Humanities

Hugo Bezerra Tiburtino

Lógica como órganon no Aristotelismo Antigo

O conceito filosófico de disciplina instrumental no período entre Aristóteles e Alexandre de Afrodísia

Doctoral Thesis / Dissertation

GRIN

YOUR KNOWLEDGE HAS VALUE

- We will publish your bachelor's and master's thesis, essays and papers

- Your own eBook and book - sold worldwide in all relevant shops

- Earn money with each sale

Upload your text at www.GRIN.com and publish for free

GRIN

Bibliographic information published by the German National Library:

The German National Library lists this publication in the National Bibliography; detailed bibliographic data are available on the Internet at http://dnb.dnb.de .

This book is copyright material and must not be copied, reproduced, transferred, distributed, leased, licensed or publicly performed or used in any way except as specifically permitted in writing by the publishers, as allowed under the terms and conditions under which it was purchased or as strictly permitted by applicable copyright law. Any unauthorized distribution or use of this text may be a direct infringement of the author's and publisher's rights and those responsible may be liable in law accordingly.

Imprint:

Copyright © 2014 GRIN Verlag
ISBN: 9783668107120

This book at GRIN:

https://www.grin.com/document/311776

Hugo Bezerra Tiburtino

Lógica como órganon no Aristotelismo Antigo

O conceito filosófico de disciplina instrumental no período entre Aristóteles e Alexandre de Afrodísia

GRIN Verlag

GRIN - Your knowledge has value

Since its foundation in 1998, GRIN has specialized in publishing academic texts by students, college teachers and other academics as e-book and printed book. The website www.grin.com is an ideal platform for presenting term papers, final papers, scientific essays, dissertations and specialist books.

Visit us on the internet:

http://www.grin.com/

http://www.facebook.com/grincom

http://www.twitter.com/grin_com

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

HUGO BEZERRA TIBURTINO

Lógica como *órganon* no Aristotelismo Antigo:
O conceito filosófico de disciplina instrumental no período entre Aristóteles e Alexandre de Afrodísia

São Paulo
2014

HUGO BEZERRA TIBURTINO

Lógica como *órganon* no Aristotelismo Antigo:
O conceito filosófico de disciplina instrumental no período entre Aristóteles e Alexandre de Afrodísia

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Área de Concentração: História da Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antônio de Ávila Zingano.

São Paulo
Novembro, 2014

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação da Publicação
Biblioteca Florestan Fernandes
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
da Universidade de São Paulo

Tiburtino, Hugo Bezerra.
Lógica como *órganon* no Aristotelismo Antigo: O conceito filosófico de disciplina instrumental no período entre Aristóteles e Alexandre de Afrodísia / Hugo Bezerra Tiburtino ; orientador Marco Antônio de Ávila Zingano. - São Paulo, 2014. 150p.

Tese (Doutorado)--Universidade de São Paulo, 2014.

1. Aristóteles. 2. *Órganon*. 3. Alexandre de Afrodísia. 4. Lógica estoica. 5. Partes da Filosofia.

CDD

TIBURTINO, H.B. *Lógica como* Órganon *no Aristotelismo Antigo*: O conceito filosófico de disciplina instrumental no período entre Aristóteles e Alexandre de Afrodísia – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof(a). Dr(a). _____ Instituição:_____
Julgamento:_____ Assinatura:_____

Prof(a). Dr(a). _____ Instituição:_____
Julgamento:_____ Assinatura:_____

Prof(a). Dr(a). _____ Instituição:_____
Julgamento:_____ Assinatura:_____

Prof(a). Dr(a). _____ Instituição:_____
Julgamento:_____ Assinatura:_____

Prof(a). Dr(a). _____ Instituição:_____
Julgamento:_____ Assinatura:_____

AGRADECIMENTOS

Deus é quem recebe meus agradecimentos por aquilo que não posso agradecer a nenhum ser humano. Embora haja o risco de se agradeçer ao vazio, temo que falar palavras ao ar seja menos repreensível que a ingratidão*.

Agradeço aos meus pais, irmãos e família; a amigos tanto de Recife, quanto de São Paulo e Munique; em particular, agradeço a Daniel Arelli, Eduardo Rotstein, Francisco Gaspar e Marco Paes, que leram e discutiram comigo um resumo da minha tese. E a Sophie Friedl, pelo apoio.

Agredecimento aos professores Roberto Bolzani e Rodrigo Guerizoli, que na banca de qualificação fizeram ótimas críticas. Antecipo, aliás, que não pude dar conta de todas suas sugestões, porque no decorrer da pesquisa me foquei em um determinado assunto, deixando de lado outros sobre os quais eles eventualmente teceram comentários.

Agradeço ao Prof. Marco Zingano, cujo exemplo é inspirador, e ao Prof. Christof Rapp pela hospitalidade. Por fim, agradeço ao CNPq, pela bolsa durante meu tempo no Brasil, e ao DAAD e à CAPES, pelo financiamento durante a estadia na Alemanha.

---

* Reitero, porém, que tal crença não deve ser motivo para desrespeitar ninguém ou interferir nas leis de minha sociedade.

RESUMO

TIBURTINO, H.B. *Lógica como* Órganon *no Aristotelismo Antigo*: O conceito filosófico de disciplina instrumental no período entre Aristóteles e Alexandre de Afrodísia – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

Investigar as relações filosóficas da lógica como instrumento segundo os antigos aristotélicos, até a época de Alexandre de Afrodísia, é o objeto principal de nosso trabalho. Ora, após avaliarmos criticamente algumas interpretações recentes, é ainda mais claro que uma lógica-instrumento não se encontra em Aristóteles. Como não pôde ter sido Aristóteles o primeiro a defender essa doutrina, nossa investigação se concentrou, então, num dos contextos mais significativos em que ela aparece, a saber, em uma polêmica com os estoicos; em contraste com os que defendiam que ela não era parte mas instrumento, estoicos argumentavam que a lógica é parte da filosofia, os quais argumentos nós analisamos aqui. É verdade, porém, que essas duas teses não são completamente contraditórias entre si, na medida em que, no período entre Aristóteles e Alexandre, há sinais de uma tese compatibilista, ou seja, de que a lógica seria considerada tanto parte quanto instrumento. Seja como for, nos debruçamos sobre as críticas dos aristotélicos contra uma lógica-parte, bem como sobre eventuais argumentos positivos dos peripatéticos, deixando claro o significado de uma determinada disciplina ser instrumento, *órganon* em grego. No aristotelismo antigo, disciplina-*órganon* implicava relações com o conceito de arquitetonicidade; segundo trechos de Aristóteles, objetos e, inclusive, técnicos de determinadas disciplinas podem ser utilizados como instrumentos por outras, mais arquitetônicas em relação às primeiras; daí peripatéticos posteriores denominarem as próprias disciplinas subordinadas de instrumentos; o conceito de disciplina instrumental, então, implica que ela contribui para a finalidade de sua superior. Com isso em mente, voltando-nos especificamente à lógica, Alexandre de Afrodísia considerava claramente que a lógica contribui para a contemplação, finalidade última do homem.

Palavras-chave: Aristóteles, *Órganon*, Alexandre de Afrodísia, Lógica estoica, Partes da Filosofia.

ABSTRACT

TIBURTINO, H.B. *Logic as* Organon *in the Ancient Aristotelianism*: meaning and relations of the philosophical concept of instrumental discipline between Aristotle and Alexander of Aphrodisias – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

Our major aim here was to research the philosophical relations of logic as tool according to the ancient Aristotelians untill Alexander of Aphrodisias. After our critical assessments of recent interpretations, it is even clearer that Aristotle had not any idea of logic as tool. Since Aristotle could not have argued for such doctrine, our research focused on one of the most significative contexts in which it appears, namely, in a debate with the Stoics; contrary to the ones who said logic is no part, but an instrument of philosophy, the Stoics themselves sustained that logic is part of philosophy and we assessed their arguments for this. It is true that these two theses are not throughout contradictory between them, in so far as, in the period between Aristotle and Alexander, there are signals of a compatibilist thesis, i.e. that the logic had been regarded as part and tool. May as it be, the Aristotelians criticized the arguments for logic as part, which we analyzed, as well as some positive arguments of the Aristotelian school; accordingly, the meaning of some discipline as an instrument (in Greek organon) was clear. That means: a discipline-organon implied relations with the concept of architectonicity; for, according to texts of Aristotle, objects and even technicians of some disciplines could be used as tools by other more architectonic disciplines; that is why later Peripateticians named the subordinate disciplines themselves tools; the concept of instrumental discipline implies that it helps to the finality of its superior. That in mind, we could see the specific case of logic which, as at least Alexader of Aphrodisias clearly regarded, helps to the contemplation, the utmost finality of man.

Keywords: Aristotle, *Órganon*, Alexander de Aphrodisias, Stoic logic, Parts of Philosophy.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

OBRAS DE ARISTÓTELES

AAn *Analíticos Anteriores* ou *Primeiros Analíticos*
APo *Analíticos Posteriores* ou *Segundos Analíticos*
Cat. *Categorias*
DI *Da Interpretação* ou *Peri Hermeneias*
EE *Ética Eudêmia* ou *Ética a Eudemo* ou *de Eudemo*
EN *Ética Nicomaqueia* ou *a Nicômaco* ou *de Nicômaco*
Fís. *Física*
GA *Geração dos Animais*
HA *História dos Animais*
Met. *Metafísica*
PA *Partes dos Animais*
Pol. *Política*
Ret. *Retórica* ou *Arte Retórica*
SE *Refutações Sofísticas* ou *Elencos dos Sofistas* ou *Sophistici Elenchi*
Top. *Tópicos* ou *Topica*

COMENTADORES TARDO-ANTIGOS

Alex. Alexandre de Afrodísia
Amônio Amônio, filho de Hermias
Filop. João Filopono
Simpl. Simplício
Olimp. Olimpiodoro, o Jovem

Para citar os comentários tardo-antigos, usaremos simplesmente o nome do comentador, seguido de "*In*" e da abreviatura ou sigla da obra de Aristóteles. "*In*" abrevia "Comentarium(/a) in Aristotelis...", isto é: "Comentário(s) a... de Aristóteles".

Exemplo:
"Alex. *In AAn*" = "*Comentários aos* Analíticos Anteriores *de Aristóteles* por Alexandre de Afrodísia"

Ver Apêndice A onde encontrar as obras dos comentadores na série CAG.

OUTRAS OBRAS CLÁSSICAS

Sigla	Título	Autor
DL	*Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*	Diógenes Laércio
SVF	*Stoicorum Veterum Fragmenta*	vários
Hülser	Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker	vários
Ep.	Epístolas a Lucillius	Sêneca

OBRAS MODERNAS

Barnes et al. BARNES, J. et al. (Trad., com.). Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's* Prior Analytics *1.1-7*. Ithaca, NY: 1991.

MORAUX, *Aristotelismus I* MORAUX, P. *Aristotelismus bei den Griechen*. Berlin: 1973. t. 1.

MORAUX, *Aristotelismus II* MORAUX, P. *Aristotelismus bei den Griechen.* Berlin: 1984. t. 2.

ÍNDICE

APRESENTAÇÃO **10**

1 ALEXANDRE DE AFRODÍSIA E A LÓGICA **11**

1.1 VIDA E OBRA DE ALEXANDRE DE AFRODÍSIA: BREVE RESUMO 11

1.2 LÓGICA E SILOGÍSTICA 14

1.3 LÓGICA COMO OBRA DA FILOSOFIA 15

1.4 ANÚNCIO DA DISCUSSÃO 16

2 LÓGICA COMO PARTE DA FILOSOFIA **20**

2.1 AUTORIA DOS ARGUMENTOS DA LÓGICA COMO PARTE DA FILOSOFIA 20

2.2 A FILOSOFIA, SER PARTE E SER PARTE DA FILOSOFIA 21

2.3 ARGUMENTOS DA LÓGICA COMO PARTE FILOSÓFICA: CHAVES INTERPRETATIVAS 25

2.4 ARGUMENTO DO OCUPAR-SE 26

2.4.1 Versão endóxica *27*

2.4.2 Versões unilaterais *29*

2.4.3 Lado Estoico *30*

2.5 ARGUMENTO DA UTILIZAÇÃO 31

2.5.1 Exclusão dos trechos C e D do argumento estoico *34*

2.5.2 Avaliação e Lado Estoico *37*

2.6 ARGUMENTO DA LÓGICA COMO NÃO SUBPARTE 38

2.7 AVALIAÇÃO GERAL DOS ARGUMENTOS ESTOICOS 42

3 LÓGICA COMO ÓRGANON **44**

3.1 QUEM DIZ QUE A LÓGICA É UM ÓRGANON? 44

3.2 O QUE SIGNIFICA "ÓRGANON" PARA UM ARISTOTÉLICO? 44

3.3 ENTRE CRÍTICAS, ARGUMENTOS CONSTRUTIVOS E FALSAS ATRIBUIÇÕES 48

3.4 CRÍTICA AO ARGUMENTO DO OCUPAR-SE 50

3.5 CRÍTICA ARQUITETÔNICA AO ARGUMENTO DA UTILIZAÇÃO 53

3.5.1 Versões mitigadas *56*

3.6 O ÓRGANON NO CONTEXTO DAS RELAÇÕES ARQUITETÔNICAS 57

3.7 AVALIAÇÃO 61

3.8 ANEXO: DOIS ARGUMENTOS CONSTRUTIVOS PERIPATÉTICOS 63

4 O CLÁSSICO ARISTÓTELES **65**

4.1 QUE SIGNIFICA OS *ARKHAIOI* EM ALEXANDRE 65

4.2 ALEXANDRE, EXEGETA DA INSTRUMENTALIDADE 67

4.2.1 Comentários a AAn I 1 e Top. I 1 ..... *68*

4.2.2 Comentários a Top. I 11 e 14 ..... *70*

4.2.3 Avaliação *74*
4.3 A AUSÊNCIA DA LÓGICA COMO DISCIPLINA EM ARISTÓTELES 74
4.4 CIÊNCIA COMO INSTRUMENTO NA OBRA *PROBLEMAS* 76
4.5 O CASO PAIDEIA 78
4.5.1 Paideia como lógica? *80*
4.5.2 Analítica como educação geral *84*
4.5.3 Educação e metodologias científicas *85*
4.5.4 Metodologia científica e analítica *88*
4.6 AVALIAÇÃO 90

5 ELEMENTOS PARA UMA HISTÓRIA DA INSTRUMENTALIDADE ANTIGA 92

5.1 ARISTOTÉLICOS ANTERIORES A ALEXANDRE TOMAVAM A LÓGICA COMO PARTE DA FILOSOFIA? 93
5.2 INDÍCIOS FRACOS DA EXISTÊNCIA DA INSTRUMENTALIDADE DA LÓGICA ANTES DO SÉC. II D.C. 96
5.2.1 Andrônico e o argumento da classificação das obras aristotélicas *98*
5.2.2 Andrônico e a questão propedêutica *99*
5.3 INDÍCIOS FORTES DA RETIRADA DA LÓGICA DA FILOSOFIA PELOS PERIPATÉTICOS 104
5.4 COMPATIBILIZAÇÃO: LÓGICA COMO PARTE E INSTRUMENTO DA FILOSOFIA 105
5.5 ALEXANDRE E CRÍTICAS À COMPATIBILIZAÇÃO 108
5.6 AVALIAÇÃO 111

6 VALOR E USO DA LÓGICA 113

6.1 LÓGICA E FINALIDADE DO SER HUMANO 113
6.1.1 Esforço Derivado *113*
6.1.2 Estabelecimento da Função Contemplativa do Homem *115*
6.2 UTILIDADES DA LÓGICA 117
6.2.1 Utilidades da dialética *118*

CONSIDERAÇÕES FINAIS 121

BIBLIOGRAFIA 123

APÊNDICE A: COMENTÁRIOS NA SÉRIE *COMMENTARIA IN ARISTOTELEM GRAECA* 132
APÊNDICE B: TRADUÇÃO DE ALEX. *IN AAN* 1,1 - 6,12 133
APÊNDICE C: TRADUÇÃO DE AMÔNIO, *IN AAN* 8,15 – 11,21 141
APÊNDICE D: TRADUÇÃO DE OLIMP. *PROLEG.* 14,12 – 18,12 145

APRESENTAÇÃO

Nosso trabalho se propõe a estudar detidamente a tese da lógica como *órganon* no aristotelismo antigo. Seria o primeiro estudo recente dedicado exclusiva e sistematicamente a tal tese, a qual, no entanto, foi influente não só na filosofia antiga como também ao longo da história do pensamento. Detivemo-nos apenas no aristotelismo antigo, em que se originou tal tese; com isso, cremos contribuir também para qualquer estudo posterior que lide com o tema em outras épocas e em outros autores, bem como esclarecer esse conceito dentro da própria filosofia antiga.

As seis primeiras páginas do *Comentário* de Alexandre de Afrodísia *ao primeiro livro dos Analíticos Anteriores de Aristóteles* é uma fonte segura acerca de um longo debate em que os instrumentalistas da lógica se enredaram; assim, concentramos-nos nelas, tomando-as como fio-condutor. Porém, não nos resumimos a essa fonte e também procuramos outras sempre que investigações nos impeliram a isto. Assim, nosso trabalho assumiu a seguinte forma: primeiro, buscamos entender quem foi Alexandre e que concepção de lógica está em jogo aí (cap. 1). Depois, analisamos os argumentos contra os quais os instrumentalistas se voltam (cap. 2) para, em seguida, analisar como eles próprios estabeleceram sua tese (cap. 3). É preciso atentar que nesse primeiro momento está em jogo o que significa em geral dizer que uma disciplina é *órganon*. Continuando, dado que Alexandre se baseia em última instância em Aristóteles, fomos a este filósofo em busca do que, segundo interpretações recentes, poderia dizer respeito à instrumentalidade (cap. 4). E, depois, fizemos um excurso da posição dos aristotélicos acerca da teoria da instrumentalidade lógica no período compreendido entre Aristóteles e Alexandre (cap. 5). Só então nos dedicamos ao estudo da tese de que a lógica, em particular, é um instrumento e que conjunto de relações isso implica (cap. 6)

Ao final de nosso trabalho, está a disposição uma tradução das seis páginas em questão, acrescidas de notas. A edição usada foi a de Wallies, de 1883, vol. II, parte 2 da série *Commentaria in Aristotelem Graeca* (doravante, CAG) e acompanhamos de perto a tradução de J. Barnes, S. Bobzien, K. Flannery e K. Ierodiakonou (ALEXANDER OF APHRODISIAS. *On Aristotle's* Prior Analytics *1.1-7*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991; doravante Barnes et. al.). Também traduzimos a parte correspondente em Amônio e em Olimpiodoro.

1 ALEXANDRE DE AFRODÍSIA E A LÓGICA

Como nosso objetivo é falar da lógica enquanto *órganon* entre os antigos aristotélicos, fomos à fonte mais antiga sobre isso à nossa disposição. Alexandre de Afrodísia é o autor mais antigo a falar da instrumentalidade da lógica entre os aristotélicos, pois fontes anteriores a ele, quando tiveram oportunidade, não atribuíram aos aristotélicos a ideia de lógica como órganon (ver cap. 5). Alexandre trata do tema em vários pontos de sua obra, mas as seis primeiras páginas dos *Comentários aos* Analíticos Anteriores *de Aristóteles* é um dos mais ricos, pois há aí diversos argumentos diferentes, alguns dos quais não se encontram em outros autores. Pela antiquidade e pelo grau de detalhamento, decidimos tomar esse texto como nosso fio-condutor.

Mas antes de partir para o texto, é preciso conhecer um pouco mais esta obra bem como seu autor (1.1). Em seguida, começaremos a explorar o texto, avaliando o que signifca lógica (1.2) e por que aí se diz que a filosofia gera a lógica (1.3).

1.1 VIDA E OBRA DE ALEXANDRE DE AFRODÍSIA: BREVE RESUMO

Há até pouco tempo, a única informação biográfica segura sobre Alexandre de Afrodísia era seu agradecimento aos imperadores Septímio Severo e Antonino Caracalla, no início de seu tratado *Sobre o destino e o que está em nosso poder*:

> Era por aspiração minha, ó grandes imperadores Severo e Antonino, indo pessoalmente até vós, falar-vos e confessar agradecimento por aquelas coisas que recebi de vós várias vezes, sempre recebendo tudo que eu pedia junto com o testemunho de que eu com justiça sou merecedor de obter tais coisas (...) O livro contém a doutrina de Aristóteles acerca do destino e do que está sob nosso poder, de cuja filosofia fui indicado professor público por vosso testemunho (De Fato, 164, 3-6 e 16-20, editor: Bruns)

Além disso, recentemente, informações foram trazidas à luz numa inscrição encontrada em uma das três antigas Afrodísias, na qual se lê:

> Por acordo de decreto da assembleia e do povo, Tito Aurélio Alexandre, filósofo, chefe de escola entre os antenienses [...] seu pai T. Aurélio Alexandre, filósofo [...][1]

Ora, como não se pode tratar de outro Alexandre, dado que só conhecemos um que tenha nascido em uma Afrodísia e sido professor reconhecido em uma cidade, então, podemos traçar mais claramente um quadro de quem foi esse influente comentador. O cargo de professor público não pode ser outro senão o que Marco Aurélio, em 176, estabeleceu em várias cidades do império, obviamente também em Atenas. Septímio e seu filho, Caracalla, foram imperadores juntos e exclusivos entre 198 e 209, ano em que outro filho de Septímio, Geta, também ascendeu ao mesmo título. Logo, tal nomeação ocorreu em algum momento desse período, bem como a escrita da dedicatória acima. Com base nisso, o nascimento de Alexandre deve ter se dado entre 140 e 160[2], na Afrodísia em Cária (localizada na atual Turquia). A família de Alexandre recebeu cidadania romana (que se deduz pelos três pré-nomes), o que implica que fazia parte de uma elite local. Além disso, sendo seu pai filósofo, o filho deve ter tido uma educação excelente. Em todo caso, Alexandre teria tido alguns professores aristotélicos de renome: Sosígenes, Hermino[3] e, talvez, Aristóteles de Mitilene[4].

Sua nomeação como professor de filosofia aristotélica em Atenas deve ter se dado após uma já bem sucedida carreira, o que implica que ele devia ter estabelecido grande parte da sua interpretação antes da virada do século. Por exemplo, justamente para escrever o livro *Sobre o Destino* é razoável supor que ele já tinha comentado o *De Interpretatione* de Aristóteles, cujo capítulo 9 trata do

---

[1] Cf. CHANIOTIS, A. Epigraphic evidence for the philosopher Alexander of Aphrodisias. *Bulletin of the Institute of Classical Studies,* v. 47, 2004, p. 79-81. Os colchetes representam reais lacunas na pedra. Chianotis a encontrou Karcasu, em 2001, mas ela veio dos sítios arqueológicos de uma antiga Afrodísia. Flannery (*Ways into the logic of Alexander of Aphrodisias*. Leiden; New York; Köln: 1995. p. xix) já considerava mais provável que Alexandre tinha trabalhado em Atenas e vindo de Afrodísia em Cária.

[2] Cf. SHARPLES, R. W. Implications of the new Alexander of Aphrodisias Inscription. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, v. 48, 2005, p. 50-51.

[3] Cf. THILLET, P. *Alexandre d'Aphrodise: Traité du Destin*, Paris: 1984, p. viii-ix. As fontes de que Sosígenes foi professor de Alexandre são Alex. *In Meteor*. 143, 13; Temístio *In De Anima* 61, 22; Filop. *In AAn* 126, 20; já Hermino, Simpl. *In De Caelo* 430, 32-33.

[4] Moraux defendeu ao longo de sua vida com vários argumentos que um certo Aristóteles de Mitilene teria sido professor de Alexandre (cf. MORAUX, P. Aristoteles, der Lehrer Alexander Aphrodisias. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 49, 1967, p. 169-82; *idem*. Ein neues Zeugnis über Aristoteles, den Lehrer Alexanders von Aphrodisias. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 67, n. 3, 1985, p. 266-269; *idem*, *Aristotelismus bei den Griechen*. Berlin: 1984. t. 2, doravante *Aristotelismus II*, p. 399-401). Seu principal opositor foi Thillet (op.cit., p. xi-xxxi), na medida em que este lançou várias dúvidas.

determinismo[5]. Porém, nada impede que, após sucessivos cursos, Alexandre tenha modificado determinadas interpretações[6]: Neste cargo e antes dele, Alexandre teve livre acesso às mais completas bibliotecas, bem como participou de debates filosóficos cadentes na época. Sua morte não pode ter passado da segunda metade do séc. III, deixando uma vasta obra.

Estudiosos atuais dividem sua produção em dois tipos: os comentários e as obras pessoais[7]. Porém, cada uma dessas são naturalmente subdivididas entre as perdidas e as conservadas, e estas últimas, por sua vez, subdivididas entre as conservadas em grego e as somente em árabe. Temos notícias de comentários às *Categorias* (doravante *Cat.*), ao *De Interpretatione* (*DI*), aos *Analíticos Posteriores* (*APo*) e às *Refutações Sofísticas* (em latim, *Sophisticis Elenchi*, doravante *SE*), bem como ao livro II dos *Analíticos Anteriores* (*AAn*); temos o comentário completo aos *Tópicos* (em latim *Topica*, doravante *Top.*). Sabemos que ele comentou obras físicas, incluindo-se aí o *Da Alma*, e também a *Metafísica*; porém, não há qualquer notícia de que tenha comentado os escritos ético-políticos de Aristóteles, nem a *Poética* e a *Retórica*[8].

Vejamos agora em que condições Alexandre escreveu os *Comentários aos Analíticos Primeiros*, cujo primeiro livro se conservou completo. Ele teve oportunidade de se beneficiar de toda uma tradição de comentários a Aristóteles, que começa no século I a.C., em torno da época em que Andrônico de Rodes editou as obras de Aristóteles e Teofrasto[9]. Não sabemos exatamente quantos pensadores comentaram os *AAn*; porém, pelas suas referências, Alexandre usou largamente o

---

[5] "Il est, par suite, vraisemblable qu'il n'a composé ses ouvrages « personnels » qu'après fait l'inventaire de l'œuvres d'Aristote, après l'avoir commentée. Il est vrai qu'Alexandre n'a sans doute pas commenté tous les ouvrages du Stagirite. On peut accorder qu'il a donné une exégèse de tous les traités de l'*Organon* (…)" (THILLET, 1984, p. lxxvi)

[6] "It is supposed to represent the lectures which Alexander gave to his students, perhaps in the capacity as Professor of Aristotelian Philosophy. Lectures are given usually more than once, and the incorporation of later revisions will often leave the text disjointed and uneven. In Alexander's commentary there are some odd transitions and some strange *non sequitur*s. They are no doubts to be explained by the nature of the work" (BARNES et al., p. 9). Ainda que este seja o caso, ao menos hoje, não se fala de fases do pensamento afrodisiense.

[7] Ver THILLET, 1984, p. liii e lxii. GOULET, R.; AOUAD, M. Alexandros d'Aphrodisias. In: GOULET, R. (Ed.). *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. Paris, 1994. t. 1, p. 128-139.

[8] "L'impression qui donne cette liste, c'est que l'intérêt d'Alexandre se portait surtout sur les questions de logique, physique – qui comprend la psychologie – et de métaphysique. Il ne semble pas s'être attaché aux problèmes éthiques et politiques." (THILLET, 1984, p. lxii). Sobre comentários as *Cat.* e *DI* e notícia da existência de um *In SE*, ver GOULET; AOUAD, *op. cit.*, p. 130.

[9] Cf. GOTTSCHALK, H.B. Aristotelian philosophy in the Roman world from the time of Cicero to the end of the second century AD. In: *Aufstieg und Niedergang der Romischen Welt*: Teil 2. Berlin: Walter de Gruyter, 1987. v. 36.2. p. 1097-1121. Ver uma lista dos comentários aos *AAn* até os árabes em RESCHER, N. *Al-farabi's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*. 1963. p. 24-33

comentário de Hermino, e eventualmente obras de Teofrasto e Eudemo relacionadas a temas dos *AAn*. Pode-se acrescentar Galeno, embora não haja nenhuma referência explícita a ele, pois tanto este quanto Alexandre se assemelham num ponto digno de nota: também o médico de Pérgamo era crítico costumaz da falta de utilidade de algumas fórmulas lógicas[10]. Que Alexandre leu Galeno, sabe-se não só por uma vaga referência em *In Top* 549, 24, mas principalmente por notícias da existência de tratados afrodisienses criticando determinadas teses filosóficas galênicas[11]. Isso implica que, nas críticas à lógica estoica, Alexandre se inspirou em Galeno e/ou ambos se beneficiaram de uma fonte comum.

Por fim, nem sempre é possível dizer com certeza quanto é ideia original de Alexandre e quanto ele simplesmente repassa. Desse modo, a menos que se especifique algo em contrário, vamos usar seu nome sem nos compremeter em atribuir a autoria da ideia a ele.

1.2 LÓGICA E SILOGÍSTICA

Infelizmente, Alexandre não explica *expressis verbis* o que significa lógica, ao menos não nas suas obras restantes; e é vão recorrer a Aristóteles, já que este não usa o termo "lógica" e seus derivados para designar uma disciplina nem detinha outro conceito equivalente (ver cap. 4 abaixo). Porém, Alexandre relata um acordo (ver 2.6 abaixo) de se considerar que a lógica tem por objeto as premissas e como finalidade a geração de conclusões; isso é o mais próximo que podemos chegar de uma definição. Além disso, há a questão de se Alexandre considerava a lógica

---

[10] cf. BARNES, J. Galen and the utility of logic. In: KOLLESCH, J.; NICKEL, D. *Galen und das hellenistische Erbe*. Stuttgart: 1993. p. 33-51

[11] Os títulos desses tratados foram conservados em árabe, como a *Refutação da crítica de Galeno contra a tese de Aristóteles que todo o móvel não pode se mover a não ser por um motor* e *Refutação da tese de Galeno sobre o possível* (cf. GOULET; AOUAD, 1994, p. 136). Galeno reporta que um Alexandre de Damasco, professor de filosofia aristotélica em Atenas, teria visitado seus cursos de dissecação em Roma (THILLET, 1984, p. xxxvii). Num relato árabe da história de Galeno em Roma, nomeia-se o professor de filosofia aristotélica assim: "Alexandre de Afrodísia de Damasco" (*ibidem*, p. xxxiv). Isso é claramente um erro, porque antes de tudo um grego não portava nome de duas cidades. Segundo Thillet (*ibidem*, p. xli), o próprio Galeno, mais tarde revisando seus escritos e tendo conhecimento de que um certo Alexandre estaria ensinando naquele momento em Atenas, pensou que era o mesmo Alexandre de Damasco que assitiu suas aulas e então acrescentou a nota sobre este ser professor de aristotelismo. Mas concordo com a crítica a Thillet por Sharples (2005, p. 50, n.), segundo o qual "it is far simpler to suppose that the reference is part of the original text of the work composed in the 170's, and the Alexander of Damascus was the first holder of the post later held by Alexander of Aphrodisias". Assim, o escritor árabe, não sabendo quem era o pouco conhecido Alexandre de Damasco, fez um acréscimo ao original, acreditando que se tratava do mais famoso comentador com esse pré-nome.

idêntica à silogística[12] ou uma área maior, da qual a silogística faria parte; não temos resposta a tal questão.

Depois, fala-se o que está "sob" (*hupo*) a silogística, a saber, a apodítica, dialética, peirástica e sofística; "sob" refere-se a partes da silogística; é preciso chamar atenção a isso, porque há outro sentido em que uma disciplina está sob outra, a saber, possuindo uma finalidade subordinada (ver 3.6). Ora, não se deve entender que essas quatro disciplinas esgotam o campo da silogística, pois o estudo dos silogismos em geral, quero dizer, aquilo que é feito em *AAn*, não se encaixa em nenhuma das quatro propriamente. Alexandre as chama todas *methodoi*, título com o qual chamará também a lógica (*In AAn* 1,17); em outros momentos, esse termo ganhará um significado como método ou ciência; porém, a princípio pode significar também simplesmente matéria ou tratado; sem nos compromenter com uma concepção unívoca, usemos o termo "disciplina". Felizmente estão preservadas as definições ou ao menos boas descrições de cada uma das quatro[13]. A tudo isso se junta a expressão "analítica" em *In AAn* 4, 30, que tomo como sendo a junção entre silogística pura e demonstrativa; de fato, no contexto, Alexandre falou apenas de silogística e apodítica.

1.3 LÓGICA COMO OBRA DA FILOSOFIA

Em seguida, Alexandre partilha da opinião de que a filosofia gera a lógica e, mais, a filosofia enquanto tal. Existe uma razão para se sentir comprometido com essa tese: comentando *Metafísica* IV 3, 1005 a 19, em que Aristóteles atribui ao filósofo a tarefa de discorrer sobre os princípios silogísticos, Alexandre vai um pouco mais além.

> [Aristóteles] diz que o filósofo primeiro discorre sobre os axiomas, mas não a fim de que demonstre algum deles (afinal, os princípios das demonstrações são indemonstráveis, conforme ele fala), mas

[12] "Ora, per Alessandro la « sillogistica » è la disciplina che si occupa delle inferenze in generale. (...) È quindi evidente che per Alessandro la « logica » in senso proprio è la sillogistica, che Aristotele espone negli *analitici Primi.* (…)" (GILI, L. *La sillogistica di Alessandro di Afrodisia*. Zürich; New York:, 2011. p. 66). Creio, porém, que não é evidente que lógica seja igual à silogística. Infelizmente o *te kai* logo em 1,3 não dirime a questão. Segundo os tradutores anglófonos, este seria epexegético ("or"); contudo, alguém poderia também ler como aditivo, interpretando que são duas coisas e que a silogística é uma subárea da lógica.

[13] Conforme indicação de Barnes et al., respectivamente *In Top.* 2, 20-23, *In Top*. 2, 23-25, *In Top.* 22, 10-14 e *In Top.* 2, 25s. Descrições dos silogismos apodíticos, dialéticos e sofísticos foram dados pelo próprio Aristóteles (*Top*. I 1, 125 a 27 – b 4), bem como uma certa distinção entre dialética e peirástica (*SE* 2, 165 b 4-7), ainda que ambas não sejam excludentes (*Met.* IV 2, 1004 a 25 cf. Alex. *In Met*. 260, 4-5)

> qual é sua natureza, como vêm a surgir em nós, como devem ser usados e muitas outras coisas acerca disso são tratadas no *Acerca da Demonstração.* Pois, assim como é do filósofo o discurso sobre os axiomas, também o é o sobre a demonstração; e não acerca desta ou daquela, mas em geral o que é e como vem a ser. Pois, a demonstração não convém a um gênero único dos objetos das ciências, mas existe, para cada ciência, uma demonstração além dos assuntos próprios da ciência, e cada pessoa faz uso dela por hipótese, aprendendo porém com a filosofia como é preciso demonstrar. (Alex. *In Met*. 266,18-28)

Alexandre assume que o filósofo deve discorrer não só sobre os axiomas (que se entendem aqui por princípios primeiros indemonstráveis), mas também sobre a demonstração em geral, assunto próprio dos *APo* e do *Acerca da Demonstração*. Seriam, aliás, dois títulos para um único tratado? Pareceria que não, já que logo em seguida Alexandre cita especificamente os *APo* (267,1); mas, junto com os tradutores da edição inglesa, é mais seguro supor que são a mesma obra.

Segundo a exegese de Alexandre, o filósofo é o fundador da silogística; por que cabe somente ao filósofo essa tarefa? A resposta está no caráter universalíssimo da apodítica. De fato, a apodítica tem um carater comum a todas as ciências, pois "os axiomas são princípios comuns e indemonstráveis úteis para mostrar as coisas em todas as ciências", então eles não podem ser assunto específico de nenhuma delas. Como não são específicos, os princípios apodíticos devem pertencer à ciência mais universal. Ora, a filosofia primeira lida com o que é o gênero mais alto, a substância, e, mais, o ser em geral (266, 2-14), ou seja, ela está no mesmo nível da apodítica; então por isso a ela cabe por direito o estudo dos axiomas e da demonstração, e o mesmo raciocínio pode ser aplicado à lógica. Portanto, a filosofia tem por tarefa própria fundar a lógica.

1.4 ANÚNCIO DA DISCUSSÃO

Em 1, 7-9, Alexandre anuncia uma polêmica, na qual dois partidos, partindo da concepção de que a filosofia gera a lógica, teriam chegado a conclusões diferentes. Um partido, ao qual nos referiremos às vezes por participalista, dizia que, porque a filosofia gera a lógica, ela é parte da filosofia; o outro, que chamaremos por vezes instrumentalista, diz que daí se segue que a lógica não é parte, mas instrumento. Daí instala-se um debate cuja primeira rodada se encerra em *In AAn* 2, 33. Ou seja, nesse trecho, Alexandre estaria relatando discussões que se deu

historicamente antes dele; não sabemos, porém, quando começou e em que medida Alexandre acrescentou ideias suas. Seja como for, há outros autores antigos que fizeram relatos da mesma discussão, a saber[14]:

a) Amônio *In AAn* 8,15 – 11,21;
b) Filop. *In AAn* 6,19 – 9,24;
c) Olimp. *Proleg.* 14,12 – 18,12;
d) Elias *In AAn* 134, 1 – 138, 13;
e) David *In AAn* (Conforme prometido em seu *In Isag*. 95, 8s)
f) Anônimo, *In AAn*, Brandis (ed.), 140 a 45 – 141 a 3;
g) Anônimo, *de arte logica disputatio*, CAG XII 1, p. x-xii
h) Boécio, *In Isag.* (Frag. 32A, Hülser I)

Amônio, filho de Hermias (séc. V), e seus alunos, Olimpiodoro e Filopono, fizeram parte da hoje conhecida como Escola Neoplatônica de Alexandria. Não há dúvidas quanto à antiguidade desses escritos, porém, supõe-se que o *In AAn* de Amônio foi escrito por um aluno seu, pois, no título do comentário consta "a partir da fala de Amônio", mas em todo caso busca-se relatar o que o mestre disse. O título do comentário de Filopono revela que surgiu a partir de "conversações com Amônio"; porém, como há diferenças dignas de nota, não se deve supor disso que Filopono não apresentou sua própria interpretação de algumas questões. Dado que os relatos deles apresentam diferenças com o de Alexandre, os neoplatônicos se basearam em fontes diferentes. Todavia, Lloyd duvida que eles consultaram diretamente obras dos estoicos[15], os quais como veremos são os participalistas da

---

[14] Cf. WESTERINK, L. G. Elias on the Prior Analytics. *Mnemosyne*, v. 14, n. 2, p. 132, 1961. Falta em sua lista porém a de David, que foi traduzida recentemente do (TOPCHYAN, Aram (Estabelecimento do texto, tradução, introdução e notas). *David the Invencible, Commentary on Aristotle's Prior Analytics.* Leiden; Boston: Brill, 2010. Lição III-IV, p. 57-59). Aqui é recomendável a monografia de Hein (*Definition und Einteilung der Philosophie*. Frankfurt am Main; Bern; New York: 1985, p. 153-162), em que se faz um preciso resumo da discussão até os autores árabes.

[15] "What must not continue to escape notice is a misunderstanding of the thesis that logic is a part of philosophy. This thesis is generally recognized, as it was by the Alexandrian commentators, to be something that the Stoics had said; and modern students of ancient philosophy infer that the commentators were objecting to the Stoic conception of dialectic and its relation to other branches of philosophy. No doubt this is how the debate had started centuries before: but study of the arguments will show that they contribute nothing to it, and one wonders whether the later commentators had any idea what the Stoics meant by 'part' of philosophy. They hadn't because they didn't know what Stoic 'dialectic' was but took it to mean formal logic. Even Alexander had taken 'part' for no more than the vague negation of 'instrument' (cf. *In Analytica priora,* 3. 4−6), and the Alexandrians did the same." (LLOYD, A.C. *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford: 1990, p. 18) Lloyd cita Simplício *In Cat.* 334,2-3, em que este comentador reclama de não ter tido acesso à "doutrina estoica e maioria de suas obras". Na questão do sentido de "parte", assumindo porém uma posição diferente, nós vamos assumir que há uma continuidade com a tradição (2.2).

discussão; mas, ainda que os neoplatônicos tivessem se valido de fontes indiretas, seus relatos devem ser levados em conta.

Elias e David são pouco conhecidos na história. Há uma densa discussão sobre a autoria dos *Comentários às Categorias*[16]; apesar dos problemas de atribuição, nós vamos nos referir às obras conforme elas foram editadas, ou seja, Elias para o comentário editado por Westerink e David para o comentário armênio editado por Topchyan. Seus nomes revelam que tiveram origem cristã e supõe-se que foram alunos de Olimpiodoro[17], serão considerados neoplatônicos, embora não saibamos verdadeiramente suas filiações. No que diz respeito à discussão "lógica: parte ou instrumento?", eles não apresentam independência com relação aos naoplatônicos mais antigos e, portanto, é mais razoável aceitar que esses foram suas fontes. Olimpiodoro lhes serviu de fonte principal, pelo fato de suas notícias coincidirem em muito com a deste; mas a citação de Eutócio (com certeza, o matemático amigo de Amônio. Cf. WESTERINK, 1961, p. 129), logo no início de seus comentários, nos induz a pensar que este tenha sido uma fonte importante. Por fim, os autores anônimos (*f* e *g* acima) já representam uma certa perda dos elementos da discussão e nós só vamos estudá-los apenas esporadicamente.

Há ainda outras tantas notícias feitas por autores contemporâneos aos neoplatônicos, ou mais tardios, entre siríacos e árabes; não os analisamos em nosso trabalho, tampouco os bizantinos[18]. Com o tempo, a discussão se arrefece até chegar na Modernidade, em que é posta em outro contexto. Paremos por aqui e tentemos entender o que significava dizer que a lógica é um instrumento e em que isso se diferencia da lógica como parte.

É difícil entender por que os antigos se importavam tanto se a lógica era parte da filosofia; afinal, dentro ou fora da filosofia, a lógica não permaneceria a mesma? Que diferença há se a lógica faz parte da psicologia, da matemática, da filosofia ou de nenhuma delas: as fórmulas, as teorias etc. não deveriam ser as mesmas? Fica-se com a impressão que os antigos estão apenas polemizando ou se atendo a "uma

---

[16] Cf. GOULET, R. Élias. In:_____. (Ed.). *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. Paris: CNRS Editions, 2000. t. 3, p. 60-65. Ver também TOPCHYAN, 2010, p. 9-17

[17] Cf. GOULET, op.cit., p. 65-66 e WESTERINK, 1961, p. 128. TOPCHYAN, 2010, p. 16-17.

[18] Digno de nota é apenas a notícia de João de Itália (cf. FORTENBAUGH, W. W. (Ed.) *Theophrastus of Eresus*: Source of his life, writings, thought and influence, parte I, p. 135 e 7), autor do séc. XI, que sugere a possibilidade de a discussão já haver em Teofrasto, embora seja improvável (cf. HUBY, P. (Com.). *Theophrastus of Eresus.* With contributions on the Arabic material by Dimitri Gutas. Leiden; Boston: 2007. v. II, p. 30-32).

mera disputa de palavras”[19]. Contudo, aqui concordamos com Lee[20]: na antiguidade, aceitar uma das duas posições significava uma grande diferença em relação à outra. Se alguém tomasse a lógica como parte da filosofia, isso implicava que estaria disposto a desenvolver algumas teorias lógicas completamente inúteis, sem aplicação ulterior, porque tudo na filosofia é digno de estudo por si mesmo. Por outro lado, teorias desse tipo seriam descartadas se uma pessoa defendesse uma lógica instrumental, preocupando-se em se ater apenas a teorias lógicas que ajudassem a responder alguma questão científica ou prática. Ainda que em alguns pontos ambas lógicas coincidissem, no momento em que o estudo começasse a ficar autocentrado, um lógico instrumental pararia. Portanto, o corpo teórico de uma lógica instrumental apresenta importantes diferenças em relação ao de uma lógica-parte da filosofia. E, no mínimo, as metas às quais obedecem são diferentes.

---

[19] “It was a question much debated in antiquitity whether logic should be accounted a branch of philosophy, as the Stoics said, or merely a preliminary to philosophical studies, as the Peripatetics maintained. But the dispute was a little more than a quarrel about words. Both sides agreed that logic should come first in the education of a philosopher; and if the Stoics, unlike Aristotle, called it part of philosophy, that was merely because they came later and were self-conscious in the presentation of their doctrines as a system.” (KNEALE, W.; KNEALE, M. *The Development of Logic*. Oxford: 1962. p. 737)

[20] Cf. LEE, Tae-Soo. *Die griechische Tradition der aristotelischen Syllogistik in der Spätantike*. Göttingen: 1984. p. 49-52. É seguido por J. Barnes (1993, p. 33): “The ancient debate over the status of logic – [*organon*] or [*meros*] – was not the sterile word-chopping it is sometimes taken to be. Rather, the issue defines and determines a particular attitude to logical study” e Lloyd, 1990, p 18-19. Quando citarmos uma fonte secundária e as palavras gregas transliteradas estiverem entre colchetes, significa que, no original, estava escrito com caracteres gregos. Sem colchetes, significa que o próprio autor as transliterou.

2 LÓGICA COMO PARTE DA FILOSOFIA

2.1 AUTORIA DOS ARGUMENTOS DA LÓGICA COMO PARTE DA FILOSOFIA

Logo após anunciar que houve uma discussão sobre se a lógica era parte ou instrumento da filosofia (*In AAn* 1, 7-9), Alexandre começa por "os que dizem que a lógica é parte da filosofia" (*In AAn* 1, 9), sem nos dar maiores informações acerca de quem seriam exatamente essas pessoas. Ora, é verdade que muitos são os autores e escolas que consideravam a lógica parte da filosofia, como p.ex. "alguns dos platônicos se tornaram dessa opinião, porque segundo Platão a lógica não é um instrumento, mas parte, inclusive a parte mais honrosa da filosofia" (Amônio *In AAn* 8, 22-24)[21]. Contudo, sejamos mais precisos: não só de quem punha a lógica na filosofia fala Alexandre, mas, além disso, de quem elaborou os argumentos a seguir e, devido a notícias tardias, sabemos que foram exclusivamente estoicos (ver SVF II 49; Hülser, I, frgs. 27-32); já os platônicos há pouco citados teriam argumentado por outra via, a saber, por textos de Platão como *Fedon* e *Filebo* (cf. Amônio, *In AAn* 10, 22-23). Portanto, devemos acordar que Alex. *In AAn* 1,9 - 2,2 trata exclusivamente de estoicos[22].

Todavia, evitemos dizer "todos os estoicos", pois, quando se revisa a história desta escola, ouvimos vozes dissonantes, que escolheram retirar a lógica da filosofia, a começar pelo fundador do estoicismo, Zenão de Cítio, que teria visitado os cursos dos cínicos (Diógenes Laécio, *Vidas e Doutrinas de Filósofos Ilustres*, doravante DL, VII 2), os quais afastavam a lógica – bem como a física – da filosofia

---

[21] Ver também "alguns dos platônicos falavam que segundo Platão a lógica é uma parte, a mais honrada, da filosofia" (Amônio *In AAn* 10,20-21). Muitas fontes noticiam que os platônicos adotaram esta ideia: "Les manuels platoniciens de l'époque impériale, probablement sous la lointaine influence d'Antiochus d'Ascalon, qui recherchait une synthèse entre aristotélisme, platonisme et stoïcisme, restent fidèles à l'esprit du stoïcisme, lorsqu'ils reconnaissent dans la structure trinitaire de la philosophie le fondament de son caractère systématique. On trouve ce thème chez Diogène Laërce [III 56], Apulée [De Platone I, 3, 186], Atticus [apud Eusébio *Praep. Ev.* 11, 2, 1] et Augustin [Contra Academ. 3, 17, 37 ; De civ. Dei 8, 4s]" (P. HADOT, Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité. *Museum Helveticum*, v. 36, fasc. 4, p. 211. Os colchetes substituem notas no texto original) Dentro da "structure trinitaire" citada, está a lógica. Sobre o platônico Albino : "Die Bemühungen des Philosophen, berichtet Albinos, scheinen laut Plato aus drei Tätigkeiten zu bestehen: Betrachtung und Erkentnis des Seienden, Ausführung von schönen Taten und Untersuchung des Logos. Diese drei Teile der Philosophie heißen [*theoretike*], [*praktike*] und [*dialetike*]" (MORAUX, *Aristotelismus II*, p. 449). Porém, a inclusão da lógica na filosofia foi uma ideia bastante difundida no helenismo e na Antiguidade Tardia (ver Barnes et al., p. 41, n. 4). Sobre o uso de colchetes em "[*theoretike*]" e semelhantes, ver nota anterior.

[22] Na seção 5.6, abaixo, veremos se, de Alex. *In AAn* 2,33 em diante, é possível que Alexandre tenha outros oponentes em mente, então, valerá a ressalva "Alexander's opponents need not have been exclusively Stoics." (BARNES et al, loc. cit.)

e, então, sob influência deles, teria considerado inútil alguns estudos dos discursos, envolvidos na *enkyklios paideia*[23]; ou seja, o próprio fundador do estoicismo esteve ligado à ideia de se desprezar a lógica. É verdade que, mais tarde, Zenão teria reconsiderado esta questão e, por fim, difundido a famosa tripartição da filosofia em ética, física e lógica (DL VII 39). Seu sucessor Cleantes, por sua vez, a dividia em seis: *dialetikê*, retórica, ética, política, física e teologia (DL VII 41); ainda que a lógica, no estoicismo, abarque a *dialetikê* e a retórica (*ibidem*), não deixa de ser notável que o segundo lider da Estoa evitasse fazer uma tripartição, bem como utilizar o termo "lógica" em sua própria divisão. Mas mais dissonante ainda é a voz de seu contemporâneo, Ariston de Quios, para quem a filosofia não tinha senão a parte ética e que, desse modo, a lógica bem como a física deveriam ser descartadas (DL VII 5; Sexto Empírico *Ad Mathematicos* VII 12; Sêneca *Epístolas a Lucillius* 89, § 13). Assim, é importante notar que a própria inclusão da lógica na filosofia não foi unanimamente defendida pelos estoicos e, portanto, deve ser considerada estoica na medida em que muitos desta escola a defenderam, inclusive Crisipo (DL VII 39). Infelizmente, não temos como determinar quais estoicos expressamente teriam elaborado e/ou sustentado os argumentos a seguir.

2.2 A FILOSOFIA, SER PARTE E SER PARTE DA FILOSOFIA

Agora que já identificamos quem elaborou os argumentos para a lógica como parte da filosofia a serem estudados neste capítulo, vejamos exatamente o que significava essa tese. Primeiro devemos entender o que é a filosofia nesse contexto, em seguida, o que significa "parte" para, por fim, observarmos o que significa ser "parte da filosofia".

Com a palavra "filosofia" muitas coisas diferentes podem ser significadas, porém, Alexandre e os comentadores tardios não especificam um sentido quando tratam do debate se a lógica é parte dela. Entre estudiosos recentes do estoicismo,

---

[23] „Die Kyniker lehnten die Logik und die Physik sowie die [*egkuklios paideia*] bzw. die artes liberales ab (Diogenes Laertios VI 103). Während seiner Studienjahre bei Krates schrieb Zenon v. Kition seinen ‚Staat' (Diog. L. VII 4) und lehnte darin ebenfalls die enzyklischen Fächer ab (ebd. 32: Nr. 417), zu denen er dabei vermutlich auch die Rhetorik und die Dialektik zählte. Später revidierte Zenon sein Urteil, - offenbar unter dem Einfluß der Xenokratischen Akademie und der Dialektischen Schule; er erkannte, wie es scheint, die Allgeminbildung an (vgl. Nr. 417) und rechnete jedenfalls die Logik mit ihren beiden Teilgebieten Dialektik und Thetorik zur Philosophie" (HÜLSER, I, p. lxxx-lxxxi).

tem havido um debate sobre o que é exatamente particionado[24], evidenciando que é sensato se perguntar também aqui o que se entende por filosofia. Ora, veremos que, no decorrer da discussão (ver abaixo 2.6), a lógica bem como as partes da filosofia são caracterizadas e diferenciadas umas das outras pelo objeto e objetivo próprios, p.ex. a parte prática da filosofia lida com assuntos humanos e tem como objetivo a felicidade humana; pelo fato de se caracterizar disciplinas apenas com base nesses dois critérios, elas são entendidas como campos de estudos. A mesma interpretação deve ser transposta para a filosofia, ou seja, ainda que possua outros sentidos, filosofia é entendida aqui como uma área de estudos e, enquanto tal, é particionada.

Acordado um sentido para filosofia, vamos ao de parte. A palavra *meros* se contrapõe, nesse contexto, a *morion* e a *organon*; *meros* e *morion*, normalmente, possuem o mesmo significado; às vezes, porém, um autor pode escolher por traçar um contraste entre eles[25]. Esse é um desses casos: vamos traduzir "*meros*" por "parte" e "*morion*" por "subparte" e vejamos qual a diferença exatamente entre eles. Alexandre não a explana detalhadamente, mas a explicação de Amônio é muito esclarecedora:

> Antes disso, é preciso dizer o que diferencia um instumento de partes. Ora, é instrumento o que não contribui (*suntelei*) para o ser de algo e que, se for retirado, o todo permanece; já uma parte contribui (*suntelei*) para o ser de algo e, se retirada, o todo se destrói também. Por exemplo, a faca é instrumento do sapateiro, pois a faca não é componente (*sumplêrotikê*) da substância dele, nem, caso seja perdida, o sapateiro se desfaz também. Mas a mão é parte do homem e, retirada a mão, desfaz-se também um todo, que é o homem (*holos ho anthrôpos*), pois não é mais um todo, mas mutilado e incompleto (*atelês*). A parte difere da subparte (*morion*) porque a parte é uma grande parte e a subparte é uma pequena parte, isto é, é parte de uma parte; por exemplo, a teórica é parte da filosofia, já uma subparte é a teológica. (Amônio *In AAn* 8, 26-36. Cf. Filop. *In AAn* 8, 21-31; Elias *In AAn* 135, 30s)

Entende-se por parte algo que compõe um todo e, portanto, se retirado, o todo enquanto tal desaparece; por exemplo, se retirarmos uma fatia da pizza, a pizza completa, isto é, enquanto um todo, já não existe mais. Consequentemente, uma subparte nada mais é que parte de uma parte maior; p.ex., o dedo é uma parte da

---

[24] Cf. IERODIAKONOU, K. The Stoic Division of Philosophy. *Phronesis*, v. 38, 1993, p. 57-74. Ver também MANSFELD, J. Zeno on the Unity of Philosophy. *Phronesis*, v. 48, n. 2, 2003, 128s.

[25] Cf. BARNES, J. Bits and Pieces. In: *idem*; MIGNUCCI, M. Matter and Metaphysics. Naples: 1988. Como exemplos em que *meros* e *morion* têm o mesmo significado Barnes remete a Aristóteles *Met.* V 25, *HA* 486 a 10-13 e Alex. *In AAn* 15, 22 e 16, 7. Como exemplos de alguma diferença, aponta para Aristóteles *Met*. 1023 b 17-19; *HA* 486 a 12-13 e Alex. *In AAn* 1,14; 2,5; 3,7; 3,32 e 415, 1-6

mão, que por sua vez é parte do membro superior; logo, o dedo é subparte do membro superior. Um todo é constituído de *meroi* e *moria*, que se contrapõem a algo que seja externo, como um instrumento. Transpondo para um contexto científico, determinadas ciências possuem partes e subpartes que as completam; por exemplo, a geometria sem a trigonometria estaria incompleta, logo, esta faz parte daquela. Assim, de modo ilustrativo:

```
                                A
                               / \
Partes de A                   B   C
                            / | \ | \
Subpartes de A             D  E  F H  I
```

É preciso apenas notar que há a seguinte flutuação de expressão: pode-se dizer sem significar uma distinção, por exemplo, que D é subparte de B, bem como D é parte de B.

Agora nos voltemos ao que significa especificamente "ser parte/subparte da filosofia". Uma noção promissora é: ser algo estudado por si mesmo: assim pensa Barnes; Lloyd já havia dito que assim entende Alexandre[26]. Nessa linha, Olimpiodoro apresenta um argumento no qual a noção de "ser tomado por si" cumpre papel importante (ver seção 3.7 abaixo). Mas podemos lançar dúvidas quanto a esta definição de "parte da filosofia" porque a parte prática da filosofia não buscada por si mesma, mas visa à felicidade. Não entremos aqui em debates com os estudiosos atuais; chamemos atenção apenas para a noção de completude conforme vimos há pouco e definamos "ser parte/subparte da filosofia" como algo que completa a filosofia, pois ao menos assim havia uma tradição nesse sentido:

> Mas, como há muito tempo na tragédia o coro era o único ator e, depois, a fim de que ele respirasse por um tempo, Tespis inventou um único ator, Ésquilo um segundo e Sófocles um terceiro e a tragédia foi assim completada (*suneplêrôsen*), assim também na filosofia em tempos passados discursou acerca de um único assunto, a saber da física, então Sócrates acrescentou o segundo assunto, a

[26] "Yet logic is not, as some hold, a 'part' or [*meros*] of philosophy. That is to say, it is not a subject which philosophers should study in its own right and for its own sake" (BARNES, Galen and the utility of logic, 1993, p. 33) "How did Alexander understand logic as part of philosophy? In view of his negative definition of 'part' it could only be as a logic without use; which he quite reasonably − and here at least as a good Aristotelian − took as one studied for its own sake. And to be accurate, what was debated was rather alternative ways of studying logic than alternative logics."(LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism*, 1990, p. 19). Lloyd põe a questão de que nem Alexandre nem os neoplatônicos sabiam o que significava "parte" para o estoicismo; não é nosso objetivo buscar refutar essa tese; mas pela nossa análise, há sim semelhança entre o que a tradição propaga e o que esse comentadores relatam. E, em todo caso, como veremos, a maioria dos argumentos são feitos num contexto de discussão e, portanto, os próprios estoicos poderiam ter feitos concessões quanto ao sentido que parte deve ter aqui. Ver também LEE, 1984, p. 46.

> ética e Platão o terceiro, a dialética e assim trouxe a filosofia à perfeição (*etelesiourgêse*) (DL III 56. Tradução a partir da de Hicks)

Sexto Empírico reporta opinião semelhante e temos notícias de que o aristotélico Aristocles se teria assim expressado[27]. Desse modo, ainda que houvesse diferentes concepções de o que significa isso, ser parte da filosofia, rondava entre os debatedores dessa questão uma definição comum que, com toda sua obscuridade, significava isso: completar a filosofia.

Deixemos de lado a busca pela definição de ser parte/subparte da filosofia e nos voltemos à pergunta pelo critério, já que é sobre critérios que vamos falar logo em seguida. Os critérios para se considerar que x é A não precisam estar ligados à definição ou a uma característica fundamental de A; basta que x tenha algo de distintivo que nos leve necessariamente a incluir x no conjunto A; por exemplo, a definição de água pode ser H^2O; porém, o critério para considerar que x seja água não tem de passar pela sua definição, pode ser algo como "líquido jorrado de uma fonte", mesmo que haja outros lugares em que água seja encontrada. Veremos que os argumentos abaixo lançam mão de dois critérios para dizer que a lógica é interna à filosofia, o do ocupar-se e o da utilização, não sendo claro se esses critérios são causas ou sinais. E o critério para algo ser subparte (em contraste com ser parte), por outro lado, é ter o mesmo objeto e a mesma finalidade de sua respectiva parte.

Por fim, do lado estoico, é notável que se evitava usar a palavra "*meros*" para designar as partes da filosofia: "Essas partes, Apolodoro chama de 'lugares'; Crisipo e Eudromo, de 'espécies' e os outros [pelo contexto, Zenão, Silos, Diógenes da Babilônia e Possidônio], de 'gêneros'" (DL VII.40)[28]. A razão de tamanho cuidado na

---

[27] "Well, these people seem to have been deficient [ellipôs] in their approach; by comparison, the approach of those who say that one part of philosophy is physics, another ethics, and another logic seems to have been more complete [*entelesteron*]. Of this group Plato is in effect the founder, since he engaged in discussion on many matters in physics, many in ethics, and not a few in logic." (Sexto Empírico *Ad Mathematicos* VII 16. Trad. de Bett). Sobre Aristocles: "Das wörtliche Exzerpt über Platon aus Aristokles' siebentem Buch [peri philosophias] fängt mit der thesenartigen Behauptung an, daß Platon echt ([gnesios]) und volständig ([teleios]) philosophiert habe. Dies kann nur bedeuten, daß Platon sich nicht mit Scheinproblemen beschäfigte, sondern wahren, zentralen Fragen der Philosophie erkannt hatte, und andererseits sich nicht auf das eine oder andere Teilgebiet beschränkte, sondern die Gesamtheit der philosophischen Disziplinen erforschte. Als Beweis für diese These weist Aristokles zuerst darauf hin, daß Platon Vorgänger unbefriedigende Auffassungen von der Philosophie vertraten oder sich nur Teildisziplinen widmeten, und hebt dann hervor, wie Platon die drei Hauptteile der Philosophie voneinander abhob, ohne jedoch ihre grundsätzliche Einheitlichkeit aus dem Auge zu verlieren. Daß die drei Teile der Philosophie, die vorher unabhangig voneinander existierten, von Platon als erstem zu einem harmonischen Ganzen vereinigt wurden und daß Platon eben deswegen als der „Vollender" der Philosophie anzusehen ist, wird auch in späterer Zeit mehrmals behauptet." (Moraux, *Aristotelismus,* II, p. 127).

[28]; Para uma análise detalhada dos significados de cada termo, cf. IERODIAKONOU, K. The Stoic Division of Philosophy. *Phronesis*, v. 38, 1993. p. 61-68.

escolha das palavras é óbvia: os estoicos não queriam segmentar a filosofia, mas apresentá-la como una. Caso usassem a palavra "parte", poder-se-ia dar a ideia de que são partes contíguas e, portanto, diferentes entre si. A unidade da filosofia estoica é algo que vem sendo enfatizada[29]. Ainda assim, estoicos tardios como Sêneca (p.ex. *Epístolas a Lucillius*, doravante *Ep*., 89) adotam a terminologia de *pars*.

2.3 ARGUMENTOS DA LÓGICA COMO PARTE FILOSÓFICA: CHAVES INTERPRETATIVAS

Antes de analisar os argumentos estoicos para concluir que a lógica é parte da filosofia, precisamos ter em mente a estrutura subjacente das notícias que vamos analisar, pois houve uma série de relações históricas até a notícia ter sido escrita. Existem vários tipos de estruturas imagináveis, mas trabalhemos aqui com duas, as quais chamaremos endóxica e unilateral.

Em primeiro lugar, houve quem defendesse uma tese B, que se contrapõe frontalmente à tese A, a respeito de um determinado assunto. Isso fez com que os defensores da tese A elaborassem argumentos específicos a fim de refutar B, os quais argumentos são voltados para os partidários de B e, nessa medida, levam em consideração outras premissas que estes últimos estariam dispostos a aceitar. Desse modo, instala-se um debate entre esses dois partidos e é esse debate que um determinado comentador tardo-antigo nos reporta. Veja-se de modo ilustrativo a estrutura chamada "endóxica":

Comentador X relata
Partidários de A vs. Partidários de B*
Argumento de Partidários de A contra B** dirigido ao Partidários de B
*sendo A diferente de B; A e B dizem respeito a uma mesma questão
**ou contra um argumento dos partidários de B

[29] Cf. p.ex., HADOT, P. Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité. *Museum Helveticum*, v. 36, fasc. 4, 1979. p. 209s. "In this *On Logos* the *logos* of philosophy is divided into three parts […]. It is, then, the task of the philosopher to understand what precisely *each* of these principles is, i.e. to distinguish them from each other […] but also to understand *in what way* they hang together, this is to say to understand in what way the *logos* of philosophy is one and unified." (MANSFELD, Jaap. Zeno on the Unity of Philosophy. *Phronesis*, v. 48, n. 2, 2003, p. 123s)

Assim, por exemplo, Alexandre relata debate entre estoicos e aristotélicos quanto à questão de se a lógica é parte ou instrumento da filosofia, no qual os estoicos usam o argumento do ocupar-se; este argumento busca aceitação dos aristotélicos na medida em que parte de outras premissas que estes últimos estariam dispostos a aceitar. Muito diferente se a estrutura do comentário for *unilateral*:

Comentador X relata...	...Argumento de Partidários de A

Neste segundo caso, os partidários de A não se mostram tendo alguém em vista; eles desenvolvem seus argumentos provavelmente levando em consideração ideias próprias e visam tão somente o estabelecimento da tese A, por meio de um argumento construtivo. Se há um oponente do argumento, ele não se deixa entrever nesse tipo de estrutura e, portanto, não se deve assumir que havia.

Mas como vamos determinar se a estrutura do comentário é uma ou outra? Para classificar um comentário na primeira estrutura, procuraremos sinais daquilo que chamaremos “endoxidade”. Por “endóxico” entendo um apelo à concordância e, para determinar se houve este apelo, buscaremos por expressões do tipo “todos concordam” ou por indícios de doutrinas que não são especificas de uma escola filosófica. Na ausência deste tipo de sinais, observaremos se é possível enquadrar no esquema “unilateral”, ou seja, o argumentador parte de doutrinas muito próprias a uma escola tanto quanto muito alheias a outros modos de pensamento.

É importante notar com que estrutura lidamos porque isso influencia diretamente os prórpios argumentos: se, por exemplo, os estoicos voltam seus argumentos para os aristotélicos, então os primeiros não fazem apelo a doutrinas exclusivamente suas, buscam de preferência uma concordância mínima com os segundos para que possa haver o debate e, nessa medida, buscam usar uma terminologia que seja comum a ambos; os estoicos não precisam verdadeiramente aceitar as premissas usadas, eles podem apenas ter em vista angariar aceitação.

2.4 ARGUMENTO DO OCUPAR-SE

Alex. *In AAn* 1, 9-13; Boécio *In Isag* (in: Hülser I, Fr. 32A, l. 7-9); Olimpiodoro *Proleg.* 15, 23-26; Filop. *In AAn* 6, 25-30; Elias *In AAn* 135,11s; David *In AAn* lição 3, § 5 (p. 51 Trad. Topchyan);

Anônimo de *De arte logica disputatio* 5r, 1ss (CAG XII, parte 1, p. xi); Anônimo, *Escólios aos AAn* 140 b 18 Ed. Brandis.

2.4.1 Versão endóxica

O único argumento que Alexandre apresenta como defendido pelos partidários da lógica como parte da filosofia tem ligação direta com o que foi discutido no final do nosso capítulo anterior (ver 1.3). Chamá-lo-emos de argumento do ocupar-se e ele é apresentado da seguinte forma:

> Ora, os que defendem que ela é parte são levados a isso porque, assim como a filosofia se ocupa de outras coisas, que todos concordam ser partes da filosofia, fazendo obra sua a descoberta, a ordenação bem como constituição delas, exatamente do mesmo modo, ela se ocupa da disciplina em questão. Uma vez que é obra sua,... (Alex. *In AAn* 1, 9-13)

Até aqui os partidários da lógica como parte ainda não terminaram seu discurso: falta provar que a lógica, além de interna à filosofia, não é uma subárea, mas uma grande área, ou seja, é um *meros*, não um *morion*; para provar isso, eles usarão o argumento da lógica como não subparte (ver 2.6 abaixo). Mas, como são argumentos independentes, analisemo-los separadamente. Em primeiro lugar, o argumento acima apresenta as características da endoxidade, pois há um apelo à concordância: "todos concordam" supõe "todos os participantes do debate concordam". Que há partes da filosofia, tanto os partidários da lógica-parte quanto os seus oponentes concordam; mas não só isso: é acordado que a filosofia se relaciona com as partes ocupando-se delas e fazendo-as obras suas. O conceito-chave é o ocupar-se (*katagignomai*), especificado pelo *poioumênê ergon*, que por sua vez pode ser traduzido por "fazer para si obra", ou "dar-se a tarefa" ou mesmo "fazendo função sua"; esse *ergon* consiste em descobrir, ordenar e constituir uma determinada parte. Por mais que haja obscuridade em torno desses conceitos, o fato é que a lógica é produzida pela filosofia.

Note-se, por fim, que o argumento procede por meio da análise de alguns casos, para em seguida estender o resultado à lógica: "assim como..., o mesmo se aplica...". Ou seja, é uma argumentação por semelhança. O argumento do ocupar-se (versão endóxica), então, pode ser descrito assim:

1. A filosofia tem partes A, B etc.; (concordância entre os interlocutores)

2. A filosofia se ocupa de A de modo x;
3. A filosofia se ocupa de B de modo x;
4. A filosofia se ocupa da lógica de modo x;
5. A lógica é parte (ou subparte) da filosofia

Boécio nos apresenta a mesma versão endóxica que vemos em Alexandre, porem, com alguns acréscimos[30]. Os acréscimos são os seguintes: 1. Estão expressas quais são as duas partes da filosofia, a teórica (*speculativa*) e a prática (*activa*); enquanto a notícia de Alexandre havia deixado em aberto quais e quantas são; e 2. Explica-se por que há um argumento específico para provar que a lógica faz parte da filosofia, mas não há para as outras partes: é porque, pelo menos entre os participantes do debate, não há dúvidas de que a filosofia tem uma parte teórica e outra prática, ao passo que há quanto a se a lógica é parte. Contudo, o argumento é o mesmo na medida em que encontramos características semelhantes às que vimos em Alexandre; pois há sinal de endoxidade: em "as partes teórica e prática indubitavelmente são consideradas partes da filosofia", "indubitavelmente" não implica dogmaticidade, mas antes que ambos os partidos estão completamente de acordo quanto a isso. Ademais, há sinal de argumentação por semelhança nesta notícia também: assim como a filosofia pesquisa as coisas da natureza, formando assim a teórica, e as coisas humanas, formando assim a prática, por isso também a filosofia teria uma parte (ou subparte) lógica. Não há, como há em Alexandre, os conceitos de obra, constituição etc., mas o conceito de investigação faz as vezes desses. Por fim, há mais a seguinte aproximação: Boécio também não nomeia quem sustentou esse argumento. Tantas semalhanças poderiam levar à questão se

[30] His fere argumentis utuntur, dicentis philosophiam indubitante habere partes speculativam atque activam. De hoc tertia rationali, quaeritur an sit in parte ponenda. sed eam quoque partem esse philosophiae non potest dubitari. nam sicut de naturalibus ceterisque sub speculativa positis solius philosophiae vestigatio est itemquem de moralibus ac reliquis quae sub activam partem cadunt, sola philosophia perpendit, ita quoque de hac parte tractatus, id est de his quae logicae subiecta sunt, sola philosophia iudicat (Boécio *In Isag* in: Hülser I, Fr. 32A, l. 7-9). Em Tradução de Hülser (colchetes originais na tradução): "Denn diejenigen, die die Logik als einen Teil der Philosophie ansehen, bedienen sich etwa der folgenden Argumente, wobei sie erklären, daß die Philosophie zweifellos einen theoretischen und einen praktischen Teil habe. Bezüglich dieses drittens Gebiets, der Logik, ist die Frage, ob sie in den Rang eines Teils zu setzen ist; doch daß auch sie ein Teil der Philosophie ist, kann nicht bezweifelt werden. Denn wie es allein Sache der Philosophie ist, die Dinge der Natur und alles andere zu erforschen, was zum Gebiet der theoretischen [Philosophie] gehört, und wie ebenso, und wie ebenso allein die Philosophie die ethischen Dinge und alles übrige genau unteruscht, was unter die praktische [Philosophie] fällt, so beurteilt auch allein die Philosophie die Untersuchungen in diesem Teil, d.h. [die Untersuchungen] zu den Themen, die zur Logik gehören. Wenn also der theoretische und der praktische [Zweig der Philosophie] deshalb Teile der Philosophie sind, weil allein die Philosophie sie eingehend studiert, dann wird aus demselben Grund die Logik ein Teil der Philosophie sein, da dieser Diskussionsstoff einzig zur Philosophie gehört")

Boécio, na verdade, não está apenas reescrevendo o texto de Alexandre; porém, pelo fato de haver alguns sutis acréscimos de informações, é possível que Boécio tenha diante de si, pelo menos, mais uma fonte.

Antes de passar para os outros comentadores, é digno de nota o que o neoplatônico Amônio nos revela: "os estoicos dizem que a filosofia gera a lógica e por isso esta seria parte dela, e *fazem muitos argumentos semelhantes,* que são inválidos" (*allous de pollous toioutous legousin logous sathrous*, Amônio, *In AAn* 9,1-3), ou seja, há várias versões do argumento "porque a filosofia gera a lógica daí acreditam que a lógica é parte sua". Que os argumentos, relatados por Alexandre e Boécio, são claramente uma versão desse argumento do gerar é óbvio. Por isso, embora os argumentos a seguir apresentem diferenças com relação aos que vimos em Alexandre e Boécio, daí não se deve concluir que são deturpação; devemos supor que são argumentos a ser encontrados no estoicismo.

Por considerá-lo muito fraco, o próprio Amônio o resume a apenas uma frase, conforme visto. Elias (*In AAn* 135,11s) apresenta o argumento de modo tão conciso quanto Amônio ("se a filosofia produz a lógica, ela é parte da filosofia"), dessa vez usando o termo *apotelô*. Mesma concisão vemos em David (*In AAn* lição 3, § 5, p. 51 Trad. Topchyan). Nesses casos, Elias e David se encontraram influenciados pelo desprezo expresso por Amônio; assim, não é porque suas fontes são tão concisas, mas porque eles acreditam que o argumento não é digno de análise, por isso procuraram se livrar o mais rápido possível dele.

2.4.2 Versões unilaterais

Acabamos de tomar conhecimento que há várias versões do argumento do ocupar-se, mas vimos até agora somente a versão nomeada endóxica; vejamos agora algumas outras. Filopono relata o argumento da seguinte forma:

> Os estoicos defendem que é parte dela com certo argumento do seguinte tipo (*toioutôi tini logôi*). Dizem que acerca daquilo de que uma técnica ou ciência se ocupa, se não puder se referir a outra técnica ou ciência como parte ou subparte sua, é parte ou subparte da primeira. Se, contudo, a filosofia se ocupa do método lógico, o qual não remonta a outra técnica ou ciência como parte ou subparte, então a lógica é parte da filosofia, ou subparte. (Filop. *In AAn* 6, 25-30)

Ao contrário de como apresentaram Alexandre e Boécio, nem há apelo à concordância, nem argumentação por semelhança. Antes, de uma só vez, parte-se de uma premissa universal e se deduz as consequências; ou seja, o argumento é dedutivo e unilateral. O argumento do ocupar-se (versão unilateral) pode ser descrito assim:

1. Tudo de que uma técnica ou ciência se ocupa é parte ou subparte sua, se não remonta a outra ciência ou técnica como parte ou subparte;
2. A filosofia se ocupa da lógica;
3. A lógica não remonta a outra ciência ou técnica como parte ou subparte;
4. A lógica é parte ou subparte da filosofia.

Embora mais conciso e sem a ressalva "se não remonta etc.", Olimpiodoro apresenta o argumento com a mesma estrutura: "A lógica é avançada (*proballetai*) pela filosofia; tudo o que é avançado por algo é parte daquilo que o avança. Portanto, a lógica, na medida em que foi avançada pela filosofia, é parte desta." (*Proleg.* 15, 23-26). Note-se que, exatamente como Amônio anunciou, há várias versões desse argumento, cada uma com uma terminologia diferente: Olimpiodoro apresenta um com a palavra "*proballô*", ao invés de "gerar" (em Amônio), "fazer obra sua" (Alex.), ou "produzir" (Elias)[31].

2.4.3 Lado Estoico

Vimos que o argumento possui duas versões, a endóxica e a unilateral. Qual a relação entre essas duas versões, não vamos nos arriscar a responder. Contudo, é importante frisar que não há razões para pensar que Alexandre reformulou o argumento estoico original para torná-lo mais fraco. Embora a versão endóxica seja inválida, na medida em que é um argumento por semelhança, ela é, pelo contrário, mais difícil de refutar do que a versão unilateral (cf. as sutilezas teóricas de sua crítica em 3.4).

[31] O anônimo de *De arte logica disputatio* (CAG XII, parte 1, p. xi, 5r, linha 1) e o anônimo dos escólios *In AAn* editados por Brandis (140 b 18), quando de relatar a premissa do argumento, resumem-no a "nenhuma técnica faz seu próprio instrumento". Esse é um universal tão falso que não pode sequer ser atribuído aos estoicos; os dois autores claramente estão deturpando o argumento, na medida em que buscaram simplificar a premissa universal, porém, a troco de torná-la falsa.

Se houve então concordância entre os interlocutores (assumidamente os aristotélicos, ver 3.1) e os estoicos, a que doutrinas está-se fazendo apelo aqui? Já vimos que, no caso do aristotelismo, de fato defendia-se que a filosofia tinha por função estudar a lógica (cf. 1.3); assim, os estoicos acertaram ao pedir concordância dos aristotélicos nesse ponto. Porém, ao fazer isso, tentaram os estoicos apenas mostrar a inconsistência do pensamento aristotélico ou eles estavam comprometidos com a ideia de que a lógica era originada da filosofia? A seguinte passagem indica algo no sentido da última opção:

> Os estoicos falavam que a (i) sabedoria é a ciência dos assuntos divinos e humanos e que (ii) a filosofia é o exercício [*askesis*, ascese] da conveniente técnica. (iii) É conveniente uma única e mais alta excelência, e (iv) as mais gerais excelências são três: a física, a ética e a lógica. Por essa razão também (v) a filosofia é tripartite, uma parte é a física, outra, a ética e outra, a lógica. A parte física é quando investigamos sobre o Universo e aquilo que está nele, a parte ética se engaja na vida humana e a lógica, acerca do *logos,* também chamada de dialética. (SVF 2.35. Parênteses nossos)

Em resumo, partindo-se da definição de sabedoria (i), eles entendem o que é a filosofia, a saber, ascese (ii) em busca da excelência (*aretê*) mais alta (iii) que por sua vez leva a dividir a filosofia em três partes (v), pelo fato de serem três as excelências mais gerais (iv). Ou seja, é função própria da filosofia estudar a excelência lógica na medida em que ela está relacionada de alguma forma com a sabedoria. Assim, não se pode privar de estudá-la. Porém, essa passagem apenas explica como a filosofia está necessariamente ligada à lógica, mas não, como a filosofia "gera", "avança" ou "produz" a lógica de um ponto de vista estoico.

2.5 ARGUMENTO DA UTILIZAÇÃO

Amônio *In AAn* 9, 6-21; Olimpiodoro *Proleg.* 14,29 – 15,9; Elias *In AAn* 134, 14-22; David *In AAn* p. 49, §2 (Trad. do armênio por Topchyan), Anônimo, *De arte logica disputatio* 4r 26 – 4v10 (CAG XII, parte 1, p. x); Anônimo, Escólio *In AAn I*, 140 b 4-7, Ed. Brandis.

Ao se ler Alexandre, tem-se a impressão de que existe apenas o argumento do ocupar-se ligado ao da lógica como não subparte (a ser estudado em 2.6. Porém, que Alexandre tinha conhecimento do argumento que chamaremos "da utilização", é óbvio pelo fato de a crítica introduzida em *In AAn* 2,22 – 3,33 dizer respeito a tal argumento. Isso põe a questão: por que Alexandre não relata o argumento da

utilização? Nossa resposta é que o argumento não fazia parte do debate. Antes, é um argumento que os estoicos tinham para si próprios, e não utilizavam em ocasiões de debate contra os aristotélicos. Sinal disso é que ele teve apenas uma versão, a unilateral, e nessa medida não tinha um interlocutor em vista. Como Alexandre se propôs a relatar somente o debate, então preferiu omitir tal argumento.

Tomaremos, então, como fio-condutor o relato de Amônio, que remete aos estoicos(Amônio *In AAn* p. 9, linhas 9 "dizem"; linha 21 "como creem"); ou seja, há a intenção de fazer um relato bem como de marcar distância com relação aos estoicos; isso são sinais de que Amônio se vale de fontes. Interessante notar que os estoicos consideravam este argumento o mais forte (*ibidiem* 9, 4-5). Vejamos agora o relato do argumento da utilização exclusiva (Amônio *In AAn* página 9) dividido em trechos:

> (A: linhas 6-10) Se uma técnica faz uso de algo que não é parte nem subparte de nenhuma outra técnica, este algo é certamente parte ou subparte da primeira técnica. Por exemplo, a medicina – dizem – faz uso da cirurgia e, uma vez que nenhuma outra técnica faz uso da cirurgia como parte ou subparte, a cirurgia não é instrumento da medicina.
> (B: l. 10-12) A filosofia faz uso da lógica, que não <é parte ou subparte> de nenhuma outra técnica <portanto, a lógica não é instrumento>[32] da filosofia, mas ou parte ou subparte.
> (C: l. 12-14) Mas se alguém diz que também outras técnicas fazem uso da lógica, na medida em que a medicina também faz uso de silogismos, assim como todas as outras técnicas fazem uso de silogismos,
> (D: l. 14-20) diremos que, por um lado, aquelas de fato fazem uso, mas não são conhecedores científicas dos métodos e se esforçam (*spoudazousin*) para com estas de modo não proeminente. Por exemplo, o médico se esforça (*spoudazei*) para com o método silogístico não de modo proeminente – nem tu dirias que ela é parte ou subparte da medicina. Mas, na medida em que lhe é útil para a demonstração dos teoremas médicos, nessa medida ele toma emprestado (*paralambanei*) do dialético como um instrumento. Por outro lado, o filósofo é o conhecedor em maior grau como ninguém de tal tipo de *methodos*.
> (E: 20-21) É dessa maneira, por um lado, que [lendo *men hoti*] os estoicos, conforme creem, defendem que a lógica não é um instrumento.

Em que A anuncia a regra geral, acompanhada de um exemplo; B aplica essa regra à filosofia; C é uma pergunta; D, sua resposta e E, a conclusão. Ora, a regra geral pode ser com justiça assim reescrita:

---

[32] O que está entre chevrons "<>" foi acréscimo do editor Wallies.

1. Toda técnica/ciência x usada por uma técnica y é parte ou subparte da técnica y se não for já parte de outra técnica w.

E o exemplo:

1.a. A cirurgia é usada pela medicina;

1.b. A cirurgia não é parte ou subparte de nenhuma outra técnica;

1.c.i. Logo, a cirurgia é parte ou subparte da medicina.

Como instrumento se contrapõe a parte/subparte, 1.c.i. pode ser reformulado assim:

1.c.ii. A cirurgia não é instrumento da medicina.

Em seguida, no trecho B, vemos o mesmo raciocínio aplicado à lógica:

2.a. A lógica é usada pela filosofia;

3. A lógica não é parte ou subparte de outra técnica ou ciência;

4.i. A lógica é parte ou subparte da filosofia.

E daí se chega à conclusão que consta em E, nada mais que 4.i reformulado:

4.ii. A lógica não é instrumento da filosofia

Acabamos de expôr a estrutura do argumento segundo Amônio (analisaremos o papel dos trechos C e D na próxima seção). Observemos como se dá o argumento nos outros comentadores. Olimpiodoro (*Proleg.*) apresenta o argumento do seguinte modo – também aqui divido em trechos:

> (A) Tudo de que alguma técnica ou ciência faz uso, se não for <parte ou subparte>[33] de outra técnica ou ciência, então é parte ou subparte <da que a usa>. Como em exemplos: a dietética é parte da medicina, de nenhum modo é parte ou subparte de outra técnica, portanto, a parte dietética é da medicina e esta somente faz uso daquela (14, 29-34)
> (F) Ora, se a filosofia faz uso da lógica e *nenhuma outra técnica ou ciência faz uso dela*, então a lógica é parte ou subparte da filosofia. (15, 1-2)
> (G) Mas não é subparte, portanto é parte. (15,13)
> (H) Bem acrescentam ao argumento a frase "se não for de outra técnica ou ciência" por conta da astronomia. Pois, conforme revela Arato, falando da Ursa Maior, "por meio dela também os sidônios navegam muitíssimo reto", havia o perigo de que a astronomia fosse parte da náutica, uma vez que esta faz uso daquela, se aquela já não existisse de antemão, sendo parte da filosofia, pois é remetida à parte teórica e na teórica, à matemática. (15, 3-9)

[33] O que consta entre chevrons foi acrescentado pelo editor Busse. Dessa vez, porém, os acréscimos são dispensáveis, embora dispensá-los tornaria o argumento mais difícil de se compreender.

O trecho A, a não ser pela mudança do exemplo e pelo modo como está formulada, apresenta um argumento idêntico ao trecho A em Amônio: é uma regra geral acompanhada de um exemplo. O trecho F acrescenta a seguinte informação: só a filosofia usa a lógica e nada mais. G faz as vezes do argumento da lógica como não subparte; porém, Olimpiodoro não se digna a discorrer sobre ele. Por fim, H é o esclarecimento de por que os estoicos acrescentam a ressalva "se não for já <parte ou subparte> de outra técnica ou ciência"; a razão da cláusula é o caso da astronomia e da náutica.

A nova informação tradiza por F nos possibilita acrescentar à análise do argumento na página anterior a seguinte proposição:

2.b.i: nenhuma outra técnica ou ciência usa a lógica.

Ou seja:

2.b.ii. Somente a filosofia usa a lógica

Elias (*In AAn* 134, 14-22) relata o argumento da utilização exclusiva com o mesmo exemplo da dietética e com a citação de Arato; ele não diz, porém, que só a filosofia usa a lógica, mas segue a argumentação como se isso fosse aceito; é de se notar que, com "dizem", ele marca distância do argumento estoico (*phasin* nas linhas 14 e 22). David (*In AAn* lição 3 §2; p. 49 trad. Topchyan) não cita Arato, mas no § 3 diz que só a filosofia usa a silogística. Tudo leva a crer que Elias e David são dependentes de Olimpiodoro e de um certo Eutócio, que eles citam no começo de seus relatos; em outras palavras, eles não consultaram fontes estoicas[34].

2.5.1 Exclusão dos trechos C e D do argumento estoico

Resta analisar a pergunta C e sua resposta D; aqui tentaremos mostrar que esses trechos não fazem parte do argumento original dos estoicos e que Amônio nos dá sinais disso. Para mostrá-lo, precisamos adiantar alguns assuntos. Em *In AAn*, antes de iniciar a redução ao absurdo do argumento da utilização, Alexandre

[34] O anônimo de *De arte logica disputatio* (CAG XII, parte 1, p. x, 4r 26 – 4v10) acrescenta a informação duvidosa de que a dietética faz parte da terapêutica, que por sua vez é subparte da parte prática da filosofia (*idem*, x, 4v, 2-3); se for assim, porém, a medicina não seria uma técnica diferente da filosofia e a crítica de Alexandre e dos aristotélicos não surtiria efeito (ver abaixo 2.5.1). Por último, o anônimo (escólios editados por Brandis, 140 b 4-7) reúne do modo mais conciso possível este argumento com o da lógica como não subparte. Novamente, ambos os relatos não foram escritos tendo fontes estoicas.

diz que participalistas serão obrigados a aceitar que a lógica é usada por outras ciências[35].

> Ademais, àqueles que defendem ser isto parte da filosofia, implica (*sumbainei*) dizer que uma parte da filosofia é instrumento das outras ciências e técnicas, as quais fazem uso de silogismos e demonstrações para a preparação e constituição de suas próprias coisas; pois, fazem uso destes, contudo não como de partes próprias suas. (Alex. *In AAn* 2, 22-25)

De um ponto de vista aristotélico, é óbvio que as demais ciências e técnicas podem usar a silogística e pois, logo após te apresentar todos tipos de silogismos, Aristóteles fala "o método (*hodos*) é este para todos, seja acerca da filosofia, seja de qualquer técnica ou aprendizado" (*AAn* I 30, 46 a 3; cf. Filop. *In AAn* 305, 12-16). Portanto, é muito natural que um peripatético considere que a lógica é usada por outras ciências e técnicas. Assim, se um estoico dizia que só a filosofia usava a lógica, então é razoável crer que os aristotélicos fariam a simples pergunta para um estoico "ora, mas não a usam também outras técnicas a lógica?"; ou seja, pode ter partido de um peripatético a pergunta C. Em seguida, Alexandre apresenta uma argumentação, segundo a qual, se a lógica é usada por outras técnicas que não a filosofia, mesmo assim a lógica seria parte desta.

> Pois, elas fazem uso destes [i.e. silogismo e demonstração], contudo não como de partes próprias suas. Afinal, não é possível que a mesma coisa seja parte de diferentes ciências; nem nenhuma daquelas tratam da constituição e descoberta dessas coisas. Portanto, seriam usantes delas como instrumentos (Alex. *In AAn* 2, 25-28)

1. Não é possível que a mesma coisa seja parte de diferentes ciências;
2. x usado pelas ciências/técnicas y e w,
3. Se y se der ao trabalho de consituir e descobrir x, então x é parte de y;
4. Se x for parte de y, então x é usado como instrumento de w;
5. Filosofia e outras ciências/técnicas fazem uso da lógica;
6. Filosofia se dá ao trabalho de constituir e descobrir a lógica;
7. Lógica é parte da filosofia (ver Alex. *In AAn* 2, 33)
8. Lógica é usada como instrumento pelas outras ciências e técnicas

[35] Também Elias (*In AAn* 135, 21) parte dessa premissa quando relata o argumento dos aristotélicos, bem como David (*In AAn*, p. 51 e 53, § 1. Trad. de Topchyan)

Ora, essa é exatamente a resposta que encontramos no trecho D do relato de Amônio, com a única diferença de, ao invés de “se y se der ao trabalho de consituir e descobrir x”, Amônio põe “se y for conhecedora científica de x e se y se esforçar (*spoudazein*) em grau proeminente a x”; esses dois critérios são, no entanto, equivalentes. Ao que parece, Amônio escreveu o trecho D seguindo os passos de Alexandre.

Com base em que Alexandre e Amônio alcançaram essa resposta? Teriam eles copiado de um estoico que respondeu nesses termos a pergunta aristotélica? Amônio não atribui a resposta aos estoicos, mas a responde em nome próprio: observe-se que logo após a pergunta, Amônio muda para a primeira pessoa do plural. Alguém poderia entender que isso é apenas um recurso retórico, como se ele tomasse a posição dos estoicos; e para fortelecer essa interpretação, poderia apontar que a palavra “dialético” está num sentido não aristotélico bem como que o todo da argumentação é atribuído aos estoicos em Amônio *In AAn* 10, 16. Contudo, dois pontos mostram que Amônio deve estar aqui suprindo voluntariamente uma falta do argumento inicial. 1. Nós havíamos visto que Amônio sempre que possível demarca distância, fazendo uso de expressões como “eles dizem”; 2. No contexto, Amônio usa muitas vezes “nós” para denotar somente a si próprio ou a si junto com os leitores/ouvintes; exemplos em 8, 19, após anunciar que há o debate sobre se a lógica é instrumento, ele sugere “falemos as opiniões...”; em 9,36 e 10,2, para expressar as objeções à argumentação dos estoicos, “falaremos que...”; em 10,24, contra alguns platônicos, “nós mesmos dizemos...”; enfim, em todos esses casos, Amônio não usa a primeira pessoa de modo retórico. E, por fim e o que é mais decisivo, como Olimpiodoro já nos mostrou (trecho F), o argumento era pensado supondo que só a filosofia usava a lógica; e mais, segundo o trecho H, a ressalva “se não for de outra técnica ou ciência” é para dar conta do caso da astronomia em relação à náutica, como se essa fosse a única razão por que fizeram essa ressalva; ou seja, ela não foi originalmente acrescentada tendo em vista que a lógica pudesse ser usada por outras ciências.

Em resumo, D é um acréscimo ao argumento a partir da própria pena de Amônio que, ciente da crítica aristotélica, achou por bem não deixar sem respostas aqueles que pusessem a questão “não é a lógica usada por outras ciências?”, ele teria se inspirado não num estoico, mas em Alexandre, o qual por sua vez tentou comprometer os estoicos com a tese de que a lógica é parte da filosofia, mas ao

mesmo tempo instrumento de outras técnicas. Alexandre teria apresentado essa resposta com base em outra resposta semelhante dos estoicos, uma resposta que tinha a ver com a náutica e a astronomia, pois sabemos, via Olimpiodoro, que os próprios estoicos tinham uma resposta de por que a astronomia pertence à filosofia e não à náutica. Desta resposta, Alexandre extraiu os pontos 1-4 vistos acima e os aplicou à lógica e à filosofia. Assim, D só pode ter sido apresentado após o argumento da utilização ter sido exposto e, portanto, não o compõe originalmente.

2.5.2 Avaliação e Lado Estoico

Ao contrário do argumento do ocupar-se, o argumento da utilização só é escrito em termos dedutivos. Todas as apresentações delem começam ou com um "toda técnica..." ou "se uma técnica..." e chegam à conclusão a partir dessa premissa universal. Não há análise de casos singulares e a medicina, a cirurgia e a dietética aparacem, antes, como meros exemplos da aplicação da regra geral. Portanto, não há argumento por semelhança, tampouco há apelo a doutrinas comuns dos estoicos e dos aristotélicos ou a alguma ideia corrente. O único possível indício de debate teria sido os trechos C e D de Amônio, mas vimos que isso é algo posterior e que, originalmente, não faz parte do argumento. Antes, o argumento da utilização é completamente unilateral.

Por partir de doutrinas próprias, é de se postular que o argumento da utilização se tenha gerado em seio estoico, no sentido que é um argumento para estoicos e, nessa medida, não faria sentido utilizá-lo num debate contra os aristotélicos. Isso seria a explicação por que Alexandre não se deu o trabalho de apresentar esse argumento. Deve-se entender que Alexandre conhecia o argumento (pois fará sua crítica, ver 3.5), mas ele havia se proposto a fazer o relato apenas do debate e não das argumentações esotéricas de cada partido.

Mas há, afinal, sinais de que essa argumentação concordaria com a doutrina dos estoicos? Existem outros momentos em que os estoicos se expressam de uma maneira congruente com o argumento há pouco relatado? A temática da utilização de uma parte da filosofia por outra é comum na filosofia estoica[36]. É verdade que se

[36] "We happen to know that this contrast is flawed, at the very least insofar as Chrysippus is concerned. To give only one example, in another treatise, the *On How to Use Logos* (*Peri logou khrêreôs*) quoted by Plutarch, he argued that when studying logic one should also make use of 'the others' (*tôn allôn*),that is to say of what belongs

fala apenas de uso para o ensino; porém, essa discussão é ilustrativa de que a temática da utilização entre partes da filosofia não era alheia. Ser usado seria essencial às partes da filosofia e, para ser exato, não só a lógica era usada pelas outras partes da filosofia, como também a própria lógica usa as demais. Isso mostra que há uma verdadeira solidariedade entre as partes da filosofia no pensamento estoico e que o fato de ora uma ser usada ora outra não implica que esta seja inferior àquela: todas possuem o mesmo status. Por outro lado, o caso da astronomia e da náutica mostram que também outras ciências, externas à filosofia, podiam usar partes desta. Mais uma vez, a temática da utilização não implicava, dentro do próprio estoicismo, que a ciência externa era superior à filosofia. Podemos supor que a utilização, de um ponto de vista estoico, não tem qualquer valor axiológico que os aristotélicos buscam inserir. Porém, não é de nosso conhecimento com que razão os estoicos, num primeiro momento, interditassem que outras técnicas e ciências usassem a lógica.

2.6 ARGUMENTO DA LÓGICA COMO NÃO SUBPARTE

Alex. *In AAn* 1, 13 – 2, 2; Amônio *In AAn* 9, 22 – 34; Filop. *In AAn* 6,30 – 7,8; Elias *In AAn* 134,22 – 135,4; David *In AAn* lição 3, § 3 (p. 49 Trad. Topchyan); Olimpiodoro e o anônimo do Escólio in *AAn* (Ed. Brandis) citam este argumento mas não desenvolvem; o anônimo de *De arte logica disputatio* sequer cita.

Após apresentar um dos argumentos acima, ou o do ocupar-se ou da utilização, alguns relatos acrescentam um argumento, por assim dizer, subserviente. Este novo argumento visa a mostrar que a lógica não é uma subparte (*morion*), mas sim parte (*meros*) da filosofia. O fato de, em Alexandre, esse argumento vir depois do argumento do ocupar-se e, em Amônio, após o argumento da utilização, mostra que não há nenhuma relação intrísseca entre eles: uma vez concordado o interlocutor que a lógica é interna à filosofia, ou seja, a lógica não é instrumento, faz-se necessário então provar que é parte e não, subparte desta. Vejamos como isso é feito:

> Uma vez que é obra sua, não é subparte de nenhuma das outras partes da filosofia, nem da teórica nem da prática, pois o objeto é diferente para cada um destas e, conforme cada um, o propósito se

---

with the other parts of philosophy whenever this turns out to be required." (MANSFELD, Zeno and The Unity of Philosophy, 2003, p. 121s).

> diferencia. Ora, porque aquelas partes diferem entre si nesses pontos, elas se contrapõem entre si; e, uma vez que o método em questão difere daquelas nos mesmos pontos, seria razoável contrapô-los todos. Pois difere daqueles pelo objeto (pois, *axiomas* i.e. premissas são os objetos da lógica) e pela finalidade, pelo propósito, pois o propósito dela é mostrar, a partir de postulados e concordâncias, qual conclusão é necessária por meio de tal ou qual junção das premissas, o que não é a finalidade de nenhuma daquelas. (Alex. *In AAn* 1,13 – 2,2)

Em linhas gerais, é preciso aceitar, em primeiro lugar, que tudo o que está dentro da filosofia ou lhe é parte ou subparte, não há outra possibilidade; e como a lógica está dentro da filosofia, em qual das duas a lógica se encaixa? Ora, se for subparte, tem de participar de uma das grandes partes da filosofia; dado que a lógica não cumpre os critérios para ser subparte de nenhuma das partes existentes da filosofia, então por exclusão ela é parte.

Ao falar do objeto da lógica, Alexandre apresenta primeiro o termo estoico para proposição, i.e. *axioma* (Ver FREDE, *Die stoische Logik,* 1984, p. 32, n.1), e em seguida o aristotélico, *prothesis*; isso é sinal de endoxidade, na medida em que quem formulou o argumento busca encontrar pontos em comum com seu interlocutor. Além disso, o autor do argumento analisa primeiro o caso das partes já existentes da filosofia, encontrando a razão de elas se contraporem, para em seguida estender o resultado para a lógica; por isso devemos analisá-lo assim:

1. Parte A da filosofia é contraposta à parte B da filosofia porque A difere de B pelo objeto e pela finalidade;
2. Lógica difere de A e de B pelo objeto e pela finalidade;
3. Lógica é parte da filosofia.

Boécio parece seguir a mesma estrutura argumentativa, com o detalhe de que ele nomeia quais e quantas partes da filosofia existem e quais são seus objetos[37]. Nomear quantas e quais são as partes da filosofia, a teórica e a prática, bem como quais são seus respectivos objetos (ou matérias) e finalidades (ou metas), é comum

[37] "Da die Philosophie sich in diesen drei Gebieten umtut und da es die Gegenstände sind, die die praktische und die theoretische Betrachtung unterscheiden – den letztere fragt nach der Natur der Dinge und erstere nach etischen Angelegenheiten –, steht außer Zweifel, daß die Logik von der Naturphilosophie und der Ethik durch die Eigenart ihres Stoffes unterschieden ist. Denn die Untersuchng der Logik gilt den Propositionen und den Syllogismen sowie den übrigen Gegenständen dieser Art, wofür weder der Teil angemessen einstehen kann, der nicht über Rede sondern über die dinge in der Realität nachdenkt, noch der praktische Teil, der auf die Sitten bedacht ist." (Boécio, *In Isag*. Hülser I fr. 32A)

depois de Alexandre. Já Amônio apresenta um argumento com mais informações e com um raciocínio levemente diferente.

> Dizem [os estoicos] que a matéria das três supartes da prática são as coisas humanas e a finalidade é a felicidade da vida humana, que o político se esforça por preservar (*spoudazei peripoiein*); por sua vez, a matéria das subpartes da teórica são as coisas divinas e a finalidade, a felicidade teórica. Mas a disciplina lógica não tem esta matéria, nem esta finalidade, pois a matéria dela são os discursos e a finalidade, o conhecimento dos métodos demonstrativos. Pois, também tudo o mais contribui para isto: para demonstrar cientificamente. Portanto, não é possível ordenar sob nenhuma das duas partes da filosofia. Pois, se a lógica trata (*pragmateuetai*) das coisas humanas e divinas (pois nós fazemos uso dela discorrendo sobre coisas humanas ou divinas), mas não se atem (*ekhei*) a apenas coisas humanas como as subpartes da prática, nem somente a coisas divinas como as subpartes da teórica. Portanto, não é subparte, mas uma terceira parte da filosofia. (Amônio *In AAn* 9, 22 – 34)

Enquanto nos argumentos tais como em Alexandre e Boécio se analisavam os objetos e as finaldiades das partes para em seguida estender os resultados ao caso da lógica, já em Amônio se analisam as subpartes das partes da filosofia, não as partes diretamente. Infelizmente, não é explicado em que medida as subpartes possuem a mesma matéria, nem a mesma finalidade; por exemplo, a matemática, a metafísica e a física possuem diferentes objetos de estudos, é inexato dizer que os três estudam coisas divinas; e a mesma dificuldade pode ser aplicada à finalidade. Ainda assim, para efeitos do argumento, importa que a lógica simplesmente não compartilhe da mesma matéria e da finalidade das demais partes da filosofia.

Note-se a expressão de que há exatamente três subpartes da prática. Isso poderia nos dar uma pista de quem elaborou o argumento e contra quem[38], porém não levamos essa investigação adiante. O argumento, segundo relato de Amônio, fica assim:

---

[38] Diz-se que Crisipo e outros estoicos dividiram a parte ética (i.e. prática) em oitos subpartes: "The ethical branch of philosophy they divide as follows : (1) the topic of impulse ; (2) the topic of things good and evil ; (3) that of the passions ; (4) that of virtue ; (5) that of the end ; (6) that of primary value and of actions ; (7) that of duties or the befitting ; and (8) of inducements to act or refrain from acting. The foregoing is the subdivision adopted by Chrysippus, Archedemus, Zeno of Tarsus, Apollodorus, Diogenes, Antipater, and Posidonius, and their disciples. Zeno of Citium and Cleanthes treated the subject somewhat less elaborately, as might be expected in an older generation. They, however, did subdivide Logic and Physics as well as Ethics." (DL VII 1, 84. Trad. Hicks) porém Sêneca (Ep. 89, §14) divide-a em três. Ao mesmo tempo, alguns comentadores (inclusive Amônio *In Cat.* 5, 5-6) usarão a tripartição ética, política e administração doméstica para dividir as obras práticas de Aristóteles.

1. As subpartes da parte teórica possuem em comum a matéria e a finalidade;
2. As subpartes da parte prática possuem em comum a matéria e a finalidade;
3. A lógica não tem a mesma matéria nem a mesma finalidade da parte teórica e da prática;

4.a. Logo, a lógica não é subparte da teórica nem da prática;

4.b Logo, a lógica é parte da filosofia.

O fato de Olimpiodoro (*Proleg*. 15,3) não apresentar o argumento não implica que ele não tinha visto na sua fonte; ele deve ter tomado consciência de que a questão se a lógica é parte ou subparte pouco importa num debate acerca de se ela é instrumento. Filopono, por sua vez, apresenta assim o argumento:

> Ora, subparte não é, pois não é parte da teórica nem da prática, pois a subparte de algo possui em comum a matéria e a meta com aquilo de que é subparte. Ora, não possui tal com a prática, pois a matéria desta são as coisas humanas e a mediopatia, bem como a meta é o elegível sobre tais coisas ou de se evitar. Mas a lógica tem como matéria as premissas e como escopo qual conclusão se mostra por meio de tais junções de premissas citadas, o que não é a finalidade da prática mas, como falado, a mediopatia ou simplesmente o bem: por isso não é a lógica subparte da prática. Mas então também não da teórica, pois a matéria dessas são as coisas divinas e a finalidade é a contemplação dessas. Se não é parte nem da teórica nem da prática, não será subparte da filosofia. Resta então que a lógica se contraponha (*antidiairesthai*) à teórica e à prática e seja parte da filosofia. Assim, argumentam os estoicos (Filop. In AAn 6,30 – 7,8)

Ou seja, ao invés de primeiro investigar alguns casos para a seguir estender o resultado à lógica, Filopono apresenta o argumento de tal modo que ele parte uma regra geral e a aplica a todos os casos.

1. Tudo aquilo de que algo é subparte tem em comum a matéria e a meta com aquilo de que é parte;
2. A lógica não tem em comum com as demais partes da filosofia nem a matéria nem a meta;

3.a. A lógica não é subparte das demais partes da filosofia

3.b. A lógica é parte da filosofia

Elias também parece partir de uma regra geral: “as partes de um todo têm a mesma matéria e a mesma finalidade” (*In AAn* 134, 29-30) e em seguida mostra que a lógica não possui as mesmas matérias nem finalidades da prática e da teórica. David (*In AAn* lição 3, § 3, p. 49 Trad. Topchyan) não apresenta qualquer diferença com Elias digna de nota. Ambos dão prova de endoxidade quando apresentam por um lado a concepção aristotélica da finalidade da filosofia prática, a saber a mediopatia, e uma suposta concepção platônica que, na verdade, é estoica, a apatia. Ou seja, quem elaborou o argumento quer chegar a um acordo com o interlocutor, mas não foi capaz de se livrar de sua interpretação tendenciosa de Platão. Mesmo na versão dedutiva de Filopono, Elias e David, há uma busca por concordância, na medida em que a finalidade da parte prática é algo tão aristotélico como a mediopatia.

É notável que Alexandre e a maioria dos comentadores se dediquem a apresentar este argumento, quando, para um instrumentalista puro, a batalha já estaria perdida: se a lógica está dentro da filosofia, pouco importa se é parte ou subparte, o fato é que ela já não é mais um instrumento. Ora, há indícios de que o debate, no qual o argumento da lógica como não subparte foi introduzido, tinha dois participantes, um estoico e um aristotélico; assim, seria como se alguns aristotélicos estivessem convencidos de que a lógica é subparte da filosofia, ou seja, não seriam instrumentalistas puros. Uma avaliação mais detida desta suspeita será feita no capítulo 5.

2.7 AVALIAÇÃO GERAL DOS ARGUMENTOS ESTOICOS

Vimos que tanto o argumento do ocupar-se quanto o da lógica como não subparte possuem pelo menos uma versão endóxica. Isso é prova de que foram voltadas contra alguém, não necessariamente contra o mesmo interlocutor. Ademais, é prova de que aconteceu um debate ao longo da história.

Também vimos que estes argumentos umas vezes analisam casos particulares para depois estender o resultado à lógica e, outras vezes, partem de uma regra universal e a aplica a todos os casos. Essa variação pode ser explicada de vários modos: ou umas fontes estoicas apresentavam de um modo e outras, de outro; ou a premissa universal foi alcançada após a análise dos casos particulares; ou, em última instância, os comentadores tardios acharam por bem reformular o

argumento para dar-lhe uma forma válida, uma vez que, naturalmente, todo argumento por semelhança é inválido. Essas são as possíveis explicações e não tentaremos dar uma explicação única para cada relato.

Já o argumento da utilização não apresenta qualquer sinal de que fosse voltado contra um interlocutor. O único sinal para isso seria a resposta D à pergunta do trecho C do relato de Amônio, porém, vimos que tal resposta foi provida pelo próprio Amônio. Assim, o argumento é totalmente unilateral. Isso não impede que ele tivesse sido feito em um contexto dialético, contudo não temos razões para assumir isso. Por outro lado, há razões o suficiente para se aceitar que o argumento tem bases no próprio estoicismo; a temática da utilização interna entre partes da filosofia é estoico. Por essa razão, Alexandre não se teria dado ao trabalho de apresentar esse argumento: para ele, interessava apresentar somente o debate entre os dois partidos; portanto, analisar e criticar os argumentos internos ao estoicismo, que talvez fossem mais numerosos que esses, desviariam em muito a intenção inicial do comentador.

3 LÓGICA COMO ÓRGANON

3.1 QUEM DIZ QUE A LÓGICA É UM ÓRGANON?

Após os argumentos estoicos, Alexandre se volta às críticas e, novamente, não nomeia quem defendia que a lógica era instrumento, a não ser por uma vaga referência a *arkhaioi*, expressão que será analisada no próximo capítulo. Mas não há razão para permanecer em dúvidas: com a expressão "os que dizem que ela não é parte, mas instrumento" (*In AAn* 2,3) somente os aristotélicos podem ser referidos. Os comentadores mais tardios (cf. Amônio *In AAn* 8,17 e 24s; Olimp. *Proleg.* 14, 20; Filop. *In AAn* 6, 23) confirmam isso quando dizem que os aristotélicos teriam defendido que a lógica é apenas instrumento. Portanto, com certeza, ao menos uma parcela dos aristotélicos sustentava a tese que vamos analisar nesse capítulo.

Nós consideramos que o conceito de órganon ainda não foi suficientemente esclarecido pelos estudos recentes; analisemos então detalhadamente seus aspectos. Este capítulo tem por objetivo entender o que significa filosoficamente *órganon* quando aplicado a disciplinas. O seguinte buscará as raízes no texto aristotélico para tal doutrina; o quinto capítulo será uma investigação acerca do comprometimento peripatético com esta doutrina e o último será uma investigação das implicações para a lógica. Por ora, introduzamo-nos no sentido da palavra "órganon" para um aristotélico (3.2); em seguida, esmiucemos as críticas aos argumentos estoicos (3.3 a 3.5) e, enfim, teremos condições para entender o conceito filósofico peripatético de órganon (3.6); por último ainda apresentaremos algumas notícias de possíveis argumentos positivos peripatéticos (3.8).

3.2 O QUE SIGNIFICA "ÓRGANON" PARA UM ARISTOTÉLICO?

Em grego, "*órganon*" significa não só "instrumento", como também "órgão". Segundo o dicionário Liddel-Scott, Aristóteles usa tal termo neste último sentido em algumas passagens[39]. Na verdade, antes dele, os gregos não usavam "*órganon*" para designar indeterminadamente qualquer parte do corpo: o mesmo dicionário

[39] P.ex., *GA* 732 b 28, 788 b 24, *PA* 664 a 29; *Da Alma* III 4, 429. Muito provavelmente tem esse sentido em *DI* 4, 17 a 1s, quando se lê "toda discurso (*logos*) é significativo, mas não como um *órganon* e, sim, como foi dito acima, por convenção" pois se trata de contrastar aquilo que é por natureza, como um órgão, com o que é por convenção.

mostra que, antes de Aristóteles, somente Platão com esta palavra designava algumas partes do corpo cuja função é perceber, como por exemplo os olhos; desse modo, eram *órgana* certas partes do animal, mas apenas algumas partes específicas. Foi, contudo, a partir das comparações de Aristóteles entre instrumentos e partes do corpo que se tornou habitual chamar *órganon* a qualquer parte do corpo, ou o próprio corpo ("o corpo é um instrumento", *PA* I 1, 642 a 11s). A seguinte passagem exemplifica tal comparação aristotélica:

> Uma vez que *todo instrumento é em vista de algo e que cada parte do corpo é em vista de algo*, e aquilo que é visado é um tipo de ação, portanto, é óbvio que também o corpo composto está construído em vista de uma ação complexa. Ora, o serrar não existe em virtude da serra, mas é a serra que existe em virtude do serrar, pois o serrar é um tipo de utilização (*khrêsis*). Portanto, de algum modo, o corpo é em vista da alma e suas partes o são em relação às funções (*erga*) que são naturais a cada uma. (*PA* I 5, 645 b 14-20)

Aristóteles busca comparar, ou melhor, igualar o corpo animal e suas partes a instrumentos, pois todos esses cumprem alguma "ação", "utilização", em última instância, uma função. Inclusive, ele põe em cena o exemplo da serra para, logo em seguida, transpor os ganhos de suas análises para o animal. Por exemplo, se a serra precisa ser dura para cumprir sua função de cortar[40], da mesma forma precisam os dentes para cumprir a de mastigar. Enfim, o sentido de *instrumento* da palavra "*órganon*" não só é mais antigo como dele também se deriva o sentido de *órgão*. Por isso, mais do que nunca, devemos analisar que lugar o sentido geral de órganon como instrumento tem dentro das relações conceituais aristotélicas.

Ora, já foi possível entrever algo significativo na passagem acima: um instrumento é "em vista de outra coisa"; enfim, um instrumento é um meio. Aristóteles repete essa ideia em outras passagens, nas quais o instrumento é exemplo de algo apenas meio; numa dessas, na ocasião de explicar o conceito de causa final, diz:

> Ademais, causa se diz como a finalidade, isto é, o aquilo em vista de que algo é. Por exemplo, a saúde, em vista de que é o caminhar; afinal, por que alguém caminha? Dizemos que é a fim de se manter saudável e, assim falando, cremos oferecer a causa. Também dizemos que, uma vez que mova outra coisa, é causa final tudo que se torna meio para um fim. Por exemplo, o emagrecimento, a purgação, os remédios ou os instrumentos são meios para a saúde,

[40] Sobre a dureza da serra, finalidade e necessidade por hipótese, ver *Fís*. II 9, esp. 200 a 10-13

> *pois todos esses são em vista do fim, mas diferem entre si porque uns são instrumentos* e outros, resultados (*erga*). (*Met*. V 2, 1013 a 32 – b 3 = *Fís*. II 3, 194 b 32 – 195 a 3)

Quando há uma finalidade, uma meta, se for possível atingi-la imediatamente, será feito. Porém, se for preciso empregar meios, esses devem estar em vista da finalidade. O que Aristóteles ensina acima é que também os meios merecem ser chamados de causa final, pois à pergunta "com que finalidade você está indo para a farmácia?", por exemplo, responde-se "para comprar remédios", ou seja, os remédios são a causa de se ir para a farmácia; porém, não são a causa última, não se compram apenas para serem guardados na gaveta; claramente a finalidade última é ficar saudável. Assim, os meios também respondem a questões de causa final, embora eles próprios não sejam aquilo que é ultimamente visado. Instrumentos são desse tipo de causa final: meios em vista de um fim último, que, por sua vez, é o término da cadeia de finalidades; é importante, então, frisar que instrumentos são só meios, nunca um fim desejado por si, conforme se mostra mais claramente na seguinte passagem:

> Uma vez que há evidentemente várias finalidades, das quais umas *nós escolhemos [apenas] por outra coisa, como por exemplo a riqueza, a flauta e, em geral, os instrumentos* (*holôs ta organa*), é óbvio que nem todos os fins são finais. Ora, o melhor é evidentemente algo final. Portanto, se uma única coisa é somente final, seria isto o que é buscado; mas se vários, então seria o mais final dentre esses. Afirmamos que o perseguido por si é mais final do que o perseguido por outra coisa, e o de nenhum modo escolhido por outro é mais final do que os escolhidos por si e por outro; assim, é absolutamente final o que é sempre escolhido por si e nunca por outro. A felicidade parece, sobremaneira, ser desse último tipo: nós a escolhemos sempre por si própria e nunca por outra. Honra, prazer, intelecção e todas as virtudes, escolhemos por si (pois, ainda que nada resultasse deles, nós escolhê-los-íamos) e escolhemos também com vistas à felicidade, já que julgamos que por meio deles seremos felizes. Ninguém escolhe a felicidade com vistas a essas coisas, nem em geral por outra coisa. (*EN* I 5, 1097 a 25 – b 6)

Como a citação é repleta de pontos polêmicos, pincemos somente o que nos interessa. Aristóteles divide três tipos de finalidades: as que são apenas fins em si (como a felicidade), as que são fins em si e meios (como as virtudes e a honra) e as que são apenas meios e nunca fins em si (o dinheiro e os instrumentos, por exemplo). O primeiro tipo de fim é o mais final, o último termo da cadeia de finalidades. O segundo tipo é buscado por si, mas também o é por causa da

finalidade última. Por fim, há aquilo que existe apenas em vista de um dos tipos fins: esses são meramente meios, nunca fins em si mesmos. Uma vez que não se enquadram no primeiro caso (sempre fins últimos e nunca meios) nem no segundo (meios e fins simultaneamente), os instrumentos são classificado entre os que são sempre meios e nunca fins últimos[41].

Alguém poderia não ver uma contradição no fato de um instrumento ser eventualmente um fim em si. Por exemplo, caso se fizesse de um machado um enfeite, o machado seria tanto instrumento quanto objeto de admiração; pois, o que é admirado o é por si mesmo, afinal, uma obra de arte é admirada por si própria, pelas suas formas, e não pela utilidade; nessas condições, o machado seria tanto instrumento quanto um fim em si. No entanto, quem assim questiona deve aceitar que ser um fim em si não se derivou da instrumentalidade do objeto, mas de alguma outra característica sua; do contrário, todos os instrumentos seriam um fim em si, o que não é verdade. O machado que foi tomado para enfeite deve ter algo a mais para ter tido esse destino: ou ele é bonito, ou foi possuído por alguém famoso, ou é simbólico, etc. E se esse alguém insistir que se trata de um museu de instrumentos e que apenas nessa medida eles estão lá, então mais uma vez o objeto é admirado apenas na medida em que é meio. O importante é que a instrumentalidade, por si só, não implica ser fim em si; mas com certeza implica ser um meio.

Veremos que, em Alexandre, o conceito de instrumento está ligado ao da utilidade (6.1); mas ,por ora, notemos que também Aristóteles usou um vocabulário da "utilização" para falar da instrumentalidade:

> Alguns dos denominados "instrumentos" são os instrumentos produtivos, mas uma posse é praticável. Da agulha de croché alguma outra coisa surge além da sua utilização, ao passo que, da roupa ou da cama, há apenas a utilização. Uma vez que ação [*praxis*] e a produção diferem em espécie e ambas precisam de instrumentos, é necessário que também estes sejam diferentes. [...] Uma posse é um instrumento praticável e separável [do seu dono]. (*Política* I 4, 1254 a 1-17; ver também *EN* I 9, 1099 b 29 em que se fala de bens externos úteis instrumentalmente; também em *PA* IV 6. 683 a 20, relacionam-se instrumento e uso).

[41] cf. *EN* III 3, 1112 b 29 e linhas anteriores, em que instrumentos não são fins, mas meios sobre os quais deliberamos. Deixemos de lado a apresentação do instrumento como um "escravo inanimado" (cf. *EN* III 3, 1161 b 4), pois isso é uma metáfora e não uma definição. O contrário é, antes, a – infeliz – opinião de Aristóteles: o escravo é um tipo de instrumento (cf. *ibidem* e *Política* I 4, 1253 b 23 – 54 a 17).

Há dois tipos de instrumentos: os que apenas usamos, sem auferir deles nenhum produto, por exemplo, a roupa ou a cama, e os que, além do uso, produzem algo distinto do instrumento, por exemplo, linhas e agulhas, que geram vestidos. O que está na base dessa divisão é a diferença entre ação e produção, salientada em outros momentos do *Corpus* (cf. *EN* VI 4, 1140 a 1-6; ver também *ibidem* 2, 1139 a 27-31; *Met.* VI 1, esp. 1025 b 25; XI 7, esp. 1064 a 10 - 15; *Top.* VI 6, 145 a 13-18; VIII 1, 157 a 8-11). Para evitar confusão, não se está dizendo que os instrumentos praticáveis são buscados também com vistas a si mesmos; embora a utilização seja tudo o que fazemos com eles; também nesse caso visamos a outra coisa, a um fim distinto, a saber, à ação e esta não é o próprio instrumento (p.ex., dormir é a ação, cujo instrumento praticável é a cama). Por fim, vimos que o instrumento foi apresentado como algo que não faz parte do ser de algo (2.2 acima); aqui, ao final da passagem, Aristóteles diz que uma posse é separável, mas para entender isso, seria preciso analisar a passagem omitida; como isso não ajuda, contudo, a entender o que é exatamente um instrumento (pois, nem tudo que está fora de algo é seu instrumento) não vamos insistir nesse ponto.

Com essas análises, entendemos o sentido mais geral de instrumento na filosofia aristotélica. Agora, para entender mais especificamente o que significa instrumento, quando dito de uma disciplina, investiguemos a parte que tiveram os aristotélicos no debate com os participalistas.

3.3 ENTRE CRÍTICAS, ARGUMENTOS CONSTRUTIVOS E FALSAS ATRIBUIÇÕES

Antes de partirmos para a análise dos argumentos ditos aristotélicos, é preciso fazer alguns discernimentos, a fim de evitar atribuir aos aristotélicos argumentos que não são seus; afinal, as fontes efetivamente se contradizem em muitos momentos. Em primeiro lugar, é preciso distinguir entre críticas e argumentos construtivos. Uma crítica, naturalmente, é voltada contra um argumento, tentando desarmá-lo; lembremo-nos da estrutura endóxica do capítulo anterior, mas, dessa vez, são os peripatéticos que vão voltar críticas específicas contra os argumentos dos estoicos. Por outro lado um argumento construtivo, a princípio independente de qualquer discussão e de se a tese oposta foi refutada, busca estabelecer sua própria tese.

Nenhum comentador neoplatônico atribui aos aristotélicos as críticas a ser analisadas em 3.4 e 3.5; após apresentarem os argumentos estoicos, os neoplatônicos partem direto para as críticas, omitindo quem foram seus autores originais. Única[42] e expressamente Alexandre atribui a crítica ao argumento do ocupar-se em *In AAn* 2,3-23 aos que defendem que a lógica é instrumento, i.e. aos aristotélicos. Embora não haja contradição com as notícias tardias, Alexandre deve ser preferido.

Após essa crítica, há outro argumento em Alex. *In AAn* 2, 23-33, o qual claramente faz referência ao argumento da utilização, que, por sua vez, não consta em Alexandre. Como temos notícia de que existia tal argumento estoico, o que Alexandre apresenta é uma crítica. Porém, a maioria dos demais comentadores dizem que esse argumento é, antes, positivo dos aristotélicos, reescrevendo-o como se não tivesse um oponente em vista. Mais uma vez, a lição do afrodisiense deve ser preferida.

Desse modo, a maior parte de nosso trabalho nesse capítulo consistirá na análise de críticas. Ainda assim, embora as notícias dos comentadores neoplatônicos sejam preteridas, analisá-las-emos brevemente. Uma palavra deve ser dada antes de irmos às críticas: não é possível resumi-las todas a uma só tipo[43]; cada argumento estoico pede um (ou mais) tipo de refutação diferente.

Com relação ao número de argumentos construtivo, há certa discordância: Olimpiodoro (*Proleg.* 15, 31) diz que os aristotélicos têm três argumentos para provar que a lógica é instrumento; já Elias (*In AAn* 134, 20) e David (*In AAn* lição 4, §1), dois. Os três comentadores falam como se esses fossem números determinados. Amônio (*In AAn* 10, 9-20) nos revela dois, sem contudo dizer de antemão quantos são. Essa confusão se dá pelo fato de, em parte, eles disporem de uma material que apresentava realmente uma discussão, na qual não se podia apontar com clareza o que é argumento construtivo aristotélico e o que é crítica. Por isso duvide-se se esses comentadores leram em fontes algo identificado como argumento construtivo; soa como se eles simplesmente resolveram tornar algumas das críticas aristotélicas argumentos unilaterais.

---

[42] Se não contarmos o anônimo do escólio de Brandis, que atribui expressamente aos aristotélicos críticas aos argumentos estoicos (140 b 7-22. Brandis).

[43] "For the arguments adduced to show that logic is a part of philosophy are fallacious (ibid. [i.e Alex. *In AAn*], pp. 1, 9-2,33) (BARNES, Galen and the utility of logic, 1993, p. 33).

Ademais, alguns neoplatônicos acrescentaram argumentos próprios e atribuíram aos peripatéticos, talvez por acharem que estes asseverariam. Um exemplo de falsa atribuição é o seguinte: segundo Amônio (*In AAn* 10, 9-11), "Os peripatéticos dizem que ela [i.e. a lógica] é instrumento: pois dizem que ela <não> contribui para o ser da filosofia; isto é, (*kai*) anulada a disciplina lógica, a filosofia permanece completa (*teleia*)". Ou seja, a lógica simplesmente não cumpre o requisito para ser parte, isto é, completar a filosofia[44]. Contudo, Olimpiodoro verdadeiramente delata que semelhante argumento não é peripatético; pelo contrário, são eles próprios quem os introduzem: "que bem falaram os peripatéticos, mostraremos também **nós mesmos** por outros argumentos segundo o qual a lógica é instrumento" (Olimp. *Proleg.* 17, 4-5) e segue então duas versões do mesmo argumento (*ibidem* 17, 5-17). Tudo indica que Olimpiodoro é de se confiar e, portanto, com justiça, deve-se negar que algum peripatético tenha defendido semelhante argumento (por isso, então, sequer analisá-lo-emos).

Por fim, mais dois argumentos positivos são atribuídos aos seguidores do Peripatos. Nós estamos verdadeiramente em dúvidas se devemos considerá-los autênticos; em todo caso, por via das dúvidas, apresentamo-los resumidamente na seção 3.8.

3.4 CRÍTICA AO ARGUMENTO DO OCUPAR-SE

Alexandre atribui aos defensores da lógica como instrumento a seguinte crítica ao argumento do ocupar-se; por ser difícil de se acompanhar, analisemo-la paulatinamente.

> Já os que defendem que a lógica não é parte, mas um instrumento da filosofia dizem que não é suficiente, para algo ser parte de alguma técnica ou ciência, que a técnica ou ciência se ocupe daquilo, do modo como se ocupa da subparte[45] bem como de cada uma das outras partes suas, das quais trata. (Alex. *In AAn* 2, 3-6)

A crítica ataca o argumento do ocupar-se como insuficiente, ou seja, incompleto. Lembremos que os estoicos haviam pedido concordância aos

---

[44] Elias (*In AAn* 135, 30-33) segue a mesma linha (cf. também David *In AAn* lição 4, §3, p. 53 Trad. Topchyan) e Filopono (*In AAn* 8, 21-25 e 27-29) apresenta duas versões do mesmo argumento a título de críticas contra os estoicos, sem atribui-los aos aristotélicos.

[45] Barnes et al. preferiram omitir o *to morion*, o que facilitaria a tradução; nós buscamos uma saída que não precisasse interferir nos manuscritos.

aristotélicos com base no fato de que filosofia se ocupa de outras partes suas (2.4.1), fazendo parecer que isso é critério o suficiente para algo ser parte. Os aristotélicos concordam com isso, mas não completamente: para eles, a análise não foi profunda o suficiente, pois, além de a filosofia se ocupar das outras partes, há mais uma condição a ser satisfeita,a saber:

> Afinal, algo é julgado parte não apenas pela esforço (*spoudê*) e tratamento acerca deste mesmo algo, mas quando soma-se a isso também sua finalidade e constituição não terem referência a alguma outra daquelas próprias coisas de que a mesma ciência trata, nem serem investigadas e contituídas com vistas àquilo. (*ibidem*, 6-10)

Além de a filosofia se ocupar de algo, a filosofia tem de se ocupar disto sem fazer referência a finalidades de outras coisas da própria filosofia.

Esquematicamente:

1. Se (1.a) x é parte da filosofia, então (1.b.) a filosofia se ocupa de x e (1.c) a finalidade de x não tem referência a outras partes da filosofia.

Em seguida, Alexandre retira a conclusão óbvia de se negar 1.c:

> Pois aquilo que tem referência à utilidade de outros entes sob a mesma ciência ou técnica nem poderia se contrapôr (*antidiairoito*) devidamente àqueles com vistas a que existe e surge, nem poderia ser uma parte do mesmo modo que aqueles, uma vez que é em vista deles. (*ibidem*, 11-13)

(*Modus tolens* 1). Se (1.b) a filosofia se ocupar de x e se (não 1.c.) a finalidade de x tiver referência a outras partes da filosofia, então (não 1.a) x não é parte.

Na verdade, não 1.a é mais sutil: reza que x não poderia se contrapôr (i.e. estar no mesmo nível), nem poderia ser parte do mesmo modo que as demais. Na prática, isso significa negar a x o mesmo sentido de parte que é dado às outras. De qualquer forma, há a seguinte caracterização de seres que referem sua finalidade a outras coisas:

> Pois, o que tem referência a algo, i.e. (*kai*) cuja finalidade merece esforço (*spoudazetai*) na medida em que ajuda na descoberta bem como constituição de outras coisas, por causa disto mesmo é instrumento. (*ibidem* 13-15)

2. Se x for instrumento de y, então a finalidade de x tem referência à decoberta e constituição de y.

Uma explicação para Alexandre usar a expressão "fazer referência"[46] reside em não ter que voltar atrás na anteriormente acordada finalidade da lógica, pois no argumento da lógica como não subparte (ver 2.6 acima) a finalidade da lógica acordada era algo como "mostrar por meio de que tipos de premissas se tira tal ou qual conclusão". Ao usar a expressão "fazer referência", não é preciso se desfazer desse acordo, apenas mostra-se que a lógica tem relação com outra finalidade, enfim, que ela é um meio para um fim ulterior. Essa caracterização de instrumento é, em seguida, incorporada a um contexto de técnicas e ciências.

> Pois, assim como entre diferentes técnicas a obra de uma técnica é instrumento de alguma outra pelo fato de a finalidade do instrumento ter referência para com a utilização do que surgirá pela técnica de que é instrumento. (*ibidem* 16-18)

Determinadas técnicas (e tudo o que se disser sobre técnica, nessa seção, vale também para ciência) geram produtos que, por sua vez, são usados por outras; por exemplo, o ferreiro produz uma faca que, por sua vez, é usada pelo cozinheiro. Isto é, a finalidade da obra remete à sua utilização por outra técnica; p.ex., a finalidade da faca, ou seja, cortar alimentos, faz referência à utilização do cozinheiro. Todo resultado que fizer referência ao resultado de outra técnica é um instrumento. Assim:

3.i. Se (3.a.) x for obra de técnica Y, (3.b.) a finalidade de x tiver referência à utilização da técnica Z (sendo Y diferente de Z), então (3.c.) x é instrumento.

Por fim, nota-se que o mesmo vale dentro de uma mesma ciência ou técnica:

> [Assim como...] do mesmo modo dentro de uma mesma ciência ou técnica, se vier a haver algumas coisas segundo idêntica ordem entre si, uma será o instrumento delas e outra, a obra principal e parte; afinal, nada impede que o martelo e a bigorna sejam instrumentos da arte do ferreiro, mesmo sendo obras dela. (*ibidem*, 2, 18-22)

---

[46] Moraux chama atenção que a lógica tem sempre um *anaphora* voltado para uma ciencia diferente dela (*Listes de ouvrages aristoteliciennes*. Louvain: 1974. p. 174). Em outro texto, ao descrever este argumento, o mesmo estudioso parece traduzir a expressão "fazer referência" por "servir" ou "estar a serviço" (*Aristotelismus bei den Griechen*. Berlin: 2001. t: 3. Doravante *Aristotelismus* III, p. 30) .

Assim como na passagem anterior, em que o produto de uma técnica é instrumento para outra, nada muda se a mesma técnica fizer para si um instrumento; quero dizer, o resultado de uma técnica, ainda que voltado para si própria, pode ser um instrumento: basta que o produto seja feito com vistas à produção principal da técnica. Por exemplo, um ferreiro produz seu próprio martelo e sua própria bigorna, mas seus produtos principais são facas, machados etc.[47]. Em outras palavras:

> 3.ii. Se (3.a.) *x* é obra de técnica *Y*, (3.d.) a finalidade de *x* tem referência à utilização da técnica *Y*, então (3.c.) *x* é instrumento.
>
> Ex.:
>
> A bigorna e o martelo são obras da técnica do ferreiro; as finalidades do martelo e da bigorna têm referência à utilização da técnica do ferreiro (com vistas às suas produções principais), então, a bigorna e o martelo são instrumentos.

Enfim, aplicando agora ao caso que nos interessa, a filosofia havia feito a lógica como obra sua; porém, ela a fez tendo em vista outras partes dela própria; portanto, embora a lógica satisfaça o primeiro requisito, acordado com os estoicos, de ter sido ocupação da filosofia, ainda assim a lógica é instrumento porque sua finalidade faz referência à obra principal da filosofia[48].

3.5 CRÍTICA ARQUITETÔNICA AO ARGUMENTO DA UTILIZAÇÃO

Alex. *In AAn* 2, 22 – 33; Amônio *In AAn* 10, 9-20; Filop. In *AAn* 8, 6-21; Olimp. *Proleg.* 15, 31 – 16, 10 e 16, 29-17, 3; Elias *In AAn* 135, 19-30

Após apresentar a crítica ao argumento do ocupar-se, expressamente atribuída aos que defendem que a lógica não é parte, mas instrumento da filosofia, Alexandre passa para outro argumento. A princípio, não é claro se o comentador atribui a autoria deste novo argumento às mesmas pessoas que elaboraram o

---

[47] Em *GA* V 8 789b10, Aristóteles fala da técnica no ferreiro e de como a bigorna e o martelo são úteis para que esta produza muitas coisas diferentes.

[48] Sem atribuir aos peripatéticos, Filopono (*In AAn* 7, 9 - 8, 4) é o único neoplatônico que detalha a crítica ao argumento do ocupar-se. Igualmente sem atribuir autoria a ninguém, os demais comentadores neoplatônicos apresentam críticas bastante resumidas se comparadas à que consta em Alexandre; elas são, antes, formualações simplificadas do contra-argumento peripatético. Amônio (*In AAn* 9, 36 – 10, 1) se resume a dizer "se a filosofia produz (*apotelei*) a lógica, não necessariamente é parte" e traz o exemplo do ferreiro. Olimpiodoro (*Proleg.* 15, 26-28) aponta que a premissa universal da versão dedutiva é falsa porque o ferreiro e o construtor avançam (*proballetai*) algumas coisas, sem contudo elas serem parte deles. David (*In AAn* lição 3, §5) segue o mesmo pensamento, apresentando também o exemplos de produções que são instrumentos para dois técnicos diferentes.

anterior, mas, que é um argumento peripatético não se pode duvidar, principalmente porque depende do conceito aristotélico de arquitetonicidade. Veremos que mesmo quando os relatos mais tardios omitem o conceito de "arquitetônico", ainda assim ele tem influência (3.5.1).

Sabemos que se trata de uma crítica, pois os estoicos são visados com a expressão "aos que dizem que isto é parte da filosofia"; mais especificamente, é uma crítica ao argumento da utilização, na medida em que a partir da temática da utilização procede a crítica. Como não há indício de que o argumento da utilização teria sido utilizado contra os instrumentalistas, estes últimos foram buscar dentro da filosofia estoica modos de criticá-la. O argumento começa, então, com uma dificuldade: é preciso forçar os estoicos a negar uma de suas premissas, a de que só a filosofia utilizaria a lógica (ver 2.5 acima). Assim entende-se o *sumbainei* logo no começo, isto é, como uma tentativa de instar os estoicos a abandonar uma de suas ideias. Nós já vimos como foi feito este primeiro passo (2.5.1), em que os estoicos são confrontados com o fenômeno de que outras técnicas usam a lógica e em que os peripatéticos formulam uma resposta para seus adversários, a qual implica que a lógica é instrumento para outras técnicas. Tiverem os estoicos aceitado que a lógica é parte da filosofia mas instrumento de outras técnicas, procede-se uma redução ao absurdo[49], assim:

> Se é assim, e é sempre mais *arkhitektonike* a ciência e a técnica que faz uso, para a sua própria obra, obra e finalidade de alguma outra técnica a qual refere sua obra peculiar para a utilização da primeira (assim como a arte de produzir rédeas está para a hípica e a engenharia naval, para a náutica), assim, segundo esses pensadores, haveria outras ciências e técnicas mais perfeitas do que a filosofia, aquelas cujo instrumento é uma parte desta. (Alexandre *In AAn* 2, 28-33)

Não traduzimos "*arkhitektoniké*" porque ainda iremos analisar seu significado (3.6). Em linhas gerais, transmite a passagem o seguinte: como as outras ciências usam a lógica, elas a tomam emprestado da filosofia; nessa medida, a lógica é apenas um meio para uma ciência mais perfeita, aquela que a usar, pois aquilo que usa é mais perfeito que o usado. Ora, se uma ciência é mais perfeita que a lógica, então ela seria mais perfeita que uma parte da filosofia, ou seja, haveria uma parte da filosofia que é inferior. Porém, isso é impossível porque a filosofia seria

[49] Moraux entende que haveria um paradoxo (*Aristotelismus,* III, p. 30)

simplesmente o mais digno entre os conhecimentos: ela é um fim em si mesmo e nunca subordinada a nada. Se a lógica não pode ser uma parte da filosofia, resta-lhe ser um instrumento. Mas onde está o conceito de arquitetonicidade aí? Está no princípio que estabelece que, se a ciência/técnica x usa outra y, x é mais perfeito que y.

Agora vejamos o argumento passo a passo; a regra geral que o está regendo é a seguinte:

1. Dadas duas técnicas x e y, se x usa para sua própria obra a obra de y e se y refere sua obra para as necesidades de x, então x é mais *arkhitektonikê* que y;

E para explicar apresenta os seguintes exemplos:

1.a. A arte de produzir rédeas refere sua obra à hípica, a hípica usa as obras da arte de produzir rédeas, a hípica é mais *arkhitektonikê* que a arte de produzir rédeas;

1.b. A engenharia naval refere sua obra à náutica; a náutica usa a obra da engenharia naval, a náutica é mais *arkhitektonikê* que a engenharia naval;

E como se aceitou que "Lógica é usada como instrumento pelas outras ciências e técnicas" (ver 2.5.1), então se subentende que:

1.c. Outras ciências/técnicas usam a lógica; a lógica refere silogismos e demonstrações para a necessidade de outras ciências/técnicas, então a outras ciências/técnicas são mais *arkhitektonikai* que a lógica;

2 Ser mais *arkhitektonikê* implica ser mais perfeita;

E dado que, segundo os estoicos, "a lógica seria parte da filosofia", então:

3 Outras ciências/técnicas são mais perfeitas que uma parte da filosofia;

O que é falso porque:

4.i. A filosofia é a mais perfeita ciência de todas

4.ii. Nenhuma parte da filosofia pode ser menos perfeita que outras ciências/técnicas

Portanto:

5. A lógica não é parte da filosofia.

Novamente aparecem a "referência" e a "finalidade", que estavam na crítica anterior; mas há duas novas informações: 1) uma relação de arquitetonicidade e de perfeição e 2) os exemplos: "arte de produzir rédeas" e "hípica" e "engenharia naval" e "náutica". Estes dois novos elementos se encontram intimamente conectados em

textos de Aristóteles, que analisaremos abaixo; portanto, isso é uma pista a que doutrina aristotélica se faz apelo aqui.

Por fim, notemos que o argumento não implica que a lógica é instrumento da filosofia. Ele implica apenas que a lógica não é parte da filosofia e que é instrumento para as outras ciências; porém, Alexandre dá o assunto por praticamente encerrado, como se a lógica necessariamente fosse instrumento. Antes de partirmos para a análise do conceito de *arkhitektonikê*, vejamos como esse argumento foi reinterpretado pelos comentadores mais tardios.

3.5.1 Versões mitigadas

Depois de Alexandre, os neoplatônicos omitem porém o princípio da arquitetonicidade: ao invés de falar que a filosofia é mais perfeita, ou mais arquitetônica, que as demais ciências e técnicas, fala-se que é "melhor", "superior", "mais honrosa" ou semelhantes; é como se evitassem propositalmente o vocabulário aristotélico da arquitetonicidade. No entanto, o argumento continua na sua essência o mesmo e ainda consta o exemplo da arte da construção de rédeas e da hípica (cf. Amônio *In AAn* 10; 11-20; Filop. *In AAn* 8, 6-21; Elias *In AAn* 135, 20-30; David *In AAn* lição 4, §1; Olimp. *Proleg.* 15,33 – 16,10, este último também lança mão do exemplo da engenharia naval e da náutica). Ora, essas mudanças não diminuem o efeito do argumento, desde que se aceite que, por um lado, o que usa é melhor (superior, mais honroso etc.) do que o que é usado e, por outro, a filosofia é a melhor (suprema, a mais honrosa etc.) de todas as ciências. Aliás, isso torna a argumentação mais econômica, na medida em que não precisa fazer apelo a um conceito filosófico complexo.

Mas por que os neoplatônicos optaram por maquear a arquitetonicidade com outros termos? Não tenho uma resposta única: pode ter sido para angariar concordância dos estoicos; pode ser que eles próprios não queiram se comprometer com tal conceito ou é possível que eles simplesmente achassem por bem fazer um argumento mais econômico. O que, porém, não me parece ser o caso é que eles tenham lido isso em fontes aristotélicas; para um aristotélico como Alexandre não há nenhum problema em se trazer um conceito de Aristóteles à discussão[50].

---

[50] Entre os comentadores neoplatônicos, há outra crítica contra o argumento da utilização - e sempre vista como tal –a de que os estoicos puseram uma premissa de modo falho. Em resumo, consiste em corrigir a premissa do

3.6 O ÓRGANON NO CONTEXTO DAS RELAÇÕES ARQUITETÔNICAS

Vimos há pouco que o conceito de instrumento depende fundamentalmente de uma relação tal, que uma ciência ou técnica fornece instrumentos a outra e que nessa relação ser instrumento implica ser menos arquitetônico. Vimos que dois exemplos são trazidos à tona, a engenharia naval junto com a náutica e a técnica da construção de rédeas junto com a hípica; ambos os exemplos se encontram em textos de Aristóteles, o primeiro em *Fís*. e o segundo em *EN*, nos quais também o conceito de *arquitektoniké* está envolvido. Logo, é conveniente estudar o conceito de instrumento dentro do campo semântico aristotélico da arquitetonicidade para em seguida analisar em que medida Alexandre nos apresenta acréscimos interpretativos; só então teremos o quadro completo do sentido filosófico antigo de disciplina instrumental. Comecemos pela passagem de *EN*:

> Toda técnica e toda *methodos*, assim como toda ação e toda escolha, parece tender a algum bem: por isso, corretamente é apresentado o bem como aquilo a que tudo tende. Há certas diferenças evidentes entre as finalidades: algumas são atividades ao passo que outras, obras distintas das atividades. Uma vez que há variadas ações, técnicas e ciências, variadas também serão as finalidades: a finalidade da medicina é a saúde; da engenharia naval, o navio; da estratégia, a vitória; da administração doméstica, a riqueza. Várias dessas estão sob uma única e mesma capacidade, do mesmo modo como estão sob a hípica, a construção de rédeas e todas as outras relacionadas a instrumentos hípicos, assim também estão a hípica e toda ação bélica sob a estratégia. Do mesmo modo, as demais estão sob outras diferentes. Entre todas, as finalidades das *arkhitektonikai* são preferíveis às daquelas sob as *arkhitektonikai*; pois as finalidades das demais são perseguidas tendo em vista as finalidades das *arkhitektonikai*. (*EN* I 1, 1098 a 1-16)[51]

Desnecessário dizer que esta é uma passagem polêmica, então nos concentremos apenas no que nos interessa. Após apresentar que há tipos de

---

seguinte modo: "se uma técnica usa algo, que já não for parte, subparte **ou instrumento** de outra técnica, então este algo é parte, subparte **ou instrumento** da primeira técnica". Desse modo, na argumentação a partir da utilização, os estoicos não excluiram todas as possibilidades antes de incluir a lógica na filosofia. (Ver Amônio *In AAn* 10, 2-5; Olimp. *Proleg.* 15, 11-23 Elias *In AAn* 135, 4-10; David, lição 3 §4). Amônio apresenta a razão por que os estoicos não acrescentam essa condição: eles não consideram que algo possa ser apenas instrumento (*In AAn* 10, 6-7). Em última instância, para os estoicos, nada é somente instrumento; se é usado, é uma parte; se não for usado, é um todo. Para o estoico, a própria utilização já é uma característica de uma parte. Digno de nota é o por Olimpiodoro chamado "demonstração do bisturi" (*Proleg.* 15, 11-16. Ver também Elias *loc. cit.*), que consiste simplesmente em dizer que, embora o bisturi seja usado somente pelo médico, nem por isso é parte da medicina, uma vez que o bisturi é algo corpóreo, ao passo que a medicina é incorpórea e nenhum corpo pode ser parte de um não-corpo.

[51] Um resumo disso pode ser encontrado em *Pol*. III 12, 1282 b 14-18: "Uma vez que em todas as ciências e técnicas, o fim é bom e o maior e o principal está na mais senhorial entre todas, a qual é a ciência política e o justo é o bem político, isto é o benéfico em comum...".

finalidades e que cada ação, técnica e ciência tem uma finalidade distinta, Aristóteles diz que várias capacidades estão sob uma única e mesma; isso parece ser um postulado que é exemplificado pela hípica e pela técnica construtiva de rédias, bem como de todos os instrumentos hípicos. A hípica é um exemplo de técnica que, por um lado, possui várias técnicas subordinadas a si: não apenas a construção de rédeas como também todas as demais voltadas a instrumentos hípicos. Obviamente, os instrumentos da hípica ajudam-na a mais facilmente atingir seu objetivo e, por isso, eles são buscados tendo em vista a finalidade da hípica, que deve ser algo como cavalgar com eficiência. Quer dizer, uma rédea, uma sela, uma espora etc., tudo isso ajuda alguém a cavalgar melhor, i.e. com segurança e dominando o cavalo mais firmemente. Por outro lado, a hípica está subordinada a outra técnica, à estratégia, cuja finalidade é a vitória. Em épocas antigas, a cavalaria era uma peça essencial em batalhas campais; contudo, é claro que os cavalos não eram os únicos instrumentos de guerra, pois há diversas outras técnicas e "ações bélicas" que também estavam subordinadas à estratégia. A finalidade da hípica é aqui voltada para a guerra; portanto, buscava-se cavalgar melhor para melhor se sair em batalhas.

Note-se, então, que a subordinação é relacional, pois ora uma pode ser *arkhitektonikê* de outra inferior (p.ex. a hípica é *arkhitektonikê* da construção de rédeas), ora a mesma pode ser subordinada à sua *arkhitektonikê* (p.ex., a *arkhitektonikê* da hípica é a estratégia). Contudo, indo por um caminho ascendente, chega-se àquela que não é subordinada a nenhuma. Essa é a mais *arkhitektonikê* de todas, cuja finalidade é buscada apenas por si mesma e nunca por outra, e seu nome é "ciência política" (cf. *EN* I 1, 1098 a 18-28). Não entremos nessa questão, o importante aqui é notar que quanto mais final for a finalidade, mais *arkhitektonikê* é a técnica ou a ciência que a busca. O texto também diz que as finalidades das arquitetônicas são preferíveis às das demais, isso porque quanto mais final mais preferível.

Mas o que significa "uma ciência *arkhitektonikê*"? A palavra "*arkhitektôn*" significa, por si só, algo como "mestre de obras", mas pelas relações entre conceitos na passagen acima e a seguir, deve ser entendido como "aquele que subordina". Em outro momento, Aristóteles deixa claro que as técnicas subordinadas são consideradas instrumentos para técnicas superiores:

> Assim como, nas técnicas determinadas, é necessário que haja instrumentos apropriados, se procurar cumprir sua obra, o mesmo se dá na administração doméstica. Entre os instrumentos, alguns são animados, outros, inanimados; por exemplo, para o piloto de navio o timão é um instrumento inanimado, mas o oficial na proa, um instrumento animado; pois no campo das técnicas *o subordinado se classifica como um instrumento* [*en organou eidei... esti*]. (*Política* I 4, 1253 b 25-30)

Os subordinados devem ser vistos como instrumentos pelos "*arkhtektonikoi*", quero dizer, pelos subordinantes (cf. *ibidem*, 38s, em que "os que *arkhitekt*-am" se contrapõem aos subordinados). Tais subordinados ainda entram numa classe de coisas que Aristóteles endossa, a de instrumentos animados, quer dizer, instrumentos que possuem alma, um absurdo segundo nossa visão moderna, mas nenhum escândalo para ele, pois inclusive "amigos são usados como instrumentos" (*EN* I 8, 1099 b 1). Os instrumentos se dividem entre animados e inanimados; o instrumento animado mais significativo é o escravo, que era considerado posse de seus senhores, a cuja vida serviam (*Pol.* I 4, 1254 a 9-13[52]); já os técnicos subordinados também são meios para os técnicos subordinantes, quero dizer, assim como o escravo, também cumprem ordens e servem para concluir bem trabalho de seu superior, mas, ao contrário dos escravos, não são posses de seus superiores.

Se alguns técnicos são considerados instrumentos, daí se pode deduzir que Aristóteles considerava certas técnicas instrumentos? Aristóteles não faz tal afirmação tanto aí, quanto na passagem em *EN* I 1: a técnica subordinada fornece instrumentos para a superior, mas ela própria não é chamada de instrumento. Alguém poderia dizer que um técnico é considerado instrumento apenas enquanto detentor da técnica; mas isso não implica que a própria técnica seja instrumental. Em todo caso, como há muita semelhança entre homem técnico e técnica, parece não ser um grande salto chamar uma técnica instrumento, nem que seja de modo metonímico; ou seja, porque os produtos de uma técnica e, às vezes, os próprios técnicos são instrumentos para uma superior, daí se pode fazer uma metonímia e dizer que a primeira é um instrumento. Creditemos esse salto aos aristotélicos posteriores.

Passemos agora para o outro exemplo, o do construtor de navios, notando que, em meio a um texto sintaticamente difícil, há um novo elemento.

---

[52] Aristóteles chega a se perguntar se os escravos têm excelências além das exclusivas a instrumentos. Cf. Pol. I 13, 1259 b 22-24.

> Uma vez que umas técnicas produzem a matéria, simplesmente, e outras, se aproveitando, usamos tudo o que existe como se nos tivesse em vista. Pois nós somos de certo modo uma finalidade (dois são os sentidos de "aquilo que algo tem em vista", nós falamos disso nos tratados de filosofia). Duas são as técnicas que comandam e conhecem a matéria: a que usa e a *arkhtektonikê* da produtiva, por isso que a que usa é, de certo modo, *arkhtektonikê* também. Elas diferem na medida em que uma conhece a forma e a outra, como a produtiva, conhece a matéria; por exemplo, o piloto conhece como é a forma da embarcação e ordena enquanto o outro conhecerá a partir de que matéria e de que movimentos surgirá a embarcação. No campo da técnica, nós fazemos matéria tendo em vista a obra, na natureza, a matéria já se encontra existente. (*Fís*. II 2, 194 a 32 – b 8)

Analisemos a passagem em detalhes, deixando de lado o que não nos interessa. No contexto, Aristóteles recorre à técnica para explicar como também a natureza às vezes usa materiais já existente para, juntando-os, dar-lhes uma finalidade (ver *Fís*. 194 a 27-30). Então, dividem-se dois tipos de técnicas, umas que produzem seus próprios materiais simplesmente e outras que o fazem se aproveitando. É difícil ter certeza de qual é a diferença aqui tratada; postulemos a seguinte: algumas técnicas produzem os próprios materiais que farão parte do produto, assim, digamos, o ferreiro produz o próprio bronze (pois sabemos que o bronze não é um produto natural mas uma mistura de vários metais) para em seguida usá-lo na fabricação de armas etc.; já o pedreiro tem à sua disposição bronze, tijolos entre outros que servirão de matéria para a casa. Assim, o primeiro produz a matéria simplesmente, ao passo que o outro o faz *euergon*, se aproveitando. Não é claro, quanto à técnica que produz seu material se aproveitando, se o material foi feito a tendo em vista, como reza a regra que vimos em 3.4. Contudo, está claro que algumas técnicas precisam ter algo à disposição e que, portanto, nem todas possuem seus materiais facilmente e têm de recorrer a outras.

Em 194 b 1 o texto muda de assunto, pois não se trata mais exatamente de apontar quem produz mas quem ordena e conhece a matéria. Há três elementos aqui: há a técnica usante, a arquitetônica e, por fim, a produtiva; aquela que produz o material diretamente é a produtiva. A arquitetônica também é produtiva porque tem uma relação com o material. Curiosamente, a usante (*khrômenê*) também tem alguma relação com o material e é por isso que, apenas de certo modo, também é arquitetônica. Porém, há uma diferença: a usante conhece a matéria por conhecer a

forma que as matérias devem ter no final, ao passo que a arquitetônica conhece como fazer a matéria diretamente. Assim, o piloto sabe que forma o barco deve ter e dá ordens, ao passo que o outro (supõe-se, o construtor de navios) sabe a partir de que materiais vai-se construir o barco e ordena esses materiais. Das superiores, há a usante e a *arkhtektoniké*. Nesse momento, Aristóteles diz que há uma diferença em termos de conhecimento do material, a usante apenas conhece a forma que o material deve ter, por exemplo, o piloto sabe como deve ser o navio, mas não sabe exatamente como produzi-lo, de onde extrair a matéria etc. Já o *arkhtektonikos*, isto é, o que comanda a técnica produtiva, este sabe a matéria, como extrair e como, enfim, construir.

Nessa interpretação, quem usa o instrumento (o material) não é *arkhtektôn* propriamente. Isso contradiz a ideia de que o *arkhtektôn* usa os instrumentos fornecidos pelas subordinadas, conforme visto em *EN.* Há então conflito entre doutrinas aristotélicas aqui? Há respostas simples, que talvez respondessem essa aparente inconsistência dizendo que isso é mais um exemplo, não uma lição do filósofo, ou que algumas palavras devem ser interpretadas diferentemente. Porém, os comentadores preferem subrepticiamente corrigir Aristóteles, dizendo que, na verdade, "corretamente é chamada de *arkhtektonikê* a pilotagem, pois ela é mais *arkhtektonike* do que a construção de navios" (Filopono *In Fís.I-III* 238, 16ss) e nos lembremos de "...é sempre mais *arkhtektonikê* a ciência e a técnica que *usa*, para sua própria obra, a obra e a finalidade de alguma outra técnica..." (Alexandre *In AAn* 2, 28ss). Por isso, embora haja certa discrepância entre *Fís.* e *EN*, a lição da última é preferida. Assim, os comentadores se mostram inclinados a interpretar a arquitetônica como a usante e, por isso, como vimos, as outras ciências são mais arquitetônicas que a lógica.

3.7 AVALIAÇÃO

Fazendo um apanhando do que vimos até agora, existem as técnicas subordinantes, cujas finalidades são preferíveis e que para facilitar seu alcance ordenam as subordinadas; estas, por sua vez, fornecem instrumentos às superiores, ainda que esses instrumentos sejam as próprias pessoas que detêm as técnicas subordinadas. Lembremos que Aristóteles não nomeia ciências e técnicas propriamente de instrumentos, mas os comentadores fazem uma metonímia, uma

vez que certos produtos bem como os próprios técnicos podem ser assim chamados. Ao analisar a subordinação de fins entre ciências e técnicas no texto de Aristóteles, descobrimos que os comentadores estavam se baseando em teorias estritamente aristotélicas quando defendiam que a lógica é um instrumento. Aplicando esse quadro à lógica, lembremos que ela põe à disposição silogismo e demonstração, instrumentos para outras ciências e técnicas. As técnicas as que está subordinada a lógica são, portanto, *arkhtektonikai* em relação a ela. Veremos no cap. 6 o caso particular da instrumentalidade da lógica.

A lição da subordinação de fins nos esclarece o conceito de *órganon* e ajuda a desfazer algumas possíveis confusões: em primeiro lugar, qualquer disciplina pode ser um instrumento, contanto que tenha como objeto de estudo um instrumento. Algumas pessoas poderiam pensar que o estatuto de *órganon* é exclusivo da lógica, como se apenas esta pudesse receber tal qualificativo. Mas, segundo o que foi estudado, a lógica não é o único *órganon* disponível, pois a hípica é *órganon* da estratégia, por exemplo. Em segundo lugar, por si só, não devemos supor que ser um *órganon* implica ser um método de descoberta de verdades[53]. Uma disciplina instrumental nos fornece algo útil, assim como a hípica fornece instrumentos para a estratégia. Se a utilidade de um *órganon* implicasse tal método, isso significaria que a hípica seria um método da estratégia, o que não é verdade. Enfim, nem todo instrumento é um método e, se a lógica o for, isso não se derivaria de sua instrumentalidade, mas, sim, de alguma outra característica. Por isso é uma superinterpretação designar a todo *órganon* a tarefa de método. Outro esclarecimento: alguns poderiam pensar que ser *órganon* é um qualificativo exclusivo de ciências enquanto tais, assim como o são “propedêutica”, “disciplina paradigmática” ou “metodologia”. É comum dizer que esse estudo é propedêutico àquele, ou que este é metodologia, mas não se ouve que o objeto de estudo é ele mesmo uma propedêutica, nem que é uma disciplina paradigmática: todas essas características são exclusivas a ciências, a disciplinas, e estão vetadas aos objetos eles mesmos. Porém, esse não é o caso do *órganon*: a instrumentalidade é primeiramente uma característica do objeto de estudo e, depois, do próprio estudo. Por isso, embora *órganon* tenha sido alçado ao nível das características

[53] *Pace* "D’après les passages cités plus haut d’Alexandre d’Aphrodise, d’Ammonius, de Simplicius, de David, de Philopon, il ressort évidemment que la logique a été considérée par eux comme l’instrument spécial de la philosophie, c'est-à-dire comme l’art de parvenir méthodiquement à la science et à la vérité." (BARTHELEMY SAINT-HILAIRE, J. *De la logique d’Aristote*. 1838. t. 1ere., p. 20).

pertencentes a conhecimentos, temos de nos lembrar sempre de sua origem no seio dos silogismos.[54]).

3.8 ANEXO: DOIS ARGUMENTOS CONSTRUTIVOS PERIPATÉTICOS

Há ainda dois argumentos positivos, atribuídos por poucos relatos aos peripatéticos. Como Olimpiodoro os apresenta mais detalhadamente, faremos uma tradução a partir dele; um deles se apresenta assim:

> A parte busca (*thelei*) ter a mesma matéria e a mesma finalidade do todo; a lógica não tem a mesma matéria do todo, digo: da filosofia, nem a mesma finalidade; logo, a lógica não é parte da filosofia, mas instrumento. Equipemos cada uma das premissas; por um lado, a premissa maior – a que diz assim, que a parte tem a mesma matéria do todo e a mesma finalidade – nós dizemos que é assim, porque é verdade o que está dito; pois, por exemplo, a parte dietética é da medicina, na medida em que tem a mesma matéria da medicina, digo: os corpos humanos, e a mesma finalidade, algo como a saúde, pois ambas tratam (*pragmateuontai*) da saúde. Portanto, está fortalecida a premissa maior até aqui. E acima de tudo, está fortalecida a premissa menor – a que diz que a lógica não tem a mesma matéria nem a mesma finalidade do todo – pois em verdade não é a mesma matéria a da lógica e a da filosofia, mas a da lógica, por um lado, são os sons articulados (*phônai*) e, da filosofia, as coisas; como mostra a definição que diz que ela é conhecimento das coisas divinas e humanas. Mas, então, a finalidade também não é a mesma para ambas, mas a finalidade da filosofia, de um lado, é a assimilação a deus tanto quanto é possível aos homens, como foi dito, e, por outro, a da lógica é a geração da demonstração. Se, porém, cada uma das premissas foi bem deduzida por nós de certo modo, como também a conclusão não seria verdadeira? (Olimp. *Proleg.* 16, 11-28. Cf. Anônimo, *De arte logica disputatio* p. xi, 5r, 25 – p. xii, 5v, 5.)

A estrutura do argumento, fazendo apelo a “premissa maior” e a “menor”, algo bem peripatético, nos faz confiar que ao menos quem o elaborou buscou dar um ar de acordo com essa escola. A doutrina da assimilação a deus não deixa de ser peripatética: em 6.1.2 veremos que também Alexandre apresenta uma argumentação em que ela tem um papel. Já o outro argumento começa com as seguintes palavras:

---

[54] Alguém poderia formular uma crítica, dizendo que nem toda característica de um objeto de estudos se aplica também ao próprio estudo; por exemplo, nem toda característica do animal é atribuída também à própria zoologia. Mas não entremos nesse debate, pois ele nos desviaria muito de nossa atual discussão (pois, a questão de como o objeto de estudo e o próprio estudo se identificam exige um estudo à parte; ver *De Anima* III 4, 430 a 3s; III 5, 430 a 19; III 7, 431 a 1; cf. *idem* III 2, 425 b 15ss.)

> É próprio de uma parte – dizem [os aristotélicos] – ser tomada (*paralambanesthai*) por si mesma e, de um instrumento é ser tomado por outro. Se a lógica não é tomada por si mesma, mas por outro, pela demonstração, e o que é tomado por outro é instrumento daquilo pelo qual é tomado, a lógica não é parte da filosofia mas instrumento. (Olimp. *Proleg.*16, 30-34. Cf. Filop. *In AAn* 8, 24-27. Cf. Anônimo, *De arte logica disputatio* p. xi, 5r, 10-14)

Assim, a argumentação se vale justamente do conceito de por si e por outro, que naturalmente faz referência à ideia de fins últimos e meios. Em seguida, ainda no argumento, revela-se como a lógica é um instrumento.

> Que a lógica não é tomada por si mesma mas por outra, digo: pela demonstração, é claro a partir do seguinte: a natureza não se escondeu completamente de nós, uma vez que, ainda que investigássemos, seria impossível descobrir, mas também não se nos apresenta completamente, porque então seria abusurdo e vão investigar. Mas algumas coisas mostradas e outra escondidas nos fazem investigadores e descobridores. A lógica, então, é elegida enquanto fornecedora de métodos (*methodous*) por meio dos quais somos capazes de descobrir o que está escondido pela natureza; pois através daquilo que ela mostra descobrimos o que não está mostrado. Portanto, bem deduzimos que a lógica é tomada por outro e por causa disso seria chamada instrumento (Olimp. *Proleg.*16, 34 – 17, 3)

Não há contradição com avaliação em 3.7, pois não é por ser instrumento que a lógica é tomada em vista da descoberta da natureza; mas o contrário: é porque a lógica é tomada com vistas a isso que a lógica é um instrumento. Em todo caso está explícita a função da lógica como método para descoberta da natureza e, se esse texto tiver de fato uma base peripatética, essa ideia seria partilhada por alguns dessa corrente.

4 O CLÁSSICO ARISTÓTELES

Logo após a crítica ao argumento da utilização, Alexandre de Afrodísia apresenta uma outra posição, a saber, a de que a lógica tem uma parte útil e outra inútil (cf. *AAn* 2,33 – 3,2). Para refutar também isso, Alexandre traz à tona a única referência mais determinada a alguém nesta discussão:

> Primeiro, por um lado, ele vão concordar com razão que ela [i.e. a lógica] era chama instrumento, mas não parte, pelos *arkhaioi*, os quais avançaram a disciplina lógica até o ponto da utilidade (Alex. *In AAn* 3,2-4)

Ou seja, os *arkhaioi* desenvolveram a lógica até o ponto de ser útil e a denominaram instrumento. Isso nos leva naturalmente à pergunta: quem é referido aqui? Está Aristóteles entre eles? É possível remeter o instrumentalismo até o Estagirita? Animados por essa busca, vamos então agora remontar o estudo até Aristóteles e analisar se ele deixou algo escrito que o pudesse relacionar a tal tese.

Primeiro, então, é preciso entender a quem Alexandre faz referência (4.1); em seguida, como Alexandre interpretava essa doutrina a partir do próprio texto de Aristóteles (4.2); por último vasculhar o próprio texto do filósofo de Estagira para determinar seu nível de comprometimento com essa ideia (4.3 a 4.5).

4.1 QUE SIGNIFICA OS *ARKHAIOI* EM ALEXANDRE

Há certa discussão quanto a quem seria referido em Alex. *In AAn* 3,3. Prantl entende por *arkhaioi* com certeza no mínimo os "oben gennante späteren Peripatetiker" (*Geschichte der Logik in Abendlande.* Leipzig: 1855. V. I, p. 532), no contexto, os peripatéticos desde o século I a.C. (cf. *ibidem*, p. 529); contudo, em nota sugere recuar ainda mais seu escopo[55]: Prantl (*ibidem*, p. 385) mostra que há uma contraposição entre os *neoteroi* e *oi peri Aristotelen* bem como entre os *neoteroi* e os *archaioi*. Parece que "*oi peri Aristotelen*" são tomados como "os do círculo de Aristóteles" (e não o próprio Aristóteles, embora a língua grega

[55] Die Bezeichnung [*hoi arkhaioi*] würde uns sogar noch weiter zurück bis auf die älteren Peripatetiker führen (s. Abschn. V, Anm. 68.); jedoch, wenn es auch nicht schelchthin unmöglich sein sollte, dass diese Auffassung schon bald nach Aristoteles sich geltend machte, so wird sie wahrscheinlich erst später in der Polemik gegen Stoa und Akademie ausführlicher zu Tage getreten sein, so dass hierbei höchstens eine Berufung auf noch ältere Auctoritaten vorkommen mochte. (Prantl, *Geschichte der Logik in Abendlande.* Leipzig: 1855. V. I, p. 532, n 4)

permitisse[56]), ou seja, os primeiros aristotélicos, e que Prantl busca unir as duas expressões para justificar tamanho recuo. Nessa mesma linha, Huby (cf. nota 69, nesta página) subtrai, ao menos dessa passagem específica, Teofrasto e Eudemo. É preciso naturalmente distinguir entre o que Alexandre crê e o que corresponde à realidade. Moraux (*Aristotelismus* III, 2001, p. 30) já mostrou que Alexandre estava muito convencido de que Aristóteles é um desses *arkhaioi.* Mas, se de fato isso corresponde ao que o filósofo clássico afirmava, trata-se de outra questão.

Em primeiro lugar, é preciso entender quem Alexandre tinha em mente quando usava a palavra "*hoi arkhaioi*". Há um sentido comum que a palavra evoca; evite-se pensar numa conotação puramente temporal, pois não se trata de pessoas do passado simplesmente, dado que aristotélicos de tempos recentes a Alexandre podiam ser abarcados, assim, não é importante a época em que a pessoa viveu. O sentido é, antes, o de "pessoas com ideias clássicas", entendendo-se por "clássico" o que vai de Homero até Aristóteles. E, principalmente, há um sentido positivo, contraposto à conotação negativa que "*neotoroi*" deveria trazer. Levando-se isso em conta, a tradução de *arkhaioi* por "clássicos" é preferível. Ainda assim, essa palavra não possui em Alexandre uma única referência fixa e, portanto, cada caso deve ser analisado separadamente; a princípio, pode referir-se indeterminadamente ou a gregos dos tempos clássicos ou a aristotélicos anteriores ou contemporâneos de Alexandre. Digo que é indeterminado porque mesmo nesses grupos uns podem ser excluídos; muitas vezes pode-se incluir Aristóteles, mas nem sempre.

Que os gregos da Grécia Clássica podem ser referidos, provemos pelo seguinte caso: comentando a utilidade da dialética de treinar as pessoas mentalmente (*In Top*. 27, 9-12), Alexandre acrescenta que tal espécie de discussão era costumeira entre os *arkhaioi*, mesmo quando livros como os *Tópicos* não existiam ainda e só viriam a aparecer com Aristóteles e Teofrasto (*ibidem* 12-18). Ou

---

[56] "It has become a matter of received wisdom that *hoi peri* X expressions amount only to X, but that cannot always be the case. M. Dubuisson, Oi amphi tina oi peri tina Evolution des senses et des emplois. Diss. Univ. de Liège (1980) says that in the Hellenistic period *hoi peri* X can mean X but need not, and in the Byzantine period it depends on the model followed. Alexander, *On Aristotle's* P[rior] A[analytics] 1.3–3.4 (trans. AlexPA (Barnes) 41–3) distinguished his two groups by *hoi men* and *hoi de*, but at 3.3 refers to the *archaioi.* These should be Peripatetics after Theophrastus and Eudemus. […] (HUBY, P. (Com.). *Theophrastus of Eresus*: Source of his life, writings, thought and influence. Commentary. Leiden; Boston: Brill, 2007. v. II: Logic. p. 30s n.) "On occasion Alexander does contrast the *neoteroi* with the older Peripatetics (rather than the older Stoics)" (MUELLER, I. Greek Mathematics and Greek Logic. In: CORCORAN, J. (Ed.). *Ancient Logic and its modern Interpretations.* Dordrecht; Boston: D. Reidel, 1974 (Proceedings of Buffalo Symposium on modernist interpretations of ancient logic, 1972, p. 58.)

seja, Alexander se refere aos gregos da época clássica, deixando indeterminado quem eram exatamente[57].

Por outro lado, os aristotélicos são referidos pela seguinte conexão. Expondo uma disputa sobre como denominar a inferência hipotética, Alexandre diz que os *neoteroi* chamam-na *prolêpsis* ao passo que os *hoi peri Aristotelê*, *metalêpsis* (In AAn 324, 17-19). Sobre tal discordância terminológica, o próprio Alexandre cita que já tinha discutido, na verdade, entre 262,9 e 264,31 (ver esp. 262, 28; 263, 31 e 264, 5-6) da mesma obra. Aí, cita inclusive uma opinião de Teofrasto (*ibidem* 263, 14) e apresenta a posição dos *arkhaioi* para os quais o objeto de *prolêpsis* é diferente do de *metalêpsis* (*ibidem* 263, 26). Assim, os *arkhaioi* aqui são equivalentes aos *peri Aristotelê*, no caso, os aristotélicos. Aliás, como a expressão *peri x* normalmente inclui a própria pessoa x em questão e, de fato, Aristóteles fala de silogismo *kata metalêpsin* (cf. *AAn* 29, 45 b 17), então ele nesse caso também deve ser contado.

Assim, como dito, cada caso deve ser analisado em separado e não é possível saber, de antemão, apenas pelo sentido da palavra, que pessoas são referidas.

4.2 ALEXANDRE, EXEGETA DA INSTRUMENTALIDADE

Em todo caso, Alexandre conta sim, entre os clássicos de *In AAn* 3, 3, Aristóteles; segundo o comentador de Afrodísia, o filósofo tanto teria desenvolvido a lógica só até o ponto de ser útil quanto a denominado instrumento. Que Alexandre crê firmemente nisso, é óbvio por alguns comentários seus nos quais busca atribuir a Aristóteles ambas ideias, e os quais avaliaremos abaixo. Alexandre faz, então, a exegese da instrumentalidade, ou seja, interpretou textos de Aristóteles crendo ler neles a instrumentalidade da lógica. Porém, já se apontou que ele vai muito além da letra aristotélica[58]; pois, quando se visita o texto de Aristóteles, percebe-se uma certa distinção entre a letra e a interpretação de Alexandre. Para avaliar em que

---

[57] Nessa mesma linha, no mesmo *Comentário aos Tópicos*, diz que os *arkhaioi* faziam uso da seguinte definição de análogo: "análogo tem magnitudes entre si, das quais há a mesma diminiuição correspondente (*anthuphairesis*)" (*ibidem*, 545, 15-16). Esse seria uma definição não especificamente aristotélica de análogo, pois Aristóteles caracteriza análogo como "chamo análago quando o segundo item estiver para o primeiro, assim como o quarto para o terceiro" (*Poética* 21, 1457 b 16)

[58] Alexander claims that his utilitarianism had been subscribed to by Aristotle himself. And he praises "the men of old", *[hoi arkhaioi]*, "who advanced the study of logic as far as utility required" and no further (In Arist. Analyt. pr. comm.: CAG II 1, p. 3,3f.). But here Alexander – on this point at least a man of his time – is projecting his own views back upon his master. (BARNES, Galen and the utility of logic, 1993, p. 34)

medida há projeções próprias do comentador, faremos agora uma apreciação crítica dos seus momentos de exegese da instrumentalidade; para isso, nossa tarefa será tripla: ver a interpretação de Alexandre, consultar o texto do filósofo e mostrar qual é a diferença entre ambos.

4.2.1 Comentários a *AAn* I 1 e *Top*. I 1

Em duas obras, *AAn* (I 1 24 b 18-20) e *Top*. (I 1 100 a 25-27), Aristóteles define o silogismo, a saber, como "um discurso no qual, postas certas coisas, outra diferente das estabelecidas se segue necessariamente por meio das estabelecidas" (definição encontrada nos *Tópicos*; já nos *AAn* "por meio das estabelecidas" é substituído por algo como "na medida em que elas existem"). Estão disponíveis os comentários de Alexandre a ambas as passagens e em ambos ele adota o procedimento de explicitar passo a passo cada conceito da definição, por exemplo, "discurso", "coisas estabelecidas", "necessariamente" e assim por diante. Quando chega em "outra coisa diferente das estabelecidas" (em outras palavras, a conclusão é diferente das premissas), então Alexandre liga essa cláusula à instrumentalidade do silogismo:

> Ele [i.e. Aristóteles] muito corretamente acrescenta que a conclusão deve ser diferente das coisas postas, pois asseverar como consequência (*epipherein*) o que foi acordado e estabelecido é inútil, destrói a utilidade silogística. Não confere nenhuma necessidade própria do silogismo "se é dia, há luz; ora, é dia, logo há luz"[59], nem em geral aquilo que os pensadores mais inovadores (*neoteroi*) chamam de "argumento que conclui indiferentemente"; são desse tipo também os duplicados, por exemplo: "se é dia, é dia; mas é dia, logo é dia". Pode ser que esse tipo de coisa seja uma figura silogística ou que a combinação seja silogística, mas não é um silogismo de modo algum, *pois o silogismo é um instrumento* e lança-se mão dele em virtude de certa utilidade, a saber, a de mostrar; portanto, o que não é útil não é um silogismo. (Alexandre *In AAn* 18, 12-22)

[59] Existem importantes variantes para essa frase. Segundo a tradução acima, que está de acordo com os códices L e M, Alexandre critica quaquer argumento do tipo "se p, então q; ora p, logo q", isto é, o largamente usado *modus ponens*. Mas há outras formas de traduzir de acordo com outros manuscritos: "se é dia, então é; ora, é dia, logo é dia" (manuscrito a) ou "se é dia, há luz; ora, é dia, logo é dia" (B); nesses casos, Alexandre não critica o *modus ponens*. Conforme Lee (*Die griechische Tradition der aristotelischen Syllogistik in der Spätantike*: Göttingen: 1984, p. 99, n. 8.) a escolha pela primeira variante é um claro erro e o próprio editor Wallies, nas suas Corrigenda (ver Alex. *In Top.* p. 713), sugere que substituir o segundo "luz" por "dia" conforme a lição de aB; ou seja, a frase traduzida ficaria conforme B. Não obstante, traduzimos conforme LM para dar ensejo à discussão.

Se a conclusão é igual a uma premissa, então redundante, pois não há razão para empregarmos silogismos a fim de repetir a mesma frase. (Embora Alexandre não fale nos seguintes termos, o princípio da identidade basta para repetir uma mesma frase; usar, além deste princípio, regras silogísticas é supérfluo.) Voltando ao comentário, são-nos fornecido, então, exemplos de argumentos inúteis, que eram propagados pelos "pensadores mais inovadores"; isso é um qualificativo para os estoicos, pois Alexandre revela o nome deles em outro momento: "de tal tipo é o silogismo no qual a conclusão é igual a alguma das estabelecidas, por exemplo, conforme os seguidores da Estoa (*hoi apo tês Stoas*), os por eles chamados de duplicados e os a concluir indiferentemente" (*In Top.* 10, 6-8[60]), ou seja, estoicos sustentavam tais tipos de silogismos. Alexandre concede no máximo que tais argumentos têm aspecto de silogismo, a conclusão será inclusive necessária, porém, não são silogismos, porque para tanto é condição que a conclusão seja diferente das premissas, o que claramente não é o caso. Ademais, Alexandre reporta qual é exatamente a utilidade do silogismo

> A utilidade do silogismo é tornar evidente o que não parece conhecido, por meio de algumas coisas evidentes e conhecidas. Portanto, se é impossível que a mesma coisa seja ao mesmo tempo evidente e oculta; quando o mostrado não é diferente daquelas coisas que mostram, não é possível preservar a utilidade do silogismo. O discurso que não possui a utilidade própria do silogismo não é um silogismo. (Alexandre *In Top*. 9, 23-8. Cf. Filopono *In AAn* 33, 33 – 34, 2)

A utilidade do silogismo é mostrar aquilo que, até então, estava escondido[61], quero dizer a conclusão está oculta; as premissas estão evidentes e a utilidade do silogismo é, partindo do que é evidente, chegar a algo que estava oculto. Esta é a utilidade do silogismo. Mas se a conclusão fosse igual a uma das premissas, o discurso não tornaria evidente algo que estava oculto simplesmente porque não estava oculto; afinal, é impossível que algo esteja oculto e evidente ao mesmo tempo sob o mesmo aspecto. Ora, se a utilidade de um silogismo consiste em

---

[60] "Das proposições (*axiomata*), umas são simples, outras não simples, conforme falam os do círculo de Crisipo, Arquêdemo, Athenodoro, simples consistem de proposição que não é duplicada (*diaphoroumenou*) [ou por proposições], por exemplo, 'é dia'; não simples as que consistem de proposição duplicada ou proposições; de proposição duplicada "se é dia, <é dia>"; de proposições, p.ex. "se é dia, há luz" " (DL VII 68). O termo em Diógenes Laércio é *diaphroumenon*, ao passo que em Alexandre, *diphoroumenon*; mas segundo o dicionário Liddel & Scott podem-se unir ambas.

[61] "Im Unterschied zum Syllogismus sind diese Schlüsse [i.e. indiferente, duplicada] völlig nutzlos, weil sie nicht zum Fortschritt unserer Erkentnis des Verborgenen beitragen" (MORAUX, *Aristotelismus bei den Griechen*. Berlin: 2001, p. 31)

apresentar o que até então não estava apresentado, este não tem a utilidade de um silogismo e, como é uma propriedade do silogismo ser útil, sequer é um silogismo.

E Alexandre não se sente solitário ao fazer essa afirmação, pois: "grosso modo (*skhedon*), por meio desse acréscimo [i.e. o da conclusão ser diferente das premissas], Aristóteles mostra que o silogismo é um instrumento" (*In Top*. 9, 21). Ou seja, Alexandre subscreve ao próprio Aristóteles a ideia da instrumentalidade. Que da instrumentalidade do material de uma disciplina se pode derivar a da própria disciplina, é algo que já vimos no capítulo anterior e que, no caso específico da lógica, veremos no capítulo 6. Todavia, desnecessário dizer que o próprio Aristóteles não atribui ao silogismo semelhante utilidade e em nenhum momento ele encara a cláusula de que a conclusão deve ser diferente das premissas a partir desta ideia. Alexandre está claramente fazendo uso de um conceito alheio à passagem, a instrumentalidade, para entender por que o filósofo comentado pôs essa cláusula específica; portanto, é preciso aceitar que Alexandre super-interpretou.

4.2.2 Comentários a *Top*. I 11 e 14

Alexandre também atribui a Aristóteles a instrumentalidade lógica baseando-se na sobreposição de dois textos em *Tópicos*, num dos quais o termo "*logikos*" aparece. Recentemente, Grégoire asseverou essa interpretação[62]. Brunschwig havia afirmado que a sobreposição é ilegítima, mas se fosse feita, bastaria para considerar a lógica um instrumento[63]. Contudo, antes deles, Düring e Pierre Hadot, entre outros,

---

[62] "Furthermore, a parallel between two classifications in *Topics* i almost certainly supported the use of '*organon*' for Aristotelian logic as a whole. In ch. 11, Aristotle distinguishes practical problems, theoretical problems, and problems whose solution serves as an aid to solving the preceding ones. Then, in ch. 14, he divides the premises and problems into 'ethical', 'physical' and 'logical' ones. Now, the superposition of the two classifications suffices for determining the status of logic as *organon*." (GRÉGOIRE, S. The Four Tools of Dialectic: Their Nature and their use in Metaphysics ix. *Ancient Philosophy*, v. 21, 2001, p. 404.) e, em nota, "See Alexander, *In Top.* 74.26-75.1: commenting on ch. 11. he already reasons from what Aristotle says in his division of dialectical problems to the fact that logic is a tool: [*hê gar logikê pragmateia organou khôran ekhei en philosophiâi... sapôs de kai entautha tên logikên pragmateian organon einai legei*]. And in his examination of the ch. 14. he proceeds to the division of propositions, which Aristotle afterwards applies to problems, by defining each of the subject matters through the goals enumerated in ch. 11 (94.2-10). (...) Although it would be too complicated to explain why here, it seems to me that Alexander, followed by Albert and Pacius, was right." (*ibidem*).

[63] "On peut aussi suggérer que les péripatéticiens on pris appui sur le rapprochement entre deux passages des *Topiques* : dans l'un (I 14, 105 b 19-29), Aristote divise les prémisses et problèmes de la dialectique en trois classes : éthiques, physiques et logiques ; dans l'autre (I 11, 104 b 1-12), il distigue les problèmes pratiques, les problèmes théoriques, et les problèmes dont la solution sert d'auxiliaire ([*sunergon*]) à celle des précédents. La superposition (sans doute illégitime en soi) de ces deux classifications suffit à déterminer le statut de la logique comme *organon*." (BRUNSCHWIG, J. L'*Organon*. Tradition Grecque. In: GOULET, R. (Ed.). *Dictionaire des Philosophes Antiques.* Paris: CNRS Editions, 1989. v. 1. p. 483.)

já haviam apontado que a lógica como disciplina em *Top*. I 14 não está em questão[64].

Nós consideramos que a sobreposição não é constringente e, ainda que fosse aceita para efeitos do argumento, não implicaria que a lógica é um instrumento. A fim de mostrar nosso ponto, vejamos primeiro os textos de Aristóteles, em seguida a interpretação de Alexandre, para por fim avaliar sua interpretação. Comecemos pela passagem em que consta *logikos*.

> É possível compreender de modo esquemático (*hôs tupô*) três divisões (*merê*) de problemas e premissas; pois, algumas são premissas físicas; outras, éticas e outras, *logikai*. Ora, éticas são de um tipo tal como "é preciso obedecer os pais ou as leis, no caso desses discordarem?". *Logikai* como "de contrários é a mesma ciência, ou não?" e físicas como "o universo é infinito ou não?"; e igualmente também os problemas. (*Top*. I 14, 105 b 19-26)

Antes, é preciso estar ciente de que a única diferença entre uma premissa e um problema é o modo como é posto (*tôi tropôi*), ou seja, a formulação frasal, pois um problema seria idêntico a uma premissa, se não fosse o acréscimo de "ou não" ao final; um exemplo de premissa é "é definição do homem animal bípede?" ao passo que, de um problema, "é definição do homem animal bípede ou não?". Como se trata de uma mera diferença frasal, o número de premissas é igual ao de problemas e, para cada premissa, pode-se formular um problema correspondente e vice-versa (cf. *Top.* I 4, 101 b 28-36; ver também *ibidem* 14-15). Por isso que, ao final da passagem acima, após falar de premissa, estendem-se os resultados aos problemas: "igualmente também os problemas". Conforme anunciado em *Top*. I 13, 105 a 21-23, Aristóteles apresenta no cap. 14 um dos instrumentos (*organa*) por meio do qual alguém se provém de silogismos, a saber, como eleger premissas (cf. 105 a 34); é em meio a essa tarefa que Aristóteles nos fornece a tripartição acima. Vamos agora à outra passagem.

> Problema dialético é uma especulação (*theôrêma*) voltada ou à escolha e para se evitar ou à verdade e ao conhecimento, ou em si,

---

[64] "Die Ansicht, daß die Logik nicht zur Philosophie gehöre, ist anachronistisch und ihre Wurzeln in einer unrichtigen Interpretation von Top. I 14, wo Aristoteles sagt, es gebe drei Arten von Sätzen: etische, physiche und logische. Er wollte aber damit keineswegs eine Einteilung der Wissenschaft geben, sondern nur drei Typen von Thesen charakterisieren, die aktuell waren, als er dies schrieb." (DÜRING, I. Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens. Heidelberg: Carl Winter, 1966. p. 53). "Mais, malgré les apparences, ce texte ne peut faire allusion à une véritable division des parties de la philosophie." (P. HADOT, 1979, p. 207) Ver também "En particulier, cette distinction des problèmes chez Aristote ne correspond pas à une division de "sciences" reconues comme telles" (BODÉÜS, R. *Aristote*. Paris: VRIN, 2002. p. 18)

> ou como ajudante de algo diferente destes tipos; acerca de algo que não se opina em nenhum dos dois lados, ou a maioria opina contrariamente aos sábios, ou os sábios à maioria, ou esses grupos entre si. Pois saber alguns dos problemas é útil para se eleger ou evitar, p.ex. "o prazer deve ser buscado (*haireton*) ou não?"; já alguns, para saber tão somente, p.ex. "o universo é eterno ou não?"; e alguns destes não são em si para nenhum destes dois, mas são auxiliares para alguns destes tipos, pois muitos destes não queremos conhecer por si, mas em vistas algo diferente, de tal modo que por meio deles saberemos alguma outra coisa (*Top*. I 11, 104 b 1-12)

Ora, anteriormente a tal passagem, em *Top*. I 10, 104 a 3-4 (cf. também 104 b 18-19, em retrospectiva), Aristóteles havia se proposto a distinguir (*diôristhô*) o que é premissa dialética e o que é problema dialético; então ele se dedica à primeira: "premissa dialética é uma questão reputada ou à todos, à maioria, ou aos sábios e, entre estes, ou a todos ou à maioria ou aos maximamente famosos, sem ser contrário à opinião comum; pois, alguém estabeleceria o parecer dos sábios, se não for contrário às opiniões comuns (*paradoxos*)." (104 a 8-11). Era de se esperar, então, que os problemas fossem definidos do mesmo modo, com a única diferença da formulação verbal; contudo, essa expectativa é frustrada, dado que os problemas dialéticos envolvem algo de "contrário à opinião comum" (*paradoxos*), por poder haver discordância entre sábios e a maioria do povo (104 b 3-5, traduzido acima; ver também *ibidem* linhas 12-13 e 32-34). Desse modo, creio que, embora de toda premissa se possa fazer um problema, daí não se segue que todo problema advindo de uma premissa dialética seja ele próprio dialético. Depois de lidar com as premissas dialéticas (*Top.* I 13), Aristóteles distingue os problemas dialéticos na passagem acima: uns são voltados para fuga e escolha, isto é, sobre coisas que devemos evitar e buscar; outros, para a verdade e o conhecimento tão somente. Em seguida, fala-se que alguns são auxiliares (aliás, não é claro como elas se comportam aqui em relação à primeira divisão), i.e. são apenas meios, por ajudarem os que são em si.

Vejamos como e por que aproximar ambas passagens. Alexandre fez então a seguinte identificação: os problemas "éticos" com os "voltados à escolha e à fuga", os "físicos" com os "voltados ao conhecimento e verdade em si" e os "lógicos" com os "ajudantes de algum diferente deste tipo", segundo a seguinte ilustração:

Problemas dialéticos		
Físicos: *Theorêmata* voltados para verdade e conhecimento em si	Éticos: *Theorêmata* voltados para busca e fuga	Lógicos: *Theorêmata* como auxiliares

Que Alexandre está consciente da identificação se vê pelo comentário à passagem de *Top*. I 14, 105 b 19 (cf. *In Top*. 93, 23 – 94, 24[65]). E dado que "as lógicas, aquilo que então chamou 'como ajudante de algum diferente destes tipos' agora denomina lógico, porque o lógico é instrumental e é tomado como ajudante para mostrar algo das outras" (*ibidem* 94, 7-10), ou seja, o lógico é o que ajuda as demais e nessa medida é instrumental; portanto, a lógica é um instrumento.

Note-se, então, a série de relações aí assumidas: primeiro, a classificação de problemas dialéticos em *Top*. I 11 e a de problemas em *Top*. I 14 seriam idênticas; segundo, lógico seria o mesmo que auxiliar e, terceiro, ser auxiliar implica ser instrumental. Assumindo essas relações, Alexandre considera não só que a lógica é um instrumento, como também também que Aristóteles claramente diz isso:

> Aqui [i.e. *Top*. I 11, 104 b 1-3] claramente ele [i.e. Aristóteles] diz que a disciplina (*pragmateian*) lógica é um instrumento, ao afirmar que é valoroso que se pesquise por ela ajudar na própria descoberta dos primeiros citados (*In Top.* 74, 33 – 75, 2)[66]

Agora avaliemos se essa interpretação se sustenta. Existe ao menos uma inconsistência na interpretação que une ambos os quadros, pois Aristóteles, logo após fazer a tripartição dos problemas em geral acrescenta que "não é fácil dar uma definição para cada um deles" (105 b 25-27); ora, ainda que caracterizar os problemas físicos como voltados para o conhecimento, os éticos como para a fuga e escolha e os lógicos como auxiliares não fosse defini-los, ainda assim se desobedesse o imperativo de que "é preciso conhecer cada um desses com base no costume por meio da indução, observando os exemplos acima mencionados" (b 27-

---

[65] Em especial: "Há pouco, falando sobre o problema, ele disse: 'Problema dialético é uma especulação (*theôrêma*) voltada ou à escolha e à fuga ou à verdade e ao conhecimento, ou em si, ou como ajudante de algum diferente destes tipos'. O que ele falou lá acerca do problema (...), mais uma vez fala disso agora: pois, 'divisão' está no lugar de 'espécie' e ele fala em geral que estas são comuns 'das premissas' e 'dos problemas', falando das dialéticas, uma vez que há alguns problemas e premissas que não são nem éticas, nem físicas nem lógicas." (Alex. *In Top.* 93, 22-29) ". "falando que as éticas são as acerca das que contribuem 'à escolha e à fuga'; as 'físicas', isto é igual a 'à verdade e ao conhecimento'"(*ibidem* 94, 3-5)

[66] Elias também encontra nesta mesma passagem razão para atribuir considerar Aristóteles um instrumentalista. "Onde Aristóteles disse que a lógica é instrumento? Ora, afirmamos que nos *Tópoi*, no qual divide os problemas em os para a escolha e a fuga, os para a verdade e a falsidade e os auxiliares desse" (Elias, *In AAn* 136, 32 – 137,1)

29)[67]. Ademais, não é claro como a resposta a um problema lógico do tipo "a ciência é mesma de contrários?" ajudaria a entender um problema físico ou ético. Portanto, essa aproximação não está livre de críticas. Mas, por fim, mesmo que, para efeitos do argumento, se aceitassem todos os passos de Alexandre, ainda assim daí não se pode admitir que se transfira uma característica de problemas e premissas lógicos para a lógica como disciplina. Em outras palavras: das premissas "problemas lógicos são auxiliares" e "lógica e problemas lógicos dizem respeito aos mesmos assuntos" não se pode concluir que "a lógica é auxiliar". Assim, está mostrado que a interpretação de Alexandre extrapola a letra aristotélica e que, destas passagens, não se pode deduzir que a lógica seja um instrumento.

4.2.3 Avaliação

Alexandre extrapolou a letra aristotélica em ambos os casos; isso não quer dizer que sua interpretação contradiga a palavra do filósofo; ela apenas não é constringente. Tampouco se pode acusar Alexandre de cometer falácias, porque não se trata de argumentos; antes, ele apenas detinha uma chave interpretativa e a partir dela leu os textos de Aristóteles, apontando-a no momento em que considerava fazer-se mais patente. Assim, é emblemático que Alexandre julgue ler na própria definição de silogismo uma menção à instrumentalidade; pois, isso implicava que toda a lógica dedutiva não poderia fugir dessa característica.

4.3 A AUSÊNCIA DA LÓGICA COMO DISCIPLINA EM ARISTÓTELES

Ora, nas passagens de Aristóteles até agora analisadas não há sinais de instrumentalidade lógica, mas alguém ainda poderia buscar em outros textos seus expressões ou indícios de tal teoria; de fato, diferentes autores modernos julgaram encontrá-la em diferentes lugares. Esta e as próximas seções deste capítulo se dedicam a analisar tais tentativas.

---

[67] Alexandre, havendo-se com 105 b 25-29, interpreta isso como uma questão de reconhecer (Alex. *In Top*. 94, 25 – 95, 16), quero dizer: tivéssemos diante de nós o problema "o prazer é um movimento?", não é fácil reconhecer se é um problema ético ou físico, porque não sabemos se é em vista do conhecimento apenas ou se tem também referência à busca; portanto, não é fácil reconhecer mesmo que tenhamos essas descrições. Contudo, o problema de Aristóteles não é como reconhecer e, sim, de fato, o que são cada um dos três tipos de problemas, que qualidades têm: *poiai d'hekastai tôn proeirêmenôn*.

Num primeiro momento, é digno avaliar se Aristóteles sequer possui um conceito correspondente ao sentido corrente de disciplina lógica; depois, estudaremos outras passagens em que *órganon* aparece (4.4). Nenhum desses empreendimentos óbvios mostrar-se-ão tendo sucesso. Então, avaliaremos como autores modernos julgaram apontar no filósofo indicações nesse sentido (4.5).

Várias tentativas atuais buscam explicar com que sentidos Aristóteles usa o termo "*logikos*", que em Aristóteles significa muitas coisas, exceto lógica; melhor dizendo, a ideia de uma disciplina que abarca assuntos de silogística sob o nome de "lógica" e, consequentemente, seus derivados (p.ex., necessidade lógica, campo lógico etc.) simplesmente era ausente em Aristóteles. Para nosso propósitos, em comum acordo com estudiosos atuais[68], bastaria dizer que no *Corpus* não se encontra o sentido de lógica.

Todavia, alguém poderia argumentar que, embora o termo "lógica" no sentido de "disciplina que lida com raciocínios do ponto de vista da suas formas" seja inexistente em Aristóteles, ainda assim há termos substitutos. Porém, também já foi mostrado que ao menos as expresões mais óbvias como "técnica silogística", não parecem ter um escopo vasto o suficiente para abarcar toda a lógica[69]. Em *SE* 11, 172 a 35, observando que as pessoas põem as outras a prova, porém de modo atécnico, já o dialético examina com *a técnica silogística*. Uma vez que o contexto trata de como se põe à prova a partir de noções comuns, ele parece estar se referindo somente à dialética. Outrossim, no último capítulo de *SE* (34, 183 a 27-36), em que ele havia recapitulado apenas conteúdos dos *Top*. e das *SE*, fala de uma "capacidade silogística acerca de problematizados que partem de fatos tidos como os mais reputados" (183 a 37s), naturalmente essa "capacidade silogística" se refere

---

[68] Cf. GRANGER, G.-G. *La théorie aristotélicienne de la science.* 2eme éd., revue. Aubier, 1976. p. 98-99 ; BODÉÜS, 1995, p. 564; HEIN, 1985, p. 154. "Aristotle was not moved to make [syllogistike] or any other word a general term for logic in the sense of the study of argument forms" (BURNYEAT, M. *A Map of Metaphysics Zeta*, 2001, p. 89, n.); "The whole notion of logic as a discipline concerned with deductions (syllogism) and the elements out of which deductions are made (i.e., propositions and terms) seems to be extraneous to Aristotle. The very idea of a unitary *Organon* was imposed on Aristotle by successive scholarship. Aristotle did not even have a single word for what we call 'logic'. What constituted his 'logical' legacy actually consists of separate studies of deduction (*Prior* and *Posterior Analytics*), of the rules to follow in a dialectical discussion (*Topics* and its foreword, the *Categories*), of fallacies (*Sophistical Refutations*) and of notions such as noun, verb and statement (*De interpretatione*)." (PINI, Giorgio. Reading Aristotle's *Categories* as an Introduction to Logic: Later Medieval Discussions about Its Place in the Aristotelian *Corpus*. In: NEWTON, Lloyd A. (ed.). *Medieval Commentaries on Aristotle's* Categories. Leiden-Boston: Brill, 2008. p. 148). Ver também BRUNSCHWIG, J. L'*Organon*. Tradition Grecque. In: GOULET, R. (Ed.). *Dictionaire des Philosophes Antiques.* Paris: CNRS Editions, 1994. Vol. I. p. 486-8 e LESZL, Walter. Aristotle's Logical Works And His Conception Of Logic. *Topoi* n. 23. Pp. 71–100, 2004. p. 96.

[69] Segundo Burnyeat (loc. cit.), "técnica silogística" significaria dialética. Maier (*Die Syllogistik des Aristoteles.* Tübingen: 1896. Vol. I, p. 288) entende que SE 11, 172 a 35 se refere à dialética.

apenas à dialética. No mesmo capítulo, 184 a 9 – b 2, encontra-se a famosa passagem em que Aristóteles diz que "não tínhamos absolutamente nenhuma outra coisa anterior acerca do silogizar para fazer menção", em contraste com os assuntos retóricos, acerca dos quais já havia "muita coisa antiga dita"; mais uma vez, Aristóteles não está se arrogando a criação da lógica, mas apenas que não havia nada dito acerca do silogismos, provavelmnte se referindo mais uma vez apenas ao silogismo dialético. Em resumo, não há indícios claros de que Aristóteles sequer tivesse uma concepção unitária da disciplina que lida com todos os silogismos.

4.4 CIÊNCIA COMO INSTRUMENTO NA OBRA *PROBLEMAS*

Que a palavra "*órganon*" para Aristóteles não adquire a mesma importância filosófica no que diz respeito à lógica, há algum tempo estudiosos notaram isso[70]. Ainda assim, como que numa última tentativa, além de algumas passagens já analisadas (3.2 e 3.6), estudiosos do séc. XIX fazem referência à seguinte passagem no *Corpus*:

> Por que, ao tornar-nos velhos, nós somos mais inteligentes, ao passo que, quando éramos jovens, aprendemos mais rapidamente? Seria porque Deus pôs dois instrumentos em nós, com os quais usaríamos os instrumentos externos: a mão para a alma e o intelecto para a alma? Pois o intelecto é das coisas existentes em nós por natureza exatamente como um instrumento (órgão); as ciências e técnicas estão entre as coisas feitas por nós, ao passo que o intelecto, entre as por natureza. (...) O intelecto nos vem depois do que a capacidade de usar as mãos, porque os instrumentos (órgãos) do intelecto são também posteriores aos da mão. Pois a ciência é instrumento do intelecto (pois isto lhe é útil, exatamente como as flautas ao flautista).(*Problemas*, XXX 5, 955 b22-38. Ver sobre mão *PA* 687 a 10ss; *GA* 730 b 19)

Waitz (II, p. 294) diz que "A esta significação do termo, na qual a própria demonstração é chamada *organon*, Aristóteles parece chegar próximo em 955 b 23" e a essa passagem também se refere Barthélemy Saint-Hilaire (*De la logique d'Aristote*, 1838, p. 23-24) acrescentando uma interpretação sua, a ser avaliada. Hoje se discute se essa obra seria de fato autêntica de Aristóteles: Flashar

---

[70] Cf. SAINT-HILAIRE, J. BARTHÉLEMY. *De la logique d'Aristote*, 1ere partie, 2eme chapitre: Du nom de l'Organon. 1838. p. 13-25; WAITZ, T. (Ed.). *Aristotelis Organon Graece*. Leipzig: 1846. Vol. 2, doravante WAITZ, II, p. 294. Barthélemy Saint-Hilaire (op. cit., p. 15s), inclusive, cita o comentador do século XVI Hildenius, que já teria percebido a ausência dessa significação do termo órganon no *Corpus*.

considera que seria possivelmente de Teofrasto; mas Louis a vê autêntica, com argumentos mais elaborados, sugerindo que ela seria de uma época juvenil de Aristóteles[71]. Aliás, ele nos informa que no séc. XIX essa obra era considera autêntica; por isso, Waitz e Barthelemy falam de Aristóteles propriamente. Não nos deixemos levar pela semelhança entre esta passagem e outra, do *Da Alma*, obra indubitavelmente autêntica.

> Portanto, a alma é exatamente como a mão: pois a mão é instrumento dos instrumentos, igualmente o intelecto é *eidos* dos *eidôn* e a percepção, *eidos* dos perceptíveis (*Da Alma* III 8, 432 a 1)

Aqui a alma é comparada à mão, que por sua vez é o instrumento dos instrumentos. A relação é apenas aparente: embora a junção dos ensinamentos das duas passagens nos pudesse dar a impressão de que a alma, o intelecto ou a ciência é um instrumento, essa intepretação, justamente levando em consideração a primeira passagem, deve ser afastada nesta última. Na do *Da Alma* Aristóteles estava se havendo com a questão de como é possível que a alma possua em si os objetos de que ela tem conhecimento; após negar que o objeto completo estaria na alma (pois, seria como se a própria pedra, a coisa concreta, estivesse dentro de nós, o que soa absurdo), conclui-se que só o *eidos* da coisa está em nós. Ele evoca o exemplo da mão, que é instrumento dos instrumentos porque com ela nós lidamos com muitos instrumentos; ela é um órgão natural (*organon*) com o qual muitos *organa* artificiais são trabalhados; por isso, merece esse título. Assim, a única razão da comparação com a mão é porque, assim como a mão recebe esse título por se poder por meio dela lidar com muitos instrumentos, da mesma forma o intelecto consegue lidar com muitas *eidê* e, por isso, merece o título de *eidos tôn eidôn*.

---

[71] "Die Aufbau des Problems, die Forme der Argumentation und die Freiheit der Beobachtung stützen die Vermutung, daß hier eingeschlossenes Stück Theophrast erhalten ist." (FLASHAR, H. *Aristoteles, Problemata Physika*. Darmstadt: 1962, p. 722) Louis defende que alguns problemas são autênticos, embora possam ser datados também da época juvenil platônica de Aristóteles, como no caso do problema 30. "Les problèmes qu'elle renferme n'ont donc pas tous la même origine. Les uns ont été redigés par Aristote lui-même. D'autres sont postérieures au Stagirite d'environ un siècle. D'autres enfin ne datent probablement que du second siècle de notre ère." (LOUIS, P. (Trad. e coment.). *Aristote, Problèmes*. T. 1. Paris: Les Belles Lettres, 1991. p. xxxv. Ver também p. xxx-xxxv.) "On peut, d'autre part, légitimement penser que parmi les problèmes conservés figurent également un certain nombre de textes qui sont l'œuvre d'Aristote et qui ont probablement été écrits pendant son sejour à l'Académie, à l'époque où il entreprenait des recherces personneles dans différents domaines" (*ibidem*, p. xxviii-xxix). No tomo III, nota ao problema XXX, p. 27, Louis atribui tal problema a Aristóteles, mas data seu capítulo 5 na época platônica. É curiosa a ideia de que a inteligência foi um presente dos deuses, o que só pode ser uma referência ao mito de a Prometeu. De fato, Aristóteles vê algo de divino no nous (cf. *EN* X 7, 1177 a 15s), mas não fala de doação; mas numa polêmica passagem, porém, diz que o nous vem de fora e só ele é divino (*GA* II 3, 736 b 27-28); alguém poderia supor que, porque vem da exterioridade e é divino, daí se segue que foram os próprios deuses quem o deram.

Portanto, Aristóteles se resume a justificar por que usar o termo '*eidos*' para o intelecto, não diz que o intelecto é também um instrumento.

Baseando-se na passagem dos *Problemas*, Barthelemy (*op. cit.* p. 23) considera que "Não é um instrumento que Aristóteles pretendeu dar à filosofia: ele somente queria tratar em suas obras lógicas, na *methodos tôn logôn*, do instrumento de toda filosofia, do *nous,* que como ele mesmo diz é o instrumento da alma" e em seguida atribui aos intérpretes de Aristóteles a responsabilidade por ter transferido o termo instrumento à lógica. Não é de nosso conhecimento uma passagem em que os antigos comentadores de Aristóteles assim o fizesse; em todo caso, tal transferência seria duvidosa porque Aristóteles atribui ao *nous* uma relação com os princípios imediatos das ciências, não com os raciocínios (ver *APo* II 19, esp. 100 b 13); assim, afastemos também a interpretação do comentador do séc. XIX.

4.5 O CASO PAIDEIA

Ainda há à disposição pelo menos dois argumentos que os estudiosos modernos lançam mão a fim de mostrar que os antigos peripatéticos estavam de acordo com o pensamento de seu mestre. Um diz respeito à divisão das ciências e outro, à *paideia*; o primeiro é fácil de se criticar, ao passo que o segundo será avaliado mais detidamente.

O argumento pela divisão das ciências é por omissão e correria mais ou menos assim: Aristóteles classifica os tipos de ciências em teóricas, práticas e produtivas; além disso, as teóricas são divididas em física, matemática e filosofia primeira (*Met*. VI 1, 1025 b 25, 1026 a 18-19). Como a lógica não parece estar alocada nem entre as práticas nem entre as produtivas, nem na física, matemática ou filosofia primeira, então não seria uma ciência; seria antes algum tipo de método da ciência[72]. Contra tal argumento, porém, Leszl já apresentou que não é conclusivo[73].

---

[72] Keyt (Deductive Logic. In: ANAGNOSTOPOULOS, G. (Ed.). *A Companion to Aristotle*. 2009. p. 31) repete semelhante agumento da classificação das ciências. E, após citar *Met*. IV 3 e *EN* I 3, termina com "Alexander's notion that logic is not a science, but an instrument in service of science, is consonant with this idea" (*ibidem*, p. 32.)

[73] It could also be argued that the traditional conception of logic as an "instrument" (*organon*) is in conformity with Aristotle's point of view because he does not give a place to it in his three-partition of the sciences and arts into theoretical, practical and productive (for which cfr. *Metaphysics* VI [E] 1) and because he admits that familiarity with the methodology which is expounded in his logical works is propaedeutic to the acquirement of those sciences and arts.5 That one cannot draw such a positive conclusion from the first, negative, point, is

Voltemo-nos agora para uma interpretação que tem ganhado força entre comentadores recentes, mas que não deixa de ser passível de críticas[74]. Ela consiste em igualar a analítica com a "educação geral", com a qual se é capaz de julgar qualquer argumento científico. Assim, simultaneamente, retira-se a analítica do quadro das ciências, ela é tornada propedêutica às ciências e, por fim, intensifica-se seu papel metodológico; afinal, a educação científica, segundo Aristóteles, possui todas essas características. Os estudiosos modernos, então, fiam-se nesse raciocínio para louvar os antigos peripatéticos por terem sido fiéis a Aristóteles[75].

Há, porém, uma inconveniência: talvez o papel metodológico da educação não seja compatível com o da analítica. Mostraremos que é problemático identificar a educação geral com a analítica. Comecemos, então, entendendo o que é aquilo que chamaremos *educação científica*; em seguida, vejamos como alguém poderia operar a identificação desta educação com a analítica, para, por fim, mostrar o problema de se fazer isso.

---

something that I shall try to show in what follows. (LESZL, W. Aristotle's Logical Works and his Conception of Logic. *Topoi*, v. 23, 2004, p. 72)

[74] D. Ross (*Aristotle*. 6th ed. London; New York: 1995, p. 21): "It is in fact, according to Aristotle, not a substantive science, but a part of general culture which everyone should undergo before he studies any science, and which alone will enable him to know for what sorts of proposition he should demand proof and what sorts of proof he should demand for them. A similar conception underlies the application of the word *Organon* or *instrument* (sc. of science) to logical doctrine and ultimately to the collection of Aristotle's logical works". Também Porchat (*Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: 2000, p. 395-400) argumenta que a lógica aristotélica como um todo seria a *paideia*. Aubenque (*Le probleme de l'être*. cap. III, 3) e Le Blond (ARISTOTE. *Les parties des animaux:* livre I. Traduction, Introduction et commentaire par J.M. Le Blond, S.J. Aubier, 1945. p. 52s e 129s.) dizem que seria apenas a dialética ; nós nos resumiremos a avaliar se a analítica o é. P. Moraux expressara diversas vezes tal opinião: "L'opinion des commentateurs [lógica como organon] trouve son origine dans certaines déclarations d'Aristote sur la fonction propédeutique de l'analytique" (MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, 1951, p.174. Ver também *idem*, *Aristotelismus I*, 1973, p. 78). M. Burnyeat (*A Map of Metaphysics Zeta*, 2001, p. 25, n.) também fala de um papel propedêutico do *Órganon*. Em contrário, ver W. Lezsl (loc. cit.): "As to the other point, there is no complete coincidence between the educatedness (*paideia*) which enables one to judge of the correctness of the procedure adopted in each field and the contents of Aristotle's works on logic. Aristotle, in fact, in one passage (that of *Metaphysics* IV [Γ] 3, 1005b2–5), speaks of a more restricted *paideia* concerning the analytics, presumably because he admits a competence in methodology which does not involve the whole of logic. Further, there is a similar recognition on his part that one can possess a *paideia* that is not general but concerns a given field of inquiry (cfr., again, *De Partibus Animalium* I 1, 639a1 ff.; *Ethica Nicomachea* I 1, 1094b20 ff.). And this recognition itself must be based on the conviction that the *paideia* in question, when it is not general but restricted to a given field, involves a capacity of judgement regarding contents and not only method, because it is based on the appropriate experience (this is suggested by the passage of *EN* I 1, by the parallel passage of *Eudemian Ethics* I 6, 1216b35–1217b17, and, at least implicitly, by *Politics* III 11, 1282a3–7). Certainly, to exclude that there is a complete coincidence between the educatedness which concerns the sciences and arts and the possession of the techniques provided by logic is not to exclude the existence of an overlap. This point of coincidence is given by methodology, thus leads to the conception of logic as an *organon*."

[75] "En qualifiant la logique d'"instrument de la science" et en plaçant les ouvrages logiques avant les ouvrages scientifiques, les commentateurs n'on donc pas trahi la pensée du Stagirite" (MORAUX, *op. cit.*, 1951, p. 175.). "En adoptant dans ce débat la position que résume le terme d'*Organon*, les aristotéliciens étaient assurément fidéles à certaines tendances repérables dans la pensée de leur maître, et il pouvaient trouver plusieurs points d'appui dans les textes d'Aristote" (BRUNSCHWIG, J. Sur quelques malentendus concernant la logique d'Aristote. In: SINACEUR, M. A. (Ed.). *Penser avec Aristote.* Toulouse : 1991. p. 424)

4.5.1 Paideia como lógica?

Aristóteles estuda a educação (*paideia*) em vários momentos, inclusive, dedicou um livro a isso, o *Acerca da Educação*, do qual só nos restou fragmentos (Cf. DL V 22 e *Fragmenta*). Na *Política*, esse assunto é abordado mais detidamente em um livro, o oitavo (1337 a 10 – 42 b 34), sem falar das diversas passagens ao longo desse tratado e de outros. Todavia, a educação que nos interessa agora é a "científica" (Aristóteles não usa esse termo, mas vamos adotá-lo para diferenciar da educação que é importante na política). Este tipo de educação aparece poucas vezes nos tratados restantes e, às vezes, é difícil entender o sentido se analisarmos as passagens separadamente. Vejamos de uma só vez as principais passagens envolvendo a educação científica e depois estabeleçamos seu lugar conceitual[76].

> Para toda contemplação [*theoria*] e todo método [*methodos*], dos mais triviais aos mais honrados, há dois modos de disposição: um é corretamente designado de "ciência do assunto" e o outro, de "certo tipo de educação". Está de acordo com o modo do educado ser capaz de julgar com acerto quão bem ou mal o expositor faz uma apresentação. Pois achamos que o educado em geral [*holōs pepaideumenon*] é alguém assim e que o *ter educação* é ser capaz de fazer o acima descrito. Somente ele nós acreditamos ser juiz, a bem dizer, acerca de tudo, embora seja apenas uma única pessoa. Outra pessoa, nós acreditamos que é juiz acerca de alguma natureza determinada; pois alguma outra pessoa relacionada de modo igual ao que foi dito acima para uma natureza determinada seria bem disposta acerca de uma parte. Portanto, é óbvio que é necessário haver alguns tipos de parâmetros [*hóroi*] para a história [*historía*] da natureza, referindo-se aos quais alguém demonstra o modo das suas mostrações, sem entrar no mérito da verdade, se é assim ou de outro modo. (*PA* I 1, 639 a 1-15)

> É preciso aceitar as demonstrações feitas ao modo próprio do que é exposto, pois é do homem educado investigar tão precisamente acerca de cada gênero quanto a natureza da coisa se deixa demonstrar. Afinal, é evidentemente tolo tanto aceitar uma demonstração matemática apenas crível quanto pedir a um orador demonstrações. Cada pessoa julga bem aquilo que conhece e disso ele é bom juiz. Portanto, há o homem educado particular, mas, no sentido estrito do termo, o educado é acerca de tudo. (*EN* I 3, 1094 b 22)

> Portanto, é necessário ter educação quanto ao modo como cada coisa deve ser demonstrada, uma vez que é um absurdo investigar

[76] Além das passagens a seguir, cf. *Pol*. III 11, 1282 a 2; *EE* I 6, 1216 b 26 – 17 a 17. Sobre a falta de educação, ver *Met.* VIII 3, 1043 b 24; *Ret.* I 2, 1256 a 29 além do texto de *EE*, que será citado abaixo. Ver que Alexandre, em *In Met.* 168, 11 – 169, 13, também relaciona as passagens de *EN* e *Met*., acrescentando a necessidade de se treinar em analítica e lógica, em geral. Sobre a passagem das *PA*, abaixo, ver comentários de KULLMANN, W. (Trad. e coment.). *Aristoteles, Über die Teile der Lebewesen.* Berlin: 2007, p. 274).

> ao mesmo tempo a ciência e o modo da ciência: nenhum dos dois é fácil de apreender. (*Met*. II 3, 995 a 12)

Em primeiro lugar, Aristóteles distingue claramente a ciência de uma mera educação da ciência, afinal, "há *dois* modos de disposição: um é corretamente designado de 'ciência do assunto' e o outro, de 'algum tipo de educação'" e "é um absurdo investigar ao mesmo tempo a ciência e o modo da ciência". Ou seja, ter educação numa ciência não é ter a própria ciência. Quem tem ciência possui a demonstração e, portanto, tem certeza da verdade de suas premissas; é alguém capaz de expor a demonstração sempre que quiser. Mas o educado na ciência não tem em si a demonstração e o máximo que pode fazer é julgar se aquele que expõe está de fato fazendo uma demonstração ou apenas parece fazê-lo quando, na verdade, não faz. O cientista sabe não só os parâmetros por meio do quais a exposição deve seguir, como também a própria verdade do assunto, enquanto o educado sabe apenas os parâmetros, não a verdade, pois este "referindo-se a alguns tipos de parâmetro, demonstra o modo das suas provas, sem entrar no mérito de se é verdadeiro".

É importante notar que qualquer contemplação (*theoria*) ou método (*methodos*) pode ser designado de "ciência", mesmo que não seja propriamente uma ciência. Aristóteles se permite esse uso em *Tópicos* I 3, 101 b 8-10, em que saber perfeitamente os modos de curar ou de convencer é propriamente chamado ter ciência; ora, curar e convencer, assim como argumentar dialeticamente, não são ações científicas, mas técnicas (a retórica é chamada técnica na *Ret*., 1354 a 11, bem como a medicina em *Pol*. I 9, 1258 a 12 e em *Met*. XII 3, 1070 a 29). O próprio tratado de dialética é um *methodos* do qual se pode ter ou um conhecimento completo, "científico" (que é o estágio a que quer chegar Aristóteles, segundo *Tópicos* I 3), ou uma mera educação (que era o ensino a-técnico dado por Górgias aos seus alunos. *SE* 34, 183 b 36 – 84 a 8). Isso é só um modo de dizer, isso de chamar saber cientificamente a um saber completo. Da mesma forma, quando um aluno passa do estágio de ser apenas educado em um método ou em uma contemplação e passa a conhecer perfeitamente, ainda que esse método ou contemplação não seja uma ciência no sentido estrito do termo, é comum dizer que ele adquiriu ciência. Portanto, o contraste em *PA* I 1, é na verdade entre saber algo completamente (denominado "ciência") e saber apenas em alguma medida ("educação").

Enfim, o educado sabe julgar se a exposição segue critérios científicos ou não, pois "está de acordo com o modo do educado ser capaz de julgar com acerto quão bem ou mal o expositor faz uma apresentação". Essa capacidade de julgar (*krinein*) é essencial ao educado: "cada pessoa julga bem aquilo que conhece e disso ele é bom juiz". Mas o que ele julga? Com certeza, não é a verdade daquilo que é dito. Tudo que ele julga é o modo da demonstração, nada mais: "é necessário ter educação quanto ao modo como cada coisa deve ser demonstrada", "é preciso ser receptivo a demonstrações feitas ao modo próprio do que é exposto, pois é do homem educado investigar tão precisamente acerca de cada gênero quanto a natureza da coisa se deixa demonstrar". O educado sabe se a exposição está de acordo com os parâmetros de apresentação (*historias...horous*) de uma ciência, mas não, se contém falsidades[77].

Pode-se questionar se o cientista possui também essa capacidade de julgar bem a demonstração, uma vez que Aristóteles diz que é do educado fazer esse julgamento, como se fosse exclusivo dele; desse modo, poderia haver um cientista que tem a demonstração mas não sabe como apresentá-la ou como julgar se outra pessoa está fazendo uma boa demonstração de sua própria ciência. Porém, isso é impossível: quem tem ciência sabe também expor e julgar a demonstração desta ciência. Isso fica claro por uma passagem da *Pol.* III 11, 1282 a 3-7, em que "atribuímos aos médicos *demiourgikos* e *arkhitektonikos* a capacidade de julgar não menos que aos educados"; aqui cita-se apenas a medicina, mas não se restringe a ela, pois isso "se aplica, por assim dizer, a todas as técnicas". Assim, embora a capacidade de julgar uma demonstração seja imperativa para descrever o educado, não lhe é exclusiva, pois também o cientista a possui.

Agora que o conceito de educação está suficientemente revelado, passemos para outro ponto que é também recorrente nas passagens. Há dois tipos de educado: o educado "geral" (*holos*) ou "acerca de tudo" e o educado "particular" (*kath hekaston*) ou "acerca de uma parte". Ambos fazem a mesma coisa, julgam os modos das demonstrações, porém um é capaz de julgar qualquer demonstração, ao passo que o outro, ou melhor, os outros só sabem fazê-lo acerca de um assunto e não, de outro. Assim, é perfeitamente possível ser educado em matemática, mas

---

[77] Em outro momento, Aristóteles, discorrendo sobre a falta de educação (*apaideusia*), diz que: "é do deseducado não ser capaz de julgar, sobre cada assunto, quais discursos são apropriados ao assunto e quais, alheios." (*EE* I 6, 1217 a 7-10)

não em ética ou vice e versa: "outra pessoa, nós acreditamos que é juiz acerca de alguma natureza determinada; pois alguma outra pessoa relacionada de modo igual ao que foi dito acima para uma natureza determinada, seria bem disposta acerca de uma parte." Porém, o educado geral, que é inclusive o que mais propriamente se chama educado ("há o homem educado particular, mas, *no sentido estrito do termo*, o educado é acerca de tudo"), julga tanto demonstrações matemáticas, quanto éticas, físicas ou qualquer uma que lhe aparecer. Embora ele não conheça as ciências particulares, é capaz de julgar o discurso das pessoas e dizer se uma pessoa está demonstrando bem ou mal, seja qual for o assunto, "pois achamos que o educado em geral é alguém assim e que o *ter educação* é ser capaz de fazer o acima descrito. Somente ele nós acreditamos ser juiz, a bem dizer, acerca de tudo, embora seja apenas uma única pessoa." Enfim, não há demonstração que não possa ser avaliada pelo educado geral.

Segundo a interpretação de alguns, Aristóteles não falaria de uma educação particular, mas faria um contraste entre a educação geral e a ciência do assunto[78]. Assim, ou se é educado acerca de tudo e, portanto, somos capazes de julgar acerca de qualquer assunto, ou se tem uma ciência particular, a qual nós podemos julgar. De fato, essa interpretação das *PA* I 1 é natural. Porém, fazendo algumas mediações, vemos que não pode ser assim. Primeiro, Aristóteles diz que toda teoria e método possui dois estágios; ou seja, não é como se só houvesse uma educação geral ou a ciência do assunto; há a educação nessa contemplação ou método e há também a ciência na mesma contemplação ou método. Em segundo lugar, Aristóteles fala que, quem tiver bem disposto em relação a um caso particular, estaria "como foi dito *acima*"; com o "acima", ele não pode estar falando da ciência, pois quem tem ciência sabe a verdade do assunto; obviamente o "acima" se refere

---

[78] Por exemplo: "Der Grundgedanke ist der, daß nur der Spezialist tief in die Probleme eindringen kann, der Gebildete, *ho pepaideumenos*, muß sich hingegen damit begnügen, sich einen Überblick zu verschaffen, der ihn instandsetzt, ein Urteil auch in den Fragen zu haben, vor die er zum erstenmal gestellt wird." (DÜRING, I. *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens.* Heidelberg: 1966, p. 113). E na sua tradução, quem é capaz de julgar sobre a parte é o cientista. Ver também Aubenque, *loc. cit*. Le Blond, porém, admite que há educações particulares (1945, p. 130). Ilsetraut Hadot também vê a distinção: "Dans ce texte nous trouvons donc, tout d'abord, une opposition entre conaissance ([epistêmê]) et culture ([paideia]), ensuite, une subdivision de cette culture en culture partielle, c'est-à-dire culture en une seule matière, et culture générale ou plutôt universelle." (ILSETRAUT HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique.* Paris: Vrin, 1984, p. 9; creditando em nota a Ernest Fortin por ter percebido essa distinção). Bem como Kullmann (*Wissenschaft und Methode*: Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft. Berlin; New York: 1974, p. 6): "Ein Gebildeter ([pepaideumenos]) sei jemand, der treffsicher zu beurteilen vermögen, was der Redende gut oder nicht gut ausführe. Und zwar müsse diese Begabung, wenn sie sich beim vollkommen Gebildeten auf alle Gebiete erstreckte, auch auf jedem einzelnen Gebiet möglich sein".

ao educado geral, ou seja, existe um educado que está disposto de forma similar ao educado geral, mas apenas acerca de uma divisão da realidade. Por fim, há a passagem em *EN* I 3, relatando um educado particular[79].

Assim, eis um quadro bem delimitado: educação científica é saber julgar quão bem ou mal está o modo da demonstração; a educação particular é saber julgar o modo de demonstrações específicas, como a matemática ou a ética, enquanto a educação geral é saber julgar qualquer demonstração. Nesse ponto, não é difícil ver a que a analítica será igualada: à educação geral que nos permite saber se um argumento qualquer é ou não uma demonstração.

4.5.2 Analítica como educação geral

Em meio à discussão de se a filosofia primeira estuda os princípios do silogismo, Aristóteles lança a seguinte repreensão, aparentemente pouco relacionada com o contexto:

> Alguns[80] dos que falam acerca da verdade tentam dizer de que modo se deve aceitar uma demonstração e fazem isso por falta de educação em assuntos analíticos [*en analytikois*], pois é necessário chegar aqui sabendo de antemão e não investigar enquanto se ouve nossas lições. (*Met*. IV 3, 1005 b 2-5)

Com base nessa passagem, hoje se argumenta mais ou menos da seguinte maneira: quem tem a analítica sabe avaliar o modo como se deve expor uma demonstração qualquer que seja e, para adquirir saber acerca do modo de se aceitar demonstrações, basta ter educação; portanto, analítica é condição suficiente para avaliar qualquer exposição e, portanto, é igual à educação geral falada anteriormente, que nos permite julgar qualquer discurso de pretensões científicas[81].

---

[79] Todavia, alguém poderia interpretar o educado *kath hekaston* no mesmo sentido de *EN* V 2, 1130 b 26 e X 9 1180 b 7-13, em que a educação particular nada mais seria que a educação recebida por particulares (p.ex., pelos pais) e não por alguém que conheça todo o quadro educativo (p.ex., pelos políticos, pelos legisladores).

[80] Quanto às pessoas que estão sendo repreendidas na passagens, ver D. Ross (*Aristotle's Metaphysics*: A revised text with introduction and commentary. Oxford: Clarendon, 1948 (fac-simile 1924). V. 1, p. 263): "Antisthenes is perhaps referred here and in 1006a 5-8 (where the word [apaideusia] recurs), 1009a 20-22, 1011a 7-13, 1012a 21." Ele segue Maier (*Die Syllogistik des Aristoteles*. Hildesheim; New York: 1970. Fac-simile: Tübingen: 1900, II 2, p. 15, n 2).

[81] "Nowhere in the *Prior Analytics* does one find categorical rules of inference that are intended to cover every eventuality. Rather what one does find is a text whose intent is the careful development of an ability (*dunamis*) in the reader. The development begins with the understanding of what a syllogism is. It moves on to communicate an understanding of why the full meaning of belonging can, in certain circunstances, provide a necessary connection between what is set out and what follows. It then takes up successively more intricate

Um motivo para manter essa argumentação seria o de que é comum pensar que um lógico pode até não saber de um assunto mas, se lhe for dado qualquer texto com argumentos, ele saberá dizer se as conclusões se seguem necessariamente. Assim, o lógico sabe avaliar quão bom ou mau é um texto no quesito da argumentação, ainda que não seja capaz de dizer se é verdadeiro ou falso o que está dito. Aplicando esse pensamento ao quadro aristotélico, supõe-se que, se alguém estudou os *Analíticos*, sabe dizer se uma argumentação está bem ou mal feita, se ela cumpre os requisitos para ser científica, isto é, se começa por uma definição, se procede por meio de figuras etc. O especialista em analítica, portanto, sabe se deve deixar convencer-se pela argumentação ou se deve duvidar. Afinal, sabemos que os *Analíticos* se voltam a qualquer ciência, seja qual for, e, portanto, não está circunscrita a uma única ciência. Aparentemente, a analítica e a educação geral estão no mesmo nível.

Enfim, pelo fato de a educação e de a analítica estarem envolvidas com demonstrações em geral, alguém pode dizer que ambas são a mesma coisa. Daí se encontrariam os seguintes resultados: 1) a analítica ficaria fora do quadro das ciências, pois vimos que educação não é ciência; 2) a analítica seria propedêutica, isto é, a analítica seria um estágio anterior a qualquer ciência e, por fim, 3) a analítica estaria ligada ao método de exposição das verdades de uma ciência[82].

4.5.3 Educação e metodologias científicas

Mas vejamos mais detidamente de que método Aristóteles fala nesse contexto, como se relaciona com a educação e, em seguida, quanto se distancia da analítica. “Como expor bem um assunto?” é a questão em torno da qual gira a discussão acerca do modo da demonstração. Para que a exposição seja bem sucedida, Aristóteles dá conselhos de como adequar o discurso à plateia.

---

forms of discourse. In other words, the intent of the *Analytics* is to provide an “education in the analytics”, an aid to the development of an educated habit in a person, so that he or she can move with understanding and clarity through a range of discourse and problems, and not to succumb to confusion or sophistic manipulation. (Byrne, p. 74).

[82] Isto está de acordo com a mais recente interpretação do papel da lógica aristotélica: ela não seria um método de descoberta, mas de ensino científico. BARNES, J. Aristotle’s Theory of Demonstration. *Phronesis*, v. 14, n. 2, p. 123-152, 1969; BURNYEAT, M. F. Aristotle on Understanding Knowledge. In: BERTI, E. (Ed.). *Aristotle on Science*: the "Posterior Analytics". Padua: 1981. p. 97-140

> As leituras [*akroaseis*] se dão de acordo com os hábitos, pois valorizamos o que se diz de acordo com o modo a que estamos habituados e o que destoa disso, pela nossa falta de hábito, é bastante desconhecido e estranho, afinal, aquilo a que se está habituado é conhecido. As leis mostram quanta força possui o hábito: os elementos míticos e infantis nelas contidos muito fortalecem o conhecimento delas, isso por causa do nosso hábito para essas coisas. Assim, umas pessoas não aceitam a demonstração se o intelocutor não falar matematicamente; outras, se não falar por meio de exemplos e, por fim, algumas pessoas valorizam que se traga um poeta como testemunha. Alguns querem tudo preciso, ao passo que outros se incomodam com a precisão, seja por não serem capazes de acompanhar o pensamento, seja por preferirem discursos curtos. (*Met*. II 3, 994 b 32 – 995 a 11)

Aqui, Aristóteles se preocupa apenas com os ouvintes e é como se o objeto da ciência em nada influenciasse a exposição da própria ciência. Digamos que vamos falar de ética, se os ouvintes estão habituados a muitas citações poéticas, devemos fazer várias. Em outro momento, se vamos falar a ouvintes habituados a demonstrações matemáticas, então falemos sobre ética com axiomas, postulados e coisas do tipo. Mas Aristóteles não se resume a tal conselho: não só a plateia, mas principalmente o próprio assunto determina como este deve ser apresentado.

> Por isso, é necessário ter educação quanto ao modo como cada coisa deve ser demonstrada porque é absurdo investigar ao mesmo tempo a ciência e o modo da ciência. E nenhum dos dois é fácil de apreender. Não se deve exigir o preciso discurso matemático em todos os casos, mas apenas naquilo que é desprovido de matéria. Por isso, esse modo não é da física, pois sem dúvida toda natureza possui matéria[83]. (*Met*. II 3, 995 a 12-7)

A partir deste momento, então, Aristóteles mostra a importância da educação: embora as pessoas, devido aos seus hábitos, possam valorizar um tipo específico de discurso em detrimento a outros, esses hábitos podem-nos levar a demandar um tipo de discurso quando tal não cabe. Por exemplo, alguém poderia "tanto aceitar uma demonstração matemática apenas crível quanto pedir a um orador demonstrações", o que seria uma tolice (*EN* I 3, 1094 b 25-7, visto acima). Ou seja, por insistirem no tipo de discurso a que estão habituadas, algumas pessoas poderiam cometer o erro de não aprender bem o que está sendo ensinado simplesmente por não dar ouvidos. Cada disciplina possui o seu tipo de discurso

[83] Lembrar que, em *Met.* VI 1, 1025 b 13, reza que pode haver demonstrações mais fracas, ou seja, menos constringente, o que mostra que nem toda demonstração tem o mesmo grau de convencimento. E que em 1025 b 28 - 26 a 7 há um incurso sobre como se deve definir e buscar a essência (*to ti esti zetein kai orizesthai*) em assuntos físicos, relacionando-os sempre à matéria.

próprio e, portanto, é preciso que nos eduquemos e, consequentemente, nos habituemos (sem dúvida, a educação é importante para determinar hábitos) a como o discurso de cada disciplina deve ser feito. O descompasso entre discurso e hábito é criticado por Aristóteles, o qual tentará corrigir quem quer que exija demonstrações erradamente, reeducando para que faça exigências cabíveis.

Já vimos que não são os ouvintes que ditam em última instância como deve ser o discurso do cientista, mas o que dita então? Não pode ser outra coisa que não o próprio objeto da ciência. Na passagem acima, Aristóteles apenas contrasta entre o método da matemática e da física: o da matemática é extremamente preciso porque não lida com nada material, ao passo que a física, porque sempre lida com matéria, não pode ser exposta com tamanho rigor. O que dá o modo da ciência é seu objeto: "é preciso aceitar demonstrações feitas ao modo próprio do que é exposto, pois é do homem educado investigar *tão precisamente acerca de cada gênero quanto a natureza da coisa se deixa demonstrar*" (*EN* I 3, 1094 b 23-7). Ou seja, a educação nos habitua a ouvir o modo da ciência de acordo com o objeto científico em questão; é o objeto que dita até que grau de precisão deve ir o discurso.

O importante para nós por enquanto é que disciplinas possuem modos de demonstração. A esse modo de demonstração chamaremos método de exposição da ciência. Assim, quando um cientista for falar sobre sua ciência, além de observar qual é o hábito da plateia, ele deve seguir preceitos para apresentá-la bem (ou, pelo menos, o preceito de dizer algo muito ou pouco precisamente) e só poderá satisfazer a plateia na medida em que o modo de exposição da ciência concordar com o hábito dela. O cientista não pode cometer o erro de deturpar o modo próprio da apresentação apenas para satisfazer o ouvinte; pelo contrário, é o ouvinte que tem de se adequar ao tipo de exposição científica. O melhor ouvinte, sem dúvida, é aquele que está educado a ouvir o modo de exposição que o cientista usará; o educado com certeza saberá reconhecer a forma da exposição e muito dificilmente não aprenderá.

Enfim, só podemos admitir que Aristóteles fala de um método de exposição e aceitação científica; por isto entenda-se um modo de organizar uma apresentação científica para que ela se adeque à natureza do assunto; tanto o expositor-cientista satisfará as parâmetros deste modo, quanto o ouvinte-aprendiz saberá reconhecer se a exposição está conforme o modo em questão. Pelo que Aristóteles fala, o

cientista já está de posse dos dados (p.ex., os tipos de movimentos dos animais ou os órgãos que cada um possui) e, assim, a pesquisa já foi feita; o que resta agora é como organizar esses dados, sob que conceitos enquadrá-los para que a ciência fique bem organizada e a exposição possa ser entendida. Assim, é inegável que a educação está ligada à metodologia de exposição científica.

4.5.4 Metodologia científica e analítica

Quando se identifica a analítica com a educação, tem-se um ganho porque se faz com que a analítica estude também o método científico; porém, ao mesmo tempo, talvez isso seja justamente um sinal de que não devemos identificar ambas, pois estamos acrescentando à analítica algo que ela originalmente não abarca e, desse modo, trazendo mais problemas do que soluções. Se a analítica for a educação geral, então não apenas ela está fora da ciência como também dita os modelos de apresentação da ciência. Porém, se a metodologia exposicional apresentar grandes divergências com a concepção de analítica, então, deveremos descartar a ideia de que analítica e educação são o mesmo.

Os *Analíticos* e as *Partes dos Animais* I apresentam algumas semelhanças e algumas diferenças. Vejamos algumas dessas aproximações e divergências. Uma das principais semelhanças é um assunto tratado praticamente da mesma maneira nos *Analíticos* e nas *Partes*: a crítica ao método dicotômico platônico. Portanto, nesse ponto, *AAn* e *PA* I são iguais. Tanto em *AAn* I 31 (46 a 31 – b 38; Ver também *APo* II 5, 91 b 12 – 92 a 5) quanto em *PA* I 2 e 3 (642 b 5 – 644 a 11), o método dicotômico de Platão é criticado, implicando que tal tema cabe tanto em estudos analíticos, quanto em metodológicos. Em outras palavras: ao invés de se questionar se a crítica ao método dicotômico é um assunto de metodologia ou de lógica, alguém poderia dizer que a lógica é metodologia. Seja como for, uma vez que *AAn* e *PA* I se harmonizam nesse ponto, analítica e método aí coincidem.

Contudo, há algumas diferenças entre a analítica e a metodologia. No caso do estudo dos animais, um dos pontos importantes é o da classificação. A metodologia fornece o modo correto pelo qual classificaremos os animais (*PA* I, 639 a 15-19); quem tiver educação, ainda que geral, saberá fazer isso. Ora, é de fato possível que alguém que só tenha estudo em analítica saiba fazer esse tipo de trabalho? Em que momento a analítica ensina (ou deixa implícito) que devemos dividir os animais

segundo os tipos de movimento, ou partindo do mais geral ao mais particular? Simplesmente, tendo estudado somente os *Analíticos* é impossível deter esse conhecimento. Outra questão zoológica é se primeiro devemos dizer os fatos e em seguida mostrar a causa, como fazem os astrônomos, ou o contrário (639 b 5-10). Pois, algumas disciplinas, como a medicina, primeiro põem a causa, ou melhor, a causa final, no caso, a saúde, para depois apresentar os fatos a isso relativo. Baseando-se apenas nos estudos de analítica, é possível responder essa questão? Entenda-se: não está em discussão aqui se primeiro nós conhecemos o "quê" (o fato) para depois conhecer o "porquê" (a causa), como é ensinado em *APo* II 1. Realmente, a resposta em *PA* I (640 a 13-15) é que primeiro devemos começar com os fatos e depois buscar a causa. O que está em discussão é "por que se deve preferir, no caso do estudos dos animais, esse modelo de apresentação ao outro?", pois o outro modelo pode ser válido para algumas disciplinas. Ora, não cabe ao lógico deter essa resposta[84].

Assim, podemos supor que a analítica e o método de exposição científica não são a mesma coisa. Porém, isso não deve implicar que são completamente afastados, pois é possível que a paideia seja complementar à teoria da demonstração e que, de algum modo, alguém possa aplicar o que é ensinado nos *APo* em campos mais específicos[85]. Pode-se inclusive dizer que uma pertence à outra; porém, é simplesmente seguro dizer que as duas coisas, a metodologia científica e a analítica, possuem tamanha diferença que se impede uma identificação pura e completa.

---

[84] "Zurückgewiesen werden muß deshalb die Ansicht von von Joachim, The Nicomachean Ethics 22, der sagt: „Politics is not an exact science (b 11-27). Our students, if they are to profit by attendance, must have sufficient training in logic to appreciate this, i.e. to know what kind of proof they habe a right to demand." Dagegen spricht erstens, daß hier eine spezielle Bildung gefordert wird, während Logik nur universell sein kann (vgl. Auch oben S. 99), zweitens aber, daß ein noch so großes Training in Logik nicht ein Gefühl für die einen bestimmten Gegenstand angemessene Exaktheit vermitteln kann. [...] selbst die Anal. Post. Beschäftigen sich primär mit der Apodeiktik und streifen das Exaktheitsproblem mehr am Rande. Keineswegs legt die Disziplin der Logik fest, mit welcher Exaktheit vorgegangen werden kann. Vielmehr ist [he tou pragmatos phusis] das Kriterium für den Grad der Anwendbarkeit aller logischen Regeln." (KULLMANN, 1974, p. 110s n) "Aristoteles will in *PA* I eine Propädeutik geben. Implizit ergibt sich, daß nach Meinung des Aristoteles das in den *Apo*. Dargelegte zum richtigen Verstädnis naturwissenschaftlicher Darlegungen nicht ausreicht." (KULLMANN, 1997, p. 47)

[85] "Es zeigt sich, daß alle wesentlichen Abweichungen der zoologischen Schriften vom Apodeixismodell der *Anal. post.* sich daraus ergeben, daß „jede Physis Hyle besiztt" (*Met.a* 3.995 a 17), daß aber die *Anal. post.* Abstrakt abgefaßt sind, ohne auf die Hyle Bezug zu nehmen. Die nun erreichte Bildung ermöglicht es, die als Richtschnur für die Apodeixis in der Naturwissenschaft zu übernehmen, (...) Es ergibt sich, daß die Apodeixislehre der *Anal. Post.* die Grundvoraussetzung für die biologischen Schriften darstellt, daß aber der Bezug der Naturwissenschaft auf die Hyle einen Supplementierung der *Anal. Post.* erforderlich macht, die Aristoteles in Form einer Propädeutik für die Studenten der Biologie in *De part. an.* I dargelegt hat." (KULLMANN, 1998, p. 115)

Mas, se a analítica não for a educação geral, como entender a expressão: “educação dos assuntos analíticos”? Segue uma proposta de interpretação: haveria uma educação analítica assim como há uma educação ética ou física; há aqueles que conhecem os assuntos da analítica perfeitamente e dele possuem “ciência da coisa”, mas há os que têm apenas algumas noções, mas já são capazes de perceber se a apresentação sobre assuntos analíticos está boa ou má: esses são os educados em analítica. A analítica seria um campo de estudos particular como qualquer outro.

4.6 AVALIAÇÃO

Por fim, é digno de nota algumas passagens nos *Tópicos* em que a palavra *órganon* aparece. Em *Top*. VIII 14, 163 b 9- 12, diz-se:

> Não é um pequeno instrumento para o conhecimento e a sabedoria filosófica [*phronesis kata philosophia*] poder comprender e ter compreendido as consequências a partir de cada hipótese, pois resta apenas escolher um dos dois corretamente

Diz-se que uma das funções da dialética, a saber, a capacidade de poder argumentar em ambos os sentidos, é um instrumento valioso para a ciência. Sem dúvida, relaciona-se a *Top.* I 2, em que havia sido dito que uma das utilidades da dialética era sua capacidade de averiguar os dois lados de uma questão. Outra, em *Top*. I 13, 105 a 21-25, reza:

> Fique assim distinguidos os gêneros sobre os quais os discursos se dão e também a partir dos quais conforme foi dito há pouco. Ora, os instrumentos pelos quais nos suprimos de silogismos e de induções são quatro: um, escolher as premissas; o segundo, ser capaz de distinguir em quantos modos algo é dito; o terceiro, encontrar diferenças e ,quarto, a observação de semelhança.

Ou seja, após ter visto vários assuntos sobre como fazer discursos, sabidamente dialéticos, vemos aqui quatro instrumentos de que se pode fazer uso um estudante de dialética para poder se suprir de argumentos. Assim, o termo “instrumento” tem uma significado importante no tratado de dialética.

Em todo caso, numa análise de Aristóteles, não vimos nenhuma afirmação direta que dissesse que a lógica é um instrumento; também “disciplina sobre silogismos em geral é instrumento” seria uma frase que não se pode interpretar da

letra aristotélica, inclusive, o indício aparentemente deixado por paideia não nos levou a semelhante pensamento. Por outro lado, passagem nos *Problemas* e algumas características da dialética vão nessa direção, sem contudo implicar, de saída, que a lógica como um todo é instrumento. Existe assim uma boa quantidade de interpretação posterior.

5 ELEMENTOS PARA UMA HISTÓRIA DA INSTRUMENTALIDADE ANTIGA

Acerca de se a lógica é parte ou instrumento da filosofia, analisamos até aqui argumentos e concepções estoicas (cap. 2) e peripatéticas (cap. 3) e, uma vez invocada naturalmente a questão de como se deu a discussão na história, fomos em busca das origens da instrumentalidade lógica; aceitamos, então, que Aristóteles não assumiu uma posição instrumentalista (cap. 4); consequentemente, ela surgiu no período que separa Aristóteles de seu comentador de Afrodísia. Agora, é constringente fazer um excurso por informações do século III a.C. ao II d.C., a fim de relacionar elementos que ajudem a esclarecer a história.

Antes de prosseguir, devemos concordar que o período chamado Helenismo bem como o início da Antiguidade Tardia são marcados por uma não pequena dificuldade para o estudioso atual: é excasso material completo deste tempo e, portanto, é preciso muitas vezes se valer de indícios indiretos. Por isso, devemos estar sempre atentos ao grau de especulação utilizado. Essa dificuldade acomete também a questão estudada: quando se analisam as fontes anteriores a Alexandre, não se encontra qualquer notícia de que tenha havido um debate entre os aristotélicos e estoicos acerca do estatuto da lógica, sequer que os peripatéticos teriam defendido a posição instrumentalista; na verdade, algumas fontes parecem atribuir aos peripatéticos justamente a posição contrária, a saber, a lógica seria parte da filosofia. Isto é problemático porque, pelo modo como Alexandre apresenta a discussão, há uma verdadeira divergência entre os dois lados, o peripatético-instrumentalista e o estoico-participalista. O objetivo deste capítulo não é resolver o problema completamente, mas fornecer alguns materiais que possam servir para uma resolução; nós mostraremos que havia, ao lado das duas teses divergentes, uma terceira, que compatibilizava ambas; em que medida isso explica o problema, será deixado para um outro momento.

Em primeiro lugar, vejamos em que medida os aristotélicos foram considerados partidários da lógica como parte da filosofia (5.1); em seguida, avaliemos se há indícios além de Alexandre de que eles teriam defendido a instrumentalidade lógica (5.2, 5.3); por fim, mostraremos que houve a compatibilização (5.4), inclusive ela se deixa entrever no texto de Alexandre (5.5).

5.1 ARISTOTÉLICOS ANTERIORES A ALEXANDRE TOMAVAM A LÓGICA COMO PARTE DA FILOSOFIA?

Tornou-se um lugar-comum no Helenismo e na Antiguidade Tardia apresentar divisões da filosofia[86]. Alguns autores se propuseram então a elencar a posição de determinadas escolas acerca da partição filosófica, por vezes mostrando as divergências em determinados pontos. Ora, uma vez que os peripatéticos retiravam a lógica da filosofia, era de se esperar ou que isto fosse citado, ou que ao menos a filosofia deles fosse apresentada sem a lógica. Porém, alguns autores deixam implícito que os aristotélicos concordavam com a tripartição e, em todo caso, não dão sinais de que houve divergência no ponto da lógica.

Uma fonte que se comporta do modo descrito é Sexto Empírico. Não se sabe com certeza em que período o cético trabalhou, mas estudiosos recentes põem-no no século II d.C.[87] Um dos primeiros temas do *Ad Mathematicos* VII é a pluralidade de posições acerca de quantas partes deveria ter a filosofia, pois "uns parecem sustentar que ela é monopartite; outros, bipartite e alguns, tripartite" (*Ad Mathematicos* VII 2. Ed. Bekker). Os primeiros a receberem voz são alguns dos hoje chamados pré-socráticos, segundo os quais a filosofia deveria limitar-se à parte física: "Tales, Anaximenes, Anaximandro, Empédocles, Parmênides e Heráclito sustentavam somente a parte física" (*idem*, VII 5). Ora, Sexto não tinha diante de si textos dos pensadores citados que expressassem *ipsis litteris* ser essa a partição da filosofia; claramente, o cético faz uso de critérios soltos, quer dizer, evidências indiretas, para atribuir a determinados pensadores determinadas posições quanto à partição da filosofia. Seguindo o texto, após elencar a posição de diferentes filósofos, os quais sustentam ora apenas uma dessas partes, ora duas, Sexto nota que trataram de modo mais completo os que dividiram a filosofia em três, "entre os quais Platão foi possivelmente (*dunamei*) o iniciador" e a razão para afirmar isso é que "ele discorreu sobre muitos assuntos físicos, éticos e não pouco sobre lógicos" (*idem*, VII 16[88]). Ou seja, neste momento, o cético usa como critério para um filósofo sustentar que a filosofia possui determinada parte o fato de este ter discutido

---

[86] "This view is generally associated with the Stoics; but it was a commonplace of Hellenistic and post-Hellenistic thought to maintain that philosophy had three parts, logic and physics and ethics." (BARNES et al., p. 41, n. 1)

[87] Cf. ANNAS, J.; BARNES, J. Introduction. In: SEXTUS EMPIRICUS. *Outlines of Skepticism.* Edited by Julia Annas and Jonathan Barnes. Cambridge: 2000. p. xii e BETT, R. Introduction. In: SEXTUS EMPIRICUS. *Against the Logicians.* Translated and Edited by Richard Bett. Cambridge: 2005. p. ix.

[88] Notar que o tradutor Bett entende por "*dunamei*" não expressão de dúvida, mas, pelo contrário, de confirmação ("in effect")

assuntos a esta relacionados (ver também *idem*, VII 9-10). Ora, não é porque alguém discorre sobre algo que esse alguém tem em mente que esse algo faz parte de uma divisão; talvez por saber que esse seria apenas um sinal indireto, Sexto Empírico tenha expressado, com o *dunamei*, certa dúvida. Em todo caso, após ter se havido com Platão, o cético muda de tom e, deixando de lado a dúvida, aponta agora para os filósofos que abertamente faziam a tripartição: "os do círculo de Xenócrates, os peripatéticos e, ademais, os estoicos aderem muitíssimo expressamente (*retotata*) a essa divisão" (idem, I 16). O que significa "aderir a essa divisão"? Como todo o capítulo trata da divisão da filosofia, "aderir a essa divisão" significa "aderir à tripartição da filosofia". Em outras palavras: os peripatéticos consideravam a lógica parte da filosofia, segundo Sexto. Mas, ainda que não se interprete desse modo, em todo caso, os peripatéticos não são mostrados defendendo que a lógica estaria fora da filosofia.

Vejamos outra fonte com uma notícia semelhante. Estoico romano, Sêneca escreveu em I d.C. *Epístolas* direcionadas a Lucilius. Numa delas, ele noticia a divisão da filosofia segundo diversas escolas e certos filósofos, um tema propício para apresentar a opinião aristotélica de que a lógica é um instrumento, ou pelo menos externa à filosofia; numa outra epístola (Sêneca, *Ep.* 88, § 21-28. Cf. Barnes et al, p. 41 n. 1), ele aponta para uma discussão bem semelhante, envolvendo a matemática. Contudo, Sêneca parece atribuir aos aristotélicos uma divisão na qual a lógica estaria dentro da filosofia:

> Os maiores e a maioria dos autores, têm sustentado que há três divisões da filosofia – moral, natural e racional. A primeira mantém a alma em ordem; a segunda investiga o universo; a terceira explica os significados essenciais das palavras, suas combinações e as provas que impedem a falsidade de se infiltrar e de desalojar a verdade. Mas tem havido também aqueles que dividiram a filosofia, por um lado, em menos divisões e, por outro lado, os que dividiram em mais. Alguns da escola peripatética têm acrescentado uma quarta divisão, a "filosofia civil", porque ela exige uma esfera especial de atividade e está interessada em um objeto de estudo diferente (Sêneca, *Ep.* 89, § 9-10. Tradução seguindo a de R. M. Gummere)

Quem são os aristotélicos que adicionariam uma quarta parte, não é sabido. Em todo caso, a leitura mais natural é que a maioria dos peripatéticos estariam entre "os maiores autores e a maioria deles", os quais "sustentavam que há três partes da filosofia – moral, natural e racional" (subentende-se: ética, física e lógica,

respectivamente), mas apenas alguns dentre os peripatéticos acrecentavam uma quarta, a política. Em todo caso, não há menção de que os discípulos de Aristóteles teriam retirado da filosofia a lógica, nem que defenderam uma filosofia com menos partes.

Por último, quanto à posição peripatética acerca da divisão da filosofia, Cícero faz com que um de seus personagens num de seus diálogos claramente diga:

> Desse modo, Piso falou o seguinte: Acerca do valor educacional do sistema peripatético, eu falei o bastante, da maneira a mais breve possível, há pouco tempo. Sua composição, como a de muitos outros sistemas, é tripartite: uma parte lida com a natureza; a segunda, com o discurso e a terceira, com a conduta. (*De Finibus* V, iv, 9. Tradução seguindo a de Rackham[89])

Cícero não só atribui aos peripatéticos a tripartição, que inclui a lógica na filosofia, como também a põe em harmonia com "a maioria dos outros sistemas", dado vê-la entre os discípulos diretos (*auditores*) de Platão (*De Finibus* IV, ii, 3-4[90]). Também segundo a descrição de Cícero, nada se fala se os peripatéticos defenderiam uma posição alternativa.

As três fontes deixam implícito que os peripatéticos estavam de acordo com a doutrina triparticionante da filosofia, implicando uma lógica interna à filosofia, que é justamente o que a teoria instrumentalista da lógica busca criticar. É possível, por um lado, interpretar os textos acima de tal modo a não comprometer seus autores com essa implicação; p.ex.: Sexto estaria consciente de que não está usando critérios firmes, Cícero estaria escrevendo um diálogo sem maiores pretensões à

---

[89] Woolf traduz diferente o bastante para ser digno de nota: "This is what Piso had to say: 'I have already said enough, as concisely as I could, about the richness of the Peripatetic tradition. Formally, their system has three divisions, like most others: one is concerned with nature, another with argument, and the third with the conduct of life."

[90] "My view then, Cato," I proceeded, "is this. that those old disciples of Plato, Speusippus, Aristotle and Xenocrates, and afterwards their pupils Polemo and Theophrastus, had developed a body of doctrine that left nothing to be desired either in fullness or finish, so that Zeno on becoming the pupil of Polemo had no reason for differing either from his master himself or from his master's predecessors. The outline of their theory was as follows […] Well, these philosophers observed (1) that we are so constituted as to have a natural aptitude for the recognized and standard virtues in general […] (2) that we possess an implanted or rather an innate appetite for knowledge, and (3) that we are naturally disposed towards social life with our fellow men and towards fellowship and community with the human race […] Accordingly they divided philosophy into three departments, a division that was retained, as we notice, by Zeno. (Trad. de Rackham). Em nota a essa passagem na tradução de Woolf, Julia Annas afirma que "Cicero expounds Antiochus' theory of the essential unity of Platonic, Aristotelian and Stoic philosophy". Antioco foi escolarca da Academia com quem Cícero estudou. Ou seja, se seguirmos essa linha, a ideia de que Aristóteles, Teofrasto e, naturalmente, os aristotélicos defendiam uma lógica interna à filosofia era também comum ao platonismo do séc. I a.C. Ver também MORAUX, *Aristotelismus II*, p. 127-8: "Allem Anschein nach hatte bereits Antiochos die Dreiteilung der Philosophie auf Platon zurückgeführt und seine eigene Darstellung der platonisch-peripatetischen Lehre entsprechend gegliedert."

verdade e Sêneca simplesmente não incluiria os aristotélicos entre “os maiores e a maioria dos autores”. É possível também que eles não tivessem conhecimento de que os aristotélicos defendiam a tese instrumentalista, seja por não conhecerem a fundo os desdobramentos do Peripato, seja por ela não ser tão difundida. É possível encontrar explicações individuais e contextuais de por que cada um desses autores não mencionam nada que poderia ao menos dar indícios do instrumentalismo lógico peripatético. Não vamos nos arriscar a responder, mas basta que sublinhemos essa dificuldade.

5.2 INDÍCIOS FRACOS DA EXISTÊNCIA DA INSTRUMENTALIDADE DA LÓGICA ANTES DO SÉC. II D.C.

Se, por um lado, as fontes há pouco apresentadas (5.1) tendem a dizer que os peripatéticos eram participalistas e a nós cabe contornar essa leitura, por outro, não encontramos nenhuma fonte anterior a Alexandre que diga claramente que os peripatéticos detinham uma lógica instrumental e a nós cabe, antes, buscar evidências indiretas para tanto.

É verdade que alguns pensadores recuam a ideia de lógica-instrumento até as primeiras gerações de peripatéticos, mas a base para afirmá-lo é frágil. Moraux (*Aristotelismus I,* 1973, p. 78) diz que "Poder-se-á assim com razão aceitar que esta posição [i.e. a lógica é instrumento da filosofia] se deriva das primeiras gerações de peripatéticos”, seguindo Prantl. Contudo, tanto Prantl quanto Moraux se baseiam em Alex. *In AAn* 3, 3, que, como já vimos em 4.1, ainda que Alexandre acreditasse poder encontrar nos clássicos, trata-se em primeira instância de uma super-interpretação sua. Por isso, para recuar tão longe no tempo, não nos podemos fiar apenas nesta notícia do comentador de Afrodísia.

Muitos estudiosos recentes afirmam encontrar já em Andrônico de Rodes a instrumentalidade da lógica: Mielach e Weinholtz (no século XIX) defendiam isto; Düring não só considera que Andrônico já detinha o conceito de órganon, como também foi ele quem reuniu as obras e as deu o título *Órganon*; Prantl, que mantinha certo grau de dúvida, como vimos em 4.1, para remeter esta ideia até as primeiras gerações de peripatéticos, não hesita ao falar dos peripatéticos tardios (incluindo-se aí o editor), no que é seguido por Moraux, corrigindo apenas que “Andrônico e com ele a **maioiria** dos aristotélicos gregos tardios tomam a lógica por

instrumento" (MORAUX, *Aristotelismus I*, 1973, p. 144. Grifo nosso), ou seja, haveria a possibilidade de que alguns peripatéticos discordassem do Rodesiano. Indo um pouco mais além, Gottschalk (Aristotelian philosophy in the Roman world, 1987, p. 1097. Grifo nosso) sugere que " ele [Andrônico] sustentava e provavelmente originou a visão de lógica como uma ferramenta", ou seja, que essa ideia surgiu provavelmente não antes do século I a.C. Avaliaremos os argumentos destes estudiosos a seguir, mas, apesar da aceitação – até então sem opositores – de que Andrônico já detinha a ideia de lógica-órganon, mostraremos que os argumentos para tanto não são decisivos.

No séc. I a.C., Andrônico de Rodes "trouxe a público muitas das obras de Aristóteles e Teofrasto" (isto é, editou-as) e "registrou os catálogos hoje correntes", isto é, escreveu livros nos quais constavam catálogos das obras de ambos os filósofos (Plutarco *Sulla*, 26, 1[91]). Além disso, organizou a edição por um critério de matérias, pois Porfírio, quando vai falar dos critérios que usou para organizar as obras de Plotino, revela em quem se inspirou: "eu imitando Apolodoro de Atenas e Andrônico, o peripatético, [...] que dividiu as obras de Aristóteles e Teofrasto em *pragmateiai*, reunindo os assuntos aparentados em um mesmo" (Porfírio, *Vida de Plotino* in: *Plotini Enneades* §24, p. 33, 6-11. Ed. Volkmann). Independente de como entendamos "*pragmateia*"[92], o fato é que Andrônico teria reunido, por exemplo, todos os textos sobre assuntos físicos e demarcado uma diferença com os de ética e assim por diante.

---

[91] Sobre a história das peripécias por que passaram as obras de Aristóteles e Teofrasto até chegar às mãos de Andrônico, ver também Strabo *Geographica*, XIII 1, 54. Edição de Meineke. Para estudos recentes sobre esta história e avaliações críticas, cf. MORAUX, *Aristotelismus*, I, p. 3-31; GOTTSCHALK,, H. B. Notes on the Wills of the Peripatetic Scholarchs. *Hermes*, v. 100, n. 3, p. 314-42, 1972 e *idem*. Aristotelian philosophy in the Roman world from the time of Cicero to the end of the second century AD. In: *Aufstieg und Niedergang der Romischen Welt*: Teil 2. Berlin: Walter de Gruyter, 1987. v. 36.2. p. 1083-1088. Sobre vida, atividade editorial e obras de Andrônico ver Moraux, op. cit., p. 45-94, e GOULET-CAZÉ, Andronicus de Rhodes, *Dictionnaire de philosophes antiques*, I, p., p. 200-202.

[92] Se traduzirmos simplesmente por "tratados", o sentido da frase é ou falso ou irrelevante. Irrevante porque se Aristóteles escreveu em forma de tratados, então Andrônico não teria feito nada digno de nota: dividiu em tratados o que já era tomado como tratados. Mas, se se está dizendo que Aristóteles não escreveu nenhum tratado, mas apenas notas esparsas, e foi Andrônico quem finalmente teria juntado essas notas e as transformado em tratados, então isso é falso porque sabemos que Aristóteles escreveu tratados. Assim, traduzir *pragmateia* por "tratado", sem maiores explicações, leva a confusões. Gottschalk (Aristotelian philosophy in the Roman world from the time of Cicero to the end of the second century AD, 1987, p. 1089) traduz por "treatises" mas em seguida explica que Andrônico teria agrupado "shorter treatises in *pragmateiai*" (*idem*, p. 1092); para sustentar isso, ele aceita que o catálogo em Ptolomeu seria o de Andrônico e mostra como certos títulos do catálogo mais antigo, o em Diógenes Laércio, poderiam ter sido agrupados em um único tratado (*idem*, p. 1089-91). Outra opção de tradução é simplesmente "disciplinas de estudo".

Ora, pelo fato de ele ter defendido que a lógica deveria ser a primeira matéria a ser estudada (cf. 5.2.2 abaixo), conclui-se que ele detinha e usava o conceito de lógica e que seria natural também encaixar algumas obras de Aristóteles nessa disciplina; assim, com certeza, na época de Andrônico, algumas obras eram classificadas como "lógicas" Não se deve estranhar que ele usasse o conceito "lógico" para uma disciplina, embora não seja originalmente aristotélico, pois no século I a.C. este conceito não era mais exclusivo de nenhuma escola[93].

O que falamos até aqui sobre o editor são fatos bastante seguros. A partir deles, estudiosos recentes argumentam em duas frentes para mostrar que Andrônico já considerava a lógica um instrumento.

5.2.1 Andrônico e o argumento da classificação das obras aristotélicas

Os neoplatônicos (cf. Amônio *In Cat*. 3, 22-23; Olimp. *Proleg*. 6, 10-11; Simpl. *In Cat.* 4,10-13; Filop. *In Cat.* 3,8-21; Elias *In Cat.* 114, 1-8) apresentam algumas classificações das obras de Aristóteles. Mielach se dedica a mostrar que as rubricas dessa classificação podem ser recuadas até Andrônico[94]. Porém, não há certeza se podemos recuar o uso da palavra "instrumental" até Andrônico para descrever uma classe de obras; afinal, não há como saber qual é a antiguidade da classificação encontrada nos neoplatônicos. Ainda assim, para arrematar seu argumento, Mielach lança mão de um manuscrito anônimo que viria a ser editado por Hayduck (1907, CAG vol. XXI, parte 1, suplementum praefationis, p. vii) segundo o qual "a ciência demonstrativa é chamada órganon, com base na qual também todo o livro é chamado Órganon". Assim, Andrônico denominaria os *Analíticos Posteriores* "instrumento", denominação que passou a ser usada para os demais livros (cf. MIELACH, *op. cit.*, p. 13-14). Düring (*Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, 1957, p. 423. Ver também *idem*, Review of Aristotele: Organon. Introduzione by Giorgio Colli. *Gnomon*, v. 28. n. 3, 1956, p. 204) acredita não só que Andrônico organizou todos os escritos lógicos como também lhes deu o título de *Órganon.*

---

[93] "Man kann sie [essa divisão] als einen Gemeinplatz betrachten, der zu Andronikos' Zeit fast obligatorisch in einer Klassifizierung der Schriften des Aristoteles begegnen mußten" (MORAUX, *Aristotelismus I*, 1973, p. 77).

[94] unum moneo, Andronicum illum Rhodium, Peripateticum, qui libros Aristotelis primus et digessit et interpretatus est, et ad quem divisionem etiam, de qua supra diximus [p. 4, cf. nosso apêndice B], ut ad primum auctorem, referri verosimile est, ejusdem sententiae fuisse participem, id quod, si quidem illa divisio ab Andronico instituita est, jam ex nomine patet (*ta organika biblia*), sed ajertis etiam tertimoniis traditur (Mielach *De nomine Organi Aristotelici*, 1838, p. 9)

Todavia, estudiosos mais recentes já mostraram que o título *Órganon* para o conjunto das obras lógicas não tem qualquer base antiga: em primeiro lugar, só se pode estender a denominação "Órganon" no máximo aos *Analíticos Anteriores*, não aos demais livros (Waitz, ed. *Aristotelis Organon Graece*, v II, 1846, p. 294, baseando-se em Weinholz) e, em segundo lugar, simplesmente não se encontra em nenhum testemunho antigo o uso da palavra "órganon" para denominar o conjunto dos seis livros[95].

5.2.2 Andrônico e a questão propedêutica

Estudiosos recentes apresentam outra argumentação para ligar a instrumentalidade da lógica a Andrônico, relacionando-a a um debate no qual o editor com certeza participou, o da propedêutica. Em resumo, o argumento deles consiste em mostrar que, porque Andrônico defendeu que a lógica era a primeira matéria a ser estudada (em outras palavras, é propedêutica), por isso ele já deveria ter o conceito de instrumentalidade. Moraux (*Aristotelismus I*, 1973, p. 78-79) parece ter sido o primeiro a usar este argumento. Lee (*Die griechische Tradition der aristotelischen Syllogistik in der Spätantike*, 1984, p. 44) também o usa e tenta explicar por que, então, o discípulo direto de Andrônico, Boeto de Sidon, não teria compartilhado da ideia de que a lógica era propedêutica. Gottschalk (Aristotelian Philosophy in the Roman World, 1987, p.1098s) também oferece uma explicação para essa questão, além de considerar provável que Andrônico foi o inventor da instrumentalidade lógica. Para explicar o argumento deles é preciso fazer um excurso acerca da questão propedêutica.

Após fazerem uma divisão das obras de Aristóteles, os neoplatônicos do século V e VI costumam perguntar-se por qual matéria se deve começar o estudo destas obras (cf. Amônio *In Cat.* 5, 31 – 6, 8; Filop. *In Cat.* 5, 15-33; Simpl. *In Cat.* 5, 3 – 6,5; Olimp. *Proleg.* 8, 29 – 9, 13; Elias, *In Cat*. 117, 15 – 119, 12). Eles apresentam, em seguida, três posições, a saber, uma pela lógica, outra pela física e a pela ética; Olimpiodoro e Elias acrescentam mais uma, a pela matemática.

---

[95] "Wir besitzen zwar keine ausdrückliche Nachricht darüber, daß Andronikos die Logik als [*organon*] bezeichnete, noch daß er es war, der „alle logischen Schriften zu einem Corpus organisierte, dem er den Titel Organon gab [em nota: wie I. Düring, Biogr. trad. 423 etwas unvorsichtig behauptet]" (MORAUX, *Aristotelismus I*, p. 78).

Enquanto os demais comentadores omitem quem defendia a tese pela lógica e pela física, Filopono (*In Cat*. 5, 15-20) e Elias dão nomes a alguns dos defensores:

> Uma vez que nós conhecíamos pela divisão [das obras de Aristóteles] que muitos são os livros aristotélicos, e, por isso, não sabemos qual estudaremos primeiro, quais em seguida e qual por último, eis que investiguemos agora três questões: "qual é o ponto de partida das obras aristotélicas?", "qual o fim?" e "qual está no meio do caminho?". Investigamos essas coisas não apenas porque há várias opções, mas também por conta da discordância entre os antigos: alguns diziam que é preciso começar pela física; outros, pela lógica; outros, pela ética e ainda outros, pela matemática. Boeto de Sidon diz que pela física; Andrônico de Rodes, décimo primeiro chefe da escola de Aristóteles[96], dizia que pela lógica; certos platônicos diziam que pela ética e outros, pelas disciplinas matemáticas. E todos forneciam argumentos para suas próprias opiniões. (Elias, *In Cat*. 117, 15-25.)

Andrônico havia defendido a tese pela lógica e seu discípulo direto, Boeto de Sidon, elegia a física. Como a questão se dá dentro do aristotelismo, i.e. por que obras de Aristóteles se devem começar, é óbvio que não se cita a posição estoica, nem de outra escolas; portanto, os platônicos citados por Elias devem ser ou alguns dos neoplatônicos que haviam incluído as obras aristotélicas nos seus cursos ou aristotélicos de inclinação platônica. Seja como for, com base nisso, estudiosos recentes atribuem a instrumentalidade a Andrônico[97]:

Ora, essa argumentação por si só merece ser melhor investigada, já que prioridade propedêutica não implica instrumentalidade: alguns estoicos se posicionavam quanto a essa questão dentro de sua própria filosofia ("alguns estoicos expunham a doutrina filosófica de maneira misturada; outros, porém, põem

---

[96] Cf. também Amônio *In DI* 5, 24. Boeto viria a ser denominado com o exato mesmo título (Amônio *In AAn* 31, 11). O fato de ambos serem chamados "11º escolarca" tem uma explicação simples: "Il est également présenté comme le maitre de Boèce de Sidon (codisciple ou plus vraisemblament maître de Strabo : Strabo XVI 2, 24, p. 757C.), lui aussi considéré comme onzième scholarque (par le même Ammonius […]), peut-être parce que, selon le nouvelle liste, Aristote lui-même n'était pris en compte" (GOULET-CAZÉ, Andronicus de Rhodes, *Dictionnaire de philosophes antiques*, vol. I, p. 201). Goulet-Cazé, porém, cita que a persistência do escolarcado peripatético é hoje tomado como duvidoso.

[97] "The omission was explained by saying that logic was not a part of philosophy coordinate with the two, but a tool used in both theoretical and practical philosophy. There is no direct evidence for attributing this argument to Andronicus, but an indirect link can be established. On the related question of the order in which Aristotle's works should be read, Andronicus held that the logical works should come first, on the ground that neither of the other branches of philosophy could be learned properly without the grasp of the basic rules of argument [e cita Fil, *In Cat*. 5,18; Elias, *In Cat*. 117,22]. This implies that he held, and probably originated, the view of logic as a tool. Boethus may have disagreed." (GOTTSCHALK , 1987, p. 1099); "Schon Andronikos scheint thematisch auf diese Frage eingegangen zu sein. Nach Philoponus' Bericht hat er die Auffassung vertreten, daß die Logik insofern die Stellung des Ausgangspunktes für das Studium der anderen Gebiete einnimmt, als bei jeder wissenschaftlichen Untersuchung die Logik als Instrument der Beweisführung dient" (LEE, 1984, p. 44) e cita Filop. *In Cat.* 5,18-23 e Elias *In Cat.* 117, 22-24.

em primeiro lugar a parte lógica, em seguida, a física e, por fim, a ética; assim pensam Zenão, no livro *Acerca da Razão*, Crisipo, Arquêdemo e Eudromo" DL VII, 40[98]), embora não concordassem que fosse um instrumento. Ou seja, os estoicos não sustentavam que a lógica era um *órganon* e, no entanto, punham-na na mesma posição prioritária; isso prova que ser propedêutica não implica ser instrumental.

Mas voltemos aos neoplatônicos e vejamos se a argumentação não é, antes, contrária: a instrumentalidade implicaria propedeuticidade. Em seguida, apresentam-se as argumentações usadas por cada partidário para defender sua posição. Simplício (*In Cat*. 5, 9ss) e Elias, ao relatar os argumentos daqueles que escolhem a lógica nessa questão, lançam mão da instrumentalidade.

> Os que dizem que é preciso começar pela lógica afirmavam que a lógica é um instrumento e que é preciso primeiro conhecer o instrumento e, em seguida, o modo pelo qual se deve usar o instrumento. Isso se dá nas técnicas manuais: aprendiz de carpinteiro primeiro aprende os instrumentos (p.ex., a broca, a pua) para em seguida começar a própria carpintaria; e o mesmo se dá em outros casos. (Elias *In Cat*. 118, 20-24)

Para Moraux, tal argumento a partir de uma comparação com outras técnicas é definitivo para mostrar que Andrônico defendia a instrumentalidade lógica[99]. Contudo, ele e os estudiosos já citados se deparam com um problema, porque Boeto de Sidon, discípulo direto de Andrônico, discordou do seu mestre, ao pôr a física no lugar prioritário. Sua argumentação[100] (Filop. *In Cat*. 5, 16-18; Elias *In Cat*. 118, 9-19. Cf. Olimp. *Proleg*., 8, 37ss, que porém não nomeia o autor do argumento) segue a lição aristotélica de que o aprendizado deve começar por aquilo que é melhor conhecido pelos homens para daí ir para o que é mais conhecido por natureza (p. ex. *Met*. V 1, 1013 a 2s; VII 3, 1029 b 3-12; *PA* I 5, 644 b 22-31; II 3, 994 b 32 – 995 a 3; *Fís.* I 1, 184 a 16-26; *EN* I 2, 1095 b 2; *APo* I 2, 71 b 33 – 72 a 4. Cf. LEE, 1984, p.44).

---

[98] Ver também Sexto Empírico *Ad Math* VII 20-23; Plutarco M 1035 (SVF II 42). Cf. IERODIAKONOU, , K. The Stoic Division of Philosophy. *Phronesis*, v. 38, p. 57-74, 1993, p. 68ss, sobre critérios usados para cada ordem.

[99] "Das Studium der aristotelischen Philosophie, erklären sie, soll mit der Logik beginnen, denn sowohl die Ethik als auch die theoretischen Wissenschaften bedienen sich der syllogistisch-apodiktischen Beweisführung; diese ist das Instrument, mit dem in den philosophischen Wissenschaften gearbeitet wird; wie in den anderen Künsten soll man sich also auch hier mit der Handhabung des Instruments vertraut machen. […] Nun ist uns in diesem Zusammenhang besonders wichtig, daß unserer Zeugen, Philoponos und Elias, den Rhodier ausdrücklich als Anhänger einer mit der Logik einsetzenden Anordnung der philosophischen Disziplinen nennen." (MORAUX, *Aristotelismus I*, p. 79)

[100] Boeto também teria usado outros dois argumentos (Elias, *In Cat.* 118, 12-13), que por serem tão fracos não devem ser considerados autênticos; cf. MORAUX, *Aristotelismus I*, p. 145.

Ora, se Boeto não aceitou o argumento do mestre, isso significa que ele não aceitou que a lógica é um instrumento? Não era necessário, se instrumento, então propedêutico? Para encontrar uma saída a esse problema, estudiosos argumentam de diferentes modos[101]. Em resumo, ou Boeto aceitava a instrumentalidade mas argumentava de outro ponto de vista acerca da questão propedêutica, ou não aceitava a instrumentalidade. Essas duas soluções enfrentam novas dificuldades: em primeiro lugar, argumentar a partir de diferentes pontos de vista não impede que haja contradição de ideias[102]; como ambos os aristotélicos debatem sobre a mesma questão, Boeto deve ter entendido que sua posição faz frente à de seu mestre e, portanto, que a instrumentalidade não é suficiente para implicar propedeuticidade. Em segundo, não temos qualquer notícia por parte dos próprios neoplatônicos que houvesse sequer um aristotélico que não concordasse que a lógica é um instrumento. Assim, a posição de Boeto é claramente sobre uma questão de didática (cf. MORAUX, *Aristotelismus I*, p. 146) e ele deve ter criticado uma posição didática de Andrônico.

É preciso enfatizar que houve outra explicação atribuída a Andrônico sobre a razão de ele ter defendido a lógica como primeira nos estudos.

> O terceiro tópico na sequência é a partir de que se deve começar os escritos aristotélicos. Boeto de Sidon diz que a partir do tratado de física, com o que nós estamos mais acostumados e nos é mais conhecido, e argumenta que sempre se deve começar pelo mais claro e conhecido. Mas seu mestre, Andrônico de Rodes, investigando mais precisamente, dizia que era preciso começar antes pela lógica, a qual se ocupa da demonstração. **Com efeito, uma vez que em todos os seus tratados, o Filósofo havia usado o método demonstrativo, devíamos nos certificar deste, a fim de que**

---

[101] "Diese Meinungsverschiedenheit ist darauf zurückzuführen, daß jeweils von unterschiedlichen Standpunkten aus argumentiert wurde. Die Gelehrten, die die Logik als Propädeutik auffaßten und die übrigens die Mehrheit bildeten, argumentierten von einem systematisch orientierten Standpunkt aus. Demgegenüber berücksichtigen die Gelehrten, die sich für einen Primat der Physik oder der Ethik aussprechen, wahrscheinlich mehr die pädagogische Seite des Problems. Insofern widersprechen sich die berichteten Meinungen nicht frontal. Die Fragestellung selbst erlaubt es, die Beantwortung unter verschiedenen Gesichtspunkten zu versuchen. Jedenfalls scheint es wenigstens dagegen keine ernsten Einwände gegeben zu haben, daß die Logik als Instrument bei allen wissenschaftlichen Untersuchungen benutzt werden muß.“ (LEE, op. cit. p.44s) “Boethus may have desagreed; he argued that the study of philosophy should begin with physics because it is closest to everyday experience. When he wrote, it seems, opinion in the school was still fluid, but later Andronicus’ view [“view of logic as a tool” assumo] became canonical.” (GOTTSCHALK, op.cit., p. 1097)

[102] *Pace* "Insofern widersprechen sich die berichteten Meinungen nicht frontal.", cf. nota anterior. Também não resolve o problema dizer que, no fundo, ambos estavam em acordo, na medida em que Boeto diria que a lógica, como instrumento, não faz parte da filosofia e que sua tese diz respeito aos primeiros assuntos a serem estudados da filosofia, pois, em primeiro lugar, o debate era pautado na questão “que livros de Aristóteles devem ser estudados primeiro?” e, segundo, as notícias dos neoplatônicos apresentam um Boeto se contrapondo diretamente ao mestre, ele não foi visto meramente como um continuador de Andrônico.

> **possamos mais facilmente entender (*parakolouthêsomen*) os outros escritos.** (Filop. *In Cat*. 5, 15-23)

No momento de fornecer o argumento dos que eram a favor da lógica, Filopono e Olimpiodoro (*Proleg.* 9, 2-5) passam ao largo da instrumentalidade da lógica: a razão por que a lógica deve ser estudada primeiro consiste simplesmente na anterioridade temática dessa disciplina; Amônio (*In Cat.* 6, 2-4), que não fala em nome de outra pessoa, aceita simplesmente este argumento como seu para creditar à lógica o primeiro posto. Aprender o método demonstrativo é importante para entender o que está escrito nos outros tratados do filósofo, para poder acompanhar o que ele escreveu. Segundo esse argumento para estabelecer que uma matéria antecede outra, não é preciso se ater à instrumentalidade da lógica; para que esta ganhe a posição prioritária, é suficiente que seus assuntos sejam de alguma forma remetidos pelas matérias posteriores.

Esse argumento, me parece, deve ser atribuído a Andrônico, porque ele mostra exatamente que ele e Boeto argumentavam na base de uma questão pedagógica, isto é, "quais assuntos devem ser postos antes para que se possa entender os posteriores?". Andrônico tem uma resposta argumentada, Boeto outra, ambas são contraditórias. Daí não precisamos descompromenter Boeto com a instrumentalidade da lógica, se ela já existia.

Contudo, alguém ainda poderia dizer que apelar para a instrumentalidade também pode fazer parte de um argumento didático; ou seja, ser instrumental implicaria propedêutico. Contra isso, porém, não é necessário começar um ensino, mesmo de uma técnica, a partir dos seus instrumentos, pois podemos imaginar diversos métodos de ensino em que a última coisa a se passar é o instrumento. Por exemplo, um estudante de engenharia aprende primeiro matemática, Leis de Newton etc., para por último, estudar os instrumentos de construção. Em um ensino técnico, o professor pode começar pelo ponto que achar melhor e não necessariamente pelo instrumento. Ademais, dentro do conceito de órganon que vimos no cap. 3, isso implicaria, por exemplo, que o general deveria estudar todos os instrumentos bélicos, antes de se dedicar à estratégia, o que me parece ser uma tarefa difícil e, em todo caso, não necessária. Ao invés de atribuir o argumento da instrumentalidade a Andrônico, eu diria que ele não o usou, por ser evidentemente inválido; mas se alguém ainda considerar este argumento válido, então deve aceitar

que: 1. tal conceito de órganon não é o mesmo que encontramos em Alexandre e 2. esse conceito é tal que implica necessariamente ser propedêutico.

5.3 INDÍCIOS FORTES DA RETIRADA DA LÓGICA DA FILOSOFIA PELOS PERIPATÉTICOS

Um motivo para supor que antes de Alexandre havia indícios de que aristotélicos retiravam a lógica da filosofia é por omissão. Por exemplo, Nicolau de Damasco, nascido no séc. I a.C., propondo-se a falar da filosofia de Aristoteles, não cita a lógica[103]. Semelhante é a notícia no *Placita philosophorum*; falsamente atribuído a Plutarco, seu autor é provavelmente do século III d.C., porém, supõe-se que esse livro foi escrito se baseando em Aécio, filósofo anterior a Alexandre[104]. Pseudo-Plutarco se propõe primeiro a dividir a disciplina da filosofia ("*anankaion hegoumetha euthus en arkhais dielesthai ten tes philosophias pragmateian*" *Placita philosophorum* 874d. Ed. Bernadakis); então, ele apresenta a tradicional tripartição dos estoicos (*idem*, 874e) para, logo em seguida, noticiar que:

> Aristóteles, Teofrasto e quase todos os peripatéticos dividiam a filosofia assim: é necessário que o homem completo seja teórico dos seres e prático dos deveres. (Pseudo-Plutarco, *Placita philosophorum*, 874f. Ed. Bernadakis)

Seguindo o texto, os exemplos das investigações teóricas apresentados são físicos, e das práticas, ético-políticos; dado que nada é falado da lógica, como havia sido no caso dos estoicos, isso seria um sinal – indireto – de que para os aristotélicos a lógica estaria fora da filosofia. Aliás, o autor não deve ter lido isso em Teofrasto[105],

---

[103] "It may be remarked that when Nicolas of Damascus wrote his large work *On the Philosophy of Aristotle* he apparently did not mention logic: logic, in his eyes, did not form part of Aristotle's philosophy." (BARNES, J. Peripatetic Logic: 100BC – 200AD. In: SHARPLES, R.; SORABJI, R. *Greek and roman philosophy 100BC – 200AD*. London: 2007. V. II, p. 531.)

[104] Cf. MANSFELD, J. *Physikai doxai* and *Problemata physika* from Aristotle to Aëtius (and beyond). In: FORTENBAUGH, W. W.; GUTAS, D. (Eds.). *Theophrastus*: His Psychological, Doxographical and Scientific Writings. New Brunswick: Transactions, 1992. p. 84s). "Because ps.-Plutarch is an epitomator we may assume that he give us the gist of the proem. of Aëtius." (*idem,* p. 86)

[105] Tampouco é convincente supor que João de Itália, autor muito tardio (séc. XI), com *hoi peri Aristotelen kai Theophraston* ("Those associated with Aristotle and Theophrastus" cf. FORTENBAUGH, W. *et al.* (Eds. e Trads.). *Theophrastus of Eresus*: Source of his life, writings, thought and influence. Leiden; New York; Koln: Brill, 1992. Part I, p. 135-7) sequer quis dizer que já Teofrasto enfrentou os argumentos estoicos a favor da lógica interna à filosofia. Conforme mostra Huby (*Theophrastus of Eresus* Commentary, 2007. v. II: Logic. p. 31): "It is only in this passage, after a long line of earlier witnesses, that we have a named reference to Aristotle and Theophrastus, or rather those around (*hoi peri*) Aristotle and Theophrastus, who are introduced as holding a view about the relations between philosophy and logic which is indeed a Peripatetic view but not to be found in Aristotle and probably not to be attributed to Theophrastus either." Ainda assim Huby (*ibidem*) pensa: "At

pois a citação dos dois primeiros escolarcas do Liceu serve antes para soar verdadeiramente doutrinal a ideia. Junte-se a isso que a noção de que uma disciplina podia ser um instrumento não era completamente alheia à época anterior a Alexandre, pois há a notícia de que Cícero considerava a retórica um instrumento (Plutarco, *Cic*. 32, 877C). E também Sêneca (*Ep*. 88, 21-28) apresenta uma discussão muito semelhante. Ou seja, um debate similar envolvendo lógica não era impensável.

Ora, é verdade que essas notícias não nos permitem concluir que a lógica era considerada um instrumento; contudo, ao menos seriam indícios.

5.4 COMPATIBILIZAÇÃO: LÓGICA COMO PARTE E INSTRUMENTO DA FILOSOFIA

Parece que chegamos numa encruzilhada, que nos força a fazer uma escolha entre opções difíceis acerca do estado da discussão antes de Alexandre de Afrodísia. De um lado, diríamos que os aristotélicos haviam defendido uma lógica instrumental; razões para tomar esse caminho é o fato de Alexandre e os intérpretes posteriores considerarem isso uma posição tipicamente aristotélica; além do mais, há indícios endóxicos de que houve uma discussão e que os estoicos tinham um interlocutor diante de si. O outro caminho seria dizer que, na verdade, os aristotélicos anteriores defenderam que a lógica faz parte da filosofia; já para ir por essa trilha conta a existência notícias de que eles teriam defendido a posição rival; e caso tomássemos esta última, seríamos obrigados também a admitir que Alexandre foi quem inventou completamente a instrumentalidade lógica; apesar de hoje unanimamente admitirem os estudiosos que há algo de histórico no debate relatado[106]. Qualquer caminho teria suas desvantagens e, no máximo, poderíamos dizer que uma parcela dos aristotélicos seguiu por um e outra, por outro.

AlexPA 3.2–4 trans. AlexPA (Barnes) 43 Alexander refers to ancients who developed logic as far as was useful and called it a tool. According to DL 7.39 Zeno himself treated logic as one of the three parts of philosophy, so that the question could have arisen in Theophrastus' lifetime. It is therefore worthwhile to explore the arguments, knowing that we are being speculative."

[106] "Aristotele, pur chiamando una volta, quasi accidentalmente, la logica scienza (Rhet A 4, 1349 b 10), considerò sempre la logica una propedeutica a tutte le scienze, e innanzitutto alle scienze filosofiche e in conformità con questa prospettiva – anche se nella tendenza a cristallizzarla – i commentatori di Aristotele **a partire de Alessandro** designarono come strumento ([*organon*] appunto) la logica nel suo complesso." (BALDASSARI, M. (Ed., trad., com.). *La logica stoica: testimonianze e frammenti*. Vol.: I, 1984, p. 14. Grifo nosso). Mas "We suppose that the dispute which Alexander rehearses reflects a genuine historical debate" (BARNES et al, p. 41). "Dès avant Alexander d'Aphrodise, d'aucuns voulaient considerer la logique comme une

Há, porém, um caminho do meio; consiste em dizer que a lógica é tanto parte quanto instrumento da filosofia, ou seja, ao contrário do que vimos até agora, as duas posições não são mutualmente excludentes, ao menos não para alguns pensadores antigos. Considere-se contraditório ou não, a verdade é que tese semelhante foi defendida ao menos tardiamente por neoplatônicos, como Amônio: "Pois, segundo Platão e o discurso verdadeiro, não é parte, como falam os estoicos e alguns dos platônicos, nem somente instrumento, como os do Peripatos falam, mas parte e instrumento da filosofia." (Amônio, *In AAn* 10, 36-38:Cf. Filop. *In AAn* 6, 23-24; Olimp. *Proleg.* 14, 20-21). Ou seja, nessa querela, há realmente uma terceira posição, a qual não necessariamente permanecera a mesma desde antes de Alexandre até os neoplatônicos dos séculos V e VI. Desse modo, o instrumentalismo lógico não foi noticiado antes de Alexandre não porque não existisse, mas porque havia sido incorporado à sua ideia rival.

A questão é agora: havia uma terceira posição já no período anterior a Alexandre? Um indício de que ela de fato havia, encontramos em Diógenes Laércio que, após apresentar a lista das obras de Aristóteles, faz um apanhado de sua filosofia.

> E esse tanto de livros foi elaborado por ele. [Aristóteles] queria neles dizer o seguinte: duplo é o discurso filosófico, de um lado o prático, de outro, o teórico. Ao discurso prático pertencem o ético e o político, no qual se subscrevem os temas acerca da cidade e da casa. Ao discurso teórico pertencem o físico e o lógico, ao qual o assunto lógico tem sido mais bem descrito completamente como instrumento, porém. (Diógenes Laércio V 28)[107]

---

partie ([meros]) des sciences philosophiques, d'autres comme un instrument ([órganon])." (MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, 1951, p. 173s) "Die Debatte darüber ist allem Anschein nach sehr alt (*idem*, *Aristotelismus bei den Griechen*, t. III, 2001, p. 29) "The view that it was *organon* not *meros philosophias* was largely a survival from an out of date vendetta with the Stoa." (LLOYD, A.C. Neo-Platonic Logic and Aristotelian Logic: II. *Phronesis*. Vol. 1, n. 2, 1956. p. 151). "The earliest writer known to us to have dealt with the problem of whether logic is a tool or a part of philosophy is Alexander of Aphrodisias, writing about 200 AD. He opens his commentary on the *P[rior]A[nalytics]* with this topic. Much of what he says is remote from John of Italy, but he does write about a problem already in existence. We do not know however when it began, and there are no obvious candidates." (HUBY, Pamela. *Theophrastus of Eresus*: commentary. Leiden, Boston: Brill, 2007. v. 2. p. 31)

[107] *Kai tosauta men autôi pepragmateutai biblia. bouletai de en autois tade : ditton einai ton kata philosophian logon, ton men praktikon, ton de theôrêtikon : kai tou praktikou ton te êthikon kai politikon, hou ta te peri polin kai ta peri oikon hupogegraphthai: tou de theôrêtikou ton te physikon kai logikon, hou to logikon oukh holomerôs, all'hôs organon prosêkribômenon*.

Tradução de Ricks: "Such is the number of the works written by him. And in them he puts forward the following views. There are two divisions of philosophy, the practical and the theoretical. The practical part includes ethics and politics, and in the latter not only the doctrine of the state but also that of the household is sketched. The theoretical part includes physics and logic, although logic is not an independent science, but is elaborated as an instrument to the rest of science."

Antes de interpretarmos a passagem, descartemos desde já a possibilidade de que Diógenes tenha lido isso em Aristóteles, apesar de este ter sido nomeado expressamente: Diógenes faz uso de compiladores. Que esses compiladores são anteriores a Alexandre se vê pelo fato de não haver qualquer referência à renovação da filosofia peripatética[108]. Por isso, sabemos que ao menos parte de seu resumo tem raízes em autores anteriores a Alexandre.

Embora Diógenes não ponha em termos de "parte", essa passagem deve ser tomada como uma partição da filosofia, tema recorrente na sua obra (ver p.ex. sobre os estoicos em DL VII 39 e Epicuro em X 39-40). Ora, a princípio, Diógenes põe a lógica como uma parte da parte teórica da filosofia e em seguida a descreve como instrumento; ao menos, é como está na letra do texto. Alguns comentadores tentaram, então, entender o que ele quis dizer exatamente. Bodeüs (Influence du stoïcisme sur l'interprétation d'Aristote. *Revue des sciences philosophiques et theólogiques*, v. 79, 1995) diz que Diógenes, num primeiro momento, teria incluído a lógica na filosofia porque seguiu uma fonte estoicamente influenciada; mas como depois tomou conhecimento de que a tese da instrumentalidade era defendida pelos aristotélicos, acrescentou-a sem mais ao lado da anterior. Outros leem como se Diógenes tivesse se corrigido: ao invés de "completamente" (*holomerôs*), sugerem ler "parte do todo" (*holou meros*) com base em um manuscrito em que há lacunas, e então o sentido é que Diógenes falou que a lógica era parte da filosofia e depois se corrigiu[109]. Imagino que não se considere que foi uma correção pura e simples, pois se fosse, levaria a confusões; mais inteligente teria sido apagar que a lógica faz parte da filosofia, ao invés de corrigir. Se for um erro cometido propositalmente, ele deve ter sua razão, algum poder explicativo, que nós não saberíamos explicar. Mas se aceitarmos que Diógenes aponta para uma tese compatibilista, não é preciso nem modificar o original de um manuscrito que temos completo, nem assumir que ele acrescentou algo à sua fonte.

Ademais, há pelo menos um autor anterior a Alexandre que defendeu algo muito próximo da compatibilização. Que Galeno não é um peripatético, isso pode ser

---

[108] Cf. MORAUX, P. L'exposé de la philosophie d'Aristote chez Diogène Laërce. *Revue Philosophique de Louvain*, v. 47, p. 5-43, 1949.

[109] Cf. Edição Oxoniensis da *Vita*. Cf. Barnes (2007, p. 531): "[…] if Alexander's ascription of it [lógica não é parte da filosofia] to Aristotle is imaginative, there is some reason to suppose that it had been adopted in the Hellenistic period. For in his account of the Peripatetic philosophy, which presumably has a Hellenistic origin, Diogenes Laertius remarks that Aristotle divided philosophy into the theoretical and practical, and adds that:

> of the theoretical there is physics and logic – but logic has been elaborated not as a part of the whole of theoretical philosophy but as its tool. (5.28)"

bem aceito; tampouco se pode dizer que era platônico, apesar de alguns estudiosos modernos[110]; hoje se considera que seria um eclético (ver *De libris propriis* 95, 8;9 vol. II Ed. Kühn "*Eklegoimi ta par'hekastas kala*."). Ora, ele foi considerado um defensor da instrumentalidade bem como participação da lógica, conforme um estudo recente[111]. Para mostrar que Galeno chama a lógica parte, Chiaradonna remete a *Lib. Prop.* XIX 39 e à seguinte passagem:

> Se é verdade, com efeito, que para descobrir a natureza do corpo, as diferenças entre doenças e as indicações de remédios, convém se exercer na teoria lógica e se, para se dedicar assiduamente a estes exercícios, convém desprezar o dinheiro e exercer a temperança, então ele (sc. o bom médico) possui todas as partes da filosofia, a lógica, a física e a ética (Galeno, *Opt. Med.* I 60-61. Ed. Kühn. Tradução a partir de Boudon apud Chiaradonna)

Já para mostrar que Galeno defendera também que a lógica é um instrumento, aponta para o utilitarismo de sua concepção de lógica[112]. É verdade, porém, que Galeno não denomina a lógica de instrumento, ao menos não nas passagens por ora citadas (nem é de meu conhecimento uma passagem em que o médico fale da lógica com esse vocabulário). Porém, na medida em que para Galeno a lógica só tem valor na medida em que serve para as demonstrações (cf. CHIARADONNA, op. cit., p. 48), ele concorda em perfeito sentido com o mais utilitarista dos lógicos; assim, Galeno seria um participalista tão utilitarista quanto qualquer instrumentalista. Enfim, isso mostra que uma tese compatibilista não era impensável antes de Alexandre.

5.5 ALEXANDRE E CRÍTICAS À COMPATIBILIZAÇÃO

Ora, que Alexandre teve que se haver com algum tipo de tese compatibilista, isso é óbvio a partir da própria letra dele:

---

[110] cf. DELACY, P. Galen's Platonism. *American Journal of Philology*, v. 93.

[111] Sans contester les remarques de Barnes, j'ajouterais qu'il y a une autre différence remarquable entre les positions de Galien et d'Alexandre, que les interprètes n'ont pas suffisamment mise en valeur : **aux yeux de Galien, la logique es une partie de la philosophie et un instrument de la médicine** ; pour Alexandre, en revanche la logique n'est pas une partie, mais un instrument de la philosophie. (CHIARADONNA, Le traité de Galien *Sur la Démonstration*, 2009, p. 49. Grifo nosso)

[112] On a remarqué, à juste titre, que Galien défendait une conception radicalement utilitariste de la logique. À ses yeux, la logique est un instrument pour construire des démonstrations […] (CHIARADONNA, op. cit., p. 47) utilitarismo que, como ele bem nota, já tinha sido apresentado por Barnes (1993). Aliás, não só a lógica, como as próprias teorias filosóficas parecem ter sido usadas para sustentar a medicina: "It was Galen who saw how Platonic doctrines could be used to give medicine a theoretical structure" (DELACY, 1972, p. 39)

> Se disserem que nem toda a disciplina lógica tem referência para a descoberta bem como constituição das coisas investigadas filosoficamente ou das coisas contempladas e investigadas conforme alguma outra ciência ou técnica, mas que há algo contemplado e investigado em si, que não é útil para nada (...) (*In AAn* 2,33-3,2)

> Em seguida, também segundo eles, a parte útil dela é instrumento, ao passo que a outra, sendo parte, será inútil. (idem, 3,5s)

Neste momento, Alexandre introduz um oponente, o qual, na medida em que defende que a lógica tem uma parte útil e outra inútil, sustenta que a lógica é tanto parte quanto instrumento da filosofia. Pode-se perguntar até onde no texto esse novo interlocutor tem um papel; alguém poderia dizer que ele acaba em 3,10 e a partir daí se estudam outros tipos de ideias. Porém, como 4,28s termina com "Por isso, também dado ser completamente supérflua e vã, com razão poderia ser banida da contemplação do filósofo" (o sujeito dessa frase é "dialética", citada pouco antes, neste caso significando lógica), ou seja, essa frase encerra as críticas contra uma participalismo baseado na inutilidade; por isso, toda a seção entre Alex. *In AAn* 2,33 e 4,29 são críticas contra aqueles que buscam unir as duas posições.

Alguém poderia argumentar, porém, que Alexandre busca apenas cobrir o campo lógico de críticas e imagina saídas aos argumentos que ele próprio acabara de apresentar; desse modo, esse alguém diria que não houve uma posição compatilizadora antes de Alexandre e que se trata apenas de um exercício de imaginação. A favor dessa ideia, está o uso repetido do optativo (*idem* 2,33; 3,10; 3,13; 4,29), bem como do futuro (*idem* 3,2; 3,5; 3,7), como se fosse algo que o interlocutor aceitaria ou seria forçado a aceitar, mas não o fez. No entanto, contra isso está o fato de ele se remeter a alguém real com expressões do tipo "segundo eles" (acima *idem* 3,5), "como eles pensam[113] e comparam" (*idem*, 3,29) e "como eles próprios dizem" (*idem*, 3, 31). Assim, Alexandre nos dá uma pista de mais uma posição assumida na discussão antiga do status da lógica.

Façamos um resumo do trecho em voga. Logo após dizer que há a posição compatibilista (acima *idem* 2,33 – 3, 2), Alexandre inicia a crítica ao dizer que eles precisam aceitar que os antigos falavam corretamente que a lógica é um instrumento (*idem* 3,2-4). O argumento deve ser o seguinte: quem defende que a lógica é parte e

[113] Ainda que se substitua "pensam" por "como é possível", conforme o manuscrito L, a palavra "comparam" por si só mostra que houvem quem o fizesse.

instrumento deve dar razão também a quem diz que a lógica é instrumento; afinal, quem diz "x é A e B" diz também "x é A" e "x é B", separadamente[114].

Em seguida, mostrando que "segundo eles, o útil é instrumento dela [i.e. da filosofia] e o não útil será parte", critica-se então que a parte útil receba mais esforço que a inútil, o que poria uma parte em segundo plano em relação a um instrumento e isso contradiz os próprios conceitos de parte e instrumento (3,4-10). Em outras palavras, como as pessoas estudam mais a parte útil da lógica do que a inútil (afinal, p.ex., pouco importa para os técnicos saber como funciona o argumento duplicado, já que não é útil para sua técnica); assim, dada essa inversão de valores, instala-se uma contradição.

Em 3,10-12, se se defende a lógica como "treino do pensamento" (*gymnasia tes dianoias*), também aí se assume que é um instrumento. O comentador de Afrodísia não desenvolve por que essa teoria implica tal conclusão, mas a razão deve ser a seguinte: um treino é feito tendo em vista à real aplicação; assim, se a lógica é um treino, é então apenas um meio para a aplicação e, na medida em que é meio, pode ser chamada instrumento.

Em 3,13-29, mostra-se e critica-se justamente a ideia de pôr a lógica como parte da parte teórica. Ou seja, ao contrário do Argumento da Lógica como Não Subparte, que busca pôr a lógica lado a lado com as demais partes das filosofia, há quem defenda que a lógica seria subparte da filosofia. A crítica de Alexandre consiste em mostrar que os objetos da parte teórica são valorosos (p.ex., o divino e a natureza tomados como um valor em si), ao passo que os objetos dessa parte inútil da filosofia nem são valorosos em si nem em vista de uma coisa em si valorosa.

E, por fim, 3,29-4,29 é um longo excurso contra o argumento que busca comparar a parte inútil da lógica com a geometria e dizer que a primeira tem o mesmo status da segunda. Alexandre, contudo, enfatiza as diferenças de ambas, mostrando que mesmo a geometria é útil, na medida em que faz referência a assuntos valorosos da filosofia.

Importante por ora é notar que houve várias doutrinas usadas como argumentações para provar que a lógica é parte e instrumento da filosofia, como a ideia de lógica como ginástica, a da lógica como subparte da parte teórica e a da

---

[114] Para evitar confusões, que se entendam A e B como predicativos, logicamente falando, conforme a distinção feita por Geach (Good and Evil. *Analysis*, v. 17, 1956, p. 33-42).

semelhança entre lógica e geometria. Uma análise mais aprofundada desses argumentos poderia nos mostrar mais claramente quem eram os interlocutores de Alexandre nesse trecho.

5.6 AVALIAÇÃO

Se houve a tese compatibilista, houve quem a defendesse, pois dificilmente Alexandre dedicaria tantas linhas a apenas um mero exercício de pensamento contra um adversário imaginário. Surge, então, a pergunta natural "quem foi esta pessoa e/ou grupo?". Numa leitura contínua do texto, pensar-se-ia que estoicos continuam sendo referidos aqui; contudo, não temos notícia de que essa escola tenha sustentado que a lógica é uma *gymnasia*, a não ser que Alexandre esteja interpretando a *askesis* estoica de um modo muito diferente do pretendido, pois ela não é um treino, antes é o próprio exercício sapiencial, sem contudo alcançar a sabedoria[115]. Já Galeno defende uma concepção "ginástica" da lógica[116]. Ademais, os platônicos defendiam que a dialética é ginástica (cf. *Parmênides* 135 c-d; cf. DL III 49) bem como que a lógica seria subparte da teórica (cf. DL loc. cit. [117]). Por fim, faltaria avaliar se alguns dos próprios aristotélicos se inclinavam ao compatibilismo; assim, quando Alexandre faz uso da *gymnasia*, ele na verdade estaria reenviando tais aristotélicos ao próprio texto de Aristóteles, que apresentou uma das utilidades da dialética para *gymnasia* mental (*Top*. I 2, 101 a 28-30). Enfim, não procuramos aqui determinar quem foi o autor da compatibilização e, a princípio, nada impede

---

[115] GOURINAT, J.-B. *Le Dialectique des Stoïciens*. Paris: J. Vrin, 2000. p.20: "Les termes employés par les stoïciens pour désigner l'exercice ou la recherche qui a pour objet la sagesse, la droite vertu ou la raison son *askhsis* (*studium* en latin) et *epithdeusis* (*adpetitio*). Comme l'a fait remarquer M. Baldassi, on ne trouve jamais le terme *zhthsis*, qui est évidemment celui qui signifierait le plus littéralement <<recherche>>. Cela indique manifestement qu'il ne s'agit pas d'une recherche au sens où il s'agirait d'un objet que l'on chercherait à acquérir, mais plutôt d'une activité dont l'exercice même transforme celui qui la pratique, autrement dit d'une **ascèse qui n'a d'autre but qu'elle-même**, devenue état." (grifo em negrito meu)

[116] "If a man not only learns the methods of proof but also **trains** in them, then he will discover the truth on every kind of subject" (*ord. lib. prop.* XIX 53. Trad. de Barnes). Cf. BARNES, J. Galen on logic and therapy. In: KUDLIEN, F.; DURLING, R. J. *Galen's Method of Healing*, 1991, p. 62. Em nota Barnes acrescenta: "The reference to training is not an idle addition: Galen constantly insists that, in addition to learning the logical methods, a medical student must train and practice in them – see e.g. *opt. med.* I 59; *const. med.* I 244; *nat. fac.* II 179-180; *Hipp. Plat.* V 222; 732-733, 783 (where the same insistence is ascribed to Plato and to Hippocrates); *meth. med.* X 39-40 and esp. *pecc. dign.* V 61ff [...]"

[117] Tradução de Hicks (Grifos nossos): "Of the Platonic dialogues there are two most general types, the one adapted for instruction and the other for inquiry. And the former is further divided into two types, the theoretical and the practical. And of these **the theoretical is divided into the physical and logical**, and the practical into the ethical and political. The dialogue of inquiry also has two main divisions, the one of which aims at **training the mind** and the other at victory in controversy." É verdade que se fala da divisão dos diálogos e não da própria filosofia platônica.

que tenha sido mais de uma corrente filosófica ou pensador e que, portanto, Alexandre esteja lutando em várias frentes.

A incompatibilidade havia sido eclipsada pela compatibilidade; quero dizer, num determinado momento, aceitou-se que uma lógica-instrumento não era concorrente da lógica-parte. Assim, a compatibilidade obliterou a divergência e lançou a segundo plano o dever intelectual de, para fazer justiça aos peripatéticos, ao menos citar a polêmica. Talvez por isso a instrumentalidade da lógica tenha sido negligenciada por autores como Sexto Empírico, Cícero e Sêneca: ou eles tomaram conhecimento dela mas não a consideraram digna de nota ou eles sequer conheceram a fundo, talvez porque suas fontes não consideravam importante falar sobre a incompatibilidade.

É bem verdade que a instrumentalidade da lógica existia antes do século II d.C. Mas também vimos que os argumentos hoje usados para remetê-la a Andrônico de Rodes não são constrigentes; se ele a usou para sustentar o papel propedêutico da lógica, então sua concepção de órganon seria diferente da que vamos encontrar em Alexandre; nós, porém, consideramos que os indícios nos levam, antes, a postular que Andrônico não fez tal uso. Em todo caso, a questão de quais foram as formas que ela tomou antes de Alexandre é espinhosa; é bem possível que a lógica como órganon tenha se desenvolvido ao longo da história antiga, mas ao menos não encontramos até aqui indícios para afirmá-lo.

6 VALOR E USO DA LÓGICA

A proposta desse capítulo é esboçar como entendia, ao menos Alexandre de Afrodísia, a ideia de que a lógica é um instrumento e como ela particularmente deveria ser usada. Lembremos que "órganon", quando aplicado a técnicas ou ciências, implicava que estas eram subordinadas a arquitetônicas, as quais faziam uso delas; assim, implicava uma utilização, uma serventia. Ora, o que vamos fazer aqui é, então, analisar que serventia tinha a lógica em particular.

Para isso, além de outras passagens, avaliaremos o excurso em Alex. *In AAn* 4,30-6,2 , que visa a explicar que a lógica, apesar de instrumento, possui seu valor e é, de fato, importantíssima para o homem. Em resumo, a argumentação nesse trecho se baseia no fato de que o homem tem por finalidade última conhecer e que, como só é possível para o homem conhecer por meio de demonstrações, que por sua vez são silogismos, estudados pela silogística, daí também vale a pena se dedicar ao aprendizado desta. Para a questão do uso das partes da lógica, será preciso observar outras passagens, como a em que Alexandre comenta a utilidade da dialética para a filosofia. Desse modo, é verdade, não se explicita que uso a lógica tem, mas qual é o seu valor; porém, isso deixa entrever a que finalidade exatamente a lógica está configurada; então, nossa proposta aqui é apenas trazer a luz algumas ideias do comentador, sem pretender dar uma resposta absoluta quanto a como as partes da lógica devem ser usadas.

6.1 LÓGICA E FINALIDADE DO SER HUMANO

6.1.1 Esforço Derivado

Para provar que a lógica é digna de esforço (*spoudê*), Alexandre faz uso de alguns princípios para guiar sua argumentação, a saber: para algo ser digno de *spoude* tem de ou ter referência a algo digno de *spoudê* ou ter algo digno de *spoude* em si (*In AAn* 3, 15-17) e a *spoudê* dos instrumentos é julgada pelo valor das coisas que surgem ou são revelados por meio deles (4, 31-32. Ver tradução em 6.2 abaixo). Pode-se traduzir *spoudê* também por "seriedade", "dedicação" ou "atenção", mas escolhamos "esforço". Para entendê-la, é esclarecedor o que fala Elias em *In AAn*

135, 12-19; aí, após exemplificar técnicas que produzem objetos e dar exemplos de réguas que são usados por duas técnicas diferentes sem que sejam parte delas, diz--se: "e que [subentende-se: a arte do ferreiro e a carpintaria] fazem essas coisas como instrumentos e não como produções, mostram o fato de se valorizar estas não com o mesmo esforço (*spoudê*) que os outros produtos" (Elias *loc.cit.* 14-15); ou seja, os técnicos dispendem um esforço com relação aos instrumentos e outra, maior, com relação às produções principais; é como se o ferreiro se dedicasse à construção da sua própria birgorna, mas quando vai fazer, digamos, uma espada, ele fosse ainda mais cuidadoso.

Já para entender o princípio da derivação do esforço, é preciso levar em consideração a ideia de *utilidade*: "a medida de todo instrumento é a utilidade para aquilo que é descoberto ou se produz por meio dele" (Alex. *In AAn* 164, 31s). A diferença entre descobrir e produzir é a seguinte: com alguns instrumentos construimos algo, por exemplo, com o martelo uma espada, mas com outros nada é construído, mas antes descoberto, por exemplo, com o pincel o arqueólogo descobre peças antigas. Os instrumentos são úteis; inúteis não são instrumentos. Eles nem não levam a nada (um tipo de inutilidade) nem são um fim em si mesmo (outro tipo). Quando um machado, por exemplo, quebra-se e assim perde sua finalidade, nesse momento deixa de ser um instrumento: "o totalmente inútil não é um instrumento, a machadinha inútil não é uma machadinha para o carpinteiro a não ser por homonímia" (Ibidem 165, 1s.)[118] Ou seja, o que não serve para nada não pode ser um instrumento. Da mesma forma, quando um machado passa a ser um fim em si (por exemplo, quando se torna um enfeite ou, em geral, um objeto de admiração), torna-se inútil, isto é, não é mais um meio para outra coisa e, nessa medida, não é um instrumento. Mas, observando-se agora a que tipo de fim o instrumento é voltado, podemos também medir quanto esforço ele merece (ver ibidem 4, 31, traduzido abaixo), pois determinados fins, por serem menos importantes para o homem, nos impele a nos dedicarmos menos aos seus respectivos instrumentos, ao passo que, quando o objetivo é mais importante, devemos nos dedicar mais ao instrumento para que possamos atingir tão valoroso

[118] A mesma lição é repetida na seguinte passagem: "É óbvio que o instrumento é útil, pois vemos que todos os instrumentos, quando não mais capazes de providenciar sua utilidade própria, são destruídos. Afinal, ninguém diria que há uma lira que não possa ser usada musicalmente; nem uma machadinha inútil em termos de carpintaria. Aquele que continua chamando as coisas desprovidas de utilidade com o mesmo nome de antes fala por homonímia, como as coisas desenhadas ou esculpidas, p.ex. uma mão de pedra" (Alex. *In Top.* 9, 31 – 10, 4).

fim. Esse postulado parece ter sido sacado da auto-evidência e não exatamente de uma linha de Aristóteles[119].

Dado então, que o esforço voltada ao instrumento se mede pelo resultado a que é visado, então Alexandre mostrará que os entes mais valorosos são da filosofia que por sua vez são revelados pela demonstração; então, a conclusão é simples: o estudo da teoria e conhecimento da verdade merece grande esforço (Alex. *In AAn* 4, 31 – 5, 1). No entanto, Alexandre não tentará daí em diante apresentar quão valorosos são os entes da filosofia[120]; isso já foi feito antes (*ibidem* 3,22-4; ver também 1,7). Ele irá mostrar, por outro lado, que cabe ao homem buscar contemplar; ou seja, assim como a finalidade do homem é aquilo a que mais devemos dar valor, da mesma forma devemos dedicar-nos ao máximo para o instrumento que nos ajude a alcançar tal finalidade.

6.1.2 Estabelecimento da Função Contemplativa do Homem

Antes de estudar o texto, citemos que houve um debate recente sobre qual texto está guiando Alexandre de Afrodísia nessa parte; segundo Rashed o comentador estaria na verdade seguindo lições próprias do *Protréptico*; porém, Gili mostrou que isso não é uma relação necessária[121]. Alexandre cita passagens de outras obras de Aristóteles, além de algumas referências a Platão; contudo, a *Ética Nicomaqueia* está sempre presente, como já pôde ser entrevisto pelas citações de

---

[119] Para ser mais ilustrativo, imaginemos que fôssemos cirurgiões e a vida de nossos pacientes dependesse de quão bem sabemos manejar os instrumentos cirúrgicos. Assim, antes sequer de entrar na sala de cirurgia, iríamos nos esforçar ao máximo para dominar bem o bisturi e outros instrumentos. Isso mostra que há uma relação entre esforço dispendido para um instrumento e a finalidade para que é usado.

[120] "Logic is, of course, a serious study, [*spoudês axia*] (ibid. [i.e. Alex. *In AAn*], p. 4, 30f). But its seriousness is derivative: logic is worth studying because logic serves the sciences and the sciences are worth studying (ibid., pp. 4, 32 – 6, 12)." (BARNES, 1993, p. 33)

[121] RASHED, M. Alexandre d'Aphrodise lecteur du Protreptique. In: ____. L'Héritage aristotélicien: texts inédit de l'Antiquité. Paris: Les Belles Lettres, 2007. p. 179-205. GILI, L. *La sillogistica di Alessandro di Afrodisia*: Sillogistica categorica e sillogistica modal nel commento agli Analitici Primi di Aristotele. Zürich; New York: G. Olms, 2011. p. 70-77 Em resumo, MARIANI, M. Resenha de GILI, L. *La sillogistica*... In: *Anzeiger für Altertumswissenschaft*. v. LXV, n. 3, 2012, p. 231: "[Gili] analizza criticamente la tesi di M. Rashed (cfr. Essentialisme Alessandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie) secondo cui l'ambizione di Alessandro di presentare la filosofia come um sistema spiega la sua interpretazione della logica come *strumento* di tuttte le alter scienze. In particolare Gili prende in considerazione l'ipotesi di RAshed second cui l'opera di Aristotele che Alessandre aveva presente come paradigm per la strutturazione sistematica del pensiero aristotelico era il *Protrettico* ed argomenta in maniera convincente che, accanto a questo paradigma e forsecon maggiore importanza, bisognerebbe tenere conto anche della classica tassonomia delle scienze in *Met.*, E 1 (se vogliamo si tratta di um punto di vista più tradizionale, come spesso accade, più verosimile di altri più innovatori).

Barnes et al. ao trecho. Assim, concordo com a tese de que Alexandre simplesmente trabalha com várias teses aristotélicas de diferentes obras.

O estabelecimento de que a finalidade do homem é conhecer depende de uma série de argumentos; em última instância porém está diretamente relacionada à filosofia de Aristóteles, que estabelece que a virtude mais alta do homem é contemplar (*EN* X 7, 1177 b 26-31). O primeiro passo (Alex. *In AAn* 5, 2-5) lida justamente com a questão da função dos animais e busca mostrar que cabe ao homem, entre os animais, conhecer, inclusive sem ter em vista qualquer finalidade ulterior. Para isso lança mão também do argumento de que também as crianças buscam ouvir histórias (*mithos*) por aquilo pode ser aprendido nelas. Ao citar crianças, Alexandre quer mostrar que essa é a fase do humano em que mais se está interessado em coisas que lhe tragam prazer ou algum benefício. Como já notam Barnes et al., não há notícias dessa ideia anteriores a Alexandre.

Em seguida, apesar de os animais apresentem certas virtudes também presentes nos homens, Alexandre mostra que pelo menos numa virtude os irracionais não têm parte, a saber, na sabedoria (5, 5-13). É aqui interessante que Alexandre entenda que há algo de literal quando Aristóteles diz que os animais podem ser prudentes ou corajosos. Alexander, contudo, chega ao ponto de falar que alguns animais participam, inclusive, da *phronesis*. Independente se Alexandre está aí apenas concedendo um ponto sem totalmente acreditar nele, o seu objetivo é mostrar que a finalidade do homem é o puro conhecer.

Mostrar que os deuses não têm senão a contemplação e que ao homem cabe, vez por outra, alcançar esse estado, que os igualar à divindade, é o próximo passo (5, 20-22). O argumento mostra que, se o homem soubesse de tudo, não precisaria da virtude ética, pois os deuses conhecem tudo e por isso não precisam deliberar e sem deliberação não há virtudes éticas, já que esta é uma disposição deliberada (5, 22 – 6,1). Os deuses, então, têm ciência e, mais, um saber imediato e ininterrupto (6, 1-9). Já ser humano, não, pois a vida faz com que ele seja demovido da atividade contemplativa. Mas quando ocasionalmente o homem conseguir sair dessa situação, então se assemelha à divindade. A doutrina da assimilação aos deuses, que de certo modo está presente em Aristóteles (*EN* 1177 b 30-78 a 4), porém extrapolava o Peripatos e pode-se dizer que se encontrava entre platônicos e estoicos (cf. Barnes et al., p. 47. n. 40). Como contemplar é próprio dos deuses e não há maior bem que o divino, então esse é para o homem seu maior bem.

Ao final, reestabelece-se o que já estava previsto: como contemplar é a finalidade mais alta do homem e como, no caso do homem, isso é feito com a ajuda da demonstração, então, estabelece-se toda o valor da lógica (6, 9-12).

6.2 UTILIDADES DA LÓGICA

Considerar a lógica um instrumento da filosofia significa que ela tem usos, quantos e quais são, é de se discutir; aliás, não é só a filosofia, mas também outras ciências e técnicas fazem uso dela (Alex. *In AAn* 1, 5s). Mas sejamos mais exatos: devemos antes mostrar que os objetos da lógica são instrumentos, pois daí se segue que a própria lógica o é. Vejamos agora que, em algumas passagens, a instrumentalidade da lógica depende da da demonstração ou do silogismo. Assim, não é porque a lógica é instrumento que a demonstração o é, mas pelo contrário é porque a demonstração é um instrumento que o é a lógica. Eis o momento em que Alexandre deixa isso claro:

> Julga-se o esforço devida a um instrumento segundo o valor daquilo que surge ou se mostra por meio dele e os maximamente valorosos entes da filosofia mostram-se por meio da demonstração: merece todo esforço o que é filosófico e, acima de tudo, a contemplação e o conhecimento da verdade. (Alexandre *In AAn* 4, 31-33)

> Se se assimilar à divindade é o maior bem para o homem e se isso é alcançado pela contemplação e conhecimento da verdade, e o conhecimento da verdade, pela demonstração, com justiça avaliar-se-ia que a demonstração é de grande estima e merece esforço e, por causa dela, também a silogística, se a demonstração é um tipo de silogismo. (Ibidem, 6, 8-12)

As passagens acima se complementam, pois a segunda é o fechamento daquilo que foi anunciado pela primeira, tornando evidente que a lógica recebe a qualificação de *órganon* porque seus objetos de estudo a recebem. Alexandre mostra que a função própria do homem é se assimilar à divindade e para isso é preciso se dedicar à contemplação da verdade. Como, porém, entre os homens, a contemplação da verdade se dá por meio de demonstrações, logo essas possuem valor e merecem dedicação. Por fim, Alexandre arremata: “por causa da demonstração, também a silogística tem grande honra e merece dedicação”; ou seja, é porque a demonstração merece dedicação e estima que as merece também a lógica, e não o contrário. E, naturalmente, o esforço devido à instrumentalidade da

demonstração é passado para o silogismo e, daí, para a silogística. (Com relação à utilidade própria do silogismo, isso já foi estudado na seção 4.2.1 acima)

6.2.1 Utilidades da dialética

Infelizmente, Alexandre não discorre muito com relação à utilidade da demonstração; pois voltemo-nos ao que ele melhor explica. As utilidades da dialética são bem explicitadas por Alexandre[122], a ver em seu comentário a *Top*. I 2, 101 a 25:

> Ao mesmo tempo, uma vez que foi estabelecido que a dialética é silogística por meio de opiniões reputadas, e parece que a filosofia é acerca das verdades e da revelaçao da verdade, que se separa da disciplina acerca das opiniões reputadas, ele mostra que também ela é útil para a filosofia e descoberta das verdades e que a presente disciplina não fica fora da filosofia (Alex. *In Top.* 26, 30 – 27, 4).
>
> Ele estabelece que o terceiro tipo de utilidade dela é o para filosofia e para o conhecimento segundo a ciência, isto é, para a descoberta e conhecimento da verdade. (*idem*, 28, 23-25)

Apesar de dúbia, entenda-se pela expressão "a dialética não fica fora da filosofia" que a dialética não está além dos interesses da filosofia, pois contraditório seria entender que ela faria parte da filosofia. Já se pode ver que a dialética tem relação com nada menos que a descoberta da verdade; restaria analisar qual o sentido exato dessa descoberta. No texto citado de Aristóteles, existem de fato duas utilidades correspondentes à utilidade da dialética para as ciências filosóficas e Alexandre busca esclarecer a primeira:

> Os que são capazes de exergar as coisas verossímeis para as conclusões opostas e criticar ambas podem facilmente descobrir o que é verdadeiro na primeira parte da contradição deles, como o juiz que ouve as duas partes. Assim como o juiz conhece o justo por ouvir ambos, do mesmo modo também nas investigações segundo a filosofia muitas vezes não é possível descobrir facilmente a verdade se não antes se segue a critica em cada caso. (*idem*, 28, 26 – 29, 2)

E em seguida cita a passagem do *Parmênides* (135 d) e faz uma comparação com o juiz, que é capaz de ver os dois lados da questão. Esse ponto também é

---

[122] Alguns estudos nesse sentido, são TUOMINEN, M. *Apprehension and Argument:* Ancient Theories of Starting Points for Knowledge. Dordrecht: Springer, 2007, p. 127-38 e *idem*, Alexander and Philoponus on *Prior Analytics* I 27-30: Is there Tension between Aristotle's Scientific Theory and Practice?. In: de HAAS, A.J.; LEUNISSEN, M.; MARTIJN, M. (Eds.). *Interpreting Aristotle's* Posterior Analytics *in Late Antiquity and Beyond.* Leiden; Boston: Brill, 2010. p. 137-54.

abordado em *In Top.* 584, 4-16, na qual Alexandre comenta *Top*. 163 b 9ss. Lá, Aristóteles fala que ver os dois lados da questão é importante para ver a verdade; Alexandre porém detalha que o é para a descoberta da verdade (*In Top.* 584, 4). De volta ao comentário a *Top*. I 2, o comentador, porém, prossegue e acrescenta novas informações:

> Ademais, o que o conhece a natureza do provável não será nem uma vez desviado por isto como se fosse verdadeiro, mas distinguindo de antemão o que parece verdadeiro do que não é ao compará-los entre si, pois por meio deles alguns tentam mostrar o verdadeiro, pelos quais alguém exercitado não seria enganado por eles. Além disso, quem descobre os fenômenos semelhantes à verdade (isto são os verossímeis) este também está mais disposto à descoberta da verdade. (*Idem*, 29, 6-12)

Ou seja, ela consiste no fato de que, sabendo o que não é verdade, o pensador pode assim evitá-la, aproximando cada vez mais da verdade. Por fim, há mais uma utilidade científica da dialética

> E ademais, se é preciso que quem fale sobre algo de modo são e certo seja capaz de fazer semelhantes discursos acerca desse algo a fim de ser capaz de resolvê-los por meio deles também os aporemas acerca do algo em questão, é claro que é útil se exercitar naquelas possíveis coisas acerca do aporemar, pois assim será capaz de ver também as soluções dos aporemas. (*Idem*, 29, 12-16)

Essa utilidade consiste em desfazer dificuldades. Assim, é útil que a pessoa se exercite nessa atividade, pois assim será capaz (entenda-se, será mais capaz) de ver as soluções dos aporemas. Põe-se isso sob uma das utilidades para a ciência, pois cabe ao cientista fazer um discurso são e correto, embora, é óbvio, isso não lhe seja exclusivo.

Em seguida, num longo excurso, Alexandre analisa qual é a segunda (na ordem do texto de Aristóteles) utilidade da dialética para as ciências filosóficas (aliás, ver em *In Top*. 29, 18-23 que Alexandre se deparava com o problema se essa é um acréscimo ou não de Aristóteles).

> Acerca dos princípios próprios, nenhuma das ciências é capaz de falar por necessidade, se fala cientificamente acerca deles e os mostra, demonstram elas próprias a partir dos primeiros (pois de tal tipo são as mostrações científicas e demonstrativas) e nunca é possível ter o primeiro dos princípios. (*In Top*. 29, 24-28)

Essa é a argumentação de por que não se pode alcançar cientificamente os próprios princípios das ciências. Então, como não é possível mostrá-los ou acreditar neles por meio da própria ciência, põe-se a possibilidade de fazê-lo por meio de opiniões reputadas, a partir de cuja argumetação é próprio da dialética (29, 28 – 30, 3). A razão (nesse ponto discordamos da tradução inglesa, que põe isso como um outro ponto; a nosso ver, essa é a razão do que tinha sido acabado de se falar) por que cabe fazer isso é a seguinte: é próprio da dialética a constituição (*sustasis*) do assunto através da indução e é por meio de indução que se chega aos princípios (cf. *idem*, 30, 3-5). Assim, pode o cientista falar dialeticamente ou pode o dialético falar das coisas científicas (*idem*, 5s). Em seguida, Alexandre explica por que obviamente isso é uma utilidade para as ciências (30, 6-12). Ele reconhece que Aristóteles de fato muitas vezes faz um discurso dialético (*logikos*) ao lado do dircurso científico (30, 12-14) e, então, dá um exemplo, de como se pode chegar às mesmas conclusões partindo de premissas endoxais ou científicas (30, 14-18). Explica por que o dialético tem de falar sobre os princípios, porque ao geômetra caberia falar a partir dos outros princípios. Mas alguém e de fato um dialético como Zenão de Eleia poderia questionar que não é possível aceitar esse princípio; então, para objetá-lo se lança mais uma argumentação dialética. Mais uma vez, Alexandre dá vários exemplos de como a dialética pode suprir o problema de falar sobre os princípios, enquanto um geômetra ficaria embaraçado (30, 26 e 27 – 31,31). Notar que Alexandre é a todo momento cuidadoso de só usar as palavras ‘mostrar’; por isso, me parece temeroso traduzir por “prove”, conforme a tradução inglesa, já que isso daria o sentido de ser uma demonstração. Interessante que de fato uma premissa é estabelecida por indução (30,29). Em todo caso, a dialética ganha seu valor na medida em que nos permite chegar a verdades, mesmo que não sejam – e isso por definição – por meio de demonstrações. Dialética fala de principios no lugar das ciências.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Convém olhar retrospectivamente para o nosso estudo e reunir seus propostos avanços. Em primeiro lugar, está mostrado que se deve negar qualquer suposta preexistência da instrumentalidade da lógica em Aristóteles, seja em termos como '*logikos'* ou 'técnica silogística', seja no conceito de *paideia*. Não é raro que os seguidores de uma escola procurem remeter determinadas ideias até os fundadores dela, porém, tampouco é incomum que isso se trate de super-interpretação.

Mas, por outro lado, seria de se admirar se uma ideia de uma determinada escola fosse totalmente nova e que, no caso, peripatéticos posteriores não tivessem nada no texto do fundador para remeter, como forma de embasamento. Nesse ponto, analisamos vários aspectos de 'órganon' em Aristóteles, a começar pelo mais geral, a saber, que é um meio, nunca um fim em si, ou melhor, ser um fim em si não é essencial à instrumentalidade. Em seguida, observando o instrumento num contexto de técnicas/ciências, Aristóteles também pontuou que determinados produtos de determinadas técnicas (por vezes, inclusive, a própria pessoa detentora da técnica) são chamados instrumentos para as técnicas ou ciências arquitetonicamente superiores. Tudo isso mostra que os peripatéticos posteriores tinham determinadas lições de seu mestre em mente, embora a eles deva ser creditada a relevância que o termo 'órganon' viria a ter.

Desse modo, se o conceito de instrumento aplicado a disciplinas e, mais, se a ideia de assim usá-lo para a lógica só tiverem ocorrido depois de Aristóteles, então, afinal, como se deu o nascimento desses novos usos na história? Infelizmente, não levamos à compleição a reconstrução dessa história; porém, as ferramentas interpretativas servem para mostrar que, de fato, houve uma discussão entre estoicos e aristotélicos e, ademais, que foi uma genuína discussão na medida em que cada lado tentava assumir posições do outro para fazer prevalecer sua tese. Apenas compreendendo assim, pode-se entender que a presença de elementos aristotélicos em argumentos estoicos não foram intromissões feitas por Alexandre, mas verdadeiras concessões na tentativa de refutar os peripatéticos. E quando não há sinais de concessões, talvez se possa daí descobrir novos aspectos do pensamento estoico, ainda hoje tão pouco suficientemente esclarecido. Assim, cremos não só ter avaliado mais detidamente alguns elementos da filosofia estoica,

como também ter dado mais ferramentas interpretativas para uma reconstrução da discussão em tempos anteriores a Alexandre. Aliás, ajuda nessa reconstrução histórica do debate ter introduzido a existência de uma terceira posição antes de Alexandre, a que buscava compatibilizar dizendo que a lógica é tanto parte quanto instrumento da filosofia, ideia que em todo caso já se deixava entrever no próprio texto do afrodisiense. Esperamos que todos os elementos possam servir para que em outro momento se possa mapear mais determinadamente a discussão entre o séc. III a.C. e II d.C.

Por fim, porque há ainda hoje discussões acirradas sobre a dialética como método científico em Aristóteles e a papel dos *Analíticos* para os seus tratados científicos, seria interessante ter notado que uso exatamente os antigos peripatéticos, ou ao menos Alexandre de Afrodísia, atribuíam à lógica. Nesse ponto, apenas podemos apontar que, tanto no caso da utilidade da dialética, quanto nos argumentos construtivos peripatéticos, não se evita falar que a lógica descobre a verdade ou revela a natureza.

Por fim, cientes de que não respondemos todas as questões em aberto (nem sequer as que nós próprios pusemos), esperamos que algumas de nossas proposições sejam dignas de avaliação pelos distintos professores.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

Aristóteles

BEKKER, I. (Ed.). *Aristoteles Graece*. Edição da Academia Real Prussiana de Ciências. Berlin: Georg Reimer, 1831. 2 v.

JULIUS PACIUS (ed.). *Aristotelis Stagiritae peripateticorum principis Organum.* Hanover: Wechelianis, 1606.

WAITZ, T. (Ed.). *Aristotelis Organon Graece*. Leipzig: 1844 e 46. 2 v.

ARISTOTE. *Les parties des animaux:* livre I. Traduction, Introduction et commentaire par J.M. Le Blond, S.J. Aubier, 1945.

HAYDUCK, M. (Ed.). *Alexandri Aphrodiensis in Aristotelis Metaphysica Commentaria*. Berlin: Georg Reimer, 1881. (Commentaria in Aristotelem Graeca, I).

WALLIES, M. (Ed.). *Alexandri in Aristotelis Analiticorum Priorum librum I Commentarium*. Berlin: Georg Reimer, 1883. (CAG, II 1).

_____. *Alexandri Aphrodiensis in Aristotelis Topicorum Libros octo Comentaria*. Berlin: Georg Reimer, 1881. (CAG, II 2).

Alexandre de Afrodísia

ALEXANDER OF APHRODISIAS. *On Aristotle's* Prior Analytics *1.1-7*. Translated by Jonathan Barnes *et al.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.

_____. *On Aristotle's* Metaphysics *1.* Translated by W.E. Doodley, S.J. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.

_____. *On Aristotle's* Metaphysics *2 & 3.* Translated by W.E. Doodley, S.J., and Arthur Madigan, S.J. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992.

_____. *On Aristotle's* Metaphysics *4.* Translated by Arthur Madigan, S.J. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.

_____. *On Aristotle's* Metaphysics *5.* Translated by W.E. Doodley, S.J. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.

Amônio de Hérmias

BUSSE, A. (Ed.). *Amonii in Aristotelis Categorias Commentarius.* Berlin: Georg Reimer, 1895. (CAG, IV 4).

WALLIES, M. (Ed.) *Amonii in Aristotelis Analiticorum Priorum librum I Commentarium.* Berlin: Georg Reimer, 1899. (CAG, IV 6).

Anônimo. *In AAn I*

BRANDIS, C. A. (Ed.). *Scholia in Aristotelem*. Edição da Academia Real Prussiana de Ciências. Berlin: Georg Reimer, 1836.

Anônimo. *De arte logica disputatio*

BUSSE, A. (Ed.). *Olimpiodori Prolegomena et in Categorias Commentarium.* Berlin: Georg Reimer, 1902. (CAG, XII 1).

David

BUSSE, A. (Ed.). *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen Commentarium.* Berlin: Georg Reimer, 1904. (CAG, XVIII 2).

DAVID THE INVENCIBLE. *Commentary on Aristotle's Prior Analytics.* Estabelecimento do texto, tradução, introdução e notas por Aram Topchyan. Leiden; Boston: Brill, 2010.

Elias

BUSSE, A. (Ed.). *Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Commentaria.* Berlin: Georg Reimer, 1900. (CAG, XVIII 1).

WESTERINK, L. G. Elias on the Prior Analytics. *Mnemosyne*, v. 14, n. 2, p. 126-139, 1961.

João Filopono

BUSSE, A. (Ed.). *Philoponi (olim Amonii) in Aristotelis Categorias Commentarium.* Berlin: Georg Reimer, 1898. (CAG, XIII 1).

WALLIES, M. (Ed.). *Ioanis Philoponi in Aristotelis Analytica Priora Commentaria.* Berlin: Georg Reimer, 1905. (CAG, XIII 2).

_____. *Ioannis Philoponi in Aristotelis Analytica Posteriora cum anonymo in librum II Commentaria.* Berlin: Georg Reimer, 1909. (CAG, XIII 3).

Olimpiodoro

BUSSE, A. (Ed.). *Olimpiodori Prolegomena et in Categorias Commentarium.* Berlin: Georg Reimer, 1902. (CAG, XII 1).

SIMPLICIUS. *Commentaire sur les Catégories*. Tradução, comentário e direção de Ilsetraut Hadot. Leiden: E.J. Brill, 1990.

Porfírio

VOLKMANN, R. (Ed.). *Plotini Enneades praemisso Porphyrii de Vita Plotini deque ordine librorum eius libello.* Leipzig: Teubner, 1883. V. I.

Estoicos

SENECA. *Ad Lucilium Epistolae Morales*: with English translation by Richard M. Gummere. London; New York: 1920. v. 2. (Loeb)

HÜLSER, K. (Ed. e trad.) *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*. Stuttgart: 1987-88.

Outros autores clássicos

CICERO. *De Finibus bonorum et malorum.* 2nd ed. Translation by H. Rackham. London; New York: 1931. (Loeb)

_____. *On Moral Ends*. Edited by Julia Annas and Translated by Raphael Woolf. Cambridge: 2001.

PSEUDO-PLUTARCO. *Placita philosophorum.* In: PLUTARCH. *Moralia*. Edição de Gregorius N. Bernardakis. Leipzig: Teubner, 1893. v. 5. (disponível em http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0403%3Astephpage%3D874f)

SEXTUS EMPIRICUS. Edição crítica de I. Bekker. Berlin: 1842.

_____.*Outlines of Skepticism.* Edited by Julia Annas and Jonathan Barnes. Cambridge: 2000.

_____. *Against the Logicians.* Translated and Edited by Richard Bett. Cambridge: 2005.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

BALDASSARI, M. (Ed., trad., com.). *La logica stoica: testimonianze e frammenti*. Como: Libreria Noseda, 1984. Vol.: I.

BALME, D. M. *Aristotle, De Partibus animalium I and De Generatione animalium I (with passages from II 1-3)*. Oxford: 1972 (reimpresso em 1992)

BARNES, J. Bits and Pieces. In: _____; MIGNUCCI, M. Matter and Metaphysics. Naples: 1988. p. 223-294.

_____. Galen on logic and therapy. In: KUDLIEN, F.; DURLING, R. J. *Galen's Method of Healing.* Proceedings of the 1982 Galen Symposium. Leiden; New York; Kobenhavn; Köln: Brill, 1991. p. 50-102.

_____. Galen and the utility of logic. In: KOLLESCH, J.; NICKEL, D. *Galen und das hellenistische Erbe*. Stuttgart: Franz Steiner, 1993. p. 33-51

_____. Peripatetic Logic: 100BC-200AD. In: SHARPLES, R. W.; SORABJI, R. (Eds.). *Greek and Roman Philosophy 100 BC – 200 AD*. V. II. London: University of London, 2007. p. 531-62.

BARTHELEMY SAINT-HILAIRE, J. *De la logique d'Aristote*. 1838. t. 1ere.

BODÉÜS, R. *Aristote*. Paris: VRIN, 2002.

BOUDON, V. Galien de Pergame. In: GOULET, R. (Ed.). *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. Paris, 2000. t. 3.

BRUNSCHWIG, J. Sur quelques malentendus concernant la logique d'Aristote. In: SINACEUR, M. A. (Ed.). *Penser avec Aristote.* Toulouse: Erès, 1991. p. 423-7.

_____. L'Organon. Tradition Grecque. In: GOULET, R. (Ed.). *Dictionaire des Philosophes Antiques*. Paris: CNRS Editions, 1989. t. 1. p. 482-502.

BURNYEAT, M. *A Map of Metaphysics Zeta*, 2001.

CHIARADONNA, R. Le traité de Galien *Sur la Démonstration* et sa postérité tardo-antique. In:_____. ; TRABATTONI, F. (Eds.). *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism.* Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop, 2006. Leiden; Boston: Brill, 2009. p. 45-77.

DÜRING, I. *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*. Göteborg: 1957. (Göteborgs Universitets Arsskrift 63)

_____. Review of Aristotele: Organon. Introduzione by Giorgio Colli. *Gnomon*, v. 28. n. 3, p. 204-210, 1956

_____. *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens.* Heidelberg: C. Winter Universitätsverlag, 1966.

DELACY, P. Galen's Platonism. *American Journal of Philology*, v. 93, n. 369, 1972, p. 27-39.

FLASHAR, H. (Trad. e Com.). *Aristoteles, Problemata Physika*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962.

FLANNERY, K. L. *Ways into the logic of Alexander of Aphrodisias*. Leiden; New York; Köln: E. J. Brill, 1995.

FORTENBAUGH, W. W.; HUBY, P.; SHARPLES, R.W.; GUTAS, D. (Eds. e Trads.). *Theophrastus of Eresus*: Source of his life, writings, thought and influence. Leiden; New York; Koln: Brill, 1992. Part I.

FREDE, M. *Dio stoische Logik.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974.

GEACH, P. T. Good and Evil. *Analysis*, v. 17, 1956, p. 33-42.

GILI, L. *La sillogistica di Alessandro di Afrodisia*: Sillogistica categorica e sillogistica modal nel commento agli Analitici Primi di Aristotele. Zürich; New York: G. Olms, 2011.

GOTTSCHALK, H.B. Aristotelian philosophy in the Roman world from the time of Cicero to the end of the second century AD. In: *Aufstieg und Niedergang der Romischen Welt*: Teil 2. Berlin: Walter de Gruyter, 1987. v. 36.2: Philosophie, Wissenschaften, Technik. p. 1079-174.

_____. Notes on the Wills of the Peripatetic Scholarchs. *Hermes*, v. 100, n. 3, p. 314-42, 1972.

GOULET, R. L'œuvre de Aristote. In:_____. (Ed.). *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. Paris: CNRS Editions, 1989. t. 1. p. 424-442.

_____; AOUAD, M. Alexandros d'Aphrodisias. In: GOULET, R. (Ed.). *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. Paris: CNRS Editions, 1989. t. 1. p. 125-139

_____. Élias. In:_____. (Ed.). *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. Paris: CNRS Editions, 2000. t. 3. p. 57-66.

GRÉGOIRE, S. The Four Tools of Dialectic: Their Nature and their use in Metaphysics ix. *Ancient Philosophy*, v. 21, 2001, p. 403-43.

GOURINAT, J.-B. *Le Dialectique des Stoïciens*. Paris: J. Vrin, 2000.

HADOT, Ilsetraut. *Simplicius*, *Commentaire sur les Categories*. Traduction commentée sous la direction de Ilsetraut Hadot. Fascicule I. Leiden: 1990.

_____. *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique:* Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'Antiquité. Paris: Vrin, 1984.

HADOT, Pierre. Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité. *Museum Helveticum*, v. 36, fasc. 4, p. 201-223, 1979. (Trad. Alemã: Die Einteilung der Philosophie im Altertum. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, v. 36, n. 3, p. 422-444, 1982.)

HEIN, Chr. *Definition und Einteilung der Philosophie:* Von der spätantiken Einteilungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie. Frankfurt am Main; Bern; New York: Peter Lang, 1985.

HUBY, P. (Com.). *Theophrastus of Eresus*: Source of his life, writings, thought and influence. Commentary. With contributions on the Arabic material by Dimitri Gutas. Leiden; Boston: Brill, 2007. v. II: Logic.

IERODIAKONOU, K. The Stoic Division of Philosophy. *Phronesis*, v. 38, p. 57-74, 1993.

KEYT, D. Deductive Logic. In: ANAGNOSTOPOULOS, G. (Ed.). *A Companion to Aristotle*. 2009. p. 31-50.

KULLMANN, W. *Wissenschaft und Methode*: Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft. Berlin; New York: 1974.

_____. *Aristoteles und die moderne Wissenschaft.* Stuttgart: Franz Steiner, 1998.

_____. (Trad. e coment.) *Aristoteles, Über die Teile der Lebewesen.* Berlin 2007,

LEE, Tae-Soo. *Die griechische Tradition der aristotelischen Syllogistik in der Spätantike*: eine Untersuchung über die Kommentare zu den analytica priora von Alexander Aphrodisiensis, Ammonius und Philoponus. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1984. (Hypomnemata, 79).

LESZL, W. Aristotle's Logical Works and his Conception of Logic. *Topoi*, v. 23, p. 71-100, 2004.

LLOYD, A.C. Neo-Platonic Logic and Aristotelian Logic: II. *Phronesis*. Vol. 1, n. 2, May, p. 146-60 1956.

_____.*The Anatomy of Neoplatonism.* Oxford: Clarendon Press, 1990.

LOUIS, P. (Trad. e coment.). *Aristote, Problèmes*. t. 1. Paris: Les Belles Lettres, 1991.

MAIER, H. *Die Syllogistik des Aristoteles*. Hildesheim; New York: Georg Olms, 1970. Fac-simile: Tübingen: H. Laupp'schen, 1900. Vol: II, parte: 2.

MANSFELD, J. *Physikai doxai* and *Problemata physika* from Aristotle to Aëtius (and beyond). In: FORTENBAUGH, W. W.; GUTAS, D. (Eds.). *Theophrastus*: His Psychological, Doxographical and Scientific Writings. New Brunswick: Transactions, 1992. p. 63-111.

_____. Zeno on the Unity of Philosophy. *Phronesis*, v. 48, n. 2, p. 116-31, 2003.

MARIANI, Mauro. Resenha de GILI, L. *La sillogistica di Alessandro di Afrodisia*. In: *Anzeiger für Altertumswissenschaft*. v. LXV, n. 3, 2012, p. 229-35.

MIELACH; O. *De nomine organi aristotelici.* Augsburg: J. C. Wirth, 1838. (Dissertação inaugural na Ludwig-Maximilians Universität em 1837)

MORAUX, P. *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*. Louvain: Editions universitaires de Louvain, 1951.

_____. *Aristotelismus bei den Griechen*: Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias. Berlin: Walter de Gruyter, 1973. t. 1: Die Renaissance des Aristotelismus im I Jh.v.Chr. (Peripatoi, 5).

_____. _____. 1984. t. 2: Der Aristotelismus im I. und II. Jh.n.Chr. (Peripatoi, 6).

_____. _____. 2001. t 3: Alexander von Aphrodisias. Editado por Jürgen Wiesner. (Peripatoi 7/1)

MUELLER, I. Greek Mathematics and Greek Logic. In: CORCORAN, J. (Ed.). *Ancient Logic and its modern Interpretations.* Dordrecht; Boston: D. Reidel, 1974. p. 35-70. (Proceedings of Buffalo Symposium on modernist interpretations of ancient logic, 1972)

PORCHAT, Oswaldo. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora UNESP, 2000. (Biblioteca de Filosofia).

PRANTL, C. *Geschichte der Logik in Abendlande.* Leipzig: S. Hirzel, 1855. V. I.

RASHED, M. Alexandre d'Aphrodise lecteur du Protreptique. In: ____. L'Héritage aristotélicien: texts inédit de l'Antiquité. Paris: Les Belles Lettres, 2007. p. 179-205 (Original : Actes du Colloque International *Les prologues* médiévaux. Louvain :J. Hamesse, 2000, p. 1-37)

RESCHER, N. *Al-farabi's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*. University of Pittsburgh Press, 1963.

ROSS, D. *Aristotle*. 6th ed. Introduction by John Ackrill. London; New York: Routledge, 1995. (1ª edição: 1923).

_____. *Aristotle's Metaphysics*: A revised text with introduction and commentary. Oxford: Clarendon, 1948 (fac-simile 1924). V. 1.

SCHLATTER, F. Isocrates. Against the Sophists, 16. *American Journal of Philology*. v. 93, n. 372, p. 591-7, 1972

SHARPLES, R. W. Implication of the new Alexander of Aphrodisias Inscription. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, v. 48, 2005, p. 47-56.

THILLET, P (Ed.). *Alexandre d'Aphrodise: Traité du Destin.* Paris: 1984.

TUOMINEN, M. *Apprehension and Argument:* Ancient Theories of Starting Points for Knowledge.Dordrecht: Springer, 2007.

_____. Alexander and Philoponus on *Prior Analytics* I 27-30: Is there Tension between Aristotle's Scientific Theory and Practice; In: de HAAS, A.J.; LEUNISSEN, M.; MARTIJN, M. (Eds.). *Interpreting Aristotle's* Posterior Analytics *in Late Antiquity and Beyond.* Leiden; Boston: Brill, 2010. p. 137-54.

WARTELLE, A. *Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote et de ses commentateurs.* Paris: Société d'édition "Les belles letters", 1963

WEINHOLTZ, C. *De finibus atque pretio Logicae Aristotelis*. Rostock: 1827.

Apêndice A: Comentários na série *Commentaria in Aristotelem Graeca*

A seguir, indicamos onde encontrar as obras dos comentadores tardo-antigos na coleção *Commentaria in Aristotelem Graeca* (CAG). Excessões são os *In AAn* de Elias e David

Alexandre de Afrodísia

Obra	Volume e parte nos CAG
In AAn	volume II, parte 1
In Top.	II 2
In Met.	I

Amônio

In Cat.	IV 4
In DI	IV 5
In AAn	IV 6

João Filopono

In Cat.	XIII 1
In AAn	XIII 2
In APo	XIII 3
In Fís. I-III	XVI

Simplício

In Cat.	VIII
In Fís.I-IV	IX

Olimpiodoro

Prolegomena Logicae (*Proleg.*)	XII, 1
In Cat.	*idem*

Elias

Prolegomena Philosophiae (*Proleg.*)	XVIII, 1
In Isagoge	*idem*
In Cat.	*idem*
In AAn	Ver “Elias” na Bibliografia

David

Prolegomena Philosophiae (*Proleg.*)	XVIII, 2
In Isagoge	*idem*
In AAn	Ver “David” na Bibliografia

Apêndice B: Tradução de Alex. *In AAn* 1,1 - 6,12

Título (1,1-2)

COMENTÁRIO DE ALEXANDRE DE AFRODÍSIA AO LIVRO I DOS ANALÍTICOS ANTERIORES DE ARISTÓTELES

Apresentação do tratado (1,3-5)

A disciplina lógica bem como silogística é a que está agora diante de nós, sob a qual estão o método apodítico, o dialético, o peirástico e, ademais, o sofístico[123].

A lógica é obra da filosofia (1,5-7)

Ela é obra da filosofia, mas fazem uso dela também algumas outras ciências e técnicas, aprendendo porém com a filosofia, pois a esta são próprias tanto a descoberta, como a constituição e a utilização para o que é mais decisivo.

Anúncio do debate de se a lógica é parte ou instrumento da filosofia (1, 7-9)

Dado que é obra da filosofia, a algumas pessoas lhes parece que também é parte sua[124], ao passo que outros dizem que não é parte, mas instrumento da filosofia.

Argumento da lógica como parte da filosofia: (1,9 – 2,2)

Argumento da lógica como interna à filosofia: Argumento do ocupar-se (1,9-13)

Ora, os que defendem que ela é parte são levados a isso porque, assim como a filosofia se ocupa de outras coisas, que todos concordam ser partes da filosofia, fazendo obra sua a descoberta, a ordenação bem como constituição delas, exatamente do mesmo modo ela se ocupa da disciplina em questão[125].

Argumento da lógica como não subparte da filosofia (1,13 - 2,2)

Uma vez que é obra sua, não é subparte de nenhuma das outras partes da filosofia, nem da teórica nem da prática, pois o objeto é diferente para cada um destas e, conforme cada um, o propósito se diferencia. Ora, porque aquelas diferem entre si nesses pontos, elas se contrapõem entre si; e, uma vez que o método em questão difere daquelas nos mesmos pontos, seria razoável contrapô-los todos. Pois difere

---

[123] Maiores explicações sobre o método apodítico, ver *In Top.* 2, 20-23, dialético, ver *In Top.* 2, 23-25; peirástico, ver *In Top.* 22, 10-14 e sofístico, *In Top.* 2, 25s (apud Barnes et al.)

[124] Essas pessoas são os estoicos, ver SVF II 49; Hülser, I, frgs. 27-32. Em Alex. *In Met.* 191,11-12, Alexandre põe a aporia de que, se a filosofia lida com a demonstração, a lógica seria parte da filosofia.

[125] O por nós chamado argumento do ocupar-se pode ser analisado assim:

1. A filosofia tem partes e subpartes A, B etc.; (concordância entre os interlocutores)
2. A filosofia se ocupa de A de modo x;
3. A filosofia se ocupa de B de modo x;
4. A filosofia se ocupa da lógica de modo x;
5. A lógica é parte (ou subparte) da filosofia.

daqueles pelo objeto (pois, enunciados[126], i.e. premissas são os objetos da lógica) e pela finalidade, pelo propósito, pois o propósito dela é mostrar, a partir de postulados e concordâncias, qual conclusão é necessária por meio de tal ou qual junção das premissas, o que não é a finalidade de nenhuma daquelas.

Crítica ao Argumento do Ocupar-se (2,3-22)

Já os que defendem que a lógica não é parte, mas um instrumento da filosofia dizem que não é suficiente para algo ser parte de alguma técnica ou ciência que a técnica ou ciência se ocupe daquilo, do modo como se ocupa da subparte[127] bem como de cada uma das outras partes suas, das quais trata. Afinal, algo é julgado parte não apenas pelo esforço e tratamento acerca deste mesmo algo, mas quando soma-se a isso também sua finalidade e constituição não terem referência a alguma outra daquelas próprias coisas de que a mesma ciência trata, nem serem investigadas e contituídas com vistas àquilo. Pois aquilo que tem referência à utilidade de outros entes sob a mesma ciência ou técnica nem poderia se contrapôr devidamente àqueles com vistas a que existe e surge, nem poderia ser uma parte do mesmo modo que aqueles, uma vez que é em vista deles. Pois, o que tem referência a algo, i.e. cuja finalidade merece esforço na medida em que ajuda na descoberta bem como constituição de outras coisas, por causa disto mesmo é instrumento. Pois, assim como entre diferentes técnicas a obra de uma técnica é instrumento de alguma outra pelo fato de a finalidade do instrumento ter referência para com a utilização do que surgirá pela técnica de que é instrumento, do mesmo modo dentro de uma mesma ciência ou técnica, se vier a haver algumas coisas segundo idêntica ordem entre si, uma será o instrumento delas e outra, a obra principal e parte; afinal, nada impede que o martelo e a bigorna sejam instrumentos da arte do ferreiro, só porque são obras dela.

Crítica por meio da Arquitetonicidade (2,22-33)

Ademais, àqueles que defendem ser isto parte da filosofia, implica dizer que uma parte da filosofia é instrumento das outras ciências e técnicas, as quais fazem uso de silogismos e demonstrações para a preparação e constituição de suas próprias coisas; pois, fazem uso destes, contudo não como de partes próprias suas. Afinal, não é possível que a mesma coisa seja parte de diferentes ciências; nem nenhuma

---

[126] Em grego, *axioma*, significando as premissas numa terminologia estoica. Ver Frede FREDE, M. *Dio stoische Logik.* Göttingen: 1974. p. 32, n.1

[127] Retendo o *to morion.*

daquelas tratam da constituição e descoberta dessas coisas. Portanto, seriam usantes delas como instrumentos[128]. Se é assim, e é sempre mais subordinante a ciência e a técnica que faz uso, para a sua própria obra, obra e finalidade de alguma outra técnica a qual refere sua obra peculiar para a utilização da primeira (assim como a arte de produzir rédeas está para a hípica e a engenharia naval, para a náutica), assim, segundo esses pensadores, haveria outras ciências e técnicas mais perfeitas do que a filosofia, aquelas cujo instrumento é uma parte desta[129].

Tese compatiblista: duas partes da lógica, uma útil e outra inútil (2,33-3,2)

Se disserem que nem toda a disciplina lógica tem referência para a descoberta bem como constituição das coisas investigadas filosoficamente ou das coisas contempladas e investigadas conforme alguma outra ciência ou técnica, mas que há algo contemplado e investigado em si, que não é útil para nada,...

Críticas à tese compatibilista (3,2 – 4,29)

Os arkhaioi *(3,2-4)*

...primeiro, eles irão concordar que ela é com razão chamada instrumento e não, parte, pelos clássicos, os quais avançaram a disciplina lógica até o ponto da utilização.

A parte útil da lógica seria mais valorosa (3,4-10)

Em seguida, também segundo eles, a parte útil dela é instrumento, ao passo que a outra, sendo parte, será inútil. E se o útil é melhor e digno de maior esforço e

---

[128] Nesse primeiro momento, busca-se comprometer os estoicos com a ideia de que lógica seja um instrumento para outras ciências:

1. Não é possível que a mesma coisa seja parte de diferentes ciências;
2. x usado pelas ciências/técnicas y e w,
3. Se y se der ao trabalho de consituir e descobrir x, então x é parte de y;
4. Se x for parte de y, então x é usado como instrumento de w;
5. Filosofia e outras ciências e técnicas fazem uso da lógica;
6. Filosofia se dá ao trabalho de constituir e descobrir a lógica; (cf. *A lógica é obra da filosofia*)
7. Lógica é parte da filosofia (segundo o argumento do ocupar-se)
8. Lógica é usada como instrumento pelas outras ciências e técnicas. (3 e 7)

[129] Nesse segundo momento, reduz-se 8 (cf. nota anterior) ao absurdo.

1. Dadas duas técnicas x e y, se x usa para sua própria obra a obra de y e se y refere sua obra para as necesidades de x, então x é mais subordinanete que y;

(Ex.: 1.a. A arte de produzir rédeas refere sua obra à hípica, a hípica usa as obras da arte de produzir rédeas, a hípica é mais arquitetônica que a arte de produzir rédeas; 1.b. A engenharia naval refere sua obra à náutica; a náutica usa a obra da engenharia naval, a náutica é mais arquitetônica que a engenharia naval);

2. Outras ciências/técnicas usam a lógica; a lógica refere silogismos e demonstrações para a utilização de outras ciências/técnicas, então a outras ciências/técnicas são mais subordinantes que a lógica;
3. Ser mais subordinante implica ser mais perfeita;
4. Outras ciências/técnicas são mais perfeitas que uma parte da filosofia;

5.i. A filosofia é a mais perfeita ciência de todas = 5.ii. Nenhuma parte da filosofia pode ser menos perfeita que outras ciências/técnicas

6. A lógica não é parte da filosofia.

tratamento, então, segundo eles, a parte da lógica que é instrumento da filosofia e de outras ciências e técnicas será melhor e a parte, por outro lado, será digno de menor esforço. Contudo, o instrumento em todos os casos tem um lugar secudário em relação à obra de que é parte.

Lógica como ginástica mental é instrumento (3,10-12)

Ademais, se se despender esforço nela como exercício do pensamento para a descoberta das coisas investigadas nas partes da filosofia, também assim teria o lugar de instrumento.

Lógica se fosse subparte da teórica (3,12-29)

Mas se se trata deles por causa do conhecimento da verdade em si próprios, tornar-se-ia então subparte da teórica, já que o conhecimento é a sua finalidade. Qual é a nobreza da contemplação das coisas inúteis no método lógico que a faria digna de esforço como se fosse uma parte da filosofia? Afinal, as coisas que são dignas de esforço necessariamente ou têm referência a algumas coisas, as quais são preferíveis por si só, ou têm em si o que é digno de esforço; pois, o conhecimento de tudo, quer dizer, do que quer que seja não é digno de da filosofia (ora, algumas coisas é melhor ignorar), mas apenas o conhecimento das coisas divinas e valorosas, isto é, daquelas de que a natureza é uma certa técnica demiúrgica, uma vez que divina[130]. Afinal, é óbvio que *theorein*, pelo seu próprio nome, é algo acerca da visão e conhecimento das coisas divinas, pois significa olhar (*oran*) as coisas divinas (*theia*). Por isso, também dizemos que a filosofia teórica é a ciência das coisas divinas, bem como do que vem a ser e é constituído por natureza, pois o conhecimento dessas coisas é digno de esforço por si próprio. Daí com relação ao contemplado que nem tem referência a outras coisas, nem em si há algo de desfrutável e valoroso, o conhecimento dele, uma vez que é completamente extravagante, não seria próprio da filosofia, dado ser frívolo. Pois, acima de tudo, é próprio do filósofo nunca agir aleatoriamente nem nunca assim contemplar, mas manter o limite, tanto na ação, tanto no que diz respeito ao contemplação.

Comparação com a geometria (3,29-4,29)

Ora, conforme eles creem e comparam, não são semelhantes as coisas geométricas à parte inútil da dialética; pois, primeiro, a geometria é não é parte da filosofia, estritamente falando, como eles próprios dizem; em seguida, uma vez que a

---

[130] *Hê demougêsasa phusis.* Cf. *Partes dos Animais* 654 a 6-23, Alex. *In Met*. 1035 (apud Barnes et al.).

astronomia é de certo modo subparte da geometria, enreda-se na contemplação de substâncias divinas e físicas, conhecimento dos quais tem nobreza e valor em si.

Crítica à comparação com a geometria: suas utilidades

1ª utilidade (4, 2-7)

Além disso, muitíssimas coisas das advindas da geometria são úteis para a filosofia, por causa das quais razoavelmente merecem esforço. Pois o fato de esta não fazer discurso apenas acerca das coisas sensíveis mas também das coisas que caem fora da sensação e coisas inteligíveis é muitíssimo útil para a contemplação filosófica, uma vez que as substâncias incorpóreas e inteligíveis são primeiras e mais valorosoas que as sensíveis, das quais o filósofo é contemplador.

2ª utilidade (4, 7-21)

Ademais, a geometria acostuma as pessoas desde jovens a fazer discurso acerca das linhas, dos planos e dos sólidos, ensinando distintamente acerca de cada uma desses, nenhum dos quais é sensível. Ora, para a contemplação filosófica, é extremamente necessário ser capaz de distinguir entre duas coisas pela razão, as quais se diferenciam entre si essencialmente, mas na subsistência e no substrato não são capazes de existir separadas umas das outras; pois assim apreende os princípios das coisas constituídas por natureza, estas são matéria e forma, pois essas são inseparáveis na subsistência uma da outra e não é possível que exista uma separada da outra. Mas também as diferenças dos inteligíveis e o número dos gêneros, aos quais todo os entes estão subordinados são feitas por meio da distinção da razão, uma vez que os nove gêneros estão sobrepostos na substância e é impossível que subsistam separadas dela. E por isso então a geometria seria necessária e útil por acostumar a falar separadamente acerca da linha como se fosse uma natureza qualquer em si, e separadamente também acerca da linha e do sólido, que não podem subsistir fora do corpo natural de modo algum.

3ª utilidade (4, 21-25)

Ademais, fazendo uso de silogismos e demonstrações para as mostras dos objetos dela, ela acostuma as pessoas também a acreditar acerca dos objetos segundo a filosofia, não segundo tolices semelhantes a mitos, a pedir demonstranções e a só considerar críveis o que são por si conhecidas ou estabelecidas por demonstração.

Uso da analogia e banimento da parte inútil da dialética (4,25-29)

E faze uso de analogias e simetrias para as mostras das suas próprias coisas, por meio dos quais muitas coisas são também mostradas segundo a filosofia, nenhum

dos quais pode ser da parte inútil da dialética, para contribuir para a filosofia. Por isso, também dado ser completamente supérflua e vã, com razão poderia ser banida da contemplação do filósofo

Valor da lógica (4,30 – 6,12)

Valor de um instrumento (4, 30 -32)

Uma vez que a analítica não é parte da filosofia, mas um instrumento, nem por isso ela nos é digna de menor esforço, pois o esforço para com os instrumentos é jugado pelo valor das coisas que são originadas ou reveladas por meio delas.

Valor da filosofia (4,32 – 5,1)

E em uma grande medida os entes segundo a filosofia se mostram por meio da demonstração. Pois, todas demais coisas na filosofia são dignas de todo esforço e, acima de tudo a contemplação e o conhecimento da verdade.

Função do homem (5,1-22)

Pois, a verdade é o mais próprio aos homens e o sumo bem. Que é o mais próprio é claro a partir do seguinte: assim como para cada um dos animais há algo que é próprio e por natureza (para um é correr; para outro, voar; para um é caçar; para outro, proteger; para outro, carregar; para outros, outros tantos), da mesma forma, para o ser humano o próprio e por natureza é a ciência bem como a contemplação. Pois, "todos os homens tendem naturalmente ao saber" (Aristóteles, *Met*. 980 a 22), sinal disto é sua preferência, entre as sensações, por aquelas que são causas de maior conhecimento para eles e, imediatamente desde jovens são amantes do debate e dos mitos. Pois, as crianças se esforçam para escutar os mitos, embora não aprendam nada mais a não ser o conhecimento daquilo nos mitos e se julgam os mais bem dotados entre eles pelo esforço para escutar os mitos, uma vez que a ciência e o conhecimento seria por natureza aos homens. Ademais, também por se diferenciar em mais alto grau e mais claramente o homem dos animais pelo conhecimento da verdade. Pois é possível encontrar alguns traços das virtudes e ações deles também nos animais irracionais (pois, parecem alguns deles participarem da coragem, alguns da temperança, outros da justiça. E já alguns deles foram considerados sábios e alguns outros livres, como se pode aprender a partir de escritos de muitos livros da *História dos Animais* escritos por Aristóteles[131]. Mas, da verdade do intelecto teórico, ocorre de serem completamente desprovidos. Mas de

[131] *HA* 488 b 12-26, 611 a 15-19, 614 b 18-21, 618 a 25-30 *Met*. 980 b 22-25;.

fato o maior dos bens humanos é a contemplação. Pois "a verdade é o que leva todos os bens para os deuses e para os homens" (Platão, Leis 730 C).

Os deuses não têm as mesmas virtudes que nós (5, 22 – 6,1)

Se é preciso declarar algo acerca das coisas acima de nós, não deve deixar de existir alguma outra atividade aos deuses além desta[132]; pois dizer que eles agem conforme alguma outra virtude não está de modo algum acordado, se suas virtudes forem acerca das afecções, de que são medidoras e ritmadoras, ao passo que o divino é impassível. Ademais, as virtudes éticas são com escolha deliberada, pois provou-se que são disposições deliberadas; mas a escolha é o desejo deliberado e a deliberação é acerca do que pode ser deliberado, e nós deliberamos acerca daqulo que nos é incerto, como elas sucederão. Mas acerca das coisas científicas, nada é deliberado. Se contudo nada nos deuses é incerto acerca das coisas que vão acontecer, como elas sucederão, também não haveria algo de deliberável neles; se assim, então, não há deliberação, se não há deliberação, não há escolha deliberada e não há esse tipo de virtude.

Incapacidade do homem de contemplar como os deuses (6, 1-4)

Então, para os deuses, a contemplação da verdade é contínua e ininterrupta; para os homens não é possível agir continuamente segundo essa contemplação; pois muitas são as circunstâncias da vida pelas quais estão os homens rondeados, os quais afastam-nos das coisas mais honradas;

Possibilidade esporádica do homem de contemplar (6, 4-10)

Mas não até o ponto em que não é possível, emergindo das paixões e das circunstâncias humanas (Fedro 249 C) age segundo a contemplação divina e com justiça assim chamada *theoria*, vendo coisas as mais honradas. Quando age segundo esta capacidade da alma, está agindo de semelhante atividade aos deuses, se assemelharia a eles. Se se assemelhar a deus é o maior bem ao homem, isto é alcançado para ele por meio da contemplação bem como conhecimento do verdadeiro...

Necessidade da demonstração (6, 10-12)

---

[132] Esse trecho é repleto de referências a Aristóteles, que Barnes et al. já se deram o trabalho de rastrear. EN 1178 b 7-23. (Ver também Met. 1072 b 13-30, Cic. Nat. Deor. III xv 38 ; Alex. In Met. 2, 3-21 ; 17, 5 – 18-14) ; EN 1113 a 10-11 ; EN 1112 a 34 – b 11 e Met. 1072 b 14-16, EN 1177 b 26-31 (a 21s)

...e o conhecimento do verdadeiro é por meio da demonstração, com justiça se jugaria valororso isto de grande honra e esforço e por meio dela também a silogística, se a demonstração é certo tipo de silogismo.

Apêndice C: Tradução de Amônio, *In AAn* 8,15 – 11,21

Apresentação do debate (8,15 -26)

Uma vez que, como foi dito, a disciplina diante de nós é derivada pela lógica, a qual segundo os peripatéticos é instrumento da filosofia, nem todos opinaram desse modo acerca da lógica (que é instrumento da filosofia[133]), mas outros, de modo diferente. Agora falemos daqueles que opinaram diferentemente acerca desse tema, das doutrinas deles e dos argumentos, os quais, tendo usado-os, embasam suas próprias opiniões, conforme creem. Os estoicos não apenas não consentem chamar a lógica instrumento da filosofia, tampouco por acaso subparte, mas parte. Também alguns platônicos se tornaram dessa opinião, porque segundo Platão a lógica não é instrumento mas parte, inclusive, a mais nobre parte da filosofia. Já os peripatéticos chamam-na instrumento e não parte. É preciso discorrer sobre as argumentações, com as quais, tendo usado-as, uns defendem que é instrumento e outros, que é parte da filosofia.

Diferença entre parte, subparte e instrumento (8,26-36)[134]

Antes disso, é preciso dizer o que diferencia um instumento de partes. Ora, é instrumento o que não contribui para o ser de algo e que, se for retirado, o todo permanece; já uma parte contribui para o ser de algo e, se retirada, o todo se destrói também. Por exemplo, a faca é instrumento do sapateiro, pois a faca não é componente da substância dele, nem, caso seja perdida, o sapateiro se desfaz também. Mas a mão é parte do homem e, retirada a mão, desfaz-se também um todo, que é o homem, pois não é mais um todo, mas mutilado e incompleto. A parte difere da subparte porque a parte é uma grande parte e a subparte é uma pequena parte, isto é, é parte de uma parte; por exemplo, a teórica é parte da filosofia, já uma subparte é a teológica.

Introdução ao argumento estoico (8,34 – 9,5):

invalidade do argumento do ocupar-se e força do argumento da utilização

Tendo distinguido estas coisas de antemão, deve-se falar por meio de que os estoicos bem como os peripatéticos embasam suas próprias doutrinas. Por um lado, os estoicos dizem que a filosofia gera a lógica e por isso esta seria parte dela, e fazem muitos argumentos semelhantes, que são inválidos, através dos quais, conforme creem, defendem que a lógica é parte da filosofia. Por isso, deixem-se

---

[133] A parte entre parêntese parece uma glosa, ao repetir o que acabou de ser dito.
[134] Cf. Filop. *In AAn* 8, 21-31; Elias *In AAn* 135, 30s.

muitos desses de lado e que se fale daquele que eles creem ser o mais defensável e aguçado; então, argumentam assim:

Argumento da Utilização (9,6 – 12)

Se uma técnica fizer uso de algo que não é parte nem subparte de nenhuma outra técnica, este algo é certamente parte ou subparte da primeira técnica. Por exemplo, a medicina – dizem – faz uso da cirurgia e, uma vez que nenhuma outra técnica faz uso da cirurgia como parte ou subparte, a cirurgia não é instrumento da medicina. A filosofia faz uso da lógica, que não <é parte ou subparte> de nenhuma outra técnica <portanto, a lógica não é instrumento>[135] da filosofia, mas ou parte ou subparte.

Questão peripatética e resposta não estoica (9,12-21)

Mas se alguém disser que também outras técnicas fazem uso da lógica, na medida em que a medicina também faz uso de silogismos, assim como todas as outras técnicas fazem uso de silogismos, diremos que, por um lado, aquelas de fato fazem uso, mas não são conhecedores científicas dos métodos e se esforçam para com estas de modo não proeminente. Por exemplo, o médico se esforça para com o método silogístico não de modo proeminente – nem tu dirias que ela é parte ou subparte da medicina. Mas, na medida em que lhe é útil para a demonstração dos teoremas médicos, nessa medida ele toma emprestado do dialético como um instrumento. Por outro lado, o filósofo é o conhecedor em maior grau como ninguém de tal tipo de *methodos*. É dessa maneira, por um lado, que [lendo *men hoti*] os estoicos, conforme creem, defendem que a lógica não é um instrumento.

Argumento da Lógica como Não Subparte (9, 22 – 35)

Por outro, falta [defender que não é] subparte. Eles dizem que a matéria das três supartes da prática são as coisas humanas e a finalidade é a felicidade da vida humana, que o político se esforça por preservar; por sua vez, a matéria das subpartes da teórica são as coisas divinas e a finalidade, a felicidade teórica. Mas a disciplina lógica não tem esta matéria, nem esta finalidade, pois a matéria dela são os discursos e a finalidade, o conhecimento dos métodos demonstrativos. Pois, também tudo o mais contribui para isto: para demonstrar cientificamente. Portanto, não é possível ordenar sob nenhuma das duas partes da filosofia. Pois, se a lógica trata das coisas humanas e divinas (pois nós fazemos uso dela discorrendo sobre coisas humanas ou divinas), não se atem, contudo, a apenas coisas humanas como

[135] O que está entre chevrons "<>" foi acréscimo do editor Wallies.

as subpartes da prática, nem somente a coisas divinas como as subpartes da teórica. Portanto, não é subparte, mas uma terceira parte da filosofia. Assim creem os estoicos defender que ela é parte da filosofia.

Críticas aos Argumentos Estoicos (9,35 – 10,8)

Mas as argumentações deles são frágeis. Pois, quanto à primeira, digamos que, embora a filosofia produza a lógica, não é necessário que ela seja parte. Pois, uma vez que o ferreiro produz a bigorna, não é o caso que a bigorna seja parte da técnica do ferreiro, mas sim instrumento. E, quanto à segunda argumentação, digamos que cometeram uma falácia, pois era preciso dizer não que, se uma técnica usa algo que não é parte nem sub-parte de outra técnica, é isto parte ou sub-parte daquela que usa, mas era preciso acrescentar também instrumento e dizer "algo que não for por acaso parte, subparte ou instrumento de outra técnica". Eles não fizeram menção a instrumento, na base de que não seria possível que algo fosse apenas instrumento. Isto é para arruinar os argumentos pelos quais, conforme creem, os estoicos defendem que a lógica é parte da filosofia.

Argumento da completude e
versão mitigada da crítica arquitetônica dos peripatéticos (10,9-20)

Já os peripatéticos chamam-na instrumento, pois dizem que <não>[136] contribui para a filosofia existir e, desse modo, retirada a disciplina lógica, a filosofia permanece completa. Além disso, dizem que, se alguma coisa for produto de uma técnica e instrumento de outra, a técnica que usa a coisa como instrumento é melhor do que a que a produz. Por exemplo: a técnica de fazer rédeas é inferior à hípica, pois a rédea é produto de uma e, de outra, instrumento. Desse modo, se a lógica é parte e produto da filosofia, usa-a a medicina bem como outras técnicas, como foi dito, elas usam a silogística como instrumento, então conclui-se que elas são melhores e superiores à filosofia, o que é um absurdo, já que a filosofia é a técnica das técnicas e a ciência das ciências. Logo, a lógica não é parte mas instrumento da filosofia. Estas coisas dizem os que são do Peripatos.

Atribuição a Platão de um compatibilismo e correspondente teoria (10,20 – 11,21)

Mas alguns dos platônicos diziam que, segundo Platão, a lógica é uma parte, a mais honrosa da filosofia. E citam algumas passagens no *Fedro* acerca da dialética, nas quais a celebra, e no *Filebo* e em outros diálogos, dizendo que ela ergue as almas

[136] Entre chevrons, acréscimo do editor.

até a causa do bem e do conhecimento das coisas. Mas nós dizemos contra isto que, admitido que ela seja parte, no entanto, não é possível que seja a mais honrosa. Pois vemos que nós a usamos para defesa e demonstração das partes da filosofia, que são a teórica e a prática. Portanto, se for parte, não será a mais honrosa, mas sim inventada com vistas a outras partes, como vemos partes inventadas pela natureza com vistas a partes, por exemplo, diz-se que os pulmões são inventados pela natureza devido ao coração, a fim de que, por estarem adjacentes a ele, esfrie sua temperatura excedente e leve à amenidade; igualmente, o baço devido ao fígado, a fim de que tome para si tudo que é mais grosso e não muito puro do alimento; daí o baço ser chamado 'o que retira para si próprio'. Isto também vale para outros casos. Eles dizem algo de verdadeiro, mas não apreendem a verdade completamente. Pois, segundo Platão e o discurso verdadeiro, não é parte, como dizem os estoicos e alguns dos platônicos, nem apenas instrumento, como dizem os peripatéticos, mas é tanto parte quanto instrumento da filosofia. Pois se, por um lado, tu tomares os discursos com as coisas, por exemplo, os próprios silogismos com as coisas enquanto substratos deles, é parte; mas se, por outro, regras vazias sem as coisas, é instrumento. Portanto, os peripatéticos bem falam que ela é um instrumento, tendo em mente algumas passagens de Aristóteles, pois ele transmite regras vazias, sem tomar coisas como substratos, mas adaptando as regras a letras; por exemplo, A é de todo o B; B é de todo C; logo, A é de todo C. Platão usa-a tanto como parte quanto como instrumento; pois quando adapta as regras às coisas, i.e. usa silogismos nas coisas, por exemplo, quando diz que "a alma é semovente, o semovente se move sempre, isto é imortal; logo, a alma é imortal", usando a lógica com as coisas enquanto substratos dela, usa-a nesses casos como parte. Mas quando ele mesmo transmite apenas os métodos e as regras vazias sem as coisas, ele a usa como instrumento. Não é de se admirar que algo seja chamado homonimamente tanto instrumento quanto parte, pois muitas coisas são assim. Por exemplo, chama-se cúbito tanto a medida quanto o que tem o tamanho de um cúbito, seja uma madeira ou algo assim, seja úmido ou seco. [cúbito chamamos tanto a medida quanto o que é mensurado][137]. Desse modo, diga-se que a disciplina lógica, vendo-a com objetos enquanto substrato, é parte da filosofia; já

[137] O editor tem razão de retirar a frase entre colchetes, por ser claramente uma glosa.

regras vazias sem os objetos, diga-se que é instrumento. É isto o que há para se falar desse tema.

Apêndice D: Tradução de Olimp. *Proleg.* 14,12 – 18,12

Lição 4

Introdução (14, 13-18)

Uma vez que, no começo dos *Prolegômenos*, propusêmo-nos a fazer um certo ensinamento com relação a três temas: com relação a toda a filosofia – digo, à ciência, com relação ao método, i.e. à lógica, e com relação ao escrito, i.e. às *Categorias*, e tendo terminado o primeiro tema dentre o que estabelecemos anteriormente, passemos em boa ordem para o segundo – digo, para o método – investigando se a lógica é parte ou se é instrumento da filosofia.

Elenco das opiniões (14, 18-27)

Nesse caso, é preciso saber que tem havido diferentes opiniões sobre ela; por um lado, a opinião dos estoicos, os quais consideram que ela é parte; por outro, a dos peripatéticos, que é instrumento e, por último, a do divino Platão, que é simultaneamente parte e instrumento; ele diz que é parte no *Fedro*, no qual diz que a razão a sustenta na pedra culminate para a filosofia; que é instrumento no *Fédon*[138], no qual diz "filho, exercita-te na dita tagarelice, inclusive desde que és jovem, pois, se não, a verdade fugirá de ti"; por meio dessas palavras, Platão mostra nada menos que a lógica é instrumento da filosofia, pois aí não teria de fato ousado dizer que a parte é uma tagarelice e uma ginástica. Mas isto é o que diz Platão.

Argumentações dos estoicos (14,29 – 15,30)

Argumento da utilização (14,29 -15,9)

Já os estoicos por meio de duas argumentações queriam fazer crível a sua opinião, das quais a primeira tem a seguinte linha: Tudo de que alguma técnica ou ciência faz uso, se não for <parte ou subparte>[139] de outra técnica ou ciência, então é parte ou subparte <da que a usa>. Como em exemplos: a dietética é parte da medicina, de nenhum modo é parte ou subparte de outra técnica, portanto, a parte dietética é da medicina e esta somente faz uso daquela Ora, se a filosofia faz uso da lógica e

---

[138] Como já mostrou o editor, tanto a citação do Fedro quanto a do Fédon estão erradas; a primeira estaria na *República* VII 534 E e a segunda, no *Parmênides* 135 D.

[139] O que consta entre chevrons foi acrescentado pelo editor Busse. Dessa vez, porém, os acréscimos são dispensáveis, embora dispensá-los tornaria o argumento mais difícil de se compreender.

nenhuma outra técnica ou ciência faz uso dela, então a lógica é parte ou subparte da filosofia. Mas não é subparte, portanto é parte. Bem acrescentam ao argumento a frase “se não for de outra técnica ou ciência” por conta da astronomia. Pois, conforme revela Arato, falando da Ursa Maior, “por meio dela também os sidônios navegam muitíssimo reto”, havia o perigo de que a astronomia fosse parte da náutica, uma vez que esta faz uso daquela, se aquela já não existisse de antemão, sendo parte da filosofia, pois é remetida à parte teórica e na teórica, à matemática. A linha da argumentação é do modo acima.

Crítica ao argumento da utilização (15, 9-23)

Mas refutá-lo é breve e fácil por meio do Argumento do Bisturi, pois alguém poderia assim confrontá-los: o bisturi é de algo? Não seria apenas da medicina? Ou algumas outras pessoas têm feito uso disso a não ser os médicos? E igualmente ninguém de bom juízo chama o bisturi parte da medicina, já que um é um corpo, o bisturi, e outro, incorpóreo, a medicina, e nunca um corpo é parte de algo incorpóreo. Então, de onde vem a falácia? Falo desse modo porque o que foi buscado na argumentação foi deixado de lado, pois era preciso que eles assim falassem: tudo o que alguma técnica ou ciência usa, se não for parte, subparte ou instrumento de outra técnica ou ciência, então é parte, subparte ou instrumento daquela que usa. Mas, em verdade, a lógica não é parte nem subparte, como foi mostrado; logo, é instrumento. Nisso se enreda a linha do primeiro argumento.

Versão do argumento do ocupar-se e sua crítica (15, 23-30)

O segundo argumento é o que possui a seguinte linha: a lógica é disposta pela filosofia; tudo o que é disposto por algo é parte daquilo que dispõe; logo, a lógica, na medida em que foi disposta pela filosofia, é parte sua. Este argumento é, de fato, assentado como falso, pois mais uma vez, então, o ferreiro dispõe para si o martelo e, se for o caso, também o faz o carpinteiro, mas nenhum dos dois é parte de nenhum dos dois. E os argumentos dos estoicos possuem tais linhas, quando se apressam em mostrar que a lógica é parte da filosofia.

Argumento dos peripatéticos (15,31 – 17,3)

Versão mitigada da crítica arquitetônica em forma de argumento construtivo (15,31 – 16,10)

Os argumentos dos peripatéticos, que são três em número, tem tal linha, os quais mantêm que a lógica é um instrumento. O primeiro desses é do seguinte modo: se houvesse – diz – duas técnicas e uma fizesse uso do produto de outra, a que faz

uso é melhor do que a que produziu, p.ex. assim é no caso técnica de fazer rédeas e da hípica, pois a técnica de fazer rédeas faria uma rédea ao passo que a hípica usaria isso; logo, com certeza, a hípica, na medida em que usa o produto da técnica de fazer rédeas subsiste melhor do que esta. Assim também a náutica é mais honrosa que a engenharia naval, porque a náutica usa o navio, que é produto da engenharia naval. Se é assim, uma vez que a filosofia faz a lógica, mas todas as demais técnicas usam o produto da lógica, por exemplo, a medicina, a gramática, a retórica e, falando simplesmente, as técnicas semelhantes, logo, havendo outras técnicas que são usantes, a filosofia se encontrará com o problema dela, digo: da lógica [pois, a filosofia seria pior. Ora, nenhuma outra técnica é][140] melhor do que a filosofia, uma vez que seria um absurdo sem fim. Quem teria tamanha falta de vergonha a ponto de denominar a mãe de todas as técnicas inferior às técnicas particulares? Então, se não é parte, dado este absurdo, então a lógica é sim instrumento da filosofia.

Argumento construtivo dos peripatéticos A(16, 11-28)[141]

A segunda argumentação possui a seguinte linha: a parte busca ter a mesma matéria e a mesma finalidade do todo; a lógica não tem a mesma matéria do todo – digo: da filosofia – nem a mesma finalidade; logo, a lógica não é parte da filosofia, mas instrumento. Equipemos cada uma das premissas; por um lado, a premissa maior – a que diz assim, que a parte tem a mesma matéria do todo e a mesma finalidade – nós dizemos que é assim, porque é verdade o que está dito; pois, por exemplo, a parte dietética é da medicina, na medida em que tem a mesma matéria da medicina, digo: os corpos humanos, e a mesma finalidade, algo como a saúde, pois ambas tratam da saúde. Portanto, está fortalecida a premissa maior até aqui. E acima de tudo, está fortalecida a premissa menor – a que diz que a lógica não tem a mesma matéria nem a mesma finalidade do todo – pois em verdade não é a mesma matéria a da lógica e a da filosofia, mas a da lógica, por um lado, são os sons articulados e, da filosofia, as coisas; como mostra a definição que diz que ela é conhecimento das coisas divinas e humanas. Mas, então, a finalidade também não é a mesma para ambas, mas a finalidade da filosofia, de um lado, é a assimilação à divindade tanto quanto é possível aos homens, como foi dito, e, por outro, a da

---

[140] O que está entre parênteses corresponde a uma lacuna no texto, que tentamos substituir nos inspirando nas sugestões do editor.
[141] Cf. Anônimo, *De arte logica disputatio* p. xi, 5r, 25 – p. xii, 5v, 5.

lógica é a geração da demonstração. Se, porém, cada uma das premissas foi bem deduzida por nós de certo modo, como também a conclusão não seria verdadeira?

Argumento construtivo dos peripatéticos B (16, 30 – 17,3)[142]

É próprio de uma parte – dizem – ser tomada por si mesma e, de um instrumento é ser tomado por outro. Se a lógica não é tomada por si mesma, mas por outro, pela demonstração, e o que é tomado por outro é instrumento daquilo pelo qual é tomado, a lógica não é parte da filosofia mas instrumento. Que a lógica não é tomada por si mesma mas por outra – digo: pela demonstração, é claro a partir do seguinte: a natureza não se escondeu completamente de nós, uma vez que, ainda que investigássemos, seria impossível descobrir algo, mas também não se nos apresenta completamente, porque então seria abusurdo e vão investigar. Mas algumas coisas mostradas e outra escondidas nos fazem investigadores e descobridores. A lógica, então, é elegida enquanto fornecedora de métodos por meio dos quais somos capazes de descobrir o que está escondido pela natureza; pois através daquilo que a natureza mostra descobrimos o que não está mostrado. Portanto, bem deduzimos que a lógica é tomada por outro e por causa disso seria chamada instrumento.

Outros argumentos da lógica como instrumento (17, 4-17)

Que bem falaram os peripatéticos, mostraremos também nós mesmos por outros argumentos segundo o qual a lógica é instrumento, assinalando que os argumentos há pouco falados participam da verdade. A parte é complementar da substância da coisa: presente, assegura o todo mas ausente, corrompe. A filosofia sem a lógica pode contemplar por ser por natureza contemplativa e prática; portanto, a lógica não será parte da filosofia, mas instrumento. Mas, como falado, nós homens precisamos da lógica para a demonstração e, da demonstração para a apreensão do que está escondido. Ademais, é possível falar outro argumento que defende o mesmo, do seguinte modo: destruir o argumento não destrói o todo, como acontece no caso do machadinho e do carpinteiro (pois, destruir o machadinho não destrói o carpinteiro). Destruir a lógica não destrói a filosofia; logo, a lógica é instrumento da filosofia. E esta argumentação é a mesma pela possibilidade avançada, embora difira pela abordagem diferente.

---

[142] Cf. Filop. *In AAn* 8, 24-27. Cf. Anônimo, *De arte logica disputatio* p. xi, 5r, 10-14)

Atribuição a Platão de um compatibilismo e sua correspondente teoria (17, 18-37)

Então, os argumentos dos peripatéticos e dos estoicos são de modo acima, mas o divino Platão crê que ela é tanto parte quanto instrumento, por isso não precisa de defesa, pois ele diz: me parece que vós ambos vencem; por isto, cada um de vós bem se muniram de argumentações, porque a lógica é tanto parte quanto instrumento da lógica, falais a verdade e brigais entre si sem de fato brigar, pois é parte e instrumento. E não considerem que falo isso sob o mesmo aspecto, pois sob um aspecto é parte e sob outro, instrumento, como é de se extrarir do argumento sobre a mão e o do sesteiro[143], pois a mão é parte bem como instrumento, parte do corpo completo e instrumento para dar e pegar. Do mesmo modo, o sesteiro é parte e instrumento, uma vez que o sesteiro é duplo, a medida e o que é mensurado, é possível dizer que o mensurado é parte e a medida, instrumento. Então, assim como mostramos nesses casos que não é inimaginável que a mesma coisa possa ser, sob diferentes aspectos, parte e instrumento, assim também no caso da lógica não é um absurdo que ocorra de nós falarmos que ela é parte e instrumento. Instrumento quando é contemplada em regras vazias, como quando digo que "duas afirmações universais, segue-se uma conclusão universal afirmativa" mas parte quando é tomada com as próprias coisas, como quando digo que "a alma é semovente, o semovente é imortal; logo, a alma é imortal" ou, de novo, "todo justo é bom, todo bom é nobre; logo, todo justo é nobre".

Dependência teórica de Aristóteles a Platão (17,37 – 18,12)

É digno de se admirar Platão e Aristóteles, Aristóteles na medida em que parece inventar as regras sem as coisas; Platão, sem usar as regras, fez uso da demonstração. Pois os antigos sabiam demonstrar, mas não sabiam fazer a demonstração diante de um método demonstrativo; igualmente a como acontece aos que usam sandálias mas ignoram como fazer calçados. E não se deve crer por isto que Platão é inferior a Aristóteles, mas, pelo contrário, melhor. Pois o primeiro demonstra sem precisar do método demonstrativo de Aristóteles, mas o contrário: Aristóteles é quem precisava da demonstração de Platão. De fato, assim também Homero ou Demóstenes não precisavam nem da *Poética* de Aristóteles nem da técnica de Hermógenes, mas pelo contrário eram esses que precisavam daqueles, a fim de que constituíssem os métodos a partir dos escritos daqueles.

---

[143] Em latim, *sextarius*, a unidade básica de medida de líquidos no Império Romano.

Este é o fim de nossa lição de agora, uma vez que ficou assentado acerca da lógica, se é parte ou instrumento da filosofia.

YOUR KNOWLEDGE HAS VALUE

- We will publish your bachelor's and master's thesis, essays and papers

- Your own eBook and book - sold worldwide in all relevant shops

- Earn money with each sale

Upload your text at www.GRIN.com and publish for free

GRIN