que os objetos dos quais tratam – *indivíduos* ou *coisas singulares* – “não podem ser predicado de outras coisas, senão que outras coisas são predicadas delas”⁴⁵. Vejamos os exemplos afirmativo e negativo:

Individual afirmativa: Esteves é inconveniente.

Individual negativa: Carlos não é alado.

⁴⁵ *Pr. An.* I, 27, 43a39-40.

Não há sentido, por exemplo, em atribuir “Sócrates” ao universo das coisas mortais, por mais que “às vezes digamos que esta coisa branca é Sócrates, ou aquilo que se aproxima é Cálias”⁴⁶. Isto é, ainda que possamos atribuir um individual a um pronome demonstrativo – ou a alguma coisa tacitamente já especificada, *e.g.* “o aluno é Jaime”, “este é Simão” ou “aquele é Valdemar” –, não podemos predicar um particular em relação a um universal – *e.g.* “todo homem é Charlie” ou “Rudiney se aplica a todo animal”, pois um particular é um indivíduo único e, enquanto tal, não pode corresponder a uma classe de coisas. Mesmo assim, nada impede que, em deduções formais, nós troquemos uma determinada proposição por algo como “Ernesto é canhoto”, desde que o termo individual seja o menor termo da dedução – isto é, o termo menor na primeira e na segunda figuras, e o termo médio na terceira figura (que é virtualmente o menor termo em extensão dessa figura) –, pois o menor termo sempre ocupa o papel de sujeito da predicação e, como mencionei, um termo individual não pode ser predicado de uma classe de objetos. A título de curiosidade, seria possível dizer que, exclusivamente na terceira figura, pode-se conceber uma dedução composta de duas premissas individuais – embora nunca parciais – *e.g.*, “se Joaquina é dançarina e Joaquina é perspicaz, então alguma dançarina é perspicaz”. Também vale notar que tal conclusão não traz muito mais conhecimento do que a mera observação de um indivíduo que possui ambos os predicados.

Uma das propriedades de alguns dos tipos de proposições é a convertibilidade entre os termos. Dentre os quatro tipos de proposições que abreviei acima como “A”, “E”, “I” e “O”, o único que em si não admite conversões é o tipo O. Para mostrar que uma proposição do tipo O não é convertível, basta mencionar o exemplo “homem não é predicado de algum animal”, cuja conversão “animal não se atribui a algum homem” implicaria em falsidade. As demais proposições – que podem ser convertidas – são elencadas da seguinte maneira por Aristóteles:

⁴⁶ *Pr. An.* I, 27, 43a35-36.

- a) $AeB \supset BeA$ (de “A não se atribui a nenhum B”, segue-se que “B não se atribui a nenhum A”)
- b) $AiB \supset BiA$ (de “A se atribui a algum B”, segue-se que “B se atribui a algum A”)
- c) $AaB \supset BiA$ (se “A se atribui a todo B”, segue-se que “B se atribui a algum A”)

Como se pode observar, as proposições universal negativa e parcial afirmativa são plenamente convertíveis. Destaca-se delas, então, a conversão da proposição universal afirmativa, que não é uma conversão *total*, mas apenas parcial. Isso porque, sem saber em particular de que termos universais estamos falando, é possível saber apenas que, se B está inteiramente dentro de A, então, uma parte de A pertence a B. Não obstante, há alguns casos – além da lógica, que fique claro –, nos quais podemos converter totalmente uma premissa universal afirmativa. Isso se dá sempre que o termo predicado corresponde à *definição* – ὅπος – do sujeito, ou a algo que lhe é *próprio* – ἴδιος. Aristóteles fala sobre isso nos *Tópicos*:

Ora, que os argumentos procedem das coisas antes mencionadas, ocorrem por meio delas e em relação a elas, um meio de se convencer⁴⁷ disso se dá pela indução: pois, se alguém investigar cada uma das proposições e cada um dos problemas, ficaria claro que [as proposições e os problemas] provêm ou *da definição* [ἀπὸ τοῦ ὅρου], ou *do [que lhes é] próprio*⁴⁸ [ἀπὸ τοῦ ἰδίου], ou *do gênero* [ἀπὸ τοῦ γένους], ou *do acidente* [ἀπὸ τοῦ συμβεβηκότος]. Outro meio de convencer-se disso se dá pela dedução: pois é necessário que tudo o que se predique de alguma coisa certamente seja ou não contrapredicável⁴⁹. Caso seja contrapredicável, será ou uma definição ou algo [que lhe é] próprio – se significa **o que** [alguma coisa] **é**⁵⁰ [τὸ τί ἦν εἶναι], então, é uma definição; se não significa, é algo próprio (pois isso é o que é próprio: ser contrapredicável, mas não significar **o que é** [alguma coisa]). Caso algo não se contrapredique em relação a seu sujeito⁵¹, então, ou esse algo está entre as coisas ditas na definição do sujeito, ou não. E, se está entre as coisas ditas na definição, será ou o gênero ou a diferença [específica], uma vez que a definição provém

47 Existem diversas traduções para a palavra πίστις. Muitos – Robin Smith (1997), entre eles – optam por traduzi-la por “prova”. Sanmartín (1988) oferece uma tradução interessante: “garantia”.

48 Smith (1997): “unique property”.

49 Isto é, os termos podem ser convertidos entre si ou não.

50 Segurado e Campos (2007) traduz τὸ τί ἦν εἶναι como “essência”.

51 Seguindo Smith (1997).

do gênero e das diferenças [específicas]. Por outro lado, se não está entre as coisas ditas na definição, é evidente que será um acidente: pois disse-se que o acidente não é definição, nem gênero, nem o que é próprio [a alguma coisa], mas é o que se predica à coisa⁵².

IV. Demonstrações estabelecem relações entre termos

Além de esclarecer quais são os termos que podem ser convertíveis ou contrapredicáveis, o trecho acima lança luz sobre alguns pontos importantes em relação à noção de “termo” – ὅρος⁵³: em sentido estrito, um “termo” deve ser entendido como equivalente à “definição”, isto é, à *essência* de alguma coisa, *aquilo que ela é*. Quando Aristóteles apresenta sua silogística, de modo algum ele espera que os termos – que preencherão as premissas das figuras da dedução – sejam ambíguos. Ao contrário, o filósofo deixa claro que um termo deve ser tomado por *aquilo que a coisa é*. Não à toa, diversos tradutores dos *Tópicos* entendem que, na passagem acima, “termo” e “definição” são equivalentes⁵⁴. Se um termo não está bem definido, então, a rigor, ele não é um termo adequado para as deduções.

Há outra passagem dos *Tópicos* na qual, embora a palavra ὅρος não apareça, Aristóteles deixa explícita uma orientação que se deve ter sempre em mente para elaborar bons argumentos: “para confirmar um argumento, deve-se

52 *Tópicos* I, 8, 103b2-19. Ressalte-se nessa passagem o caso não silogístico da dedução, como destaquei anteriormente. Aqui, a dedução corresponde a um argumento exaustivo sobre o tipo de proposições que podem existir. O que Aristóteles diz é que só existem três possibilidades de relação entre termos: eles podem ser (i) equivalentes – “contrapredicáveis” –; (ii) o sujeito pode estar dentro do predicado; ou (iii) o predicado se atribui a apenas uma parcela do sujeito. Essas são *todas* as possibilidades. No primeiro caso, se a predicação corresponde ao que é o sujeito, será sua definição, caso contrário, corresponderá algo que lhe é próprio. No segundo caso, sendo o sujeito “menor” que o predicado e inteiramente contido neste, então, o predicado será o gênero ou uma diferença do sujeito – caso participe da definição – ou algo mais amplo que seja alheio à definição. No terceiro e último caso, como o predicado não é algo que se aplica sempre ao sujeito, por definição, então, ele é algo accidental a ele. Se não existem outras possibilidades, então, é necessário que, partindo do que foi colocado, siga-se a conclusão necessariamente. Eis o traço característico da dedução aristotélica que, como disse anteriormente, não se restringe ao silogismo.

53 Para as ocorrências anteriores a Aristóteles, o dicionário Liddell-Scott-Jones (1996, verbete ὅρος) indica que ὅρος pode ser traduzido na maior parte dos casos como *limite* e, em algumas circunstâncias, como *fronteira*, *marco*, *padrão* ou *medida*.

54 Esse é o caso, ao menos, das traduções de Forster (1960), Sanmartín (1982), Smith (1997) e Segurado e Campos (2007).

atentar se o sujeito ao qual se atribui uma determinada propriedade não é [um termo] polissêmico, mas tem apenas um significado único e bem definido, pois, só neste caso, a propriedade lhe será corretamente atribuída”⁵⁵. Se não se tem uma determinação clara e inequívoca sobre o objeto do qual se está falando, tampouco se alcançará uma determinação tal em relação ao que se quer dizer sobre ele.

De modo geral, então, o termo ὅρος costuma ter duas conotações distintas no *corpus* (embora complementares): “termo”, que é a tradução que recebe geralmente nos *Analíticos*, e “definição”, como é normalmente traduzido nos *Tópicos*. No primeiro caso, trata-se de um uso mais técnico do filósofo: “chamo de ‘termo’ aquilo em que a proposição se divide, tanto aquilo que é predicado, quanto aquilo de que é predicado”⁵⁶. Esta definição de ὅρος, ainda que lacônica, é clara: *termo* é o objeto mínimo do qual uma proposição é composta. Em última análise, uma dedução – e, portanto, uma demonstração – não será mais que a relação entre dois termos (extremos), estabelecida de forma necessária e mediata (através de um termo médio): “a dedução prova algo de algo através do termo médio”⁵⁷. Como illustrei na seção anterior, um termo é dito “maior”, “menor” ou “médio”, segundo a posição que ocupa nas diferentes figuras de uma dedução.

Embora Aristóteles crie um sentido novo para ὅρος, mais específico e adequado a suas necessidades, a palavra grega ainda assim não perde seu sentido original e mais usual de “limite”. Dentro das proposições com as quais trabalha o filósofo, os *termos* e seus significados, que são tanto o sujeito quanto o predicado das proposições, por vezes têm seus limites conectados, por vezes o limite de um compreende totalmente o do outro, e, por vezes, seus limites não se encontram. Para facilitar a compreensão disso, sugiro as imagens usuais de dois círculos, que podem estar (i) totalmente separados um do outro, no caso de uma

55 *Tópicos* V, 2, 130a24-26. Tradução de Segurado e Campos (2007), com pequenas alterações.

56 *Pr. An.* I, 1, 24b17-18: “Ὅρον δὲ καλῶ εἰς ὃν διαλύεται ἡ πρότασις, οἷον τό τε κατηγορούμενον καὶ τὸ καθ’ οὗ κατηγορεῖται”.

57 *Seg. An.* II, 4, 91a14-5. Cf. Porchat (2001), p. 91, 305.

relação universal negativa:

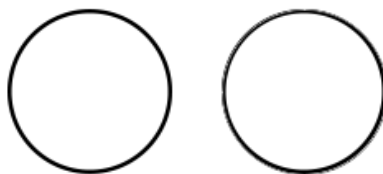


Figura 4: dois círculos (i) – separados.

(ii) parcialmente ligados – embora não possamos afirmar se as áreas em cinza existem ou não, já que um ou outro pode estar totalmente contido no outro –, no caso de uma relação parcial afirmativa:

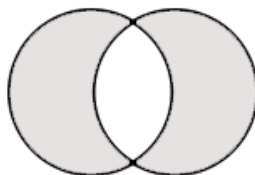


Figura 5: dois círculos (ii) – uma relação parcial.

(iii) um totalmente inserido no outro – embora também não possamos afirmar com certeza se a área cinza existe ou não, já que o conceito representado pelo círculo maior pode estar também totalmente contido no conceito representado no círculo menor, caso os termos sejam universal contrapredicáveis –, quando se tem uma relação universal afirmativa:

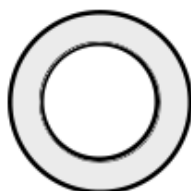


Figura 6: dois círculos (iii) – uma relação total (ao menos de uma parte).

Apenas com uma relação parcial negativa, não poderíamos vislumbrar nenhuma relação clara entre os limites de dois termos, mas apenas saber que um

não está totalmente contido no outro (embora possa ter uma parte sua em intersecção). Assim, a afirmação aristotélica de que “ser predicado de todo” significa “não haver nada de um sujeito que possa ser tomado sem poder ser dito do outro”⁵⁸, poderia ser ilustrada com um círculo dentro de outro – como na Figura 6 –, sendo o sujeito representado pelo círculo interno, lembrando a ressalva de que eles podem ter dimensões equivalentes. Caso não sejam equivalentes, “homem” e “animal” são exemplos naturais do caso em que um termo está totalmente inserido no outro e, com efeito, explicitam a relação entre os conceitos “termo”, “definição” e “limite” como traduções para ὅρος.

Marcados os papéis ou as funções que os termos podem desempenhar nas proposições, voltemo-nos agora sobre as possíveis combinações de proposições que caracterizarão a dedução e, conseqüentemente, a demonstração e a ciência. Em seu “escrutínio de deduções” – quer dizer, nos capítulos em que Aristóteles mostra quais argumentos consistem em deduções e quais não –, são apresentados, entre as três figuras da dedução, catorze argumentos dedutivos puros (sem valor modal)⁵⁹. Para apreender essas deduções, o filósofo utiliza o seguinte método: avaliam-se, nas três figuras, *todas* as combinações possíveis entre duas proposições dos tipos *A*, *E*, *I* e *O*. Então, determina-se se o argumento gerado por cada combinação leva ou não a uma conclusão necessária. Se esse não for o caso – ou seja, se o argumento não for dedutivo –, são apresentados exemplos de termos que, compondo premissas verdadeiras, poderiam levar tanto a uma conclusão universal afirmativa, quanto a uma conclusão universal negativa. Extraído do texto aristotélico, o trecho a seguir ilustra o procedimento: “tampouco haverá dedução quando *M* não é predicado de nenhum *N* e de nenhum *X*. Termos para pertencer são ‘linha’, ‘animal’, ‘homem’; para não pertencer são ‘linha’, ‘animal’, ‘pedra’”⁶⁰.

58 Cf. *Pr. An.* I, 1, 24b18-30.

59 Cf. *Pr. An.* I, 4-6. Os catorze silogismos (ou deduções) são: na primeira figura, AAA (*Barbara*), EAE (*Celarent*), AII (*Darii*) e EIO (*Ferio*); na segunda, EAE (*Cesare*), AEE (*Camestres*), EIO (*Festino*) e AOO (*Baroco*); e, na terceira figura, AAI (*Darapti*), EAO (*Felapton*), IAI (*Disamis*), AII (*Datisi*), OAO (*Bocardo*) e EIO (*Ferison*).

60 *Pr. An.* I, 5, 27a21-2, seguindo Smith (1989) e lembrando que “X” aqui substitui a letra grega “Ξ” (“csi” ou “xi”), que sucede “N”. Repare que “linha”, termo médio da exposição, segue a ordem do esquema MAB da segunda figura.

Para esclarecer o texto do filósofo, leia-se: “se linha não é predicado de nenhum animal e também não é predicado de nenhum homem, [então?] *animal se atribui a todo homem*”; e “se linha não é predicado de nenhum animal e nem é predicado de nenhuma pedra, [então?] *animal não é predicado de nenhuma pedra*”. Em ambos os casos, como se pode ver, há duas premissas verdadeiras e uma terceira proposição – que, em sentido estrito, não pode ser chamada de “conclusão”, já que não é uma inferência que se extrai necessariamente a partir das premissas. Em ambos os casos, essa terceira proposição também é verdadeira, mas, no primeiro, ela é do tipo A e, no segundo, do tipo E. Ora, se o mesmo argumento pode ser exemplificado com proposições verdadeiras que ora se conformam a uma conclusão do tipo AaB, ora a uma AeB (contrárias em sua forma e, portanto, inconsistentes⁶¹), o argumento não pode ser considerado *dedutivo*, já que, por si só, não conduz a nenhuma inferência necessária. Eis, então, como Aristóteles expõe a invalidade de certas combinações de proposições que, portanto, configurariam argumentos inválidos.

Ainda em seu escrutínio de deduções, quando uma combinação de duas proposições resulta em uma conclusão evidente, o filósofo assume que tal combinação constitui uma dedução. Como se mencionou antes, para Aristóteles, apenas na primeira figura – também chamada de figura “completa” ou “perfeita” – as deduções não precisam de nenhum outro elemento e, portanto, são autoevidentes. A passagem a seguir retrata o modo como o filósofo apresenta as duas deduções universais na primeira figura:

Sempre que três termos estejam dispostos uns em relação aos outros de modo que o último esteja inteiramente no médio, e o médio esteja ou não no primeiro inteiramente, é necessário então que haja uma dedução perfeita dos extremos [...] Pois se A é predicado de todo B e B de todo C, é necessário que A seja predicado de todo C [...] De modo semelhante, se A não é predicado de nenhum B mas B é predicado de

61 Em *DI*, 7, 17b23-26, Aristóteles mostra que, embora duas proposições universais contrárias possam ser ambas falsas, elas não podem ser ambas verdadeiras, ao passo que suas contraditórias – ou seja, duas proposições parciais contrárias –, sim, podem ser ambas verdadeiras (mas não ambas falsas). Por exemplo: as proposições “Todo homem é paraibano” e “Nenhum homem é paraibano” não só são inconsistentes entre si, como também são ambas falsas. Suas contraditórias, porém, são ambas verdadeiras e consistentes: “Algum homem é paraibano” e “Algum homem não é paraibano”.

todo C, então A não será predicado de nenhum C⁶².

Eis como Aristóteles expõe suas duas principais deduções – $(AaB \wedge BaC) \supset AaC$; e $(AeB \wedge BaC) \supset AeC$ –, que, como também disse, são evidentes por serem colocadas de um modo pelo qual podem ser derivadas diretamente da definição das relações de pertencimento. Todas as demais deduções poderão ser reduzidas⁶³ a estas duas deduções – e não seria ousado dizer que até as demonstrações científicas poderiam se reduzir a *Barbara* e *Celarent*. Enquanto *completas*, então, Aristóteles afirma que elas “não precisam de nada além do que está nelas para que a necessidade seja evidente”⁶⁴ – tal é, com efeito, a própria definição do filósofo para dedução *completa* ou *perfeita*. A primeira figura, com efeito, é a única capaz de fornecer todos os tipos de deduções ou conclusões (*A, E, I* e *O*), e exclusivamente nela pode-se obter uma conclusão ou dedução universal afirmativa – AAA ou *Barbara*⁶⁵.

Demarcadas tais características da dedução geral e de suas partes, voltemos agora à demonstração à qual me referia no início do texto. Lá, analisava uma demonstração que provava o fato de a luz dos planetas não cintilar. Se antes fiz uma série de adaptações no exemplo de Aristóteles, vejamos agora o que o próprio filósofo diz:

É diferente ter conhecimento científico do *que é* e do *porquê*. Primeiro, na própria ciência, e de duas maneiras. Em uma delas, se a dedução não procede de [premissas] imediatas – nesse caso, não se apreende a causa primeira, e a ciência do porquê concerne à causa primeira⁶⁶ –; na outra, quando embora [a dedução] proceda de [premissas] imediatas, mas não proceda da causa, senão que parta do mais conhecido dos [termos] em conversão. Pois nada impede que algum dos [termos] contrapredicados que não a causa às vezes seja mais conhecido⁶⁷, de tal modo que se dará por ele a demonstração. Por exemplo, uma demonstração de que os planetas estão próximos, por meio de sua não cintilação. Seja C “planetas”, B, “não cintilar”, e A, “estar próximo”. É verdadeiro predicar B a C – pois os planetas não cintilam. Mas também A a B – isto é, que o que está próximo não cintila (apreenda-se isso por meio de indução ou da sensação). É necessário, então, que A se aplique a C, como foi demonstrado que os planetas estão próximos. Ora, tal dedução não fornece o *porquê* mas o *que é*:

62 *Pr. An.* I, 4, 25b32-26a2.

63 *Pr. An.* I, 7, 29b24-5.

64 *Pr. An.* I, 1, 24b23-7.

65 Curiosamente, todas as deduções na segunda figura possuem conclusões *negativas* e, as da terceira, conclusões *parciais*. Também vale a pena observar que todas as deduções – e, conseqüentemente, todas as demonstrações – possuem, no mínimo, uma premissa universal e uma premissa afirmativa (que não necessariamente são a mesma, embora esse possa ser o caso).

66 Seguindo Porchat (2001), pp. 93-94.

67 Barnes (1975) e Tredennick (1960): “more familiar”.

pois não é o caso de que [os planetas] estejam próximos por não cintilar, mas, sim, porque estão próximos, não cintilam. Entretanto, cabe também demonstrar um pelo outro, e [essa] será a demonstração do *porquê*. Por exemplo: seja C “planetas”, em lugar de B, “estar próximo”, e A, “não cintilar”, então também B se aplica a C e A a B, de modo que também em C se dá A. E essa é a dedução do *porquê*: com efeito, tomou-se a causa primeira⁶⁸.

Depois do que se apresentou, o leitor poderia fazer a seguinte objeção: mas como é possível considerar que o argumento apresentado acima é uma demonstração, se nele Aristóteles usa premissas *indefinidas*, isto é, sem quantificação⁶⁹? Mais ou menos consensual (embora merecesse todo um artigo para justificá-la), a resposta seria: o contexto da passagem permite inferir que, aqui, “A se dá em B” equivale para Aristóteles a “A se dá em *todo* B”. Por outro lado, também a partir do que do dito, fica evidente que uma demonstração sempre expressa uma relação indireta entre dois termos (ou seja, uma relação que é mediada por um termo médio) e que, diferentemente de uma dedução não científica, parte da causa primeira. Como ressalta Bailly, o sentido aristotélico de ἀνάλυσις é justamente a “resolução de um todo em suas partes, [a] análise”⁷⁰. Para todos aqueles que desejam compreender os *Analíticos*, suas deduções e demonstrações, então, é primordial compreender as relações entre suas partes mais elementares, que são os termos ou definições.

Referências

BAILLY, A. **Dictionnaire Grec-Français**. Paris: Hachette, 1935.

BARNES, J. **Aristotle**: Posterior Analytics. Translated with a commentary. Oxford: Clarendon Press, 1975.

_____. “**Causes et preuves**”. In: VIANO, C.; NATALI, C.; ZINGANO, M. (eds.) (2013), pp. 75-90, 2013.

FORSTER, E. S. **Aristotle**: Topica. Introduction, edition and translation. Massachusetts: Harvard University Press. (Loeb Classical Library – Aristotle v. II), 1960.

68 *Seg. An. I*, 13, 78a22-b 4. Cf. Barnes (1975) e Sanmartín (1988).

69 Uma premissa “quantificada” seria uma premissa como “*todo* X é Y”, “*algum* X não é Y” etc., diferentemente de uma premissa ou proposição indefinida como “B se dá em C”.

70 Bailly (1935), p. 130.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R; JONES, H. S.. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

MARÍAS, J.; ARAÚJO, M.. **Aristóteles: Ética a Nicómaco**. Edición bilingüe y traducción. Introducción y notas de Julián Marías. Madrid: CEPC, 1949.

PATZIG, G.. **Aristotle's Theory of the Syllogism**. Translated by Jonathan Barnes. Assen: Springer, 1968.

PORCHAT PEREIRA, O.. **Ciência e Dialética em Aristóteles**. São Paulo: Edunesp, 2001.

DE RIJK, L. M.. **Peter of Spain**: Tractatus called afterwards Summule logicales. First critical edition from the manuscripts, with an Introduction. Assen: van Gorcum & Co, 1972.

ROSS, W. D. **Aristotle**. London and New York: Routledge, 1923.

_____. **Aristotle's Prior and Posterior Analytics**. A revised text with introduction and commentary. Oxford: Clarendon Press, 1949.

SANMARTÍN, M. C. **Aristóteles**: Tratados de Lógica (Órganon) I: Categorías; Tópicos; Sobre las Refutaciones Sofísticas. Introducciones, traducciones y notas. Madrid: Editorial Gredos. (Biblioteca Clásica Gredos), 1982.

_____. **Aristóteles**: Tratados de Lógica (Órganon) II: Sobre la Interpretación; Analíticos Primeros; Analíticos Segundos. Introducciones, traducciones y notas. Madrid: Editorial Gredos. (Biblioteca Clásica Gredos), 1988.

SEGURADO E CAMPOS, J. A.. **Aristóteles**: Tópicos. Introdução, tradução e notas. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda. (Obras Completas de Aristóteles), 2007.

SMITH, R. **Aristotle**: Prior Analytics. Translated, with introduction, notes and commentary. Indianapolis / Cambridge: Hackett, 1989.

_____. "Logic". In: BARNES, J. (ed.) **The Cambridge Companion to Aristotle**. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 27-65, 1995.

_____. **Aristotle**: Topics books I and VIII. Translated with a commentary. Oxford: Clarendon Press, 1997.

STRIKER, G.. **Aristotle's Prior Analytics book I**. Translated with an introduction and commentary. Oxford: Clarendon Press, 2009.

TREDENNICK, H.. **Aristotle**: Prior Analytics. Introduction, edition and translation. Massachusetts: Harvard University Press. (Loeb Classical Library – Aristotle v. I), 1938.

_____. **Aristotle**: Posterior Analytics. Introduction, edition and translation. Massachusetts: Harvard University Press. (Loeb Classical Library – Aristotle v. II), 1960.

TROSTER, T. R. **Indução e ciência em Aristóteles**. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. Disponível em: <http://bit.ly/TrosterICA>. Acesso em 29 jan. 2017.

VIANO, C.; NATALI, C.; ZINGANO, M. (eds.). **Aitia I – les quatre causes d'Aristote**: origines et interprétations. Leuven; Paris; Walpole, MA: Peeters, 2013.

ENTRE O CÃO E O LOBO: ENTRE A DIALÉTICA SOCRÁTICA E A
ERÍSTICA

Jean Herpich¹

Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo

A proposta do artigo é destacar as semelhanças e diferenças entre a dialética socrática e a erística, baseando-se principalmente no diálogo platônico *Eutidemo*. Neste diálogo, Platão tem a preocupação de retratar duas formas de discursos refutativos que concorrem como modelos pedagógicos. Por um lado, o discurso erístico cujo objetivo consiste em refutar para vencer, sem compromisso maior com a verdade e valendo-se de estratégias capciosas. Por outro, o discurso dialético que apresenta um ideal de educação filosófica pautado pelo questionamento crítico e dedicado ao real conhecimento conceitual. Platão sustenta que apesar do vulgo identificar Sócrates com os sofistas erísticos, ele próprio, como herdeiro socrático, reconhece a diferença de métodos. Platão arquiteta esta oposição entre erística e dialética socrática através de um diálogo teatral no qual cada novo ato visa persuadir paulatinamente o leitor de que a dialética socrática é a melhor forma de educação.

Palavras-chave: Dialética. Erística. Platão. Eutidemo. Sócrates. Refutação.

Abstract

The purpose of the article is to highlight the similarities and differences between eristics and Socratic dialectics based mainly on the platonic dialogue *Euthydemus*. In this dialogue Plato is concerned with portraying two forms of refutation that compete as pedagogical models. On the one hand the eristics whose objective is to refute in order to win without any greater commitment to the truth and making use of tricky stratagems. On the other hand the dialectical discourse that presents an ideal of philosophical education guided by critical questioning and dedicated to real knowledge. Plato maintains that although the common man identifies Socrates with the eristics sophists he himself as a socratic heir recognizes the difference in methods. Plato architects this opposition between eristics and Socratic dialectics through a theatrical dialogue in which each new act aims to gradually persuade the reader that Socratic dialectics is the best form of education.

Keywords: Dialectic. Eristic. Plato. Euthydemus. Socrates. Refutation.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

1. O discurso sofístico e a dialética socrática

Para Platão, o diálogo não era apenas uma forma entre outras de discurso, mas a forma típica e privilegiada de expressão da filosofia. No diálogo filosófico o pensamento não está resumido à reflexão individual, mas faz parte de uma conversação mais ampla – uma discussão em comum. O pensamento está inserido no processo de perguntas e respostas que une diferentes interlocutores, ligados por um mesmo interesse: a procura da verdade sobre um assunto. Nos seus textos Platão retrata o diálogo filosófico como uma conversa íntima entre diferentes personalidades, mas que acontece em qualquer lugar – desde espaços públicos, como a praça pública e o ginásio, até jantares privados na casa de figuras ilustres de Atenas. A imagem que captamos por meio dos textos platônicos é de que, no período ativo de Sócrates, a prática intelectual era realizada principalmente oralmente.

Mas a oralidade não era uma exclusividade da filosofia. Os demais discursos culturais (a poesia, a história, as técnicas ou artes, a retórica) eram igualmente transmitidos oralmente e divulgados publicamente. Conta-se, por exemplo, que Heródoto lia em público sua *História*. A poesia era cantada e os saberes técnicos eram divulgados sobretudo oralmente. Embora no período clássico grego já existisse escrita, a transmissão da cultura continuava sendo majoritariamente oral (Pereira, 1998, p. 18-19).

Quando imaginamos a prática filosófica de Sócrates não devemos, portanto, imaginar um filósofo isolado, ruminando grandes questões, escrevendo grandes tratados em seu quarto escuro. Melhor imaginar Sócrates como um filósofo ativo, falando alto e discutindo em praça pública ao sol do mediterrâneo. Em Atenas, ao menos até o final do século quinto, aquele que se tornará pela obra de Platão o grande representante da filosofia, era uma figura pública, influente e presente na cena da cidade. O retrato de Sócrates é o de um cidadão que andava por toda a cidade em busca de interlocutores. E gastava seu tempo a questionar seus conterrâneos acerca dos valores e opiniões que guiavam suas condutas. Como nos relata Cícero, com Sócrates a filosofia desceu do céu para terra e introduziu-se nas casas e na praça do mercado, obrigando os cidadãos a discutir sobre seus

costumes e sobre o bem e o mal (Cicerón, 2005, p. 393). Assim, mesmo não tendo deixado nada escrito, Sócrates se tornou a representação clássica do filósofo público. Um filósofo urbano que vai onde estão os atenienses, nos banquetes, no ginásio, no porto e, acima de tudo, na ágora, coração da cidade e centro de todas as trocas e encontros.

Por meio da figura de Sócrates, já podemos notar como, neste período, o debate intelectual não era recluso ao espaço privado, externo e alheio ao espaço público. Na Atenas da época, todos parecem concordar que o debate intelectual é uma prática pública. Mas a concordância acaba por aí. Pois, se, por um lado, todos apresentam um discurso urbano e oral, por outro, cada um propõe uma forma distinta de discurso, que reflete uma concepção específica de saber. Sócrates não era o único filósofo de Atenas e a Academia não foi a única escola filosófica da ilustre cidade. Quem, por acaso, desejasse estudar tinha diferentes opções. Os sofistas, como mestres de saber, prometiam educar os homens para as atividades nobres da *pólis*, oferecendo cursos sobre questões lógicas, morais e políticas.² Por outro lado, os oradores e logógrafos, tais como Isócrates, apresentavam suas escolas como verdadeiras escolas de “filosofia”, isto é, na visão de Isócrates, escolas que formavam para a sabedoria, ensinando certa cultura geral indispensável para a vida do cidadão e acima de tudo a arte de falar bem, retórica. Nesta situação, percebemos como há certa rivalidade entre formas de discurso e ensino entre os diferentes pensadores, a tal ponto que no caso da escola de Isócrates e a Academia de Platão, o próprio termo ‘filosofia’ se torna objeto de rivalidade. Com efeito, a competição entre diferentes pensadores e escolas refletia o desejo de controlar a *paideía*.³

2 A sofística não era exatamente uma escola filosófica, mas um movimento cultural. Como destaca Guthrie: “os sofistas eram [...] individualistas, e até rivais, competindo entre si por favor público. Não se pode, pois, falar deles como escola. De outro lado, pretender que filosoficamente nada tinham em comum é ir longe. Partilhavam da perspectiva filosófica geral [...]. Nesta aplicação mais ampla [da noção de sofística] é perfeitamente justificável falar de mentalidade sofista ou de movimento sofista no pensamento. Os sofistas, com sua instrução formal auxiliada pelos escritos e oratória pública, eram os motores principais do que se convencionou chamar de Idade do Iluminismo na Grécia” (Guthrie, 2007, p. 49). Cf. Keferd, 2003, p. 31-44.

3 Sobre a importância do tema da *paideía* para as escolas e movimentos filosóficos que despontam no final do séc V e início do IV, em Atenas, comenta Jaeger: “A literatura desta época encarna os antagonismos existentes entre todas as escolas e tendências. Todas elas estão na fase

A rivalidade entre as escolas filosóficas na época de Platão transparece pelos diálogos platônicos. Platão está preocupado em defender a concepção socrática de filosofia. Se observarmos os diálogos platônicos, sobretudo os primeiros, perceberemos que uma das principais inquietudes de Platão, ao escrevê-los, é apresentar e defender a dialética socrática em oposição a outras formas de discurso. Platão, ao mesmo tempo em que busca defender a memória de Sócrates contra seus detratores tradicionais, busca apartá-lo do movimento sofístico.

Platão destaca nos primeiros diálogos como o método argumentativo e refutativo é a característica essencial do “pensamento” socrático. Sócrates se diferencia dos demais pensadores da época pela sua forma única de conversar com os seus interlocutores. Ele conversava não como quem sabe, mas como quem quer saber. Ele perguntava, interrogava e questionava. Não era um mestre no sentido professoral. Mais que ensinar sua atitude discursiva é a de quem quer apreender. Diferente da imagem transmitida por Platão dos sofistas e oradores antigos, o personagem de Sócrates não faz longos discursos para o grande público. A argumentação socrática está baseada em pequenos interrogatórios, feitos de perguntas e respostas curtas. Segundo a imagem de Sócrates nos diálogos, o método socrático consiste em fazer perguntas de caráter ético-moral de forma simples e direta, sempre avaliando passo por passo as respostas do interlocutor.

Assim, Platão está preocupado em mostrar que o *lógos* socrático se distancia dos grandiloquentes discursos de sofistas e oradores. Sócrates apostaria na simplicidade do seu discurso como forma de acusação contra o adorno e a exuberância dos discursos sofísticos. Sem dúvida, Platão foi bem-

da sua primeira e mais apaixonada vitalidade e encerram para a coletividade um interesse tanto maior quando é certo os seus problemas brotarem diretamente da vida do seu tempo. O tema comum deste grande combate é a *paidéia*. É nele que encontram a sua superior unidade as múltiplas manifestações do espírito desta época, a filosofia, a retórica e a ciência. [...]. Todas elas aparecem como potências que aspiram a formar e cultivar o Homem, fundamentando no plano dos princípios tal aspiração. [...] É precisamente esta luta pela verdadeira *paidéia*, travada com fúria tão grande e com tão grande entusiasmo, o que dá uma fisionomia característica ao processo real da vida desta época [...]” (Jaeger, 1995, p. 489).

sucedido ao contrapor a simplicidade de Sócrates à exuberância do discurso sofístico, haja vista a fama negativa que adquiriram os sofistas na história da filosofia, fama que em grande medida pode ser colocada na conta do próprio Platão. O discurso sofístico passou para história como sinônimo de discurso retórico, falso e adulator, já o método socrático se tornou sinônimo da mais fina filosofia (se não a verdade ela mesma, ao menos, no caminho da verdade).

Uma primeira diferença, destacada por Platão principalmente no *Protágoras* (334e-335a) e no *Górgias* (448d-449c), entre o modelo de discurso socrático e o sofístico é a extensão. O discurso sofístico seria longo, complexo e prolixo, o discurso socrático, curto, simples e lacônico.⁴ Não é propriamente dito nem mesmo um discurso, antes é um conjunto de perguntas dirigidas a um interlocutor. E eis aqui uma segunda diferença. O discurso socrático é um questionamento para um interlocutor. Sócrates não é o personagem principal do diálogo, ele apenas faz as perguntas. O método socrático dá ao interlocutor o papel principal da conversação. Sócrates não é o entrevistado, mas o entrevistador. Em contraste com a demonstração sofística (*epídeixis*), Sócrates não faz nenhuma exposição ou apresentação, ele se contrapõe, avalia, refuta as respostas alheias. No fundo, o método socrático é terapêutico no sentido em que está centrado no cuidado com o interlocutor, com suas respostas e perspectivas

⁴ Tanto no *Protágoras* (334e-335a) como no *Górgias* (448d-449c) Platão contrasta a arte de *falar bem*, ou seja, a *retórica* sofística (*rhetorike*) com o *diálogo argumentativo* (*dialegesthai*) de Sócrates desde um ponto de vista da extensão dos discursos. No *Protágoras*, para dar um exemplo, Sócrates ironicamente se queixa das palavras grandiloquentes do sofista: “Protágoras, acontece que eu sou um homem de parca memória, e, se alguém me fizer longos discursos, esqueço-me do que estava discutindo. Por exemplo: se eu porventura fosse mouco, você teria de falar mais alto comigo do que com os demais homens, no esforço de estabelecer um diálogo (*dialekesthai*). A situação presente é semelhante: já que você deparou com um homem de memória curta, encurte suas respostas tornando-as mais breves para que eu esteja apto a acompanhá-lo!” (334c8-d5). Sócrates se queixa que o discurso retórico do ilustre sofista não se enquadra no seu diálogo habitual que opera pelo “discurso breve” (*brakhulogia*, 335a3). O “discurso longo” (*makrologia*), sem dúvida, está ligado ao fato de que o discurso retórico do sofista se apresenta publicamente como uma “demonstração” (*epídeixis*) o que, por sua vez, está associado ao fato de que o sofista declara a posse de um saber que pode ser ensinado mediante pagamento. Ele faz a “promessa” (*apángelma*) de ter um saber, e precisa, portanto, dar prova de seu saber por meio de uma “demonstração” pública. (Cf. Balansard, 2011, p. 45). Sócrates, por outro lado, possui um diálogo breve na medida em que não declara possuir um saber, como sustenta Platão na *Apologia* (19d-24a,33a-b), mas declara simplesmente exercer uma ocupação que consiste em viver examinando-se a si mesmo e os outros.

diante de questões vitais. Sócrates acredita que com perguntas bem direcionadas e através da refutação, o próprio interlocutor aprenderá por conta própria, poderá se curar de sua ignorância. Sócrates, portanto, não educa outrem, mas possibilita ao outro que ele eduque a si mesmo, como uma espécie de terapeuta do saber. Esta ocupação terapêutica de Sócrates está bem documentada por Platão na famosa passagem da *Apologia*:

‘Meu caro amigo, és Ateniense, natural de uma cidade que é a maior e mais afamada pela sabedoria e pelo poder, e não te envergonhas de só cuidares de riquezas e dos meios de as aumentares o mais que puderes, de só pensares em glórias e honras, sem a mínima preocupação com o que há em ti de racional, com a verdade e com a maneira de tornar a tua alma o melhor possível?’ E, se algum de vós me replica que com tudo isso se preocupa, não o largarei imediatamente, não irei logo embora, mas interrogá-lo-ei, analisarei e refutarei as suas opiniões e, se chegar à conclusão de que não possui a virtude, embora o afirme, censurá-lo-ei de ter em tão pouca conta as coisas mais preciosas e prezar tanto as mais desprezíveis. Assim farei com todos os que encontrar, novo ou velhos, estrangeiros ou cidadãos, mas mais ainda convosco, cidadãos, que estais mais perto de mim pelo sangue. São ordens que recebi do deus, podeis estar certos; e creio que nunca foi mais útil à cidade do que o meu ministério a serviço do deus (Platão, 1997, 29d2-30a1)

Como dissemos, a separação de Sócrates em relação ao movimento sofístico é uma das principais preocupações de Platão nos seus diálogos. Platão insiste tanto nesta contraposição que discurso retórico e dialético se tornou uma distinção padrão. É relativamente fácil reconhecer a distinção. Levando em conta apenas o aspecto da extensão do discurso, já temos um fácil critério de distinção: o discurso retórico é longo, o dialético é curto. Outro critério facilmente perceptível é o dos agentes da fala: o discurso retórico é apenas expositivo, é um monólogo (um fala e outro escuta); o discurso dialético é diálogo, interlocução (uma pergunta e outro responde). Assim, facilmente todos reconhecem as distinções entre retórica e dialética que saltam aos olhos na leitura de qualquer diálogo platônico.

Mas há outras formas de discursos concorrentes, presentes no período clássico, e que não se contrastam tão facilmente com a dialética como o discurso retórico de sofistas eminentes como Protágoras e Górgias. O discurso que mais se aproxima do dialético, e que Platão se vê na necessidade de também diferenciar do método socrático, é a erística. Erística significa, grosso modo, a

arte do combate argumentativo ou da discussão controversa. Platão a define como a habilidade de lutar com argumentos e refutar o interlocutor a qualquer custo. Assim como a dialética, a erística é uma conversa particular – entre dois interlocutores. Assim como a dialética, a erística é uma argumentação baseada no interrogatório – em perguntas e respostas curtas, ou seja, um discurso curto (*brakhulogia*). Assim como a dialética, a erística busca a *refutação* do interlocutor. São estas as semelhanças que saltam aos olhos ao comparar as duas formas de discurso.⁵

Esta proximidade da erística e da dialética explica a preocupação platônica de distinguir estas duas formas de conversação. Segundo uma citação do diálogo *Sofista*, é acima de tudo “em relação às semelhanças que é preciso manter-nos em constante guarda” (Platão, 1991, 231a). Em outras palavras, é diante dos mais próximos e semelhantes que devemos estar preocupados com as distinções. Isso não apenas nos prevenirá de uma futura confusão, como também nos ajudará a definir melhor cada um dos termos.

Bem, já destacamos as semelhanças que aproximam a erística da dialética: que ambas são métodos “*filo-sóficos*”, isto é, que prometem levar a um saber; que ambas estão baseadas numa conversação face a face (perguntas e respostas curtas); e, por fim, que ambas buscam a refutação (*élenchos*). Cabe, agora, estudar as diferenças. Inicialmente, é preciso ter consciência que as diferenças entre a erística e a dialética não estão nos aspectos gerais, e sim nos detalhes. Assim, se, por um lado, dialética e erística se assemelham ao prometerem o saber (ambas são vistas como ‘saber’ e como uma forma de ‘educação’), por outro, é fato que é distinta a concepção de saber que cada uma tem. Além disso, se, por um lado, o uso da refutação é uma grande semelhança entre elas, por outro, a finalidade que cada uma dá a refutação é bem distinta. Em outras palavras, embora dialética e erística se aproximem tanto em relação ao voto de ‘saber’ (educação) como também no extenso uso da refutação, “saber” (*sophía*) e “refutação” (*élenchos*)

5 Analiticamente podemos resumir as semelhanças da erística e da dialética da seguinte maneira: a) ambas se apresentam como uma forma de educação (saber) e pretendem ensinar certa noção de virtude; b) ambas se baseiam no discurso privado, curto, simples e direto; c) ambas buscam a refutação (diferem, portanto, do discurso retórico que busca a persuasão).

têm significados diferentes para cada uma. A dialética tem um sentido de saber que não se confunde com o sentido da erística. A erística faz certo uso da refutação que não se confunde com o da dialética. Assim, podemos tentar encontrar as diferenças específicas da erística e da dialética tentando distinguir qual é o sentido de ‘saber’ que cada uma tem e o uso da refutação que cada uma faz.⁶

2. O saber e a refutação erística contrapostos ao saber e à refutação dialética

O saber erístico é um saber fazer, isto é, é saber como vencer argumentativamente num debate. A comparação com o combate corporal e a guerra é inevitável. A erística está para o discurso como o combate está para o corpo. O ensino de erística é análogo ao ensino de artes marciais. O professor de erística ensina artimanhas e artifícios argumentativos para refutar, isto é, para vencer o adversário na argumentação. Deste modo o *saber-fazer* do erístico é saber como refutar a posição defendida pelo adversário seja ela qual for. Os professores de erísticas ensinam, por exemplo, como usar da ambiguidade das palavras ou frases; como apresentar paradoxos para se esquivar de certas questões; como preparar armadilhas argumentativas das quais o interlocutor não encontra saída. Vários tipos de argumentos podem ser usados para refutar alguém, e o erístico lança mão de todos eles quer sejam argumentos falaciosos ou válidos. O saber do erístico consiste, portanto, num conjunto de técnicas e artimanhas argumentativas que ajudam a refutar quem quer que seja num

6 O diálogo que Platão dedica para tratar da diferença entre a dialética socrática e a erística é o *Eutidemo*. Neste diálogo o objetivo maior de Platão é apresentar um retrato da figura do erístico e de seu método argumentativo, contrastando-o com a figura de Sócrates e de sua dialética. O par de personagens Eutidemo e Dionisodoro são retratados como grandes erísticos, capazes de vencer qualquer adversário, esteja ele do lado da verdade ou não. Por vezes, os erísticos não parecem levar a sério a argumentação, uma vez que brincam com as palavras, distorcendo-as a fim de refutar a qualquer custo os adversários. Eles se mostram muito agressivos e, por vezes, até cômicos. Platão destaca nos erísticos, por um lado, o caráter agonístico de sua argumentação e, por outro, o lúdico. Eles parecem visar apenas à vitória e somente jogar com as palavras, desconsiderando totalmente a busca da verdade – o conhecimento. Nossa busca pela distinção entre dialética e erística levará em consideração esta imagem que Platão apresenta da erística.

debate.⁷

O saber dialético, por outro lado, é uma saber que não se compreende como saber enquanto tal, mas sim como uma busca de saber. Se antes comparamos a erística à imagem do combate, agora a melhor comparação para a dialética é a imagem do caminho. Enquanto o saber erístico é o saber lutar, o saber dialético é um saber caminhar, isto é, saber investigar e buscar. O que guia a dialética não é o desejo da vitória, mas *o desejo de saber*. A erística se consome no antagonismo do combate e não consegue superá-lo. A dialética, por ter como finalidade o conhecimento das coisas mesmas, deve sempre e a cada vez superar a rivalidade dos interlocutores em nome de um terceiro elemento que é o próprio conhecimento. Em certo sentido o saber da dialética é saber que ainda não sabemos, e que, por isso, devemos buscar. De fato, este é o principal ensinamento socrático. Ante a sabedoria divina somos apenas amantes do saber e não seus detentores. Mas mais ignorante é, contudo, aquele que supõe a posse do saber pleno, pois não sabe nem mesmo que é ignorante. Seu saber é apenas suposto, é *pseûdos*. Sequer sabe a medida de sua ignorância (Cf. Platão, 1997, 20d-24a).

A dialética socrática parte da consciência do ignorante, daquele que sabe não deter ainda o conhecimento pleno, e que, por isso mesmo, precisa buscá-lo. Sócrates considera que a única forma de realmente investigarmos e buscarmos a sabedoria passa primeiro pela tomada de consciência de que não sabemos tudo, na verdade, não sabemos nem a metade. Ora, o primeiro impulso dialético é essa

7 Os erísticos não devem, de imediato e sem qualificação, ser identificados com a sofística. A rigor não sabemos exatamente quais pensadores antigos Platão acusava de serem erísticos. No *Eutidemo*, os irmãos Dionisodoro e Eutidemo são retratados como os erísticos típicos. Eles são apresentados como “novos sofistas” e descritos como sofistas (professores de virtude, polímatas, estrangeiros etc...). Mas se levarmos em conta os argumentos, paradoxos e a forma de argumentação dos irmãos, o método argumentativo dos erísticos se próxima mais da tradição eleata e da escola megárica do que dos sofistas clássicos. Por mais que certos argumentos sejam atribuídos a eminentes sofistas, como Protágoras, o modo que são apresentados não remete à típica *epídeixis* sofística. No caso de Protágoras é importante lembrar algo que já destacamos, que no diálogo que leva o seu nome, Platão atribui ao sofista uma forma de discurso totalmente alheia à forma erística. O discurso de Protágoras não é um discurso curto, entrecortado por perguntas e simples como o dos erísticos, ao contrário, seu o discurso é longo, bem encadeado e perpassado por imagens, metáforas e mitos. Neste aspecto, o método argumentativo da erística está mais próximo da dialética socrática do que do discurso retórico dos sofistas. Neste sentido, a questão de se a erística pertence ou não a sofística parece permanecer aberta. (Cf. Méridier, 1978, p. 127-130).

tomada de consciência de que o conhecimento pleno das coisas nos falta, e que, por isso, urge buscá-lo.

Vemos assim o contraste entre o saber-fazer erístico e o *saber propriamente humano* que dialeticamente busca o conhecimento. Enquanto o saber do erístico é um *saber-fazer técnico* que acumula artifícios e artimanhas argumentativas capazes de levar a refutação, o saber dialético é um *saber-buscar* que persegue o verdadeiro e deseja o real conhecimento. Essa diferença na concepção de saber está ligada ainda às diferentes concepções que o erístico e o dialético conferem a refutação (*elenchos*). Em geral, a concepção erística de refutação é que ela é uma arma, isto é, um meio de combate para alcançar a vitória. Para o erístico a refutação significa dar um golpe no adversário. O efeito final dos golpes refutativos é a vitória. No diálogo *Eutidemo*, Platão retrata, sem deixar de usar certo tom satírico e burlesco, que as batalhas erísticas estavam rodeadas de adoradores, os quais, a cada refutação, vibravam com o debate – de maneira semelhante ao que acontece numa luta de boxe. Cada golpe argumentativo era motivo para a torcida “aplaudir e lançar gargalhadas” (Platão, 2011, 276d1-2). A refutação no debate erístico é sinônima de sucesso para o refutador, e de fracasso e vergonha para o derrotado. Isso explica os aplausos aos vencedores e as gargalhas aos perdedores. A presença da torcida é de suma importância para a refutação erística, pois a torcida é o termômetro e, por vezes, o critério da refutação. Ela marca o placar do debate. Ela que, por vezes, consolida a vitória ou a derrota de alguém. A compreensão erística da refutação é, portanto, que ela é instrumento de combate que pode trazer a honra dos aplausos, quando se é vitorioso, ou a vergonha das gargalhadas, quando se é perdedor.⁸

A noção de refutação na dialética é diferente da compreensão erística. Primeiro, Sócrates, nos diálogos platônicos da juventude, não se sente numa

⁸ Platão descreve a influência da plateia nos debates erísticos de maneira cômica. Assim, no fim do *Eutidemo*, os irmãos erísticos são considerados os ‘vencedores’ do debate: “Nesta altura [...] não houve dos presentes quem não elevasse às nuvens o argumento, ficando os dois irmãos quase esmagados sob a mole de aplausos, risadas e demonstrações de júbilo. Porque nas anteriores explosões dessa natureza só batiam as palmas os apaixonados de Eutidemo, enquanto nessa ocasião era como se até as próprias colunas do Liceu tomassem parte nos aplausos e se alegrassem com a vitória dos dois homens” (Platão, 2011, 303b1-7).

competição em que a única finalidade é a vitória. Sócrates está disposto a refutar e a ser refutado. De fato, Sócrates diz, no diálogo *Górgias*, “sou um daqueles que seria refutado com prazer se o que digo não é verdadeiro” (Platão, 2011b, 458a3-4). A disposição de poder ser refutado é a primeira condição da dialética. Isso mostra que o compromisso do dialético é antes de tudo com a verdade. A refutação dialética é importante porque com ela é possível abrir o caminho para a autêntica investigação filosófica. A refutação dialética tem, assim, antes de tudo, o sentido de uma busca. Ela não é, para o dialético, um fim em si mesmo. O objetivo da refutação dialética é sempre a desobstrução do caminho em direção à verdade. Neste sentido, exige que sempre se esteja aberto a refutar e a ser refutado.

O peso crítico da refutação dialética está em servir positivamente na desconstrução dos falsos saberes. A refutação dialética pretende, antes de tudo, libertar cada um e, em primeiro lugar, o próprio interlocutor, da pior forma de ignorância, a que consiste em acreditar que se sabe o que, com efeito, não se sabe. Em outras palavras, a refutação dialética é um método purgativo; ela busca purificar o homem das falsas opiniões e pode, assim, ser considerada como uma espécie de *kátharsis*. Numa passagem do *Sofista* (Platão, 1991, 226b-231c), onde é descrita a natureza do método socrático, é dito que a refutação socrática tem por objetivo purgar a alma do interlocutor da maior ignorância: a *amathía* que consiste em crer saber, quando não se sabe (cf. Platão, 1991, 230b). O efeito do método refutativo socrático consiste, portanto, na libertação da alma das opiniões falsas que carrega, e acima de tudo da falsa imagem que o interlocutor tinha de si mesmo como um sábio. Do mesmo modo que um médico deve purgar o corpo doente, a fim de que ele possa se beneficiar dos alimentos e retomar sua saúde, o dialético deve purgar a alma das falsas opiniões que são como obstáculos para o saber verdadeiro, ou seja, impedem que a alma possa se beneficiar de verdadeiros conhecimentos e alcançar a felicidade (cf. Platão, 1991, 230b-d). O objetivo da refutação socrática é, neste sentido, promover a limpeza da alma, levando os interlocutores a reconhecer exatamente como não sabem aquilo que imaginam saber. A refutação dialética tem, assim, um papel determinante tanto no sentido de reorientar a alma no caminho do verdadeiro

conhecimento como também uma finalidade moral.⁹ A refutação socrática pretende purificar os homens de suas falsas concepções, que estão na base de sua ignorância e de sua infelicidade.

Contrastando com a dialética, Platão denuncia no diálogo *Eutidemo* que falta à erística o compromisso com o conhecimento e com a verdade. A erística é a habilidade de lutar com argumentos dúbios e refutar o que é dito pelo interlocutor, independente se for verdadeiro ou falso. O propósito do erístico, diferente do dialético, é refutar a qualquer custo a tese do interlocutor, sem nenhuma preocupação com a verdade. Distinto do dialético, o erístico não está disposto a refutar e a ser refutado. Na verdade, ele não está disposto a ser refutado em hipótese alguma. Ele quer ganhar o debate. Isso denuncia seu descompromisso com a verdade. Seu objetivo não é o conhecimento. O erístico está numa competição. Sabemos que numa competição a finalidade é sempre a vitória, e não o conhecimento. Neste sentido, a erística pode ser considerada como um jogo. Falta-lhe seriedade. Platão acusa a erística de brincar e jogar com os argumentos, sem levar em consideração nem as teses nem os interlocutores. Segundo Platão, o comportamento dos erísticos é idêntico ao dos jogadores. Quem aprende a erística aprende a “brincar com as pessoas, passando-lhes rasteiras e fazendo-as cair para trás” (Platão, 2011, 278b6-8). Quem aprende erística, denuncia Platão, não tornar-se conhecedor de nada sobre como as coisas são. Apenas se torna capaz de jogar com as palavras e argumentos no combate. Quem aprende erística se torna apenas um bom jogador, acusa Platão. A *paideía* erística é *paidiá* – a educação erística é jogo e brincadeira.

9 “[...] a dimensão lógica do *elenchos* está subordinada à sua finalidade moral. Sócrates não pratica a refutação por ela mesma, pelo simples prazer de contradizer uma tese, mas na esperança de tornar melhor seu interlocutor. Como a virtude consiste num conhecimento, este conhecimento não está ao alcance da alma que abriga, sem saber, falsos saberes, o homem não poderá ser virtuoso nem, portanto, feliz enquanto sua alma não tiver sido purificada, graças ao *elenchos*, dos falsos saberes que a impedem de engajar-se no caminho do conhecimento verdadeiro que leva infalivelmente à virtude e à felicidade. Por conseguinte, Sócrates não pratica a refutação por ela mesma, pois a operação lógica em que consiste [...] depende claramente de uma finalidade moral: o indivíduo refutado deve ter vergonha de sua própria ignorância, mas trata-se de uma vergonha benéfica, ou até salutar, pois ela é a primeira etapa da conversão interior que leva ao conhecimento e, por via de consequência, à virtude e à felicidade. Agente purificador, o *elenchos* é um instrumento pedagógico, uma ferramenta privilegiada de educação moral” (Dorion, 2006, p. 47-48).

Contrastando com a dialética, Platão denuncia ainda a falta de compromisso ético-político do erístico. Seja no sentido de que os erísticos não se preocupam com a dimensão existencial da conversação, seja porque não tomam como problema o saber sobre o melhor modo de viver. Primeiro, o erístico trata seu interlocutor como um inimigo, desconsiderando quais são as reais motivações e opiniões que refletem o modo de vida dele. O erístico se apega simplesmente nas palavras ditas pelo seu adversário, excluindo qualquer preocupação existencial. O dialético, por outro lado, pretende tratar seu interlocutor como um companheiro de conversa. O dialético está preocupado com as verdadeiras opiniões do seu interlocutor. Quer ajudá-lo a se libertar das falsas opiniões.

O método dialético tem um objetivo terapêutico. Ele tem uma dimensão existencial. No processo dialético não são apenas testadas as opiniões do interlocutor, mas igualmente seu modo de vida. O que Sócrates examina não são apenas proposições, mas “vidas”. Por isso, é importante para a dialética socrática que o interlocutor seja sincero em suas opiniões e que tenha boa vontade ao prestar conta de si mesmo. A dialética, do modo que Sócrates a concebe, exige um alto grau de intimidade. Ela exige compromisso. Exige que o interlocutor se abra ao diálogo, ao exame e que esteja comprometido existencialmente com os resultados filosóficos do percurso dialético. A erística perde toda a dimensão existencial ao tratar o debate como uma mera competição.

A perda da dimensão existencial no contexto da discussão erística está baseada no fato de que para erística o modo de vida do interlocutor não é uma preocupação. A erística não se compromete com as opiniões que defende, nem com as opiniões do interlocutor. É tudo um jogo que fica apenas na competição e na rivalidade argumentativa. Por isso, os erísticos se “apegam exclusivamente às palavras” (Platão, 2011, 305a), sem levar em conta o contexto maior da discussão. O problema sobre que forma de vida é a melhor não é uma preocupação para o erístico. No jogo argumentativo da erística, independente do conteúdo das opiniões e respostas, importa apenas o formalismo da refutação –

que no mais das vezes é incoerente e falaciosa.¹⁰

Para a dialética, por outro lado, a busca pela vida plena é uma questão de suma importância. Como mostra o relato da *Apologia*, Sócrates está comprometido com a tarefa de desafiar seus companheiros a mudarem de vida; a pararem de se preocupar com o dinheiro e com a reputação, descuidando-se do que mais importa – do que são, isto é, de sua alma. É neste sentido que ele se julga o maior benfeitor de seus conterrâneos (Platão, 1997, 29d-30c). A dialética socrática está comprometida na busca do saber que funda a vida boa. Sócrates não busca uma ciência que seja simplesmente teórica. Ele busca uma ciência cujo objeto do conhecimento pode nos conduzir para uma vida plena – uma ciência que ajude a nos guiarmos na nossa existência, que nos torne pessoas melhores. Neste sentido, a preocupação ética com a melhor forma de vida é sempre o horizonte final de todo o processo dialético.

Percebemos como Platão retrata a erística como uma versão corrompida da dialética. A erística é o diálogo refutativo que perdeu o compromisso filosófico, isto é, que não mais se preocupa com a verdade e com o conhecimento. A erística representa a corrupção da dialética ainda no sentido que ela não tem nenhuma preocupação com a questão ético-moral da felicidade humana – finalidade última da dialética socrática. A erística não pretende tornar melhor a alma de seus interlocutores, nem coloca como problema crucial o verdadeiro modo de vida que devemos escolher.

Na *República*, Platão argumenta sobre a importância de que a dialética seja aprendida na idade oportuna, para que não se torne uma capacidade refutativa negativa, ou seja, erística. Platão, apesar de não nomear a erística neste contexto, parece insinuar que a erística é um método que nasce da corrupção da dialética, isto é, uma forma argumentativa de herança socrática que perdeu o espírito filosófico. Em outras palavras, Platão parece sustentar que a erística como

10 Platão acusa a erística de utilizar, frequentemente, argumentos falaciosos para refutar, a qualquer custo, os seus interlocutores. No *Eutidemo* muitos destes argumentos falaciosos são apresentados. A maior parte é baseada na ambiguidade de termos e sentenças (falácias do equívoco), ou em generalizações precipitadas (falácias *secundum quid*). (cf. Sprague, 1962, p. 6-7; p. 12-13; pp. 17; p. 80).

dialética corrompida é resultado do erro de ensinar a pessoas muito jovens o exercício da refutação.

Calculo que não passa despercebido que os jovens, quando pela primeira vez provam a dialética, se servem dela, como de um brinquedo (*paidiai*), usando-a constantemente para contradizer (*antilogian*), e, imitando os que os refutam, vão eles mesmo refutar (*elenkhousi*) outros, e sentem-se felizes como cachorrinhos, em puxar e dilacerar a toda hora com argumentos quem estiver perto deles. [...] Ora depois de terem refutado muita gente, e, por sua vez, terem sido refutados por vários, caem rapidamente e em toda a força na situação de não acreditar em nada do que dantes acreditavam. E por este motivo, eles mesmos e tudo o que respeita à filosofia são caluniados perante os outros. [...] Ao passo que quem é mais velho [...] não quererá participar desta loucura, imitará o que quer discutir para indagar da verdade, de preferência àquele que se entretém a contradizer (*antilegonta*), pelo gosto de se divertir (*paidias*). (Platão, 2008, VII, 539b-d).

De certa forma o que Platão está relatando é o nascimento de certo ceticismo radical gerado pela prática imatura e desregrada da refutação; por não estar na idade apropriada, não ter passado pelas fases anteriores de uma boa educação, bem como de tanto refutar os interlocutores, o refutador acaba caindo na total descrença. Não acredita mais na busca do saber verdadeiro. Desiste do conhecimento e se satisfaz apenas com o jogo da argumentação vazia. Assim, a erística pode ser interpretada como a dialética imatura e incrédula e que, portanto, se torna viciosa. É o excesso de refutação, o exagero argumentativo que se propaga numa alma imatura. Um espírito despreparado que se exercita de modo excessivo e desregrado na dialética termina por negar tudo, e com o tempo perder de vista os objetivos epistemológicos e éticos do método dialético. Acaba por transformar os meios em fins.

A erística é, assim, o perigo da dialética. Quando não mais se refuta em vista do conhecimento e da verdade, quando não se refuta mais em busca do melhor modo de se viver, cai-se na erística, que se estabelece como o lado negativo da argumentação e da refutação. A erística significa a perda do impulso que, segundo Platão, define a filosofia, isto é, o anseio de saber e de conhecer como realmente são as coisas.

A erística se transforma, segundo a acusação platônica, numa espécie de

tagarelice (*adoleschía*) – um falar pelo simples prazer de falar.¹¹ No *Eutidemo*, Platão coloca na boca de um personagem anônimo a crítica mais contundente contra a erística. Segundo este personagem¹², a erística não passa de verborragia, discussão sem sentido que se apegam a ninharias e ainda exige um esforço descabido. Para ele, a erística “não vale nada” (*oudenòs mèn oûn áxion*, Platão, 2011, 305a1). Ele condena até Sócrates por dar muita atenção aos erísticos, entregando-se “por maneira tão prepóstera aos cuidados de dois tipos que não se incomodam com o que falam e se apegam exclusivamente às palavras” (Platão, 2011, 305a1-4). Termina por dizer que os erísticos podem até passar “por ser os maiores sábios do nosso tempo” porém, “na verdade, [...] tanto o assunto” como também eles próprios “nada valem e são mais do que ridículos” (Platão, 2011, 305a5-8). Esta é uma crítica ligada aos defensores do discurso retórico, isto é, um discurso público que dá importância exclusiva às questões políticas e que, por isso, tem seu valor reconhecido pela maioria.

Embora esta crítica retórica aponte para certos vícios próprio da erística, Platão a insere de modo proposital para mostrar que não afeta apenas a erística, mas também a dialética socrática. De fato, é a filosofia como um todo que está sendo acusada pelos defensores do discurso retórico. O personagem Sócrates logo reconhece no ataque uma acusação contra si mesmo: “[...] acreditam que se conseguirem demonstrar que os filósofos de nada valem, ao mesmo passo eles alcançarão no conceito universal, sem maior resistência, a palma da sabedoria” (Platão, 2011, 305d2-5). Na verdade, Sócrates acusa os detratores da dialética e da erística de serem ressentidos: “têm-se de fato, na conta de sábios, e sempre que levam a pior numa conversação particular, é que está em jogo algum discípulo de Eutidemo” (Platão, 2011, 305d5-7).

Contra os retóricos e oradores que vivem entre a política e a filosofia (sem fazer bem nenhuma e nem outra, segundo a acusação platônica)¹³, Sócrates

11 “Non seulement les éristiques parlent sans penser, mais ils parlent pour ne rien dire, pour le plaisir de parler.” (Dixsaut, 2000, pp. 200).

12 A maioria dos intérpretes acredita tratar-se do mestre de retórica Isócrates que era crítico tanto da erística como da dialética socrática. Cf. Méridier, 1978, pp. 136-138.

13 “O certo é que, como participantes de ambas [os retóricos que participam da filosofia e da política], são inferiores a cada uma separadamente, no que respeita às respectivas finalidades

defende a filosofia argumentativa e refutativa. Sócrates toma as dores dos erísticos, sabendo que a crítica dos retóricos não visa apenas à erística, mas também à dialética. Por isso, é importante, contra o discurso apenas elegante – para Sócrates os discursos retóricos “são mais elegantes do que verdadeiros” (Platão, 2011, 305e5-306a1) –, a defesa do emprego da refutação que, segundo a concepção socrático-platônica, é a melhor maneira de purificar a alma das falsas opiniões e garantir maior racionalidade ao pensamento filosófico.¹⁴

Temos, assim, a constatação de que embora Platão seja um duro crítico da *refutação pela refutação* e do simples jogo erístico, ele não cai no erro oposto de rejeitar o valor e a utilidade da refutação. Ao contrário, Platão valoriza a argumentação e a refutação como elementos imprescindíveis da dialética, e indispensáveis para o sério exercício da filosofia. Tudo depende da medida e do sentido da refutação. Para Platão, existe uma linha tênue que separa a dialética da erística – o cão do lobo. E esta linha está no sentido filosófico, isto é, no desejo que define toda a filosofia de encontrar a verdade sobre o mundo, a realidade e os valores. Se a erística pode ser acusada de ser a versão corrompida da dialética, é porque a erística perdeu o sentido filosófico da argumentação. A aparente proximidade entre estes dois métodos oculta uma diferença essencial: o sentido e a direção que cada uma dá ao exercício da argumentação e da refutação.

3. Conclusão: definições sucintas da erística e da dialética

Nosso objetivo foi apresentar, segundo a concepção platônica presente sobretudo no *Eutidemo*, as semelhanças e diferenças entre duas formas próximas

que ensejam o alto conceito de que desfrutam a filosofia e a política. Ocupando, de fato, o terceiro lugar, esforçam-se por fazer crer que se encontram no primeiro. Precisamos perdoar-lhes a pretensão, sem nos aborrecermos com isso, e julgá-los apenas pelo que realmente forem. Só merece louvores quem enuncia ou põe em prática algo sensato e se esforça com denodo para sua realização” (Platão, 2011, 306c2-d1).

14 “É que começaste cedo demais, Sócrates, antes de te exercitares, como convém, a definir o belo, o bem e o justo, e assim todas as ideias. Observei isso mesmo há dois dias, ao te ouvir dialogar com o nosso amigo Aristóteles, aqui presente. Pois fica sabendo que é belo e divino o entusiasmo com que te atiras a essas discussões. Enquanto és moço, exercita-te mais de espaço nessas práticas consideradas inúteis pelo vulgo e que dele receberam o nome de parolagem. De outra forma, a verdade te escapará” (Platão, 1974, 135c-d).

de discurso: a erística e a dialética socrática. Gostaríamos de finalizar propondo as receptivas definições de erística e a de dialética que podem ser resumidas a partir do que foi dito. Percebemos como estas definições são contrastantes: (i) a erística é a arte do combate refutativo que ensina um método de perguntas e respostas curtas, para refutar o interlocutor, independe da verdade de sua tese – a finalidade última da erística é a vitória no debate argumentativo; (ii) a dialética socrática é o método de perguntas e resposta curtas que busca o saber e o conhecimento das coisas mesmas, por meio da refutação e da purificação das falsas opiniões, e que têm como objetivo último o saber necessário para uma vida plena.

Referências

BALANSARD, A.. Os sofistas e as técnicas. In: BRISSON, L. e FRONTEROTTA, F.. **Platão: leituras**. São Paulo: Loyola, 2011.

CANTO-SPERBER, M. **L’Intrigue Philosophique**: essai sur l’Euthydème de Platon. Paris: Les Belles Lettres, 1987.

CICERÓN. **Disputaciones Tusculanas**. Introducción, traducción y notas Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 2005.

DIXSAUT, M.. Images du Philosophe. In. **Revista Kléos**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 4, pp. 191-248, 2000.

DORION, Louis-André. **Compreender Sócrates**. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. "Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques?" In.: ROBINSON, T., BRISSON, L. (eds.) Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. **Proceedings of the V Symposium Platonicum**, Sankt Augustin, 2000.

GUTHRIE, W. K. C.. **Os Sofistas**. São Paulo: Paulus, 2007.

KEFERD, G. B.. **O Movimento Sofista**. São Paulo: Loyola, 2003.

NARCY, M.. **Le Philosophe et son Double**: un commentaire de l’Euthydème de Platon. 1e éd.. Paris: Vrin, 1984.

PEREIRA, M. H. R.. **Estudos de História da Cultura Clássica I**. Cultura Grega. 8.^a edição Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates; Críton**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.

_____. **Banquete, Fédon, Sofista e Político.** Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. Eutidemo. In. **Diálogos:** Critão, Menão, Hípias Maior e outros. Tradução Carlos Alberto Nunes. 2ª ed. Belém: EDUFPA, 2007.

_____. **Eutidemo.** Tradução, introdução e notas de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2011.

_____. **Górgias.** Tradução, introdução e notas de Daniel R. Lopes. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2011.

_____. **Oeuvres Complètes, V, 1ª Partie: Ion, Ménexène et Euthydème.** Tradução, introdução e notas de Louis Méridier. 2e éd.. Paris: Les Belles Lettres, 1978.

_____. **Parmênides e Filebo.** Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1974.

_____. **A República.** Tradução, introdução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.