

Recebido em jul. 2008
Aprovado em set. 2008

LINGUAGEM, ONTOLOGIA E A DEFESA ARISTOTÉLICA DO PRINCÍPIO DE NÃO-CONTRADIÇÃO

ALDO LOPES DINUCCI *

RESUMO

Aristóteles, em seus argumentos em defesa do princípio de não-contradição na *Metafísica*, provando que o princípio de não-contradição é condição de possibilidade da linguagem e do pensamento, e que, além disto, esse princípio é um axioma do ser enquanto ser ou de todas as coisas, demonstra indiretamente que o homem é capaz de obter um conhecimento científico sobre o nosso mundo e sobre ele mesmo.

PALAVRAS-CHAVE

Metafísica. Aristóteles. Ontologia. Linguagem.

ABSTRACT

In his arguments on defense of the non-contradiction principle in the *Metaphysics*, proving that the non-contradiction principle is condition of possibility of language and thought, and, besides, that this principle is an axiom of being *qua* being or of everything, Aristotle proves indirectly that man can attain a scientific knowledge about our world and about himself.

KEYWORDS

Metaphysics. Aristotle. Ontology. Language.

* Doutor em Filosofia pela PUC-RJ. Professor adjunto do DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA da UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE, empreendendo pesquisas em três campos específicos: ÉTICAS SOCRÁTICAS, RETÓRICA GORGIANA e LÓGICA E ONTOLOGIA EM ARISTÓTELES.

Aristóteles nos ensina que, se desejarmos adquirir ciência, temos, por um lado, de utilizar uma lógica que tenha como condição de possibilidade o princípio de não-contradição. Por outro lado, temos de preencher as variáveis das proposições lógicas com símbolos convencionais que possuam significação determinada. Estes símbolos são signos de afecções psíquicas ou conceitos determinados, necessariamente não contraditórios – e o princípio de não-contradição se revela como condição de possibilidade da linguagem significativa. Entretanto, é necessário mostrar que o princípio de não-contradição possui não apenas status lógico, lingüístico e psicológico, mas também ontológico. É necessário apresentar justificativas que nos convençam de que as coisas reais são não-contraditórias ou, o que dá no mesmo para Aristóteles, que as coisas são essencialmente unas e acidentalmente múltiplas. Só assim poderemos encontrar a explicação do seguinte silogismo e chegar à demonstração indireta do princípio de não-contradição:

Crê realmente alguém que o princípio de não-contradição é falso?

Se o crê, terá de falar contraditoriamente e ser compreendido por ele mesmo e por outros.

Mas não se pode falar contraditoriamente e ser compreendido, pois, quando se fala, necessariamente tem-se de dizer alguma coisa determinada, tem-se de pronunciar uma voz significativa convencional, a qual, ainda que possua um número indefinido de significados,

tem um número definido de significações, sendo apresentada num sentido determinado. Por exemplo, se alguém diz 'aquele homem', terá de definir – caso haja dúvida – a significação precisa: se é o animal racional ou o desenho de um homem. A unidade de significação surge como condição de possibilidade da linguagem, e esta unidade de significação tem por fundamento o princípio de não-contradição. Mas esta não é a explicação última que se pode dar. Suponha que a linguagem seja assim mesmo como diz Aristóteles, que pressuponha realmente o princípio de não-contradição: ainda resta a possibilidade de que o mundo seja em si mesmo contraditório a despeito de nossas necessidades lingüísticas. Mas, assim sendo, um possível mundo contraditório não iria contra esta mesma necessidade lingüística? Seria possível falar de coisas determinadas a outras pessoas num mundo contraditório e irremissivelmente contaminado pela indeterminação?

Sem a ligação imediata entre palavras e pensamento e mediata entre palavras e coisas, sem que o princípio de não-contradição receba a legitimação de seu status ontológico, poder-se-ia objetar que, ainda que este princípio fosse condição de possibilidade da lógica, da linguagem e do pensamento, a ciência não seria possível, pois as coisas do mundo poderiam ser contraditórias ou indeterminadas. Por outro lado, na hipótese de que nada pudéssemos apurar quanto a isto, permaneceria a ciência simplesmente como uma possibilidade. Obtendo-se a justificativa, e elevando-se o princípio ao status ontológico, o princípio de não-contradição seria visto não mais como apenas uma

condição de possibilidade do pensamento e da linguagem, mas como princípio de tudo o que é.

Falta-nos, portanto, indagar de que modo as palavras e as afecções psíquicas se remetem ao mundo real. Ou seja, o que nos garante a significação una das palavras? Aristóteles responde explicitamente a esta questão: “Se ‘homem’ significa uma coisa única, suponhamos que esta é ‘animal bípede’. E por ‘significar uma coisa única’ entendo o seguinte: se ‘homem’ é ‘tal coisa’, e se algo é um homem, ‘tal coisa’ será a essência de homem” (*Metafísica*, 1006 a 31-34). E prossegue mais adiante:

Assim, pois, se se pode dizer com verdade que algo é um homem, será necessariamente um animal bípede (pois isto é o que significa ‘homem’). E, se isto é necessário, não é possível que o mesmo não seja animal bípede (pois o que significa ‘ser necessário’ é ‘não poder não ser’). Por conseguinte, não é possível que seja simultaneamente verdadeiro dizer que uma mesma coisa é homem e não é homem. (*Metafísica*, 1006 b 28-34)

O fundamento da unidade de significação é, portanto, a essência (*ousia*). “O que garante que a palavra ‘homem’ tenha uma significação única – diz-nos Aubenque (1983, p. 127-8) – é, ao mesmo tempo, o que faz com que todo homem seja homem, ou seja, sua quiddidade de ‘animal bípede’”. A essência é aquilo que faz com que todo homem seja um homem e que nós o chamemos assim: “a permanência da essência é portanto pressuposta como fundamento da unidade de sentido; é

porque as coisas têm uma essência que as palavras têm um sentido” (1983, p. 128).

Segundo o Estagirita, por um processo de indução imperfeita tais essências são captadas pelo intelecto. Como são unas as essências, assim são as afecções psíquicas que são similares a elas. Aristóteles não se refere aqui à essência primeira: as essências ou substâncias primeiras são as coisas concretas existentes na realidade, que “podem existir separadas” (*Metafísica*, 1028 a 12- b 2) ou que têm uma existência independente. Como nos diz Ross:

O mundo que nos é dado na experiência é um mundo de coisas individuais concretas agindo e reagindo umas sobre as outras. Ao contemplar estas [coisas individuais], nós tomamos consciência de características comuns a muitos indivíduos. Estas [características] são, para Aristóteles, tão reais e objetivas como os indivíduos [...] mas ele nos alerta que devemos conceder a elas apenas o modo de existência que é próprio dos universais, a saber, existência como característica dos indivíduos. (1959, p. 155)

As substâncias segundas, as quais são prioritárias para o conhecimento, fazem com que uma coisa seja aquilo que ela é. As essências segundas existem, não separadamente, mas como características das coisas que existem separadamente. Quanto a isso, Aubenque observa:

Até aqui, nós parecíamos limitados ao plano da linguagem, enquanto que o princípio [de não-contradição] é um princípio ontológico [...]

Unicamente a análise dos fundamentos da linguagem revela a Aristóteles que o plano da denominação reenvia ao plano do ser, já que unicamente a unidade do ser autoriza a unidade da denominação. (1983, p. 128)

O princípio de não-contradição obtém, a partir disso, sua indicação para a obtenção do status de princípio ontológico. Aristóteles, analisando as respostas possíveis dos que procurarão evitar a exigência de significar alguma coisa determinada, procurará evidenciar que todas as alternativas disponíveis que ameacem a significação única das palavras levam a absurdos ontológicos. Seu objetivo será (1) observar que, mesmo aqueles que negam a possibilidade da ciência e da ontologia fazem suas afirmações a partir de ontologias implícitas absurdas e, (2) ao salientar tais absurdos, demonstrar indiretamente que as essências segundas existem como características dos entes, conferindo ao princípio de não-contradição o status de um axioma do ser enquanto ser. O exercício, como já observamos, se faz necessário, pois nada nos assevera ainda que tais essências sejam uma realidade ou que existam de fato. E, para realizar tal empreendimento, Aristóteles faz uma distinção fundamental:

Assim, pois, não é possível que a essência de homem signifique o mesmo que a essência de não-homem, se “homem” não apenas significa de uma coisa, mas também uma coisa (pois estimamos que significar alguma coisa não é o mesmo que de uma coisa, já que, neste caso, “músico”, “branco” e “homem” significariam o mesmo, de modo que todas as coisas

seriam uma, pois seriam unívocas). (Metafísica, 1006 b 13-18)

Notemos, em primeiro lugar, que unívocas (*synonima*) aqui são as coisas, e não as palavras: “para Aristóteles – diz-nos Lear, – são coisas, e não palavras, que são sinônimas. Duas coisas são sinônimas se elas compartilham não apenas um nome em comum, mas também o *logos* da substância’ que corresponde ao nome” (1980, p. 178). Aristóteles, como observa Aubenque (1983, p. 138), utiliza aqui o termo *synonima* de modo inconsistente em relação a outras ocorrências do mesmo termo em sua obra, pois muitas vezes *synonima* designa univocidade (identidade de nome, identidade de natureza), sendo esta a razão pela qual. “Alexandre de Afrodísias propõe corrigi-lo por *polyonuma*, que corresponde [...] à nossa sinonímia (pluralidade de denominações, identidade de natureza)” (1983, p. 138).

Aristóteles fala de coisas sinônimas para evidenciar o absurdo de não se distinguir entre dois tipos de predicação: a essencial (significar uma coisa) e a acidental (significar algo de alguma coisa). Esta distinção explica, por um lado, como é possível a existência de teses contraditórias num diálogo. Podemos afirmar algo sobre um sujeito em dois sentidos: significando a essência (“Sócrates é homem”) e fazendo atribuições (indicando acidentes: ‘Sócrates é músico’). “Esta distinção entre significação e atribuição - analisa Wolff (1996, p. 24) - explica porque se podem dizer coisas diferentes e mesmo contraditórias e como, ao mesmo tempo, as

coisas não sejam aquilo que elas não são”. São deste modo preservadas as duas regras do diálogo: (1) a possibilidade de se fazer atribuições contraditórias a respeito de um mesmo sujeito e (2) a possibilidade de contradizer-se. As palavras, porém, têm de conservar uma significação una para ambos os interlocutores, pois, se designarem com uma mesma palavra essências distintas, cessa o diálogo, já que não mais estarão falando sobre a mesma coisa ou sobre a mesma natureza essencial. Portanto, graças à possibilidade de se fazer uma infinidade de atribuições sobre um mesmo sujeito, duas pessoas podem contradizer-se mutuamente acerca de uma mesma coisa. Correlativamente, graças à necessidade da unidade da significação, não é lícito que uma mesma pessoa se contradiga sobre uma mesma coisa (ou seja, não pode dizer que uma mesma coisa é e não é algo simultaneamente e sob o mesmo aspecto). Assim, “à dupla exigência lingüística (unidade de significação, infinidade de atribuição) corresponde uma dupla exigência ontológica: unidade de essência (sempre idêntica, jamais contraditória), infinidade de acidentes (sempre outros)” (1996, p. 24).

Nos *Analíticos Posteriores* (83a 24 ss.), Aristóteles nos fala mais sobre a distinção entre predicação atributiva e essencial:

Os predicados que significam a essência denotam que o sujeito ao qual eles são atribuídos nada é senão o próprio predicado ou uma de suas espécies. Aqueles, ao contrário, que não significam a essência, mas que são afirmados de um sujeito diferente deles mesmos, o qual não é nem este atributo nem uma espécie deste

atributo, são os acidentes: por exemplo, o branco é um acidente de homem, pois homem não é nem essência do branco nem essência de algum branco, enquanto se pode dizer que ele [homem] é animal, já que homem é essencialmente uma espécie animal.

O ser por acidente (*kata symbebekos*) pressupõe um outro gênero do ser (a *ousia*) para ser. É assim o *ser-outro*. Esta é a solução de Aristóteles para o problema do uno e do múltiplo, que se traduz aqui pela indagação: como a unidade da coisa é compatível com a multiplicidade de suas determinações? Tal solução aristotélica, como evidencia Aubenque, evita a introdução do não-ser no ser:

Isto que é outro que o ser não é necessariamente não-ser, como o desejaria Platão [...], mas é pura e simplesmente um outro ser, quer dizer, um ser em outro sentido. Assim, isto que não é essência não é [...] não-ser, mas pode ser quantidade, qualidade [...] O fundamento da multiplicidade não deve ser buscado fora do ser [...] mas deve ser buscado no próprio seio do ser, na pluralidade de suas significações. (1983, p. 153)

A necessidade da distinção entre predicação essencial e acidental é demonstrada indiretamente por Aristóteles: se toda atribuição fosse essencial tudo seria uma só coisa. Por exemplo, 'homem, músico e branco'; homem, músico e branco significariam a mesma essência, pois "homem é músico", "homem é branco" expressariam sempre predicções essenciais. Poderíamos, em seguida, atribuir outros predicados a homem, músico e branco, e

estes predicados, em número indefinido, seriam, por sua vez, sujeitos de outras infinitas predicções essenciais. Assim, todas as palavras seriam finalmente sinônimas, e significariam uma mesma essência. Teríamos, assim, o seguinte silogismo dialético decorrente da afirmação de Aristóteles:

Problema: Toda predicção é apenas essencial? Ou, em outras palavras, nosso mundo é um mundo composto apenas por essências?

Se toda predicção é apenas essencial, então tudo será uma única coisa.

Mas isto é impossível. Logo, devemos distinguir entre predicção essencial e acidental.

Num mundo constituído apenas por essências, seria absolutamente impossível proferir uma voz significativa convencional com sentido determinado: nossas palavras, todas elas, designariam uma única coisa. Pior, todos nós seríamos um único ente: o leitor, eu que escrevo este artigo, a paisagem na janela - tudo seria a mesma coisa. É claro que num tal mundo não se poderia falar a alguém: não haveria outro a quem falar. A experiência humana da comunicação nos revela, entretanto, que não é este o caso: embora um mundo constituído apenas por essências seja em tese possível, ele não é certamente o nosso, pois nos comunicamos uns com os outros sobre coisas variadas.

Entretanto, podemos enunciar um outro problema quanto à proposta de Aristóteles de que

devemos distinguir entre a predicação essencial e a acidental: ‘Toda predicação é apenas acidental?’ Este problema não será ignorado pelo Estagirita:

Se, ao perguntar-lhe, [o sofista] responde adicionando as negações, não responde ao que se pergunta. Nada impede [...] que um mesmo [sujeito] seja homem e branco e muitas outras coisas; sem dúvida, ao perguntar-lhe [...] deve dar uma resposta que signifique uma coisa única, e não deve acrescentar que também é branco e grande. É impossível, com efeito, enumerar todos os acidentes, que são em número indeterminado; por conseguinte, ou enumera todos ou nenhum. (Metafísica, 1007 a 9-15)

Esta é uma das conseqüências de se considerar toda predicação como acidental: teríamos de enumerar todos os acidentes para que finalmente pudéssemos significar alguma coisa. Mas isto é impossível, pois os acidentes são em número infinito.

Ora, como salienta Aubenque, a proposição “Toda predicação é acidental” corresponde à posição sofística que considera toda linguagem como atributiva:

A prática sofística da linguagem impede [...] privilegiar qualquer atributo que seja [...] nós não podemos dizer que algo exprime a essência da coisa, porque a essência é única, enquanto a atribuição é ad libitum [...] Sobre o plano da atribuição, é legítimo dizer que uma coisa é isto ou não isto; mas haveria uma contradição sobre o plano da significação. [Na perspectiva da linguagem atributiva] não há mais que atributos ou, como diz aqui Aristóteles, acidentes,

quer dizer, as determinações que podem pertencer a uma coisa, mas [podem] também não lhe pertencer, e são, portanto, em número indeterminado [...] Neste nível, Aristóteles assimila acidente e predicado, de modo que se percebe de uma só vez a absurdidade de uma teoria da qual o postulado não expresso seria “tudo é acidente”. (1983, p. 135)

Estas observações de Aubenque são confirmadas pelas palavras de Aristóteles: “Em suma, os que dizem isto destroem a substância e a essência” (*Metafísica*, 1007 a 20). E, ao destruírem a essência, são forçados a concordar que “todas as coisas são acidentais” (1007 a 30), que a linguagem não é senão atributiva. Mas, ao concordarem com tal, terão diante de si a impossibilidade de enumerar todos os acidentes e significar alguma coisa, o que corresponderia à tarefa de dizer algo contraditório (no plano da significação) e significar, ainda assim, algo determinado. Mas, além da infinidade dos atributos, os sofistas esbarrariam em outra dificuldade, ainda mais difícil de superar:

Não se unem entre si mais de dois [acidentes]; o acidente, com efeito, não é acidente de um acidente, a não ser porque ambos são acidentes do mesmo, por exemplo, o branco é músico e este é branco porque ambos são acidentes de homem. Porém, Sócrates não é músico deste modo, quer dizer, porque ambos sejam acidentes de alguma outra coisa. (*Metafísica*, 1007 b 1-5)

Assim, ainda que tentássemos predicar reciprocamente apenas dois atributos, teríamos de

remetê-los a uma determinada essência: “a essência é necessária, seja como substrato comum de dois acidentes e fundamento da atribuição de um e de outro, seja como sujeito imediato da atribuição (*Metafísica*, 1007 b 10), pois “não somente os acidentes não podem existir sem a essência, como também a essência não se reduz à totalidade de seus predicados” (1983, p. 136).

Portanto, ainda que fôssemos atribuindo acidentes a acidentes, teríamos necessariamente de esbarrar numa essência (*Metafísica*, 1007 b 10-17), pois ou se predicam reciprocamente acidentes com relação a uma essência ou o acidente é predicado diretamente de uma essência. Mas isto não é tudo. Ao suprimirmos a essência, somos levados ao seguinte absurdo ontológico:

Além disto, se as contradições são todas simultaneamente verdadeiras, ditas de um mesmo, é evidente que todas as coisas serão uma só. Pois será o mesmo uma trirreme, um muro e um homem, se de tudo se pode afirmar ou negar qualquer coisa, como necessariamente terão de admitir os que fazem seu o pensamento de Protágoras. Pois, se alguém opina que não é trirreme o homem, é evidente que não é trirreme; por conseguinte, também é trirreme, se a contradição é verdadeira. E resulta então o que diz Anaxágoras, que todas as coisas estão juntas: de modo que nada existe verdadeiramente. Assim, pois, estes filósofos parecem falar do indeterminado [...] crendo falar do ser, mas é do não-ser que falam. (*Metafísica*, 1007 b 19-28)

O que Aristóteles nos diz aqui é que um único sujeito que não dispusesse de essência, mas fosse constituído inteiramente de acidentes, seria todas as

coisas ao mesmo tempo e, a seguir, nada. Paradoxalmente, ao reduzir-se o discurso às predicções acidentais, cada predicção acidental significará a essência, uma essência que possuirá uma infinidade de nomes que corresponderão a infinitos acidentes:

Inversamente, todos os nomes designarão o mesmo ser, pela única razão de que eles [os nomes] lhe podem ser atribuídos num momento ou noutro do tempo. A tese “não há senão acidentes” chega, portanto, a esta outra: “Tudo é um”. É o mesmo que dizer: não existem essências e não há senão uma única essência, porque se não houvesse senão uma única essência, ela não poderia ser senão a coleção indeterminada, porque sempre inacabada, da infinidade de acidentes possíveis. Mas tal infinidade é impossível e nem mesmo se deixa conceber. (1983, p. 138)

Bastaria um único objeto contraditório para, por assim dizer, “devorar” todo o universo e atirá-lo na indeterminação e no não-ser absoluto. Pois um único objeto contraditório envolveria todo o espectro possível de predicções e, assim, seria tudo. E tudo seria informe e sem características. E tudo seria nada.

Assim, teríamos o seguinte silogismo dialético:

Problema: A predicção é apenas acidental? Ou melhor, nosso mundo é um mundo composto apenas por acidentes?

Se assim o fosse, tudo seria um e tudo seria nada.

Logo, é preciso distinguir entre a predicção essencial e a acidental.

Na hipótese de que o mundo não exista, não haverá igualmente a possibilidade de se proferir uma voz significativa convencional com um sentido determinado, pois não haverá ninguém para falar a outrem nem nada para se falar a respeito. Mais uma vez, a experiência humana da comunicação nos revela que este “mundo não existente” não pode ser o mundo em que vivemos, pois falamos uns com os outros sobre coisas diversas.

Os sofistas são levados, desta maneira, a um absurdo ontológico pelo fato de não distinguirem entre essência e acidente, por não compreenderem que “o acidente não tem outra realidade senão aquela que ele tira de sua aderência passageira a seu sujeito, quer dizer, a uma essência” (1983, p. 136). O absurdo ontológico não implica apenas uma ontologia errônea, mas a impossibilidade de toda ontologia. Neste sentido, compreendemos porque Aristóteles qualifica a sofística como uma sabedoria aparente: por reconhecerem somente a linguagem atributiva, “os argumentos dos sofistas se relacionam acima de tudo ao acidente” (*Metafísica*, 1026 b 15), acidente que é um “quase não-ser”, “um ser que não tem senão uma existência nominal” (1026 b 13), “que não existe senão por um nome” (*Categorias*: 5, 2 a 21).

Aristóteles, demonstrando indiretamente a necessária distinção entre a predicação essencial e a accidental, prova dialeticamente a necessidade de se aplicar aos seres concretos os conceitos de essência e acidente. Isto é, devemos necessariamente vê-los como essencialmente unos e acidentalmente múltiplos, caso não queiramos ter idéias absurdas sobre o mundo.

Melhor ainda: as coisas no mundo têm de ser essencialmente unas e acidentalmente múltiplas, pois, do contrário, teremos ou de aceitar a tese de que todas as coisas do mundo são uma única e mesma coisa ou de consentir com a tese alternativa de que não há mundo algum. Obtemos, portanto, a garantia da unidade de significação. Vemos, assim, o princípio de não-contradição demonstrado (indiretamente), legitimado em seu estatuto de axioma do ser enquanto ser.

Aristóteles encerra sua demonstração indireta do princípio de não-contradição com o célebre argumento *ad hominem*: “Além do mais, acaso o que crê que algo ou é bom ou não é de certo modo se equivoca, [enquanto...] o que afirma ambas as coisas diz a verdade?” (*Metafísica*, 1008 b 2- 4). A argumentação *ad hominem* é procedimento de refutação que consiste em opor o que diz o adversário ao que ele realmente pensa e faz. O presente argumento aristotélico só faz sentido após a demonstração indireta anterior, se fundando no seguinte: depois de tudo o que foi dito, poderia restar uma dúvida quanto a se os sofistas realmente não crêem no princípio de não-contradição, e tal dúvida se sustentaria caso os sofistas agissem de modo contraditório. Teríamos, assim, o seguinte silogismo dialético:

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

Se o crêem, terão de agir contraditoriamente.

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

Porém – diz-nos Aristóteles (Metafísica, 1008 b 7-14)–, se todos igualmente erram e dizem a verdade, para quem sustente tal coisa não será possível nem produzir um som nem dizer nada. Pois simultaneamente diz estas coisas e não as diz. E, se não crê em nada, senão que igualmente crê e não crê, em que se diferenciará das plantas? Daí resulta também absolutamente claro que ninguém está em tal disposição, nem os que professam esta doutrina nem os outros.

Esta é a primeira objeção à possibilidade de um comportamento contraditório num animal racional: se um homem realmente crê que tudo simultaneamente é bom e ruim, terá conseqüentemente de pensar contraditoriamente, violando a unidade de significação das palavras. Neste caso, sua única alternativa será manter-se calado, no que não se diferenciará de uma planta. Mas a verdade é que os sofistas falam alguma coisa e, por isto, são forçados a admitir tanto a unidade de significação das palavras quanto a distinção entre predicação essencial e acidental e, conseqüentemente, o princípio de não-contradição como um axioma ontológico.

A observação dos atos dos sofistas evidencia, porém, uma conduta não-contraditória - e, deste modo, fica demonstrado por refutação (não só de direito como de fato) que os sofistas não podem crer que o princípio de não-contradição seja falso:

Por que, com efeito, caminha para Mégara e não fica parado, quando crê que é preciso caminhar? E por

que, ao raiar da aurora, não avança sobre um poço ou um precipício se por acaso os encontra, mas claramente os evita, como quem não crê que cair seja não-bom e bom? É, pois, evidente que considera melhor um e não melhor outro. E, se é assim, também considerará necessariamente que tal coisa é homem e tal outra não é homem, e que isto é doce e aquilo não é doce. Assim, não busca nem julga por igual todas as coisas. (Metafísica, 1008 b 14-22)

Aristóteles observa ainda que, se todos julgam que algo é pior e algo é melhor, ainda mais ávidos deveriam estar para obter o conhecimento científico, o qual é, por natureza, bem mais firme e seguro que a opinião. Não se deve ver, nesta passagem, uma tentativa de demonstrar que, por haver o melhor e o pior, há também a falsidade e a verdade. Ao demonstrar o princípio de não-contradição é condição de possibilidade da linguagem e do pensamento, e que, além disto, o princípio em questão é um axioma do ser enquanto ser ou de todas as coisas, Aristóteles já demonstrou (indiretamente) que o homem é capaz de obter um conhecimento científico do mundo. A passagem que citaremos a seguir não tem senão um status retórico (e ainda assim dialético, pois a retórica é parte da dialética) de conclamar os seres humanos para o cultivo da ciência, evidenciando sua importância e a qualidade dos conhecimentos que oferece:

Non há ninguém que não evite manifestamente umas coisas e não outras; de modo que, segundo parece, todos pensam que as coisas são absolutamente, se não acerca de tudo, certamente acerca do melhor e do

pior. E, se fazem isto não sabendo cientificamente, mas opinando, muito mais haverão de se preocupar com a verdade, como o que está doente deve se preocupar mais que o saudável com a saúde. Com efeito, o que opina, comparado ao que sabe cientificamente, não se encontra saudavelmente disposto com relação à verdade. (Metafísica, 1008 b 24-31)

Referências Bibliográficas:

- ARISTÓTELES. *Categories. On Interpretation. Prior Analytics*. (Tredennick). Londres: Oxford University, 1990.
- _____. *Les Réfutations Sophistiques*. (Tricot). Paris: Vrin, 1977.
- _____. *Les Seconds Analytiques*. (Tricot). Paris: Vrin, 1962.
- _____. *Metafísica*. (Yebra). Madri: Editorial Gredos, 1970.
- _____. *Metaphysics*. (Tredennick). Londres: Oxford University, 1999.
- _____. *On Sophistical Refutations. On Coming-to-be and Passing Away. On the Cosmos*. (Foster, Furley). Londres: Oxford University, 2002.
- _____. *Posterior Analytics. Topica*. (Tredennick). Londres: Oxford University, 1997.
- _____. *The Nicomachean Ethics of Aristotle*. (Rackam). Londres: Oxford University Press, 1998.
- _____. *Topiques, tome I, livre I-IV*. (Jacques Brunschvicg). Paris: Les Belles Lettres, 1967.
- AUBENQUE, Pierre. *Le Problème de L'Être chez Aristote*. 2.ed. Paris: Presses Universitaires de France, Paris, 1983.
- LEAR, Jonathan. *Aristotle and Logical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- _____. *Aristotle, The Desire to Understand*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- _____. *On The Principle Of Contradiction in Aristotle. The Review of Metaphysics*, xxiv, 3, 1971.

DINUCCI, ALDO LOPES. LINGUAGEM, ONTOLOGIA E A DEFESA
ARISTOTÉLICA DO PRINCÍPIO DE NÃO-CONTRADIÇÃO. P. 11-32.

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

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