Journal of Ancient Philosophy

Volume 15 | Issue 1 | May 2021

ISSN 1981 9471
University of São Paulo - Brazil

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

LE TRÈS CURIEUX SILENCE DES DOXOGRAPHES À PROPOS DE L'INCOMPÉTENCE DES AUTEURS DES *OPINIONS* CHEZ PARMÉNIDE 01-17
Nestor-Luis Cordero

STATE VIOLENCE AND WEAVING: IMPLICATIONS OF ARISTOPHANES' *LYSISTRATA* FOR PLATO'S *STATESMAN* 18-34
Marina Marren

PLATO AND EQUALITY FOR WOMEN ACROSS SOCIAL CLASS 35-62
Coleen Patricia Zoller

DISCUSSIONS: *Os Futuros Contingentes* em De Interpretatione 9

APRESENTAÇÃO 63

ARISTÓTELES E A LÓGICA DA CONTINGÊNCIA - UMA INTERPRETAÇÃO TRADICIONAL DO ARGUMENTO DA BATALHA NAVAL 64-143
Luiz Henrique Lopes Santos

EQUIMODALIDADE E *HÔS EPI TO POLY* NO *DE INTERPRETATIONE* 9 144-172
Ricardo Santos

SOBRE A TESE DE QUE A BIVALÊNCIA IMPLICA O DETERMINISMO CAUSAL, DO ESTOICISMO AO ARISTOTELISMO 173-189
Paulo Ferreira

A RETÓRICA DO CAPÍTULO IX DO TRATADO *DA INTERPRETAÇÃO* 190-206
Luisa Buarque

FUTUROS CONTINGENTES: HISTÓRIA DE UMA OUTRA BATALHA 207-260
Marco Zingano

Journal of Ancient Philosophy, vol. 15 issue 1, 2021.
DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v15i1p01-17

Le très curieux silence des Doxographes à propos de l'incompétence des auteurs des *opinions* chez Parménide

Nestor-Luis Cordero

Since the Goddess of Parmenides presents the two ways to explain the reality that must be faced by this who want to become a "man who knows", the truth and the opinions of mortals, she makes clear that the opinions (*dóxai*) are not "reliable". Later, when he describes in detail how the makers of opinions really are, the description is devastating: they are the people who are incapable of judging, who are astonished, who do not know how to use sensations, and who have a misguided intellect. Consequently, when they express their opinions, they present only a "misleading set of words. However, already from Aristotle onwards, this way of conceiving reality is attributed to Parmenides himself, and not to "the mortals". Theophrastus echoes this interpretation of Aristotle and, with him, the totality of the Doxographers. Obviously, in order to attribute the "opinions" to Parmenides himself, any reference to the incapacity of his authors is absent from the comments: no Doxographer mentions it.

Étant donné l'état plus que lacunaire dans lequel nous avons reçu le *Poème* de Parménide (environ cent soixante et un vers; à peine deux pages d'un texte imprimé !), chaque mot récupérée a un poids considérable, plus important que celui qu'on attend concernant le même mot dans un texte mieux (ou totalement) conservé. Chaque mot est un petit joyau que doit être respecté, même vénéré. Or, ce travail s'occupe de quelques mots que Parménide consacre aux auteurs des *dóxai* dont le sens péjoratif, d'une manière très curieuse, a disparu des études consacrées à la philosophie de Parménide. Ces quelques mots, clairs et distincts, semblent avoir dérangé les Doxographes. Nous essaierons de trouver la cause de ce curieux silence.

Cela va de soi que notre recherche s'appuie sur une interprétation générale de la pensée de l'Éléate. Notre point de vue sur ce sujet, en deux mots[1], est le suivant. Comme

[1] Nous nous sommes occupés en détail de notre interprétation de Parménide dans grand nombre d'articles et notamment dans Cordero, N. L. (1997², 2004, et 2019).

ses prédécesseurs, Parménide veut expliquer qu'est-ce que la réalité (*tà ónta*), mais, au lieu de faire appel à des *arkhaí,* il va en deçà de la recherche de ses collègues et affirme qu'il faut admettre, *d'abord,* que s'il y a des *ónta,* c'est parce qu'*il y a de l'être* (ce que même la langue grecque confirme !). Or, le fait d'être est un état ("être" est un verbe, et un verbe fait allusion à une action ou un état) qui est le fondement de tout ce qui est (car tout ce qui est, est "en train d'être", *eón*). Et cet état possède une série de caractéristiques que Parménide expose dans une longue citation, heureusement transmise par Simplicius, le fr. 8. Mais le véritable cours de philosophie[2] qui est son *Poème* didactique[3] expose aussi une manière (*hodós*)[4] erronée (*apatelón*, 8. 52) de vouloir expliquer le réel. Il attribue cette habitude aux "autres", des gens (d'autres philosophes? la foule?) qui, par rapport à son porte-parole, qui est une Déesse (donc, immortelle), sont appelés en général "les mortels" (fr. 1.30, fr. 8.39, fr. 8.51, fr. 8.61) et, en deux occasions, "les hommes" (toujours au pluriel: fr. 1.27, fr. 19.3).[5] Parménide dédie quelques vers à exposer ce point de vue, qui, pour lui, est erroné, et il dit pourquoi il a décidé de consacrer quelques lignes à présenter une "théorie" trompeuse: "je t'exprime tout ce *diákosmon* semblable afin d'empêcher que n'importe quel point de vue *des mortels* puisse te dépasser" (fr. 8. 60-1).

Il y a chez Parménide, par conséquent, un "discours (*lógos*) digne de foi et une pensée autour de la vérité" (8.50-51), qui développe les *sémata* du fait d'être (*[tò] eón*), suivi d'une "trompeuse série des mots" (8.52-3) qui expose "les opinions des mortels". Préciser, avec des arguments solides et sans écouter le chant des sirènes des "spécialistes", quels passages récupérés du *Poème* appartiennent à l'un ou à l'autre des sujets traités (qui ont été groupés en deux "parties" depuis 1795)[6] va au-delà des étroits limites de ce travail.[7] Il suffit de dire que nous ne saurons jamais dans quel ordre se trouvait chacun des dix-neuf fragments du *Poème* récupérés (mis à part le fr. 1), et que l'arrangement

[2] Cf. Cordero, N. L. (1990).

[3] "Parmenides' choice of the didactic epic as the form best suited to his own philosophy was a bold and extremely significant innovation" (Jaeger, W. 1947, p. 92). Cet aspect a été souligné très récemment par Galgano, N. S. (2020).

[4] *Hodós* est à la fois "chemin" et "méthode" ou "manière". Le mot anglais "way" a hérité ces deux nuances.

[5] Au fr. 16 *ántropos* fait allusion aux "hommes" en général.

[6] Voir Fülleborn, Georg G. (1795).

[7] Nous avons développé notre position in Cordero, N.L. (2013).

devenu aujourd'hui orthodoxe, est totalement inacceptable, car il s'appuie sur une "platonisation" de Parménide de la part de Simplicius.[8]

Étant donné que les idées exposées dans le discours digne de foi, d'une part, et le récit trompeur contenu dans les opinions, d'autre part, sont opposés, ils ne peuvent pas appartenir au même "auteur". Concernant le *pistón lógon,* la Déesse revendique plusieurs fois son *copyright,* soit s'exprimant à la première personne ("Il est commun *pour moi* où je commence", fr. 5; "*Je* ne te permets pas de dire ni de penser que cela [*sc.* la naissance de ce qui est] se serait produite à partir de ce qui n'est pas…", fr. 8.8), soit en ordonnant d'accepter *son* discours: "J'ordonne de proclamer cela [*sc.*, "qu'être est possible et que le néant n'existe pas"], fr. 6.1-2)". Et, concernant les opinions, la Déesse est aussi claire et précise: elle expose les idées d'"autres", afin que, en connaissance de cause, on puisse les éviter. C'est pour cette raison que dans *toutes* les occasions où la notion de *dóxai* apparaît, elle est accompagnée par une référence à ses auteurs: les "mortels", les "hommes": l'apprenti philosophe doit être informé des "opinions des mortels" (*brotῶn dóxas,* 1.30); "apprends maintenant les opinions des mortels" (*dóxas…broteías,* 8.51); "ainsi sont nées les choses selon l'opinion (*dóxa*) […] Pour chacune les hommes (*ánthrῳpoi*) ont établi un nom distinctif" (fr. 19).

Il nous semble évident que Parménide, au caractère divin (donc, immortel) de la Déesse, qui exprime "le coeur inébranlable de la vérité"(1.29), veut opposer la fragilité des points de vue (*gnṓmas,* 8.53) auxquels sont condamnés les humains.[9] Leur chemin est éloigné de celui de la Déesse (fr. 1.27), qui a dé-couvert une vérité, peut être "la" vérité (*cf*. l'étymologie d'*alétheia*); les "mortels", en revanche, se limitent à placer sur les choses des noms qu'ils "croient" être vrais (*pepoithótes eînai alethê̂,* 8.39). Parménide, de toute évidence, est intéressé à montrer la triste situation dans laquelle se trouvent ces *doxophiles* car il leur consacre *dix vers* (6 vers du fr. 6 et 4 vers du fr. 7) à sa description, ce qui est très symptomatique et exceptionnel dans ce qui reste de son *Poème*.

Regardons la présentation des "créateurs" des *dóxai* au fr. 6. Nous ne savons pas dans quel endroit du *Poème* se trouvaient les neuf vers que nous appelons aujourd'hui "fragment 6", mais la nouveauté que Parménide introduit dans l'exposé de ses idées (originalité introuvable avant, soit parce qu'aucun philosophe l'avait mis en place, soit

[8] Évidemment nous ne pouvons pas démontrer cette interprétation dans les étroits limites de cet article. Nous renvoyons le lecteur éventuel aux ouvrages cités à la note 1.

étant donné la rareté des texte retrouvés) est le *raisonnement,* ce qui suggère que quelques citations du *Poème* auraient dû se trouver nécessairement avant ou après d'autres. Or, *après* avoir exposé le contenu des *seuls* chemins qui, *a priori* (l'un des deux sera par la suite rejeté) peuvent être empruntés par le *noûs* "pour penser"[10], il propose, dans le "fragment 6", de les essayer: il faut commencer par le chemin qui est accompagné par la vérité (ce que la Déesse proposera de faire au fragment 8, jusqu'au vers 50), et il faudra après être au courant aussi de ce que les mortels "croient" (*nenómisthai,* fr. 6.8), tel que la Déesse l'exposera dans les vers 51 à 59 du fr. 8.

Nous avons dit qu'il faut commencer[11] par le premier chemin énoncé au fr. 2 (et repris au début du fr. 6), celui qui affirme "qu'il y a de l'être (*ésti gàr eînai*) et, en revanche, le néant n'existe pas (*medén d'ouk esti*)" (fr. 6.1b-2a).[12] Et tout de suite la Déesse dit que le voyage doit re-commencer[13] ensuite par "[le chemin] façonné par les mortels qui ne savent rien, hommes à deux têtes, car, à l'intérieur de leur poitrine, l'incapacité guide l'intellect (*nóos*) errant; ils son entraînés aveugles et sourds, étonnés, gens sans faculté de jugement, pour lesquels être et ne pas être sont considérés comme la même chose et non comme la même chose. Leur chemin ramène au point de départ" (fr. 6.4-9). Et le fr. 7 résume cette description: "Et que l'habitude invétérée ne t'oblige pas, le long de *ce chemin*, à utiliser l'œil qui ne voit pas, l'ouïe qui ne renvoie qu'un écho, et la langue. Juge avec le *lógos* la réfutation très polémique que je viens d'énoncer" (fr.7.3-6).

Lorsque la Déesse, au fragment 1, avait présenté à l'apprenti philosophe son "programme d'études", elle l'avait incité à être au courant (*puthéstai*) non seulement du cœur imperturbable de la vérité mais aussi des "opinions des mortels", même si elles ne possédaient pas une "vraie *conviction*" (*pístis alethés*) (fr. 1.30). Or, dans la suite du

---

[10] *Noêsai,* "pour penser" es infinitif aoriste actif. La plupart des traducteurs supposent que Parménide a écrit "*noêtai*" et traduisent "pensables", "concevables": "can be conceived" (Tarán, L. [1965], p. 32), "which are alone conceivable" (Coxon, A. H. [1986], p. 52), "les seules que l'on puisse concevoir / the only ones that can be thought of" (O'Brien, D.-Frère, J. [1987, II, p. 16).

[11] Une conjecture proposée par H. Diels pour remplir une lacune au vers 6.3 faisait dire à la Déesse qu'il fallait s' "écarter" de cette première voie. Nous avons rejeté cette conjecture et proposé le verbe "commencer par". Cf. Cordero, N.L. (1979).

[12] Cette formule reprend, presque mot à mot, le vers 3 du fr. 2. Contre toute logique, la plupart des travaux consacrés à Parménide voient dans cette formule une allusion au "deuxième chemin", celui interdit par la Déesse. O'Brien, D. (1987, II, p. 25) par exemple, dit que dans "cette première voie de recherche [il y a] la mention du non-être". Il y a plus qu'une "mention": la Déesse dit que le non-être (repris par "néant") n'existe pas.

[13] Parménide lui-même fait allusion à sa méthode au fr. 5: "Il est commun pour moi où je commence, car j'y reviendrai à nouveau".

Poème, les *dóxai* seront opposées au "raisonnement *convaincant*" (*pistòn lógon*) qui finit au vers 50 du fr. 8. La description impitoyable des mortels que nous venons de voir dans les dix vers consacrés à décrire leur état d'esprit justifie leur incapacité de raisonner (ils sont une *ákrita phûla,* fr. 6.7). La *pístis* est absente de l'ensemble des mots (*kósmos…epéon,* fr. 8.52) qu'ils utilisent pour décrire leurs *dóxai,* et, pour cette raison, il est "trompeur" (*apatelón*); *ergo,* il est l'opposé du "chemin de la persuasion" (*peithoûs kéléuthos*)" (fr. 2.4), qui est accompagné par la vérité. Nous reviendrons *infra* sur cette opposition "persuasion/tromperie".

Dans la suite de notre travail nous n'approfondirons pas la notion de *pistón lógon* que la Déesse expose jusqu'au vers 50 du fr. 8. Il suffit de dire que celui-ci a clairement un point de départ ("Il ne reste qu'un chemin, celui *d'éstin*; sur ce chemin il a plusieurs preuves…", fr. 8.1-2) et un point final ("Je termine ici…", fr. 8.50), précisés par Parménide lui-même.[14] Regardons, en revanche, ce que l'on peut dire sur les "opinions des mortels", notamment les citations récupérées qui développent la notion de "*dóxa*". Pour traiter ce dossier il faut mener à bien une recherche, car nous ne comptons pas, comme dans le cas du *pistón lógon,* d'un ensemble de cinquante vers (au fr. 8) qui s'occupe de la question. Nous avons une seule certitude: le début de l'exposé des *dóxai* ("*À partir d'ici* apprends les opinions des mortels….", 8.51), mais, à la différence du *pistòn lógon,* il n'y a pas un point d'arrivée. Jusqu'où va l'exposé des *dóxai* ?

Dans l'arrangement orthodoxe actuel des fragments, le fr. 19 semble exprimer la conclusion de l'explication de l'état actuel "des choses" selon la *dóxa*: "Ainsi son nées ces choses (*éphu táde*), selon l'opinion (*katà dóxan*), et elles sont présentes maintenant". Mais, où se trouvait cette citation, dans la version originale du *Poème*? Le hasard[15] a voulu qu'elle se trouve, aujourd'hui, à la fin des dix-neuf citations récupérées, ce qui a invité les chercheurs modernes à croire que *toutes* les citations précédentes (qui vont du fr. 9 jusqu'au fr. 18) faisaient partie de "La Doxa". Ceci est tout à fait arbitraire, car dans l'ensemble fr.9-fr.18 il y a, de toute évidence -on reviendra sur ce sujet- des fragments qui n'ont rien à voir avec ce que *Parménide* appelle "*dóxaí*". Quand nous avons dit que les

[14] Cependant, les auteurs partisans de trouver *deux* "parties" dans le *Poème,* "La Vérité et "La Doxa", placent aussi, dans l'ensemble "La Vérité", les fr. 2 à 7, ce qui est absurde, car dans les fr. 6 et 7 il y a des références au faux chemin, celui de la "*dóxa*".

[15] Elle a été placé à la fin du *Poème* tout simplement parce qu'elle a été découverte tardivement, en 1810, lorsque le texte avait été déjà rangé par Fülleborn (en 1795) en dix-huit citations. Si on l'avait découvert avant, l'actuel "fr. 19" aurait pu être placée dans un autre endroit.

partisans de trouver des "parties" dans le *Poème* on dû choisir les citations qu'ils placeraient dans le dossier la *dóxa,* ils semblent ne pas avoir fait une recherche pour savoir qu'est-ce que cela veut dire, "*dóxa*", *pour Parménide*. Ils ont adopté, peut-être, inconsciemment, le préjugé aristotélicien de considérer que toute affirmation sur *tà phainómena* (par exemple, sur le soleil, la lune, les sexes, la structure du *noûs*) rentrait *eo ipso* dans le dossier "La Doxa". C'est le point de vue de Simplicius, concrétisé dans notre formule "la platonisation de Parménide": "Parménide place (*títhesi*) les corps parmi les choses 'opinables' (*en toîs doxastoîs*)" (*Phys.,* 87.5); "Parménide appelle 'opinable' (*doxastón*) ce qui est sensible (*tò aísthēton*)" (*Phys.,* 38.26).

Nous avons dit que la description parménidienne des *dóxai* a un point de départ, le vers 8.51, mais, déjà au beau milieu du fr. 8 (texte placé, par les partisans de trouver des "parties" dans le *Poème,* dans la "partie" "La Vérité" !), Parménide avait résumé l'activité des "mortels": "Ils ne sont que des noms ce que les mortels (*brotoí*) ont établi (*kathétento*), persuadés que c'étaient vrais" (fr. 8.38-9). Cette soudaine présence des "mortels" au fr. 8 (ainsi comme la description de leur statut aux fragments 6 et 7) relativise (et même annule) la prétendue division du *Poème* en deux "parties".

Revenons maintenant a la présentation détaillé des *dóxai,* à partir du vers 8.51: "À partir d'ici, apprends les opinions des mortels […]. Ils[16] ont établi deux points de vue (*gnómas*)[17] pour donner des noms à des formes extérieures […]: d'une part, le feu éthéré de la flamme; [...] d'autre part, ce qui est en soi son contraire, la sombre nuit" (8.53-59)…et la citation se termine *deux vers* après. Cependant, après cette citation du fr. 8, le citateur, Simplicius, ajoute "…et peu après…" (*kaí met'olíga pálin*) (*Phys.* 180.8), ce qui suggère que la description résumée au fr. 8 pourrait continuer de cette manière: "…Mais comme tout a été nommé lumière et nuit […] tout est plein en même temps de lumière et de nuit obscure, égales l'une à l'autre, car dehors d'elles il n'y a rien" (fr. 9). Et le couple lumière-nuit réapparaît aussi au fr. 12, où, même si le mot "*dóxai*" est absent, le *diákosmon* que le texte décrit correspond évidemment aux *arkhaí* des "mortels", le feu ou la lumière, et la nuit. Disons finalement que, mis à part les quatre textes que nous venons de citer (fr. 8.38-39, fr. 8.53-59, fr. 9 et fr. 12) *aucun* des fragments qui ont été mis arbitrairement dans la "partie" "La Doxa" ne correspond aux deux *arkhaí,* en dehors desquels, disent les "mortels" eux-mêmes, "il n'y a rien" (fr. 9.4).

[16] Peut-on affirmer, comme le feront les Doxographes, que Parménide parle de lui-même?

[17] *Gnóme* est synonyme de *dóxa.*

Avant de continuer notre démarche, il faut faire une mise au point nécessaire, que nous n'avons pas la possibilité d'approfondir dans ce travail mais qui va conditionner la suite de notre recherche. Nous verrons *infra* que la doxographie parménidienne a trouvé chez l'Éléate, à côté du *pistón lógon,* des réflexions sur la "réalité sensible". Or, jusqu'à a la Sophistique – c'est notre avis – la dichotomie sensible-intelligible, *ergo,* apparences-être, est *introuvable* chez les premiers philosophes. L'application de la dichotomie aux Atomistes, par exemple, conduirait a un paradoxe qui n'aurait pas échappé à Zénon (s'il avait connu au moins Leucippe): les "principes" de tout ce qui est *sensible* sont l'atome et le vide, qui sont…*intelligibles*. C'est la Sophistique qui, pour justifier le relativisme (commun à tous les sophistes, sauf Antiphon), s'est appuyée sur les sensations, qui ne perçoivent pas "l'être" des choses, mais ce qui apparaît. Les sophistes ont établi cette dichotomie pour nier l'un des membres, l"l'être". En revanche, l'*eón* de Parménide, comme les *arkhaí* de ses prédécesseurs, est en dehors de la dichotomie être-paraître, d'où la difficulté des Doxographes, notamment ceux d'origine néoplatonicien, de comprendre des images "physiques", comme celle de la sphère, qui cohabitent avec le théorie de l'identité d'être et penser (fr. 3). Parménide n'est pas coupable de ce péché d'anachronisme.

Mais comme, grâce à Platon, qui a assumé la dichotomie sophistique et a pu revendiquer le sensible parce qu'il a trouvé une garantie de son existence, les Formes, les commentateurs des Présocratiques -notamment Aristote et son école, *via* Théophraste, et les Néoplatoniciens après- ont platonisé les premiers philosophes et leur ont demandé des réponses à des questions qui ont été posées des siècles après. C'est le cas de Parménide.

Comme, *à partir de Platon*, chaque philosophe s'est vu obligé de justifier la cohabitation du sensible avec l'intelligible (c'est à dire, des apparences avec "l'être"), déjà les interprètes anciens ont transféré rétroactivement le problème à Parménide (et nous verrons qu'Aristote dit que Parménide a été "obligé" de le faire). Regardons le cas de deux auteurs qui justifient notre affirmation. K. Bormann[18], dans un article sur Parménide et Simplicius, a écrit: "The doctrines of Parmenides of *the one being and the world of seeming* were -*as is well known*- interpreted in different ways in the course of the history of philosophy", et B. M. Perrry, dans un travail sur le même sujet, n'hésite pas à commencer son livre par ces mots: "One of the central theses in Plato is the being-seeming

[18] Borman, K. (1979, p. 30).

antithesis […]. The *obvious precursor for the antithesis, at any rate, is Parmenides,* who rigidly distinguishes being from seeming or opinion in his *Poem*".[19]

Sans prétendre jouer le rôle d'avocat du diable, essayons de justifier cet anachronisme. C'est l'assimilation de tout ce qui est "physique" au sensible (soumis à la génération et la corruption, au mouvement, etc.), comme on voit clairement chez Platon, qui a invité Aristote (on verra après le cas de Platon) a exiger de Parménide un traitement *aussi* des réalités différentes de l'Être-Un. Platon, en revanche, n'a pas platonisé Parménide; il l'a tout simplement "mélissisé".[20] Tel que Platon l'interprète, Parménide, qui, comme Mélissos, était un moniste -pour lui-, aurait *nié* l'existence d'un *phaínesthai* et d'un *dokeîn* (*cf.* la définition du sophiste comme un illusionniste, *Soph.* 236c), car, pour justifier l'existence de ces notions, il faudrait démontrer*, contre Parménide*, qu'il y a du non-être.

Voyons maintenant le cas d'Aristote. La plupart des références à Parménide se trouvent au Livre I de la *Physique.* Au début du chapitre 2 il est question des "principes" (*arkhaí*) et Aristote dit que ceux-ci, pour les *phusikoí,* sont en mouvement, tandis que *pour Parménide* (et Mélissos) *le principe* est un et immobile. Mais dans d'autres passages aussi bien de la *Métaphysique* que de la *Physique*, Aristote dit que *Parménide*, en ce qui concerne la multiplicité sensible, avait aussi proposé, comme tous les *phusikoí,* deux principes contradictoires.[21] Voici comment Aristote justifie l'existence d'un Parménide *phusikós* et *ou phusikós* à la fois: "Tous [les *phusikoí*] posent des contraires comme principes [….] Même *Parménide pose* le chaud et le froid comme principes, et il les nomme feu et terre" (*Phus.* 188a19-21). Parménide donc, n'est pas une exception. Un grand penseur comme lui ne pouvait pas nier l'existence de la multiplicité sensible (car "examiner l'*eón* un et immobile n'est pas examiner la *phúsis*", Aristote, *Phus*. 184b27). Et c'est ainsi comme "*Parménide*, *obligé* de suivre les phénomènes (*anagkazómenos d' akoloutheîn toîs phainómenois*), et, tout en ayant affirmé que, selon le *lógos,* [l'être] est

[19] Perry, B.M. (1983, p. 11).

[20] Voir l'interprétation *littérale* de Platon des vers 8.43-45 de Parménide (qui, en réalité, fait une *analogie* entre l'homogénéité du fait d'être et la masse d'une sphère) selon laquelle il conclut que "l'être a un milieu et extrémités" (Platon, *Sophiste* 244e). Cette prétendue "spatialité de l'être est propre de Mélissos, qui a écrit que, étant donné que le vide n'existe pas, l'être est Un, car il occupe tout l'espace (paraphrase du fr. 30 B 7 DK).

[21] Malgré lui, et *mutatis mutandis,* Parménide, grâce à Aristote, semble devancer de plusieurs siècles la très connue phrase de Groucho Marx: "Voici mes principes; si vous ne les aimez pas, je vous en donne d'autres".

un, même si, selon la sensation, il est multiple, *supposa* deux causes et deux *arkhaí,* le chaud et le froid, c'est-à-dire, le feu et la terre; il rangea l'un, le chaud, comme être, et l'autre comme non-être" (*Met.* 986b31)[22]. Le raisonnement d'Aristote est impeccable, mais s'il avait lu la totalité du *Poème*[23] il aurait compris que tout ce qu'il dit est attribué par Parménide…aux "mortels qui ne savent rien".

C'est vrai que chez Parménide il y a des références à des gens qui ont posé comme principes (dans le sens aristotélicien du mot) le chaud et le froid, ou le feu ou la lumière et la terre (il suffit de lire les vers 8.55-59), mais, comme nous avons vu, Parménide ne partage pas cette conception. C'est Aristote, le premier, qui a affirmé, avec force et dans plusieurs endroits de ses travaux, la paternité parménidienne de ce "point de vue" (*gnóme*) pour expliquer la réalité: "Parménide a fait du chaud et du froid des *arkhaî*" (*Phys.* 188a19); "il a placé deux causes ou principes, le chaud et le froid" (*Mét.* 986b34); "ceux qui ont placé deux éléments, comme Parménide, le feu et la terre" (*De Gen.* 330b13), etc. Théophraste s'est évidemment inspiré de son maître (nous reviendrons sur son témoignage) dans son *Phusikôn doxôn,* source, a son tour de l'ensemble de la doxographie parménidienne, jusqu'à Simplicius (à l'exception, apparemment, de Sextus Empiricus et de Plutarque[24]).

Or, un phénomène très curieux s'est produit entre l'écriture du *Poème* de la part de Parménide, et Simplicius, son dernier citateur: il s'agit de la disparition totale de la description très sévère des "mortels" o "les hommes" en tant que créateurs des opinions et, par conséquence, de leur incompétence pour expliquer *tà phainómena.* Même les

[22] Ce passage avait déjà étonné Ross, W. D. (1924, I, p. 134).

[23] Il est probable que dans l'Antiquité il y avait déjà, à côté du texte complet du *Poème* (que Simplicius avoue posséder encore dans son temps, onze siècles après son écriture), des résumés soit de ses idées les plus originales, soit des parties qu'on avait bien comprises, car, dans certains domaines, il semblait partager les recherches des philosophes précédents. L'article fondamental de Mansfeld, J. (1986) démontre l'existence, même avant Platon, d'ouvrages de classification des philosophes anciens, soit des notions générales, soit des principes. Il est très curieux que le texte connu aujourd'hui comme "fragment 2", d'où sort la *vulgata* "L'Être est et ne non-Être n'est pas", soit demeuré inconnu pendant onze siècles (!), jusqu'à sa citation de la part de Proclus et Simplicius. Avant notre ère (jusqu'à Plutarque) seulement quelques vers de *quatre* fragments de Parménide ont été cités: fr. 7 (Platon, Aristote), fr. 8 (Platon, Eudème), fr.13 (Platon, Aristote) et fr.16 (Aristote, Théophraste).

[24] Cf. Perry, B. M. (1983, p. 65). Selon Palmer, Plutarque s'inspirerait directement d'Aristote (2009, p.39).). Mais dans *Adv. Col.* 1115 Plutarque dit que Colotès ne pouvait pas ignorer les travaux de Théophraste. On peut donc supposer que lui non plus. Cependant, il aurait pu connaître Théophraste sans pour autant s'inspirer de lui.

Doxographes qui ne se prononcent pas d'une manière claire et distincte sur la paternité parménidienne de la doctrine (Parménide aurait exposé ce que l' "on dit"), évitent toute référence aux critiques que Parménide lui-même adresse aux "mortels". C'est le cas de Théophraste qui, plus prudent que son maître, aurait dit (*apud* Alexandre, *Dox.* 482) que "Parménide emprunta (*êlthe*) deux chemins, l'un, *kat'alétheian,* et l'autre, *katà dóxan* (et celui-ci suppose comme *arkhaí* le feu et la terre)". Mais Théophraste aurait pu critiquer la contradiction qui suppose l'assimilation de la terre ou du froid au non-être, qui, selon Parménide, n'existe pas. Alexandre, de son côté, suppose que, dans le cas de *tà phainómena* Parménide aurait suivi l'*opinio communis* (celle de *tôn pollôn*) (*apud* Simplicius, *Phys.* 38). Hippolyte, enfin, dans un autre contexte, dit que Parménide ne s'écarte pas de la *dóxa pollôn* en ce qui concerne les principes (*Ref.* I.2 = DK A 23). Dans *tous* les autres cas, de Plutarque à Simplicius, on affirme sans hésitation que c'est Parménide lui-même qui a expliqué le *doxastón* (= le sensible) par l'action de deux principes, le feu (principe actif) et la terre (principe passif). Dans tous les cas, le commentaire critique de Parménide au dualisme des mortels ("Ils n'ont pas fait une unité des formes extérieures, en quoi ils se sont trompés", fr. 8.54) est totalement ignoré.

Pour mener à bien cette entreprise de désinformation (volontaire? conséquence de la lecture d'une copie défectueuse ou mutilé du texte de Parménide?) il fallait surmonter un inconvénient: la référence très précise de Parménide aux auteurs qui ont proposé l'explication dualiste du *doxastón,* les "mortels" ou, en général, "les hommes", et à la critique parménidienne qui s'en suivait. Or, d'Aristote à Simplicius, aucun Doxographe n'a fait référence au sujet. Ils semblent s'incliner face à la solution la plus facile: si Parménide a fait une place aux *dóxai* dans son *Poème,* elles reproduisent sa pensée, comme dit Palmer.[25] Le poids du dualisme platonicien, renforcé par les nombreuses références chez Aristote au caractère opposé des *arkhaí* que l'on trouve chez les Présocratiques, a eu comme résultat une interprétation de la philosophie de Parménide dans laquelle on a privilégié ces deux notions (qui se trouvent réellement dans le *Poème*), et on a laissé de côté le caractère "trompeur" (*apatelón*) de la théorie doxique. Comme nous hésitons à admettre un Parménide *díkranos,* qui aurait eu deux manières différentes de penser, nous respectons le style du discours de la Déesse: quand elle parle à la première personne, elle est le porte-parole de Parménide; quand elle utilise le "ils", elle parle

[25] Palmer (2009, p. 32).

d'autres auteurs, même si notre post-modernité (et peut être déjà celle des Doxographes, par rapport à l'époque de Parménide) nous empêche de les individualiser.

Au début de ce travail nous avons fait allusion au poids qui a chaque mot dans un texte qui est arrivé jusqu'à nous d'une manière lacunaire. Les nombreuses références à ces deux mots, "mortels" et "hommes" (huit fois; voir *infra*) ainsi que la longue (dix vers) description de la "condition humaine", méritent d'attirer l'attention de n'importe quel chercheur.

Nous avons dit au début de ce travail que l'état plus que lacunaire dont le *Poème* a été récupéré, nous oblige à étudier chaque mot comme s'il était un joyau. Dans le cas de Parménide, la plupart des trois cents quatre-vingt (environ) mots conservés, ne sont utilisés qu'entre une et quatre fois. Il y a certainement, deux exceptions: le vocabulaire concernant le verbe "être" (*eînai, eimí, eón,* etc.), ainsi que les mots qui sont en rapport avec la notion de "pensée" (*noeîn, noémata,* etc.), qui sont un développement de l'énigmatique fr. 3, "être et penser sont la même chose". Dans ces deux cas, la terminologie est très abondante. Et, comme le *Poème* va s'occuper de la manière dont la vérité et les "opinions des mortels" envisagent le fait d'être (*eón*), les mots concernant ces deux sujets dépassent aussi la moyenne habituelle que l'on déduit de l'utilisation des autres mots. C'est ainsi comme on trouve 3 fois *alétheia* (1.29, 2.4, 8.51) et 4 fois *alethés* (1.30, 8.17; 8.28, 8.39) et -c'est notre sujet- 4 fois *ánthropoi* (1.27, 16.2, 16.3, 19.3) et 4 fois *brotoí* ("mortels", qui résume la "condition humaine" (1.30, 6.4, 8.39, 8.61). Certainement, ces mots auraient dû être beaucoup plus abondants dans la version complète du texte, mais si nous considérons que les citations récupérées (appelées des "fragments") sont en réalité des "morceaux choisis", parce qu'elles contiennent des affirmations ou des thèses significatives, non anodines, il faut essayer de nous expliquer la surabondance d'utilisations que nous avons constatée des mots "mortels" et "hommes" chez Parménide, ainsi que les dix vers consacrés à décrire le *status* de ceux-ci, ignorés par la totalité des Doxographes.

Nous sommes très sceptiques sur ce qu'on appelle le "passage du *múthos* au *lógos*"[26], mais "comme tous les êtres humains désirent naturellement savoir" (Aristote, *Mét.* 980a1), lorsque les premiers philosophes (qui étaient considérés des "sages") ont mis en marche, chacun selon sa voie particulière, des "méthodes" pour "savoir" d'une manière la plus objective et impersonnelle possible, ils se sont trouvés face à des "opinions",

[26] Voir Cordero, N. L. (2017, pp. 21-23).

parfois anonymes, parfois "personnalisées", qui les avaient précédés. La rareté des écrits authentiques des penseurs de Milet nous oblige à commencer le traitement de ce sujet[27] par Xénophane. Ses critiques s'adressent surtout aux "opinions" à propos des (ou de "la") divinités. Selon Xénopnane, Homère et Hésiode "ont attribué aux dieux tout ce qui est objet de honte et de reproche" (fr. 11), et au fr. 14, il utilise le même mot que Parménide, "mortes": "Les mortels (*brotoí*) croient (*dokéousi*, verbe de la famille de *dóxa*) que les dieux sont nés". "Il n'y aura jamais un homme (*anèr*)" capable de posséder une connaissance précise (*saphès*) sur les dieux; il aura accès (*tetuktai*) seulement à une opinion" (*dókos*). Par conséquent, il faut opiner (*dedoxástho*) que "les choses qui semblent (*eoikóta*) [sont] réelles (*etúmoisin*)" (fr. 35). Pour Xénophane, donc, si nous écoutons "les hommes", nous sommes condamnés à rester dans le domaine des "opinions".

Dans le cas d'Héraclite, ses critiques des opinions "des autres", sont proverbiales. Sa victime préférée est Pythagore (fr. 81, fr. 129), ainsi comme la *polumathía* d'Hésiode, Xénophane et Hécatée (fr. 40). La *dóxa,* avec la signification de "ce que l'on dit", n'est pas crédible, elle peut tromper: "Le plus renommé (*dokimótatos*) connaît et protège des opinions" (*dokéonta*)" (fr. 28). Mais l'ennemi principal d'Héraclite est la foule: "La plupart (*polloí*) ne comprend pas les choses telles qu'ils les rencontrent, ni même après les avoir rencontré; elles leur 'paraissent' (*dokéousi*) (fr. 17); "Les hommes (*ánthropoi*) se laissent tromper dans la connaissance (*gnôsin*) des choses évidentes" (fr. 56); "Les opinions (*doxásamata*) sont [comme] des jouets d'enfants" (fr. 70); "[Les hommes] se laissent persuader par les chanteurs populaires (*démon*) et la foule (*homíloi*) est leur maître; ils ne comprennent pas que le grand nombre (*hoi polloí*) sont méchants (*kakoí*), et [seulement] quelques-uns sont bons" (fr. 104). C'est dans ce contexte qu'il faut interpréter les références de Parménide aux "mortels qui ne savent rien", sur lesquelles les Doxographes n'ont rien dit.

Même une lecture superficielle du *Poème* montre qu'il s'appuie sur des images ou notions opposées (des "dichotomies"), dont l'un des membres il faut retenir et l'autre doit être abandonné. Au fr. 1 il y a les chemins de la nuit *et* du jour, et "l'homme qui sait" doit être au courant du cœur de la vérité *et* des opinions; au fr. 2 la Déesse expose deux manières d'acheminer une recherche (bien ou mal); au fr. 6 et 7 on décrit le chemin qui affirme le fait d'être (*ésti gàr eînai*) et rejette l'existence du néant (6.1-2); au fr. 7 un

[27] Voir Cordero, N. L. (2019, pp. 47-51).

chemin et abandonné et le premier vers du fr. 8 dit que, en conséquence, un chemin a été laissé de côté et on a retenu celui qui est "authentique" (8.16-7). Et avant (8.11) il avait dit qu' "il faut exister absolument ou ne pas exister du tout". Dans tous les cas, comme les "mortels" croient qu'être et ne pas être sont la même chose et non la même chose, ils sont incapables de "juger" (ils sont *ákritoi*, et le vers 8.16 a présenté une *krísis*) et choisissent (mal) la conjonction (lumière *et* nuit; dans la doxographie, chaud *et* froid). Parménide dit que, dans ce cas, "ils se sont trompés" (8.54). Pour respecter le schéma général du *Poème,* toute *cohabitation* de la vérité, qui aurait comme objet d'étude "L'Être", et les *dóxai*, qui s'occuperaient des "apparences" est inimaginable. Mais depuis Aristote et jusqu'à Simplicius les Doxographes ont dit le contraire, et les historiens de la philosophie l'on répété, jusqu'à aujourd'hui.

Nous arrivons au point central de notre travail. Revenons en arrière. Nous avons déjà dit que la dichotomie sensible-intelligible était inconnue avant la Sophistique. Parménide n'a pas besoin de justifier "le sensible", catégorie qui, pour lui, n'existe pas (le réel n'a pas besoin de cette catégorie pour exister: une "chose" est "ce qui est", *tò eón,* un "étant", grâce auquel "l'être" "est présent", car *eón* est le participe présent du verbe "être"), et, évidemment, il n'a pas été obligé de le faire, comme suppose Aristote (*Mét.* 986b). Mais ceci ne veut pas dire qu'il ne s'est pas intéressé à des réalités appelées après "physiques" ou "sensibles". Le fr. 10, placé d'une manière totalement arbitraire dans "La Doxa" par ceux qui divisent le *Poème* en deux "parties", est clair et précis. La Déesse, à la première personne, exhorte l'apprenti philosophe à "apprendre (*eíse͟i*) la *phúsis*" des astres, ainsi que "la *phúsis* de la lune tournante" et à "apprendre (*eide͟ís*eis)" qu'est-ce que le ciel, etc. Quand un Présocratique (et peut être déjà Homère: cf. *Od.* X.302) utilise le mot *phúsis* il fait référence à *l'être* de quelque chose (Homère, d'un *phármakon*). Ces objets, qui seront après appelés "sensibles" (lune, astres, ciel, sexes), sont susceptibles d'un "savoir" (verbe *eidénai*) qui concerne leur *phúsis,* donc, leur être. Héraclite, presque en même temps que Parménide, écrira que la sagesse consiste à expliquer "chaque chose selon la *phúsis*" (fr. 1). Une fois que nous savons qu'il y a de l'être (et que cet "état" est caractérisé par toute une série de *sé͟mata*), ce "principe", qui est "le cœur de la vérité", explique *tout,* car il est "convaincant".

Or, depuis Platon, lorsque le philosophe est obligé de rendre compte d'une réalité dédoublée (sensible + intelligible), on demande aux penseurs préplatoniciens de s'adapter à cette nouveauté. Le paradigme de cette position est Aristote: "*il est évident* qu'eux aussi énoncent certains principes et certaines causes" (*Mét.* 983b3). Même si les mots

"principe" et "cause" ne se trouvent pas chez Parménide, il y a chez lui l'exposé d'une *diakósmesis* qui s'appuie sur des "éléments"*, grosso modo,* le feu et la terre, mais qui n'ont pas joué le rôle qu'Aristote assigne aux "principes"; ils ont été utilisés pour "nommer" toutes choses (cf. fr. 9). Et, surtout, ils *n'ont pas cohabité* avec une explication du réel non-sensible (?). En plus, Parménide oppose ces opinions au "cœur de la vérité", car *il ne les partage pas*. Une fois que la Déesse a appris au jeune voyageur qu'est-ce que la vérité et que sont les opinions "des mortels", un choix s'impose, car les deux activités proposent une explication du *même* sujet: la réalité[28]. Le fr. 7 confirme qu'un chemin a été abandonné et qu'il ne reste qu'une voie, celle d' "on est" (*ésti,* 8.1); l'hypothèse des "opinions" a été abandonnée (fr. 7.3). Bref, une éventuelle thèse parménidienne sur le "sensible" (*doxastón*) est une invention des Doxographes, et ceci, déjà à partir d'Aristote.

Si, dans chaque cas, on avait ajouté que la Déesse dit d'une manière claire et précise que les opinions sont un produit des "autres", et qu'elle se limite à les exposer pour les critiquer, on aurait respecté ce que nous trouvons dans les citations récupérées (et que la cohérence qui caractérise la méthode parménidienne n'aurait pas pu contredire dans des passages non conservés). Il ne s'agit pas, chez les Doxographes, d'une mauvaise interprétation, mais tout simplement d'une faute, qui est évident même dans le citateur le plus talentueux et important, Simplicius. En effet, après avoir écrit qu' "*il* [= *Parménide*] établit (*étheto*), *lui aussi,* comme principes […] la lumière et l'obscurité, ou le feu et la terre", il ajoute cette citation littérale de Parménide: "*Ils* ont établi (*katéthento*) deux points de vue […]; d'une part, le feu éthéré […]; d'autre part, ce qui est en soi son contraire, la sombre nuit" (8.53-9; Simpl. *Phus.* 30). Comment n'a t-il pas remarqué qu'il attribue à "il" et à "ils" la même théorie?

Si nous avons eu la désinvolture d'utiliser la formule "le très curieux silence" pour qualifier la disparition des références toujours négatives aux créateurs de l'explication dualiste du *doxastón* que décrit (sans la partager) la Déesse de Parménide, c'est parce que nous ne trouvons pas une réponse acceptable pour offrir au lecteur éventuel de ces pages. Nous avons vu *supra* que, depuis Aristote, on a essayé à tout prix de trouver chez les Présocratiques au moins des allusions aux premiers principes et au premières causes, mais il ne suffit pas de trouver des termes qui font allusion aux éléments (comme le feu et la terre dans le cas de Parménide); il faut évidemment comprendre l'utilisation que fait

[28] Cf. Palmer, J. (2009, p. 42): "Theophrastus understood Parmenides' 'Truth' and 'Doxa' as accounts of the same thing first in its intelligible and then in its phenomenal aspects".

l'auteur de cette terminologie. Platon, dans le *Théétète,* commente et même cite un texte original de Protagoras, mais cela ne fait pas de Platon un partisan du relativisme sophistique. En réalité, tout a commencé par Aristote[29] et son soupçon de la nécessité qui aurait poussé Parménide à devenir un *phusikós* comme les autres. Peut-être par politesse, d'abord Théophraste et après les Doxographes néoplatoniciens, se sont interdits de parler de manière négative des "mortels", ce qui aurait déstabilisé le Maître, mais ceci serait inexplicable dans le cas où l'on *cite* le *Poème,* comme Simplicius.

Nous avons dit *supra* qu'on n'a pas le droit de demander à Parménide des réponses à des questions qui ne faisaient pas partie de la panoplie des "sages" avant le *tsunami* de la Sophistique, comme la justification d'un éventuel univers sensible (que Platon appelait *tò doxastón;* cf. la ligne divisée de la *République*). Pour trouver une réponse à ce sujet on a forcé le texte parménidien à dire ce qu'il ne voulait pas dire, on a supprimé toutes les références négatives aux "mortels", et on a groupé les citations du *Poème* en "parties", bref, on a commis un véritable parménidicide.

En revanche, il est tout à fait légitime de vouloir trouver chez Parménide, comme chez ses collègues, une "physique" (= une étude de la *phúsis*) ou des essais d'explication de *tà ónta,* car "il n'y pas des *ónta* qui ne soient pas" (fr. 7.1). La Déesse, à la première personne, incite le jeune voyageur à "connaître" la *phúsis* des astres, etc. (fr. 10), et le fr. 16 propose une explication "physique" de la structure du *noûs.* Mais Parménide n'admet pas une *dakósmesis* qui s'appuie sur des *arkhaí* contradictoires et que, au lieu de chercher une vérité, croit déjà la posséder et, par conséquent, l'impose (il fait une utilisation très abondante du verbe *katatíthemi*) à la réalité. En revanche, il encourage des recherches qui s'appuient sur ce que, dans sa philosophie, est un véritable axiome (et non un *arkhé*): il y a de l'être (*eón émmenai,* fr. 6.1).[30]

L'alternative parménidienne n'est pas "sensible/intelligible", et même pas "vrai/faux", mais "convaincant/trompeur", étant donné le caractère didactique de son *Poème* (cf. Note 3). La voie de recherche à suivre est convaincante (c'est la voie de *peithoûs*); le chemin des "mortels" est trompeur (*apatelón*[31]). Or, toute explication de la

[29] Cf. Cordero, N. L. (2016).

[30] Cf. Cordero, N.L. (2011, pp. 95-113).

[31] Conditionné par son l'interprétation platonico-aristotélicienne de Parménide, le mot *apatelón* dérange Simplicius, qui essaie de le nuancer: "'Trompeur' ne veut pas dire 'absolument faux' (*pseudê haplôs*), mais comme tombé (? *ekpeptokóta*) de la vérité intelligible sur les phénomènes

phúsis qui suppose qu'il y a de l'être (avec les *sémata* énumérés au fr. 8), et qui est convaincante, aurait dû se trouver dans la version originale du *Poème,* avant le vers 8.50, qui clôt le *pistón lógon*. C'est le cas de la plupart des fragments mis arbitrairement dans la "partie "La Doxa" (fr. 10, 11, 13, 14, 15[32], 16, 17, 18) ainsi comme des textes, aujourd'hui inconnus, dans lesquels se trouveraient certaines thèses vraies et convaincantes mentionnés par les Doxographes, par exemple que la terre est sphérique, qu'elle se trouve au centre de l'univers, que l'âme et l'intellect sont la même chose, que les astres sont des boules de feu, que le soleil s'est séparé de la voie lactée, que la terre peut se diviser en cinq zones, que dans la vieillesse il y a une augmentation du froid, etc.[33]

Comme dans un mauvais roman policier, ce travail a détecté un délit (une disparition), a détecté les auteurs du délit (Aristote et les Doxographes, jusqu'à Simplicius), a détecté les complices du délit (les experts modernes qui l'ont occulté), mais a été incapable de trouver *à qui profite* le délit. Quoi qu'il en soit, il est évident qu'il ne profite pas à Parménide, car, étant donné l'absence du coupable, on lui a attribué la paternité d'une théorie qu'il a exposé, mais pour la critiquer.

Nestor-Luis Cordero
(Université de Rennes 1, Professeur Emérite)

sensibles" (*Phys.* 39). Il semble ne pas saisir que Parménide n'utilise jamais le mot *pseudê* (au moins dans les citations récupérées), car "trompeur" est l'antithèse de "vrai".

[32] Ce n'est pas vrai et convaincant que la lune est toujours tournée vers les rayons du soleil?

[33] Dans les dernières années, Rossetti, L. a mené à bien des recherches très approfondies sur ces sujets (2017). Cf. un commentaire admiratif mais cependant critique sur sa position in Cordero, N.L. (2017).

Bibliographie

Bormann, K. "The interpretation of Parmenides by the neoplatonist Simplicius", The Monist, 62, 1979.

Cordero, N. L. "Las 'partes' del Poema de Parménides: un prejuicio interpretativo trágico", Mathémata, Ecos de Filosofía Antigua, ed. R.Gutiérrez, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica de Perú, 2013

Cordero, N. L. "La Déesse de Parménide, maîtresse de philosophie", La naissance de la raison en Grèce, ed. J.-F. Mattéi, Paris: PUF, 1990.

Cordero, N. L. "Parmenidean 'Physics' is not a part of what Parmenides calls 'dóxa", in Parmenides, venerable and awesone, ed. N.L.Cordero, Las Vegas/Zurich/Athens : Parmenides Publishing, 2011, 95-113.

Cordero, N. L. By Being, It Is, Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004.

Cordero, N. L. La invención de la filosofía, Buenos Aires : Biblos, 2017.

Cordero, N. L. Les deux chemins de Parménide, Paris/Bruxelles: Vrin/Ousia, 1997².

Cordero, N. L., "Aristote, créateur du Parménide díkranos que nous héritons aujourd'hui", Anais de filosofia clássica, X, 19, 2016.

Cordero, N. L., "Il y a, évidemment, un «Parménide phusikós», mais…(A propos de Rossetti, L. Un altro Parmenide, 2017)", Archai, 25, 2019.

Cordero, N. L., "Les deux chemins de Parménide dans les fragments 6 et 7", Phronesis, 24, 1979.

Cordero, N. L., Heráclito: uno es todo, todo es uno, Buenos Aires : Colihue, 2018.

Coxon, A. H. The fragments of Parmenides, Assen: Van Gorcum 1986.

Galgano, N. S. "Graduação e pós-graduação em Parmênides DK 7", Educación, arte y política en la filosofía antigua, V. Suñol y M. Berrón [eds.], Asociación Argentina de Filosofía Antigua, Libro digital PDF, 2020.

Jaeger, W. The theology of the early greek Philosophers, Oxford: Oxford University Press, 1947.

Mansfeld, J. Aristotle, Plato and the Preplatonic Doxography and Chronography in Storiografia e dossografia nella filosofia antica, ed. G. Cambiano, Torino, 1986.

O'Brien, D. ; Frère, J. Études sur Parménide, ed. P. Aubenque, Paris: Vrin, 1987

Palmer, J. Parmenides and presocratic philosophy, Oxford, 2009.

Perry, B. M. Simplicius as a source for and interpreter of Parmenides, Thèse, University of Michigan 1983.

Ross, W. D. Aristotle's Metaphysics, Oxford 1924, vol. 1.

Rossetti, L. Un altro Parmenide, 2 volumes, Bologne : Diogene, 2017.

Tarán, L. Parmenides, Princeton: Princeton University Press, 1965.

Journal of Ancient Philosophy, vol. 15 issue 1, 2021.
DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v15i1p18-34

State Violence and Weaving: Implications of Aristophanes' *Lysistrata* for Plato's *Statesman*

Marina Marren

This paper uses Aristophanes' *Lysistrata* to draw out the central violent tension of the weaving paradigm in Plato's *Statesman*. In the *Lysistrata*, weaving is offered as a metaphor for a tyrannical refashioning of the *polis*. In strikingly similar terms, the Eleatic Stranger of the *Statesman* proposes weaving as a metaphor for the best form of government. What is laughed off in the play, the characters of Plato's dialogue seem to take seriously. Through a comparative reading, I argue that the interpretations of the *Statesman* that take weaving as a paradigm for the best government of state, not only miss the comedy in the Stranger's discussion of statesmanship, but also the tragic allusions to tyranny. Furthermore, by drawing out the dialogue's resonance with comedy, I conclude that the weaving paradigm succeeds in giving us a means for identifying tyranny in the *Statesman*; even when tyranny appears dressed up in a political science ostensibly formulated with the best of intentions.

Introduction

Weaving, politics, and violence cross paths already in Homer. Both Aristophanes and Plato inherit epic lore and with it an image of Penelope, who weaves by day and takes her work apart by night, because that is her wily trick to forestall the hotheaded suitors. Odysseys, the king of Ithaca, is away and Penelope must find some means of saving herself from being forced into a new marriage. If she fails, the power in the kingdom transfers hands. What resorts does an ancient Greek queen have when it comes to politics? Homer's answer is: weaving, which in the *Odyssey* is not *merely* a woman's work. Neither is weaving meant to mark a simple domestic chore in Aristophanes' comedy, where the main character's – Lysistrata's – name picks up on the trope of undoing, unraveling, and dissolving, while her

choice of an image for doing away with the menace of war is weaving.[1] Later still, in Plato's pronouncedly political dialogue – the *Statesman* – weaving is the paradigm for the royal political art. Metaphorical use of weaving, which is the final paradigm for rule in Plato's *Statesman*, shows a special consonance with Aristophanes' presentation of weaving in the *Lysistrata*. The connection between the dialogue and the play emerges when we study prescriptions of violence, which weaving as the paradigm for rule issues in the *Statesman* (293a – e and 300d), in view of the comedic portrayal of weaving, which Aristophanes' Lysistrata proposes as a political solution to the Peloponnesian War (574 – 86).[2] A thorough discussion of Plato's use of paradigms as models in the *Statesman* is outside of the scope of the present analysis. Plato weaves the *Statesman* out of epos, drama, pre-Socratic thought, and out of sophistical arguments and distinctions. However, to discern patterns in Plato's web is not the same as to confine oneself to any one of them. It is difficult to see that weaving fails as a solution to the problems of politics, because it is formally akin to Plato's art. Thus, it is especially pressing that we explain why this particular model for rule cannot be meant prescriptively in the *Statesman*.

Aside from using the same language and imagery as Plato's dialogue to describe the management of a state, what does a vulgar comedy about violence and sex have to do with the dialogue's serious search for the best statesmanship? Recent scholarship on the central passages in the *Statesman* (e.g., on the diaretic searches for the best ruler, Miller 2017; and on the mythic time of Cronus, Barney 2011) pays close attention to comedy in Plato. Following this research, I go further to prove that unless we recognize Plato's direct allusion to the *Lysistrata* as it appears in the weaving passages, and through this understanding perceive the tragedy revealed thereby, we miss out on a number of serious philosophical

[1] I am indebted to Louis Arthur Ruprecht, Jr. for this insight into the parallels between Penelope's unweaving of Odysseys's funerary cloak and the images of unraveling or dissolution that Lysistrata's name evokes.

[2] On the subject of comedy in general, and more specifically, on the relationship between Aristophanes' plays and Plato, see Freydberg (2008), Strauss (1966), Patterson (1982), and Hyland (1995), who warns against distilling from the dialogues some kind of "Plato's theory of comedy." Instead, Hyland urges us to "look … closely at the dialogues themselves, at the way comedy arises within them and the way they portray the philosophic life as comic" Hyland, A. Drew. *Finitude and Transcendence in the Platonic Dialogues* (New York: State University of New York Press 1995), 131. See analyses of Plato's dialogues as works of drama in Zuckert (2012), Nails (2006), Blondell (2002), Freydberg (1997), Arieti (1991), Sallis (1975), Wolz (1963, 1970).

conclusions that the *Statesman* offers.[3] Comedy, then, far from being merely tangentially related to Plato's thinking, is precisely what avails us of several key insights into his political thought. One such insight recommends that we refrain from treating prescriptively such dialogical models as the master weaver of the *Statesman* or the philosopher king of the *Republic*. Both of these, and other dialogical images having to do with model rulers and supposedly best regimes, that we find in Plato are rather meant as diagnostic elements; as ideas that both reflect and elicit our deepest tendencies and predilections – be they idealistic, wishful, self-congratulatory, or coldly calculative in kind.[4] Comic self-ridicule is a practice attendant upon our capacity to know ourselves. As I bring Aristophanes' comedy to bear on Plato's dialogue, I aim to make it conducive to an examination of philosophical ideas found in the *Statesman* as well as to our self-examination. Plato's *Statesman* is most widely considered to be a dialogue about the nature and the possibility of the best government for a given state. However, if we put our trust in weaving, as the best form of rule, and aim to apply it to our lives, then we miss the point of Plato's dialogical philosophizing, and end up installing tragically violent forms of government against which Plato's allusions warn.

Review of Literature on Weaving as a Paradigm for Rule in the Statesman

Lane (1998) addresses the relationship between violence and weaving in the *Lysistrata*. However, she suppresses the role of violence in her corresponding treatment of the *Statesman*, where she sees the dialogue as a "technical correction" to Aristophanes' play. The problem with her assessment of the *Statesman* is that it threatens to prescribe the tyranny that Aristophanes' play intends to have its audience dismiss with laughter. Vetter (2005) discusses both the *Lysistrata* and the *Statesman* and arrives at the conclusion that "Aristophanes serves as an important precursor to Platonic dialectic."[5] However, Vetter does

[3] See also essays on the *Statesman* in a more recent volume. Bossi, Beatriz and Robinson, M. Thomas. *Plato's Statesman Revisited* (Berlin, De Gruyter 2018).

[4] Strauss (1996b) writes that the "action of the *Republic* can be said to consist in first arousing spiritedness or the virtue belonging to it, that is to say, zeal dedicated to non-understood justice, that is, what we now mean by political idealism, and then purging it." Strauss, Leo. "The Origins of Political Science and the Problem of Socrates." *Interpretation* (1996b) 23(2): 129 – 206, 192.

[5] Vetter, P. Lisa. *Women's Work as Political Art: Weaving and Dialectical Politics in Homer, Aristophanes, and Plato* (Oxford, UK: Lexington Books 2005), 66.

not examine the relationship between the two works in terms of their reliance on weaving as a metaphor for politics. Miller (1980), although he recognizes that the weaving section signals the fact that "the dialogue is in crisis,"[6] sees this crisis as a problem that has more to do with method than with the upsurge of violence, which the weaving metaphor implies.[7] Sayre (2006) connects the *Statesman* to the *Lysistrata* on the basis of weaving and differentiates between the use of weaving in the two works. He claims that the comedy lays out the "steps" and the dialogue points out the "skills" needful to apply the model to the governance of the state.[8] Strauss (1966) thinks that the *Lysistrata* "anticipating the Eleatic stranger in Plato's *Statesman* [shows] … that the women's work in handling wool is a perfect model for bringing order into the disordered affairs of the city."[9] It looks as if Strauss is comfortable with propagating Lysistrata's tyranny and seeing it applied to politics through the insights of Plato's *Statesman*. Benardete (2006) explains why it is the case that Strauss takes Lysistrata's "solution" as the Stranger's answer to political dilemmas when he writes, "[t]he woof is the herd, the warp is the ruler, and this interweaving of commandment and obedience is the web of political science as the art of caring for the whole city."[10] In the alignment of ruler and herd with woof and warp, Benardete brings the myth about the rule of

---

[6] Miller, Mitchell. *The Philosopher in Plato's Statesman* (Boston, MA: Martinus Nijhoff Publishing 1980), 64.

[7] Miller's (2017) recent treatment of weaving in the dialogue confirms the fact that he does not take weaving to have anything to do with violence. See Miller, Mitchell. "*Nôesis* and *Logos* in the Eleatic Trilogy, with a Focus on the Visitor's Jokes at *Statesman* 266a-d." *The Plato's Statesman: Dialectic, Myth, and Politics*. Sallis, J. ed. (New York, NY: SUNY Press Publishing 2017), 107 – 36, 127 – 28. The other authors, who comment on weaving and who are published in the same volume (Günter Figal, Eric Sanday, and James Risser) overlook the cruel measures, which weaving as the paradigm for rule prescribes. Figal thinks that "weaving proves to be well suited to the task of determining the statesman craft." "On Dialectics in Plato's *Statesman*," 137 – 48, 143. Sanday sets out to prove the "success of the paradigm of weaving." "Paradigm and Dialectical Inquiry in Plato's *Statesman*," 149 – 70, 155. Risser sees weaving as a model that the interlocutors use in order to practice their skill of making and setting up examples. "The Art of the Example in Plato's *Statesman*," 172 – 82, 176.

[8] Sayre, M. Kenneth. *Metaphysics and Method in Plato's Statesman* (Cambridge, UK: Cambridge University Press 2006), 96. Similarly Smith (2018) in his article entitled "The Groundwork for Dialectic in *Statesman* 277a-287b," sees weaving, in conjunction with care and due measure, as the proper paradigm for the dialectical inquiry." Smith, C. Collin. "The Groundwork for Dialectic in *Statesman* 277a-287b," *The International Journal of the Platonic Tradition* (2018) 12(2): 132 – 50.

[9] Strauss, Leo. *Socrates and Aristophanes* (New York, NY: Basic Books Publishing 1966a), 202.

[10] Benardete, Seth. *The Being of the Beautiful* (Chicago, IL: University of Chicago Press 2006), III.113.

Cronus and Zeus (268d – 274e), as well as the pre-mythical rendition of the ruler as the herdsman, to bear on the discussion of weaving. Likewise, Miller wonders about the similitude between the divisions that articulate the art of weaving and the "divisions in the 'earlier discourse' [which have] proven unsatisfactory and insufficient."[11] However, having expressed their questions and observations, Lane, Sayre, and Strauss proceed to treat the discussion of weaving as a cogent model for politics. Whereas, Miller takes it to be a necessary step in the young Socrates' education.[12] None of the authors offer an analysis that would compare the lines about weaving in the dialogue with those in Aristophanes' play in order to ask the question: What does laughter reveal to us about violence – the violence that the play acknowledges is unavoidable if Lysistrata's weaving and its dialogical counterpart are taken up as a serious paradigm for political life? Authors (e.g., Rosen 1995, Rowe 1996, De Chiara-Quenzer 1998, Pender 2003, Browning Cole 1991, Moore 2016), who examine the meaning of paradigm (παράδειγμα) in the *Statesman*, and who argue for the important role that models play in education, politics, and ethical life do not discuss the possible epic, dramatic, or literary examples on which Plato, himself, might have relied to construct the weaving paradigm in the *Statesman*. I seek to correct this oversight and analyze weaving in the *Lysistrata* as the model after which the paradigm for rule takes in Plato's dialogue.

Politics in the Lysistrata

The shadow of the disastrous Sicilian expedition (413 BC) falls over the first performance of the *Lysistrata* (*Λυσιστράτη*). The precarious conspiracy of Alcibiades with the Spartans and his negotiations with the Persian satrapy help instigate the Athenian oligarchs to stage a revolt against the democracy. The oligarchs take power in 411 BC. The reign of the four hundred, and then of the five thousand oligarchs, is brief but it marks the year in which the *Lysistrata* – a play about the inanity of war – is produced. In his introduction to a study of *logos* and *eros* in Aristophanic comedy, Freydberg (2008) interprets the Greeks'

[11] *The Philosopher in Plato's Statesman*, 60.

[12] The young Socrates speaks at length in the *Statesman*. However, the dialogue opens with the replicas from old Socrates, who we know as the narrator of the *Republic*, *Lysis*, *Charmides*, *Euthydemus*, and *Protagoras*.

warmongering foolishness in the *Lysistrata* as "the result of male irrationality."[13] We can fine-tune Freydberg's initial suggestion and state that the self-serving shortsightedness of particular representatives of the city's male leaders serves as the laughing stock for the play. The *Lysistrata* conceived in the tumult of the times, albeit playful, relies on the audience's acute awareness of a hardly laughable matter – the pain of war. Vickers (1997) cites a slew of scholars who dismiss or undermine the political nature of Aristophanes' work. He attributes this phenomenon to the commentators' penchant to avoid ambiguity and decry the presence of "hidden meanings" in the interpretation of classical works. In the *Lysistrata*, the political meanings are not hidden. They not only surround the play from without; they are right at the surface as well. The *Lysistrata* is explicitly about war, sex, and the city or, to put it in less jarringly contemporary terms, it is about *polemos*, *eros*, and *polis*.[14]

Strauss (1966), in the first line of his analysis of the *Lysistrata*, draws our attention to the fact that "[t]his is the only play [by Aristophanes] whose title designates a human individual. It is the only play whose title designates the chief character or the human being responsible for the design that is executed in the play."[15] Aside from wedding the plot to the main character's choices and uniqueness (Lysistrata, after all, is the woman who seeks to do away with the war), the name used as the title also suggests that the play's content is about "releasement, liberation, [and] loosening."[16] The name "Lysistrata" evokes as well the sense of to "dissolve" or to "break up into parts." The meaning of the root term (λύειν) is at least bi-valent. The name recalls both a resolution or a liberation and a dissolution or a disintegration.[17] In this double register, the war puts strain onto men, and the men pass it on

[13] Freydberg, Bernard. *Philosophy and Comedy: Aristophanes, Logos, and Eros* (Bloomington, IN: Indiana University Press 2008), 6. See, further, Freydberg's chapter on the *Lysistrata*, 162 – 95.

[14] Vickers, Michael. *Pericles on Stage* (Austin, TX: University of Texas Press 1997), ix – xx. Vickers further reports that Alcibiades resorts to even harsher measures to punish Eupolis' comedic attacks against his persona (xviii). Vickers cites Alcibiades' 415 BC decree against direct lampooning as the reason for Aristophanes' omission of Alcibiades' name in his *Birds*, for instance.

[15] *Socrates and Aristophanes*, 195.

[16] Freydberg, *Philosophy and Comedy*, 194.

[17] In some sense, *desis* is summarily outlined at the outset of the play. The thickening of the action in the *Lysistrata* amounts to the play's setting; i.e., the war and the resultant sex strike. The whole of the *Lysistrata*, therefore, can be seen as a *lusis* – as a protracted search for a release of built up tension. For the customary meaning of the terms *desis* and *lusis* see Aristotle. *On Poetics*, Benardete, S. and

to women. To combat this, Lysistrata rallies with Athenian, Boeotian, and Spartan women to deny sex to their husbands. Her successful ploy destabilizes also the initial stress-relation. Lysistrata's plan reveals that it is not the war that is the cause of all trouble, but that men having engaged in war pain both themselves and their wives. Whereas in reality, the outcome of the Peloponnesian war will be anything but pleasant and lighthearted, in the play, Lysistrata's tactic of abstinence prevails and eventually leads to the celebration of life and love. However, we note that Lysistrata and her female comrades are ready if need be to set not only sex, but also peace aside (574 – 79). On this view, the women are no less apt at violence than men. Whether the women desire power or, as Olson (2012) thinks, "dialogue"[18] and change, is not at issue here. The main point is that when pressured the women are capable and willing to go as far as men in their choice of violent means to secure the desired end, which is paradoxically peace.

Markedly, Lysistrata offers two kinds of measures that can be taken against the inanity of war.[19] Lysistrata's sex solution is one. Another one is her violent or, more pointedly, her tyrannical answer to the proliferation of the warmongering moods of men. Lysistrata's second solution is presented as the metaphor of weaving (567 – 86). The play laughs it off, but Plato's dialogue makes weaving into a paradigm for politics. Plato's

---

Davis, M. trans. (South Bend, IN: St. Augustine's Press 2002), chapters 15, 25, and pages xxvii – xxviii.

[18] Olson, S. Douglas. "Lysistrata's Conspiracy and the Politics of 412 BC," *No Laughing Matter: Studies in Athenian Comedy*. Marshall, W. C. and Kovacs, G. eds. (London, UK:

Bristol Classical Press 2012), 69 – 81. See, also, Vickers's *Aristophanes and Alcibiades: Echoes of Contemporary History in Athenian Comedy* (Boston, MA: Walter de Gruyter Publishing 2015), 119 – 20, where Vickers argues against Whitman and with Mastromarco, who understands Lysistrata's character as taking on a masculine, if not also a power-seeking role.

[19] In the *Statesman*, the Stranger's and the young Socrates' discussion of bigness (284e – 286b) and length (286b – 286e), which supersedes the Stranger's divvying up of the "art of measurement" (284e), ends up preferring the "fitting" as the measurement appropriate to "make our blame and praise of brevity and length" (βραχύτητος ἅμα καὶ μήκους, 286c). The comparison "by judging [the] … lengths relative to one another" (286c) is set aside and so is "any fitting length relative to pleasure" (πρὸς τὴν ἡδονὴν, 286d). The Stranger suggests that pleasure is irrelevant in measuring the "fitting length" (μήκους ἁρμόττοντος, 286d). For detailed discussions about the difference between the art of measurement and essential measure, consult Miller (1980, 71 – 2), Sayre (2006, 145 – 89), and Krell, David. "Talk to the Animals: On the Myth of Cronus in the *Statesman.*" *Plato's Animals: Gadflies, Horses, Swans, and Other Philosophical Beasts*. Naas, M. ed. (Bloomington, IN: Indiana University Press 2015), 35.

Statesman ends up preferring exactly that, which the *Lysistrata* dismisses. As the dialogue settles on weaving, it welcomes the kind of brutality in politics, which the erotic denouement of Aristophanes' comedy avoids. The main characters' take on weaving suppresses the fact that is apparent in Lysistrata's example. In the *Lysistrata*, weaving has to do with putting together human coalitions and dissolving human lives. Lysistrata is using weaving as a metaphor for quieting the disarray of war and restoring order. The image of worked over woven wool portrays her view of a well-ordered polis. Lysistrata asks us to

> [i]magine the *polis* as a fleece just shorn. First put it in a bath and wash out all the sheep dung; spread it on a bed and beat out the riff-raff with a stick [ἐκραβδίζειν] and pluck out the thorns; as for those who clump and knot themselves to snag government positions, card them out and pluck off their heads [διαξῆναι καὶ τὰς κεφαλὰς ἀποτῖλαι]. Next, card the wool into a sewing basket of unity and goodwill, mixing [καταμιγνύντας] everyone. 574 – 79[20]

Lysistrata's metaphor prescribes executions, torture, and exile as well as the forced mixing of the "cleansed" peoples. Her political prescriptions are hardly democratic and they are certainly violent. Aristophanes has history as an example for his play. Consider for example the Athenian expulsion of the Hestiaeans and the consequent establishment of an Athenian colony on Oreus (446 – 445BC) or Pericles' punitive mission to Samos (440 – 439BC), where the oligarchs' attempt to snuff out democracy was expediently, violently, in short – undemocratically – put down.

The Role of Aristophanes' Play in the Statesman

Let us consider next the textual resonances between weaving as a metaphor for rule in the *Lysistrata* and in the *Statesman*. Socrates agrees when the Stranger offers that

> regardless of whether [it is] … in conformity with laws or without laws [ἐάντε κατὰ νόμους ἐάντε ἄνευ νόμων ἄρχωσι], and over willing or unwilling (subjects) [ἑκόντων ἢ ἀκόντων]. … And so regardless of whether they purge the city for the good by killing [ἀποκτεινύντες] some or maybe exiling [ἐκβάλλοντες], or they make the city smaller by sending out colonies somewhere like swarms of bees, or they increase it by importing some different people from somewhere or other outside and making them citizens, as long as they are employing science and the just and, in keeping safe, make

[20] Aristophanes. *Birds; Lysistrata; Women at the Thesmophoria*. *(Loeb Classical Library No. 179). Aristophanis Comoediae*. Henderson, J. trans. (Oxford, UK: Oxford Classical Texts 2000), 349.

it better from worse to the best of their ability, we must state that this then is the only right regime. 293c – e[21]

The Stranger's meaning is unambiguous. Only the rulers have the "know-how" (τοὺς ἄρχοντας ἀληθῶς ἐπιστήμονας, 293c) or the true knowledge of the art by which the state is supposed to be run. The use of extreme violence (killing and exiling) against the population is justified even if it is not permitted in the written laws and even if the citizens disagree with the decrees and actions of the rulers. Notice the close similarity between these lines from the dialogue and the violence prescribed by the weaving scene in the *Lysistrata* (565 – 86), where she says:

Well, first as we wash dirty wool so as to cleanse it, so with a pitiless zeal we will scrub. Through the whole city for all greasy fellows; burrs too, the parasites, off we will rub. That verminous plague of those degenerate refugees soon between thumb … we'll crack. All who inside Athens' walls have their dwelling into one great common basket we'll pack. Disenfranchised or citizens, allies or aliens, pell-mell the lot of them in we will squeeze. … As for disjointed and far colonies, Them you must never from this time imagine as scattered about just like loose strands of wool. Each portion we'll take and wind in to this centre, inward to Athens loyal and true, Till from the vast heap where all is piled together at last can be woven a strong Cloak of State [τῷ δήμῳ χλαῖναν ὑφῆναι]. (574 – 86)[22]

Both the Stranger and Lysistrata advocate for the harsh treatment of the citizens. In both cases there is a method that the ones who rule employ. The passage in which Lysistrata suggests that women know how to run the city because they know the art of weaving mentions the separation of "grease and filth" from the fabric. This is her metaphor for driving out "bad citizens" (574 – 76).[23] Stretching, scourging, carding "matted coalitions,"[24] and plucking off "head clumps"[25] is used as an analogy of separating out and preparing the shorn wool for being worked over into suitable material. The mixing of the desirable parts that follows is cast less metaphorically. Lysistrata says,

[21] Benardete, *The Being of the Beautiful*, III.46.

[22] Aristophanes. *Lysistrata*. Lindsay, J. trans. (London, UK: Fanfrolico Press 1926).

[23] Here, I am using an anonymous translation of the *Lysistrata.* Crofts, T. ed. (New York, NY: Dover Publishing 1994).

[24] This is how Benardete translates lines 574 – 77 from the *Lysistrata* in *The Being of the Beautiful*, III.153, nt. 29.

[25] Ibid.

Gather into a basket the shared good will of all, mixing together the metics, any friendly stranger, and anyone who solely owes money to the treasury. … [T]he cities, those which are your colonies, adjudicate with discernment, because they now lie apart like flock. And then from all of them … weave a cloak for the people. 580 – 86[26]

The Magistrate's (Πρόβουλος) response to this solution to the conflict is – dismissal (587 – 88). Yet, instead of objecting to its violence (we are, after all, talking about murder, torture, coercion, forced mingling and separation of peoples, and redistribution of property), the old man dismisses it on the grounds that it is … weaving! He is put off by the suggestion that the management of the *polis* is akin to a woman's work. The aged Magistrate exclaims: "Is it not shameful that they treat all" of the affairs of the city by "thrashing and by winding?" (οὔκουν δεινὸν ταυτὶ ταύτας ῥαβδίξειν καὶ τολυπεύειν, 587). Such a response shows up the Magistrate's incompetence. The old man's response is funny. However, it is not funny that Lysistrata intends, if necessary, to end the war not by a peaceful sex strike, but in accordance with this much crueler plan.

Lysistrata gives a name to the paradigm for the forced disenfranchisement, resettlement, purging, and mixing of the peoples. She calls it "weaving" (ὑφάω, 586). The Stranger, in the *Statesman*, adopts the same root term for the skilled ruler and calls him a "weaver" (ὑφαντικός, 280e). The weaving paradigm undergoes several permutations in the *Statesman*, moving away from the matters that are directly related to the craft of weaving and toward the matters that are related to the politics of state. However, the continuity between weaving as a craft and statesmanship (which is based on the model of weaving) is preserved until the end. The passages that relate to weaving most immediately are at 279a – e. The Stranger establishes a direct analogy between cloak making, which is the product of weaving, and statesmanship at 280a. The Stranger recommends that statesmanship : state :: clothes-making : clothes and, furthermore, that "weaving differs in no other way, but in its name from the art of clothes-making" [ὑφαντικήν ... μηδὲν διαφέρειν πλὴν ὀνόματι ταύτης τῆς ἱματιουργικῆς, 280a].[27] Thereafter, he identifies the more general arts that the city dwellers practice and compares these to the specific arts, which go into weaving (280a – e). At 288a – e, the list of arts that are specific to the needs of the city is enlarged. There, the Stranger

[26] Ibid.

[27] Translation by the author.

recommends again that in separating the art of the statesman from the other arts we should follow the analogy with weaving (279a – 290a). That analogy identifies "the arts that were supplying tools for weaving as co-causes" (287c). This, further, allows us to examine the productive arts that keep the city running with an eye on understanding how to differentiate between the craftsmen who have the know-how of their art and the charlatans (299a – e). The ruler who directs and oversees the work of the auxiliary craftsmen is the perfect statesman (280e, 311a – c). Although, the ruler himself might not engage in the preparatory and auxiliary crafts, he organizes the city based on the same principle as the weaver uses when he runs together the woof and the warp (281a, 282d – 283b, 305e – 311c).[28] The Stranger tells us that the ruler's art – if it is properly political – ought to be able to weave everything together in the city perfectly or correctly (συνυφαίνουσαν ὀρθότατα, 305e). Whatever else the statesman may turn out to be on this paradigm, he is the master weaver and therefore the violence of the auxiliary arts accrues to him. However, we see this violence clearly only if we look closely at Lysistrata's description of the sorts of things that go into making the material out of which to weave the cloak of state (disenfranchisement, forced resettlement, exiles, killings, forced mixings, etc.). The master weaver weaves the state together on the basis of violence required to produce the clean yarn and the suitable fabric.

Both Aristophanes' Lysistrata, who describes how the yarn must be prepared in order to finally weave the "Cloak of State" and Plato's Stranger, who goes over the sorts of activities that are needful for the paradigm of the statesman-weaver, tread close to ancient history. Burckhardt (1998) refers us to *synoecism* – a process by which a "locality usually already settled, but not previously fully fortified" was established. It was a necessary, but as Burckhardt explains, an oftentimes painful political solution, which aimed to match the growing power of neighboring communities. Burckhardt traces the *polis* with its governmental structure of "*prytaneis* (councillors) and … *archontes* (chief administrators) and … council *bouleuterion*" back to *synoecism* and posits that without this practice, "the full development of Greek culture would not have been conceivable."[29] He draws on "the clearly recorded examples of the historical period [from which] … we learn of the sacrifices

[28] See Benardete, *The Being of the Beautiful*, III.113.

[29] Burckhardt, Jacob. *The Greeks and Greek Civilization* (New York, NY: St. Martin's Press 1998), 45.

this *synoechism* might cost: violent resettlements of resisting populations or their extermination. What can only be guessed at is the misery of the many who complied."[30] In Aristophanes' play, Lysistrata hearkens back to a *synoecism* of sorts in order to, simultaneously, punish the wrongdoers and bring order to the *polis*. However in the dialogue, the weaving of the statesman, which necessarily includes the auxiliary (and as I argue on the example of the *Lysistrata*) violent arts, need not be a response to the troubled times, but rather a prophylactic, i.e., a preemptive organizing measure. Burckhardt goes on to say about *synoecism* that "[t]hese measures must usually have been carried out by powerful tyrannical minorities."[31] This historical fact does not exonerate the measures of strengthening the *polis* and of ruling it, as weavers do, which the Stranger proposes in the *Statesman*. Instead, set against the backdrop of *synoecism*, the Eleatic Stranger's weaving paradigm looks all the more menacing. It suggests that the Stranger has tyranny in mind.

What are we to make of the license that the Stranger attributes to the master weavers at 300d? He says: "the statesman will … do many things by his art, as far as his own action goes, without any regard for the writings, whenever he is of the opinion that, contrary to what has been written by him … different things are better" (300d). We may be talking here about prudent choices, which are not prescribed or anticipated by the written law, but for which a given situation calls. Indeed, further conversation circles around to the matter of the truth and knowledge of political science (300d – 301d). However, if we consider that the many cannot rule well and that, therefore, there must only be a few or even but a single ruler; and if, moreover, we remember that the sorts of things that the rulers do (based on their knowledge of truth and craft) include acts of violence (unconstrained by law) against the ruled (293d – e), then we are faced with the conclusion that weaving is prescribed as beneficial, but that it is implicitly harmful.

Whereas the characters of the comedy scoff at the violent solution to the violence of war, in the dialogue the Stranger goes on to adopt and prescribe artful violence. The presentation of weaving as a craft works over the elements, which make up the *polis*. The divisionary and combinatory remixing is called the "royal art" (280a). The Stranger tells us

[30] Ibid.

[31] Ibid.

that it "does not at all differ except in name from … cloakmaking" (280a), which is the "political art" (280a). The master-craft – the royal art – is weaving. Cloakmaking is politics.[32]

As Strauss observes about the *Lysistrata*, "[t]he women do not deny that they intend to set up tyranny."[33] However, once the men agree to peace the threat of tyranny is abated. This is not the case in the *Statesman*. On the contrary, because the best king rules by art and often without regard for the written laws, ancestral customs, and those things that are perceived as being good by the many (297a – d), the line between the best kingship and tyranny is easily erased. All that it takes for the tyrant to rise to power is that he pretend to be as knowledgeable about rule as the best king is supposed to be (301c – d). In fact, just as the best king is said to do also the tyrant "acts neither in conformity with laws nor in conformity with usages, and … he pretends, just as if he were the knower [that] … the best has to be done contrary to what has been written" (301c) down. The *Lysistrata* is funny because it does not claim to have secured a safe distance and a means of distinguishing between tyrannical acts and intentions and those of well-meaning individuals. The comedian exposes the shaky and duplicitous foundations of the supposed righteousness of violent acts. The woman who wants to end the war is accused of hubris and rightly so. She proposes killings as a means of untangling the warp of animosity. In effect, Lysistrata's weaving solution aims to redirect the aggression of war and aim it at the incompetent and corrupt natives of the city. Yet, her threats remain empty, all ends well, and we laugh. By contrast, the truth of Plato's and Aristophanes' own political situation is that the Athenians are both all too serious in their pursuit of militaristic expansion and that they fail to rise up against the violent executions of their own citizens (e.g., the aftermath of the battle of Arginusae). Unmoved by the self-reflection that Aristophanic laughter intends to bring about, the city

[32] If we follow the Stranger's alignment of warp and woof (282e – 283a) and Benardete's (2006) reflection on the metaphorical implications that ensue (*The Being of the Beautiful*, III.113), we notice that the relationship between the people and the ruler (the woof and the warp) has been modified since the introduction of the herdsman metaphor and the development thereof in the Stranger's myth (268e – 275a). The ruler is no longer separated from the herd as a divine overseer. The invocation of Athena and Hephaestus and the reiteration of Prometheus' myth (274c – d) prepare the ground for taking up art as the paradigm for the science of statesmanship. Since Athena is subservient to the blacksmith-god (274c), wisdom is made to serve craftsmanship. Miller is right to observe that Plato is giving us the paradigm of "weaving [that] mirrors *the dialogue as a whole*" (*The Philosopher in Plato's Statesman*, 60).

[33] *Socrates and Aristophanes*, 204.

fails to change its course. Athens loses the war and this tragic loss ushers in suffering and pain.

Conclusion

We see that weaving as the paradigm for rule in the *Statesman* is problematic if we trace this model back to its comedic roots. The comedy that throws a wrench into the systematic argumentation and into those forms of order, which are derived from it gives us a sense of the disorderly. Instead of seeing this disorder as threatening anarchy and *mysology*, or even as an intimation of the meaninglessness of life, we could see the lesson of comedy as I articulated it in my analysis of the dialogue.

Laughter avails us of a distance from ourselves and, thereby, allows us to move closer to serious self-understanding without which we cannot give due care to our political life. How can one engage in politics and public life thoughtfully, if one does not expend much thought in an attempt to know oneself? In the *Philebus*, Socrates speaks about the "nature of the ridiculous" (τὸ γελοῖον … φύσιν, *Philebus* 48c)[34] as a "kind of vice [πονηρία] that derives its name from a special disposition; it is, among all the vices, the one with a character that stands in direct opposition to the one recommended by the famous inscription in Delphi" (48c). The inscription at the entrance to the temple of Delphic Apollo commands: "Know Thyself." Socrates' joke, here, hinges on the fact that the ridiculous stands in direct opposition to our self-knowledge. Comedy makes use of our personal downfalls and faults to which we are either purposefully or unknowingly blind. Our quirks, our strong convictions and predilections are funny precisely when we take them seriously; more seriously than we should. Yet, the vice to which Socrates points, is vice strictly only if we remain in the condition of denying ourselves the possibility to laugh at ourselves, to see through the blinding effects of both our good intentions, and our problematic habits. Comedy and the Delphic injunction, work in tandem. The latter is a life-long exercise that is then serious, when it is ongoing, and when it seeks, but does not claim completion. The former – comedy that is – is only then vicious when it makes light of our downfalls while arousing no impetus

[34] Plato. *Philebus*. Frede, D. trans. *The Complete Works of Plato*. Ostwald, M. ed. (Indianapolis, IN: Hackett Publishing 1997).

to reflect on the implications of our limited and finite nature. Of course, in that guise, it is no longer comedy, but rather something gratuitously grotesque and even tragic. If good comedy, or put better, if comedy that is well received, reveals to us both the vulnerable and the dangerous aspects of being human and thereby welcomes us to a serious study of ourselves, then it is a fine and a good thing if every now and again the joke is at our expense.

Marina Marren
University of Nevada, Reno

Bibliography

Arieti, A. James. 1991. *Interpreting Plato: The Dialogues as Drama* (Baltimore, MD: Rowman and Littlefield Publishing).

Aristophanes. 1926. *Lysistrata*. Lindsay, J. trans. (London, UK: Fanfrolico Press).

Aristophanes. 1994. *Lysistrata*. Crofts, T. ed. (New York, NY: Dover Publishing).

Aristophanes. 2000. *Birds; Lysistrata; Women at the Thesmophoria*. *(Loeb Classical Library No. 179)*. *Aristophanis Comoediae*. Henderson, J. trans. (Oxford, UK: Oxford Classical Texts).

Aristotle. 2002. *On Poetics*, Benardete, S. and Davis, M. trans. (South Bend, IN: St. Augustine's Press).

Barney, Rachel. 2001. "Platonism, Moral Nostalgia, and the 'City of Pigs'." *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 27(1): 207 – 27.

Blondell, Ruby. 2002. *The Play of Characters in Plato's Dialogues* (Cambridge, UK: Cambridge University Press).

Bossi, Beatriz and Robinson, M. Thomas. 2018. *Plato's Statesman Revisited* (Berlin, De Gruyter).

Browning Cole, Eve. "Weaving and Practical Politics in Plato's *Statesman*," *The Southern Journal of Philosophy* 29(2): 195 – 208.

Burckhardt, Jacob. 1998. *The Greeks and Greek Civilization* (New York, NY: St. Martin's Press).

De Chiara-Quenzer, Deborah. 1998. "The Purpose of Philosophical Method in Plato's *Statesman*," *Apeiron* 31(2): 91 – 126.

Figal, Günter. 2017. "On Dialectics in Plato's *Statesman*." *The Plato's Statesman: Dialectic, Myth, and Politics*. Sallis, J. ed. (New York, NY: SUNY Press Publishing), 137 – 148.

Freydberg, Bernard. 1997. *The Play of the Platonic Dialogues (Literature and the Sciences of Man)* (New York, NY: Peter Lang Publishing).

Freydberg, Bernard. 2008. *Philosophy and Comedy: Aristophanes, Logos, and Eros* (Bloomington, IN: Indiana University Press).

Hyland, A. Drew. 1995. *Finitude and Transcendence in the Platonic Dialogues* (New York: State University of New York Press).

Krell, David. 2015. "Talk to the Animals: On the Myth of Cronus in the *Statesman.*" *Plato's Animals: Gadflies, Horses, Swans, and Other Philosophical Beasts*. Naas, M. ed. (Bloomington, IN: Indiana University Press).

Lane, S. Melissa. 1998. *Method and Politics in Plato's Statesman* (Cambridge, UK: Cambridge University Press).

Miller, Mitchell. 1980. *The Philosopher in Plato's Statesman* (Boston, MA: Martinus Nijhoff Publishing).

Miller, Mitchell. 2017. "*Nôesis* and *Logos* in the Eleatic Trilogy, with a Focus on the Visitor's Jokes at *Statesman* 266a-d." *The Plato's Statesman: Dialectic, Myth, and Politics*. Sallis, J. ed. (New York, NY: SUNY Press Publishing), 107 – 36.

Moore, G. Holly. 2016. "The Psychagogic Work of Examples in Plato's *Statesman*," *Philosophy and Rhetoric* 49(3): 300 – 22.

Nails, Debra. 2006. "Tragedy Off-Stage." *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*. Lesher, H. J., Nails, D. and Sheffield, C. C. F. eds. (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Olson, S. Douglas. 2012. "Lysistrata's Conspiracy and the Politics of 412 BC," *No Laughing Matter: Studies in Athenian Comedy*. Marshall, W. C. and Kovacs, G. eds. (London, UK: Bristol Classical Press), 69 – 81.

Patterson, Richard. 1982. "The Platonic Art of Comedy and Tragedy," *Philosophy and Literature* 6(1): 76 – 93.

Pender, E. Elizabeth. 2003. "Plato on Metaphors and Models," *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*. Boys-Stones, R. G. ed. (Oxford, UK: Oxford University Press), 55 – 81.

Plato. 1962. *Plato with an English Translation: The Statesman; Philebus; Ion (Loeb Classical Library)* Lamb, M. R. W. trans. (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Plato. 1997. *Philebus*. Frede, D. trans. *The Complete Works of Plato*. Ostwald, M. ed. (Indianapolis, IN: Hackett Publishing).

Plato. 1997. *Statesman*. Skemp, B. J. trans. *The Complete Works of Plato* Ostwald, M. ed. (Indianapolis, IN: Hackett Publishing).

Plato. 2006. *Statesman*. Benardete, Seth. trans. *The Being of the Beautiful* (Chicago, IL: University of Chicago Press).

Risser, James. 2017. "The Art of the Example in Plato's *Statesman*," *The Plato's Statesman: Dialectic, Myth, and Politics*. Sallis, J. ed. (New York, NY: SUNY Press Publishing), 171 – 182.

Rosen, Stanley. 1995. *Plato's Statesman: The Web of Politics* (New Heaven, CT: Yale University Press).

Rowe, Cristopher. 1996. "The *Politicus*: Structure and Form," *Form and Argument in Late Plato*. McCabe M. M. et al eds. (Oxford, UK: Clarendon Press), 153 – 78.

Sallis, John. 1975. *Being and Logos: Reading the Platonic Dialogues*. (Duquesne, PA: Pennsylvania University Press).

Sanday, Eric. 2017. "Paradigm and Dialectical Inquiry in Plato's *Statesman*," *The Plato's Statesman: Dialectic, Myth, and Politics*. Sallis, J. ed. (New York, NY: SUNY Press Publishing), 149 – 170.

Sayre, M. Kenneth. 2006. *Metaphysics and Method in Plato's Statesman* (Cambridge, UK: Cambridge University Press).

Smith, C. Collin. 2018. "The Groundwork for Dialectic in *Statesman* 277a-287b," *The International Journal of the Platonic Tradition* 12(2): 132 – 150.

Strauss, Leo. 1966a. *Socrates and Aristophanes* (New York, NY: Basic Books Publishing).

Strauss, Leo. 1996b. "The Origins of Political Science and the Problem of Socrates." *Interpretation* 23(2): 129 – 206.

Vetter, P. Lisa. 2005. *Women's Work as Political Art: Weaving and Dialectical Politics in Homer, Aristophanes, and Plato* (Oxford, UK: Lexington Books).

Vickers, Michael. 1997. *Pericles on Stage* (Austin, TX: University of Texas Press).

Vickers, Michael. 2015. *Aristophanes and Alcibiades: Echoes of Contemporary History in Athenian Comedy* (Boston, MA: Walter de Gruyter Publishing).

Wolz, G. Henry. 1963. *Philosophy as Drama: An Approach to Plato's Dialogues*. *International Philosophical Quarterly* 3 (2): 236 – 70.

Wolz, G. Henry. 1970. *Philosophy as Drama: An Approach to Plato's Symposium*. *Philosophy and Phenomenological Research* 30 (3): 323 – 53.

Zuckert, H. Catherine. 2012. *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues* (Chicago, IL: University of Chicago Press).

Journal of Ancient Philosophy, vol. 15 issue 1, 2021.
DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v15i1p35-62

Plato and Equality for Women across Social Class

Coleen P. Zoller

This essay will marshal evidence for Plato's extension of equal education and professional opportunity to all women, including artisan women who are not his ideal city's philosopher-queens. I examine the explicit commentary in the *Republic, Timaeus,* and *Laws* about women in artisan professions, and I link it together with the three of the core principles advanced in the *Republic,* particularly (1) the principle of specialization (*R*. 369b-370c), (2) the principle of irrelevant reproductive differences (*R*. 454b-e, 456b), and (3) the principle of children's potential (*R*. 415a-c, 423c-d) that arises from the myth of metals. Plato uses his Socrates and the Athenian to argue against gender discrimination because it violates these principles. Plato offering a theory of equal opportunity for women across all classes ought to be highlighted as one of the central achievements of the *Republic.*

I. *Do Plato's Proposals for Sex Equality Extend to Women of the Producer Class?*

With the exception of a minority of scholars who ignore or ridicule the proposal[1], it is generally agreed that in the *Republic* Plato's Socrates contends that, like men, women can merit inclusion in the elite group of philosopher-monarchs (*R*. 456a-b, 466c-d; see also *R*. 540c).[2] Many commentators assume that Plato's provision of equal education and professional opportunity extends *only* to women with potential to become philosopher-queens.[3] Far less scholarly attention has been paid, however, to the question of whether

[1] I. M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines* (New York: Humanities Press, 1962), p. 100, Leo Strauss, *The City and Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1964), and Allan Bloom, trans., *The Republic of Plato, with Notes and Interpretive Essay* (New York: Basic Books, 1968) reject the seriousness of Plato's claims about equality of education and opportunity for women and men. See Bluestone, *Women and the Ideal Society*, for a catalog of such commentators.

[2] See Appendix A.

[3] Crossman, *Plato Today*, 125; Annas, 'Plato's *Republic* and Feminism', p. 315; Okin, 'Philosopher Queens', pp. 359-60; Smith, 'The Logic of Plato's Feminism', pp. 8-9; John Darling, 'Are Women Good Enough? Plato's Feminism Re-Examined', *Journal of Philosophy of Education,* 20 (1986), pp. 123-8, p. 123; Vlastos, 'Was Plato a Feminist?', p. 12; Smith, 'Plato, Irony, and Equality', p. 46;

Plato's proposals for sex equality extend to the artisan women who are not philosopher-queens.

The commentators who assume his proposals extend *only* to philosopher-queens take Plato as silent concerning any overhaul of the traditional lives of the artisan class. There is a divide among these scholars between those who are bothered by Plato's alleged exclusion of working-class women and those who do not express such a concern. Bluestone is critical of scholars who believe equality of education and opportunity are open only to elite women (not to female artisans) and who express "no concern that Plato spoke of equality only for an elite group".[4] Similarly, Chadwick rightly contends that if Plato only wants equality of opportunity for guardian women, he too would be guilty like many present-day feminists of elitism—of only being concerned with women of one class.[5] I agree that *if* Plato did think equal education and opportunity were only applicable to guardian women, then we ought to be troubled by his elitism.

However, I find myself at odds with those who do not recognize Plato's extension of equal education and opportunity to all women, including artisan women. Bluestone's treatment stands out because she understands clearly that Plato's principles commit him to equality of education and professional opportunity for all women, and she herself notes that Averroës reads Plato as extending his proposals about equality for women to the women of every class[6], but she does not see Plato as extending sex equality to artisans because she takes Plato to be totally silent about artisan women.[7] I will show that Plato is, in fact, not silent about female artisans and Averroës was not mistaken after all when he wrote that for Plato

---

Natalie Harris Bluestone, *Women and the Ideal Society: Plato's Republic and Modern Myths of Gender* (Amherst: The University of Massachusetts Press, 1987), pp. 72, 85. See also H. D. Rankin, *Plato and the Individual* (London: Methuen, 1964) and Martin, 'Sex Equality and Education', pp. 294, 297.

[4] Bluestone, *Women and the Ideal Society*, p. 72.

[5] Ruth Chadwick, 'Feminism and Eugenics: The Politics of Reproduction in Plato's *Republic*', in *Polis and Politics: Essays in Greek Moral and Political Philosophy,* ed. Andros Loizou and Harry Lesser (Aldershot: Avebury, 1990), pp. 101-10, p. 106.

[6] Natalie Harris Bluestone, 'Why Women Cannot Rule: Sexism in Plato Scholarship' in *Feminist Interpretations of Plato*, ed. Tuana, pp. 109-30, pp. 113-4.

[7] Smith, 'The Logic of Plato's Feminism', p. 9; Bluestone, *Women and the Ideal Society*, p. 18.

"women are essentially on the same level with men in respect to civic activities *in the same classes*".[8]

If Plato had explored the topic of gender and justice more extensively, it would have been easier for Plato's audience to grasp what Averroës recognizes, that Plato believes what is best for the city is for each class to offer girls the same education and professional opportunity as their male peers. As I will show, Plato is an early initiator of the rejection of gender discrimination, and the project of demonstrating the value of equal education and professional opportunity for girls and women across all social classes begins with Plato.

In section II, I will focus on the status of female artisans in the Laws, Republic, and Timaeus. These explicit comments make clear that Plato was indeed considering female artisan in the context of his proposals about equal education and professional opportunity. This section will examine the central role of theoretical principles in Plato's thinking about women's work in the Republic. Specifically, as we shall see in this section, the principle of specialization (R. 369b-370c) and the principle that reproductive differences are irrelevant to non-reproductive occupations (R. 454b-e, 456b) apply as much to female artisans as to the elite female guardians. In other words, the logic Plato has Socrates use to defend the need for some women to be guardians alongside some men is explicitly applied to all women, even those who are not philosopher-queens.

Next, in Section III I will examine the relevance of a principle that arises in the myth of metals, which I refer to as the *principle of children's potential* (*R*. 415a-c, 423c-d). This principle, that children are not necessarily of their parents' 'metal', has important implications for the educational program of the *Republic.* The myth of metals takes it for granted that a state-sponsored educational program must operate across *all* classes in order to discover *each* child's nature and potential contribution to the city's good. As we shall see, state-sponsored professional child-care is necessary for adhering to the principle of specialization and the principle of the irrelevance of reproductive difference for non-reproductive labor. In other words, the myth of metals *requires and presumes* equal education and opportunity across all social classes.

[8] *Averroës Commentary on Plato's Republic,* ed. E.I.J. Rosenthal (Cambridge: Cambridge University Press, 1966), 454, p. 164. Emphasis added.

II. *Plato's extension of equal education and professional opportunity to all women*

In both the *Laws* and *Republic* Plato explores the status of female artisans as well as the benefits that accrue to the state from an educational system that does not discriminate based upon sex/gender. Let's look into Plato's commentary concerning professional opportunity for working-class women.

Let's turn first to the Laws, Plato's final dialogue. There Plato has the Athenian claim that all boys and girls should imitate Athena; he writes, "Our boys and girls should imitate [Athena's] example wholeheartedly, and prize the gift which the goddess made them" (L. 796c; cf. L. 626d). After introducing the notion of imitating Athena, Plato has the Athenian advocate for raising all boys and girls the same way (L. 804d-805b), and shortly thereafter he reminds us that girls who have not been given equal opportunity with respect to military training "wouldn't be able to take up shield and spear and copy Athena" (L. 806b). Plato easily uses Athena's female warrior status to help him advocate for women to be included in the military. And given Athena's association with wisdom, she persists as a powerful patroness for the city of Athens where Plato first advanced the notion that some women could be wise enough to lead the city alongside some qualified men (R. 456a-b).

Yet, we must also remember that Athena is the goddess of craft too. Thus, Plato fittingly has the Athenian employ the theme of imitating Athena while recommending that "in education and everything else, the female sex should be on the same footing as the male" (*hôs dei paideias te kai tôn allôn hoti malista koinônein to thêlu genos hemin tôi tôn arrenôn genei*) (L. 805d; emphasis added). Athena is known as not only the patron goddess of Athens but also the patroness of various artisans and crafts, especially weaving (cf. L. 920d).[9] In the Classical period, there were regular occurrences of the epithet Athena Ergane,[10] the patron goddess of manual work. So, in the Laws Plato uses the motif of imitating Athena to recommend that all little girls be educated and trained alongside their male counterparts, whether they will copy Athena with their talent for wisdom, warfare, weaving, or another

[9] Cf. *Smp*. 197b; *Prt*. 321d-322a; *Criti*. 109c. See also Pomeroy, *Goddesses*, pp. 4-5.

[10] Jon D. Mikalson, *Athenian Popular Religion* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1983), p. 141 n. 21.

craft. Thus, Plato's explicit extension of equal education and professional opportunity to all women across social class is evident in the Laws.

How does this position in the *Laws* compare to the earlier *Republic*? Although Plato spends much more time on the issue in the *Republic* and there he relies upon more theoretical framework in expressing his position, the position mirrors the extension of equal education and professional opportunity for all women expressed in the *Laws*. Let's examine the nuances of the position taken in the *Republic* where key principles are established, namely, the principle of specialization and the principle of the irrelevance of reproductive difference for non-reproductive labor.

Plato has Socrates claim that cities are founded because people believe that living "together as partners and helpers" is best for themselves (*R*. 369c). From this notion springs the *Republic*'s principle of specialization, that each person should work for the common good of all, contributing what each is naturally suited to do (*R*. 369b-370c). The principle of specialization is one of the main political principles governing the political activity of the city. At the point where the principle of specialization is introduced, Plato has Socrates envision the principle of specialization applying to "each of them" (*hêna hekaston toutôn*) (*R*. 369e1-2; see also *R*. 433a, 453b5) in the community rather than only some of the people in the community. And later in the *Republic* he explicitly applies the principle of specialization to women not just men (*R*. 433d) as he holds the principle of specialization up as the key ingredient for a just community (*R*. 433c-e).

Plato depicts Socrates as keenly aware (*R*. 450c-d, 452a-c) that the proposals he offers in Book V concerning equality for women are likely to be an object of ridicule for those to whom they seem "contrary to custom" (*R*. 452a), and this remains largely true even today. Interestingly, Plato has Glaucon encourage Socrates to proceed with his defense, reminding him that his "audience isn't inconsiderate, incredulous, or hostile" (*R*. 450d). And Socrates urges everyone to push past the jokes and the fear of being ridiculed in order to consider properly this revolutionary idea, and he highlights how important it is for him to help his interlocutors search for the truth on this philosophical matter (*R*. 450e-451a). Socrates is so committed to persuading any doubters that he invites anyone to question them "about whether female human nature *can* share all the tasks of that of the male, or none of them, or some but not others" (*poteron dunatê phusis hê anthrôpinê hê thêleia têi tou arrenos genous*

koinônêsai eis hapanta ta erga ê oud' eis hen, ê eis ta men hoi ate, eis de ta ou) (*R*. 452e-453a). So, Socrates and Glaucon agree to represent the objections of the doubter (*R*. 453a-b).

I disagree with Annas's claim that Plato does nothing to refute a sex segregationist's objection.[11] Plato has Socrates acknowledge the existence of sexual differences between men and women only to warn his audience not to get hoodwinked by this fact (*R*. 454a-b). Socrates offers an extended argument that reproductive ability to bear or beget is irrelevant to all non-procreative endeavors, including but not limited to occupations such as managing the city.

He writes, "…it's apparent that they differ only in this respect, that the females bear children while the males beget them…" (*R*. 454d). Sex segregationists fail to see that their logic would not only restrict all women to specializing solely in pregnancy, childbirth, and breast-feeding; it would also restrict all men from doing another job merely because of their ability to beget children. And of course a *polis* must do more than bear and beget if it is to survive.[12]

This principle of the irrelevance of sexual differences accounts entirely for why Plato believes not only that men and women should share all the work necessary for survival like farming, carpentry, and so on, but also that men and women should share the work of raising children. In the context of discussing life for the *Kallipolis*'s guardians, Plato has Socrates say:

> You agree, then, that the women and men should associate with one another in education, in things having to do with children, and in guarding the other citizens in the way we've described; that both when they remain in the city and when they go to war, they must guard together and hunt together like dogs and *share in everything as far as possible*; and that by doing so they'll be doing what's best and not something contrary either to woman's nature as compared with man's or to the natural association of men and women with one another (*R*. 466c-d; emphasis added; see also *R*. 540c.).[13]

Plato deserves credit for realizing that qualified women leading alongside their qualified male peers is neither unnatural for women themselves nor for the dynamic between the sexes. And it is revolutionary even by today's standards to believe that that gender is

[11] Annas, 'Plato's *Republic* and Feminism', p. 310.

[12] McKeen, 'Why Women Must Guard', pp. 533-4.

[13] G. M. A. Grube, trans., *Republic*, rev. C.D.C. Reeve, in *Plato Complete Works*, ed. John M. Cooper (Indianapolis: Hackett Publishing, 1997), pp. 971-1223. I will rely on Grube's translation throughout this paper.

irrelevant to the capacity for child-care (*R*. 460b, 466c).[14] Furthermore, just earlier in the *Republic* Plato's Socrates asserts that state-sponsored professional child-care makes it possible for parents to work (*R*. 460d) and that there should no double standard at all concerning the rules of sexual morality (*R*. 459d, 460d-461c). When Plato's Socrates proclaims that gender is even irrelevant to the job of caring for children (*R*. 460b, 466c), he is introducing what will become a core principle of feminism. As Okin writes, "The real significance of the treatment of the woman question in *Republic* V is that it is one of the very few instances in the history of thought when the biological implications of femaleness have been clearly separated from all the conventional, institutional, and emotional baggage that has usually been identified with them".[15]

After showing that reproductive differences are irrelevant to the work of managing the city, Plato has Socrates make a set of claims about women's professional capacities at *Republic* 455e-456a that merit greater attention. This passage makes explicit that Plato's Socrates envisions women in artisan occupations too, but unfortunately it has been ignored by commentators who assume Plato's proposals extend only to guardians.[16] However, Martin, Reeve, Santas, Harry and Polansky, and Rowett are exceptions. I join them in seeing the tremendous significance of 455e-456a. There Plato has Socrates explicitly indicate that some women will have the nature of a doctor (*R*. 455e), that some women will have the nature of a musician (*R.* 455e), and that some women will be athletic or warriors (*R.* 455e-456a). Given that doctors were typically grouped alongside other craftsmen[17], the case of the female doctor has special significance here. This passage flatly contradicts Bluestone's claim that Plato "only mentions women's abilities in connection with those who would be Philosopher-

[14] *Pace* Sue Blundell, *Women in Ancient Greece* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995), p. 185, who mistakenly indicates that Plato believes child-care is women's work.

[15] Okin, 'Philosopher Queens', p. 358.

[16] Martin, 'Sex Equality and Education', p. 286, C.D.C. Reeve, 'The Naked Old Women in the Palaestra', in *Plato's Republic: Critical Essays*, ed. Richard Kraut (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1997), pp. 129-41, p. 131, Santas, 'Justice, Law, and Women', Harry and Polansky, 'Plato on Women's Natural Ability', p. 271, and Catherine Rowett, 'Why the Philosopher Kings Will Believe the Noble Lie', *Oxford Studies in Ancient Philosophy,* 50 (2016), pp. 67-100, p. 95. Arlene Saxonhouse, 'The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato', in *Feminist Interpretations of Plato*, ed. Tuana, pp, 67-85, p. 72, does not ignore it but instead contends that this part of the text "must be seen as comic in intent."

[17] Ste. Croix, *Class Struggle,* p. 271.

Queens".[18] Here Plato's Socrates applies what Martin calls the "Postulate of Specialized Natures"[19]—that each person is born with greater capacity for one occupation than for others (*R*. 370a-b)—to *all* women not just guardian women. So, some women will be apt for leadership, while others are fit for soldiering, and still others are suited to be producers.[20] Plato's principle of specialization tells us that it damages the *polis* if any individual is excluded from the occupation for which his/her nature is suited (*R*. 433a-b), and his theory of justice determines that this harm is unjust. Therefore, Plato recognizes it as unjust when gender discrimination bars women from occupations for which they have the appropriate nature.

Beyond Socrates's mention of women's capacity for medicine, music, and the military, Plato's Socrates clearly knows his argument also applies to cobbling. He and Glaucon have already gone over why all that matters to being a cobbler is having a cobbler's nature rather than any irrelevant physical features such as being long-haired or bald (*R*. 454c). Once they have covered the irrelevance of reproductive difference to the natures fit for ruling, medicine, music, and soldiering, it becomes easy to agree that reproductive difference is also irrelevant to the nature fit for cobbling. More importantly, reproductive difference would be irrelevant to any of the crafts that Plato's Socrates mentions in the context of the principle of specialization: farming, building, weaving, cobbling, and medicine (*R.* 369d).

I interpret Plato as a feminist in part because of his "attempts to demonstrate that biological differences are irrelevant to all but reproductive activities," to use Bluestone's words.[21] And indeed, Plato has Socrates make that explicit; he writes, "Then there is no way of life concerned with the management of the city that belongs to a woman because she's a woman or to a man because he's a man, but the various natures are distributed *in the same way* in both creatures. Women share by nature in *every* way of life just as men do…" (*ouden ara estin…epitêdeuma tôn polin dioikountôn gunaikos dioti gunê, oud' andros dioti anêr,*

[18] Bluestone, *Women and the Ideal Society*, p. 98.

[19] Martin, 'Sex Equality and Education', p. 283.

[20] See also Santas, 'Justice, Law, and Women', p. 31, Catherine McKeen, 'Why Women Must Guard and Rule in Plato's *Kallipolis*', *Pacific Philosophical Quarterly,* 87 (2006), pp. 527-48, p. 538, and Patrick Coby, 'Minding Your Own Business: The Trouble with Justice in Plato's *Republic*', *Interpretation,* 31 (2003), pp. 37-58, p. 54.

[21] Bluestone, *Women and the Ideal Society*, p. 95.

all' homoiôs diesparmenai hai phuseis en amphoin toin zôoin, kai pantôn men metexei gunê epitêdeumatôn kata phusin…) (*R*. 455d; emphases added). And *Republic* 455d-e does not merely claim that women can have a nature suited for ruling or the military. Most commentators have gone wrong by ignoring the evidence at 455e-456a that Plato's Socrates explicitly includes artisan women when he imagines equal professional opportunity for women and men. As Martin writes, "…there is in Plato's Just State…equality of role opportunity for men and women: it is possible for members of either sex to be suited by nature for the role of artisan, auxiliary, or ruler…"[22] Without qualification, *Republic* 455d-e declares that individual women can merit a position alongside individual men in *every* way of life.

One might object that the physical nature of women as a class (characterized by the so-called "average woman") is not suited for occupations that involve heavy manual labor because on average women are smaller and have smaller muscle mass. Plato's Socrates admits that women as a class are physically weaker than men as a class (*R*. 451e, 455d-e). Of course, military service includes tasks with heavy physical demands. Yet, Socrates insists that at least some women will have a nature suitable even for physically demanding work (*R*. 455e-456a). Thus, there is nothing about being a woman that rules out having the capacity for physically demanding work. At most, a higher percentage of men will be suitable for such jobs. Furthermore, earlier Socrates, Adeimantus, and Glaucon discuss the weakness of some bodies making them a better fit for retail work (*R*. 371c-d). That passage does not specify gender, but the interlocutors are either thinking of all people or they are defaulting to think of men. So, it is important to note that at *Republic* 371c-d they appear as interested in the physical weakness of male bodies as they are in the physical weakness of female bodies as a disqualifier for certain jobs.

The interlocutors can acknowledge that women as a class are physically weaker than men as a class without contradicting the claim that being a woman does not by itself disqualify anyone for any type of job. What is crucial here is the ability to distinguish between individual women and women as a class. And it is Glaucon who astutely introduces that important distinction. At 455d, Plato has Glaucon say, "It's true that one sex is much superior

[22] Martin, 'Sex Equality and Education', p. 286.

to the other in pretty well everything, although many women are better than many men in many things." As a result of this, Glaucon rejects the notion that all occupations should be assigned to men (*R*. 455e). At that point, Socrates discusses women with natures of doctors, musicians, athletes/warriors, and philosophers (*R*. 455e-456a). One of the most fundamental aspects of Plato's feminism is this recognition that an individual woman may have any nature that an individual man could have, be it that of a political leader, a warrior, a doctor, a musician, a cobbler, a carpenter, etc.

It is on account of their ability to see the various possible natures for individual women (and men) that Socrates and Glaucon conclude that "we're not legislating impossibilities or indulging in mere wishful thinking, since the law we established is in accord with nature. It's rather the way things are at present that seems to be against nature" (*R*. 456c). Here Plato has Socrates put to rest the concerns Polemarchus and Glaucon raised over this "first wave" of opposition to his proposals of equal education and opportunity for women and men. Although Annas claims that Plato does not present the inequality of the sexes in Athens as an injustice[23], I interpret this critical comment about "the way things are at present" as an indication that Plato's Socrates believes the conventional treatment of women in ancient Athens fails to meet the standard of justice he lays out in the *Republic*.

Furthermore, introducing the crafts of medicine and music in his discussion begins to open the door to consideration of activities that require skill beside physical strength. Harry and Polansky take the most important aspect of Plato's project to be his effort to "limit the significant natural differences between males and females to body-type".[24] It is helpful that Plato has Socrates include weaving when talking about the occupations the city needs. While not solely performed by women, women are frequently associated with weaving (see *R*. 455c); so in explaining the principle of specialization, Plato's Socrates even gives one instance of an artisan occupation that already involved women. Consequently, when Plato has Socrates conclude in the *Republic* that women and men share in *every* way of life, it should be interpreted as an endorsement of equal education and training even for artisan

[23] Annas, 'Plato's *Republic* and Feminism', p. 314.

[24] Harry and Polansky, 'Plato on Women's Natural Ability', p. 263.

women. Discussing women's participation in *every* way of life would be rather strange if Plato only had ruling and the military in mind.

Finally, a passage at *Timaeus* 18c shores up this reading. Although the *Timaeus'*s brief attempt at a summary of the *Republic*'s conversation (set dramatically on the prior day) is not at all thorough, it reinforces *Republic* 455e-456a. There Plato has Socrates say, "And in fact we even made mention of women. We said that their natures should be made to correspond with those of men, and that *all occupations*, whether having to do with war or with the other aspects of life, should be common to both men and women" (*ta epitêdeumata panta koina kata te polemon kai kata tên allên diaitan doteon pasais*) (*Ti.* 18c; emphasis added).[25] Here Plato's Socrates takes it as an established conclusion of their discussion in the *Republic* that indeed *all* occupations would be open to both men and women. This passage adds force to my claim that Plato's position in the *Republic* mirrors that of the *Laws,* which holds that all professions should be open to both men and women, not just guarding but all others too (*L*. 829e, 882c).

Having examined the applicability of the principle of specialization and the principle of the irrelevance of sexual difference to non-reproductive work, let us now draw out the consequences of linking these principles to the the myth of metals.

III. *Connecting the Principle of Specialization and the Myth of Metals*

After the interlocutors question how guardians will be selected, Plato has Socrates introduce the myth of metals to make a radical proposal about equal opportunity for all. They agree that guardians will be appointed from the pool of young people who succeed when tested "as a child, youth, and adult" (*R*. 413e-414a). The thorough testing they have in mind for guardians looks for graciousness in everything, rhythm and harmony, resistance to being "put under a spell," and being a good guardian of oneself and the music and poetry one has learned (*R*. 413d-e). However, they confess that they have not gone through the details of this selection process (*R*. 414a). Socrates then tells an old Phoenician story that he thinks it would be difficult to get people to believe. Plato writes:

[25] Donald J. Zeyl, trans., *Timaeus*, in *Plato Complete Works*, ed. Cooper, pp. 1224-91.

'All of you in the city are brothers,' we'll say to them in telling our story, 'but the god who made you mixed some gold into those who are adequately equipped to rule, because they are most valuable. He put silver in those who are auxiliaries and iron and bronze in the farmers and other craftsmen. For the most part you will produce children like yourselves, but, because you are all related, a silver child will occasionally be born from a golden parent, and vice versa, and all the others from each other. So the first and most important command from the god to the rulers is that there is nothing that they must guard better or watch more carefully than the mixture of metals in the souls of the next generation. If an offspring of theirs should be found to have a mixture of iron or bronze, they must not pity him in any way, but give him the rank *appropriate to his nature* and drive him out to join the craftsmen and farmers. But if an offspring of these people is found to have a mixture of gold or silver, they will honor him and take him up to join the guardians or the auxiliaries…' (*R*. 415a-c; emphasis added).

At the heart of the myth of metals is the concept that a child's nature cannot be inferred from the parents' nature. I call this the *principle of children's potential*. Children each have their own nature and potential, which is not necessarily the same as their parents'. Consequently, the myth takes a program for equal education and opportunity across social class as an established necessity. Yet, it has been a struggle for his audience to pick up on the true nature of Plato's project in the myth of metals, which focuses on the centrality of equal opportunity for a just society.

Here I aim to illuminate the radical nature of Plato's vision of equal opportunity. I concur with Rowett that the myth "is designed to deliver greater fairness and equality of opportunity, to prevent prejudice or privilege arising from noble birth or wealth or any other unfair advantages, and to facilitate social mobility".[26] With this in mind, let's examine Plato's Socrates's assertion of the principle of children's potential in the myth of metals, which has important implications for both child-care and education throughout the city.

Long after the myth of metals we learn that the babies born to guardians will be raised in a rearing pen staffed by the men and women who have the nature best suited for child-care (*R*. 460b-d), as I mentioned in Section II. Plato has Socrates say very little about even the guardian rearing pen, and he does not explicitly describe the system for nurturing babies born to the producer class. Yet, there are two reasons for Plato to regard professional child-care and education for the children of *all* classes as beneficial for the city. First, it establishes a venue for identifying the specialized natures of *all* children (especially the girls born to producers) so they can be trained to make their specialized contributions to the community. Second, it protects the city from being denied the specialized contribution of nearly half the

[26] Rowett, 'Philosopher Kings and the Noble Lie', p. 68.

artisan adults, typically the mothers. Let's examine these twin benefits of state-sponsored child-care and education in turn.

First, it benefits the *polis* if those whose nature is suited for caring for and testing children have a way to access and identify *all* children with guardian potential. Conversely, it harms the *polis* if these experts do not have access to all children with the nature suited to leadership. The myth of metals includes the principle of children's potential, that an individual's potential contribution to the community cannot be inferred from the parents' nature (*R*. 415a-c, 423c-d). So, even if Plato's Socrates's concern were only for the guardians (as is believed by those with whom I am generally disagreeing in this essay), then he would require the existence of a state-provisioned rearing pen for the offspring of producers because future guardians ('gold' or 'silver' babies) can be found among the offspring of 'iron and bronze' people. If Plato envisions the offspring of the producer class remaining cloistered at home being brought up entirely by their parents, then the guardians who are experts at recognizing potential guardians would not be able to discover systematically and subsequently train the children with guardian potential. If these children with leadership potential go undiscovered, then the city will suffer from the loss of their contributions, violating the principle of specialization. So, the principle of children's potential would command that the guardians who are experts at discovering children's natures be able to interact with all children, especially as they play (*R*. 536e-537a). Having the producer children cared for and educated by the expert staff at a state-sponsored center would enable the experts to ensure each child is given the education and opportunities relevant to his/her specific individual nature. Thus, the prospect of methodically finding 'gold' or 'silver' babies in the producer nursery is an important motivation to have producers' children receive care and education outside the home in a state-sponsored rearing pen.

Plato's Socrates does not explicitly construct a rearing pen for artisans' babies. However, earlier at *Republic* 415b-c and 423c-d, Plato suggests that some artisans' babies will join the guardians' babies at that rearing pen for gold-natured babies. There is nothing in the *Republic* to suggest there could not be a rearing pen for the producers' offspring. Whether it were a communal rearing pen for all babies or separate rearing pens oriented by parents' social class, such an institution would be an ideal location for testing the artisans' children for guardian potential. In fact, Plato's Socrates mysteriously alludes to the existence

of a separate rearing pen when he tells Glaucon there will be another place, "secret and unknown" to guardians, for "the children of inferior parents, or any child of the others that is born defective" (*R*. 460c). Does this mean that there is one state-provided care center for guardians' babies as well as the children of the 'bronze' and 'iron' who eventually exhibit 'gold' or 'silver' natures and a separate state-provided care center for producers' babies as well as the children of other metals who eventually exhibit 'iron' or 'bronze' natures? Perhaps. If there is a rearing pen experience for producer children, then the guardian rearing experts could care for and test these babies and children and transfer those with guardian potential to the guardian rearing pen, in accord with Socrates's remarks at 415b-c and 423c-d. Interestingly, in the *Timaeus'*s summary of the *Republic* conversation Plato gives no details but appears to presume two parallel child-care centers when he has Socrates indicate that the inferior babies who were "secretly handed on to another city" "should be constantly watched as they grew up, so that the ones that turned out deserving might be taken back again and the ones they kept who did not turn out that way should change places with them" (*Ti*. 19a).

Spelman agrees with me that Plato's Socrates must envision some education and testing of artisan children, even though he does not explicitly announce a producer-class rearing pen in the *Republic*. Spelman writes, "All children will receive the same initial education (there is no way of telling at birth what kind of nature a person has, so all should be educated up to the point at which differences among them emerge), but only those who pass such tests can be established as philosopher-rulers (*Republic* 414a, 503a)".[27] In contrast, Meyer presumes that there is not a mechanism in the *Kallipolis* for making good on the promise that every child with a guardian nature will be discovered and assigned to the guardian class.[28] She writes:

> …unless the entire population of the city receives this training—the children of artisans and guardians alike—these testing institutions are insufficient to make good on the promise made to the artisans in the Myth of Metals. However, while it is clear enough that the offspring of the auxiliaries and guardians receive this education and have their mettle tested in this way, Socrates gives no indication

[27] Elizabeth V. Spelman, 'Hairy Cobblers and Philosopher-Queens', in *Feminist Interpretations of Plato*, ed. Tuana, pp. 87-107, p. 96.

[28] Susan Suavé Meyer, 'Class Assignment and the Principle of Specialization in Plato's *Republic*', *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy,* 20 (2005), pp. 229-43, p. 241.

that any offspring of the artisans will receive it, and as much as says that they do not receive it (405a-b; cf. 456d).[29]

I take Meyer's point that it would be reasonable for Plato's Socrates to design institutions to test the potential of producer offspring, and she is correct that in constructing the city Plato's Socrates does not explicitly establish a producer-class education and testing center. However, I see no indication at any point in the *Republic*—even at 405a-b—that Plato's Socrates rules out the child-rearing expert guardians being in a position to observe all children, including artisan children, at play, discovering their natures and testing their mettle, and as I have indicated, there are hints to this effect.

Furthermore, having a producer-class nursery in addition to the one for the guardians will protect the producers' daughters in particular from missing their opportunity to have their guardian potential recognized and cultivated. State-provisioned care and education could better ensure that girls receive the same education and professional training as their male counterparts, compared to the arrangement of children being educated at home, where the commitment to girls' education is not guaranteed. Later in life Plato writes into the *Laws* that parents should not control their children's education, the state should.[30] If the *Kallipolis*'s program did not include education for the girls and boys of the producer class, then the producers' daughters would not be assured the chance to receive the same education as their male peers, given the already-existing bias that boys are more valuable and capable. Again, even if Plato were only concerned with the children who have guardian potential, he would still need a meticulous way to identify and educate *all* potential guardians born to producers, not just among their sons.[31] Meyer underestimates Plato's commitment to discovering the would-be philosopher-monarchs who are so incredibly needed by the city.

Of course, we must bear in mind that even when girls get an 'equal' education with their male peers, this does not mean that all children are given the same upbringing. As Santas writes, "And since those who share the same pursuits should share the same education, men and women of the same pursuits should have the same education, and men and women of

[29] Meyer, 'Class Assignment', pp. 241-2.

[30] Samaras, 'Family and the Question of Women', p. 176.

[31] Harry and Polansky, 'Plato on Women's Natural Ability', p. 273, make a similar point.

different pursuits should have different educations; just as men who have different pursuits should have different educations, and women who share the same pursuits should have the same education".[32] However, if there were no provision of care and education for the children of the producer class through something like a producer rearing pen[33], then producers' daughters would be especially vulnerable to being denied the opportunity to contribute to the good of the *polis*.

Let's turn now to the second reason for Plato to require a state-sponsored child-care system involving all classes. State-sponsored child-care and education play an interesting role in Plato's vision of women's work because it is not only the venue for discovering children's potential but also the mechanism for enabling all adults who are parents to work and contribute to their society (*R*. 460d).

In approaching the second reason, let's think about the domestic arrangements he has Socrates announce. Whereas Socrates tells Adeimantus that there will be a dissolution of nuclear families for the guardians (*R*. 423e-424a) and that guardians will not be allowed any private currency or property (*R*. 416d-e, 464b), Plato has Socrates suggest that producers retain their private residences (*R.* 417a), which implies preservation of nuclear families. How does the notion of a producer-class rearing pen square with producers having nuclear families in private homes? If Plato did not have Socrates require a rearing pen for producer children for at least part of the day[34], then consequently at least one parent (usually presumed to be

[32] Gerasimos Santas, *Understanding Plato's Republic* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010), p. 113.

[33] Glenn R. Morrow, *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws* (Princeton: Princeton University Press, 1960), p. 130-1, describes mandatory, state-run education in the *Laws* as perhaps Plato's greatest innovation.

[34] Perhaps the producer-class rearing pen, unlike the one for guardians, is not necessarily for boarding. Children with artisan potential, who are cared for and educated at a producer-class rearing pen, could possibly return to their families at the end of the day. At *R*. 415b-c, Plato has Socrates tell us that the children of guardians who, unlike their biological parents, have artisan potential instead should be driven "out to join the craftsmen and farmers." An important question arises about these transferred children. They would not have biological families among the producer class, although the myth claims all people are related (*R*. 415a-b). Would the producer-class rearing pen have some children boarding full-time in lieu of a nuclear family experience? Or would the lack of unity therein be problematic enough for Plato to require that none of the children at this rearing pen go home to their private residences at the end of the day? Or would he require a system of welcoming those transferred children into producer families through adoption? Plato did not have Socrates get far enough into these details of life in the *Kallipolis* for us to understand his picture of life for iron or bronze offspring from gold or silver parents.

the mother) would be needed to care for and educate the children at home. Okin presumes that producer's wives must stay home with children because the private home and nuclear family are intact in that segment of the city, and consequently she concludes that Plato does not extend equality to producer women.[35] Okin bases her conclusion here about the *Kallipolis* limiting producers' wives to being home-makers on the existence of private residences for producers. However, if, as Okin suspects, mothers are expected to focus on child-rearing (as has almost always been the case in the past as well as in the present), then being kept from a specialized occupation would violate both the principle of the irrelevance of reproductive differences for non-reproductive labor and the principle of specialization, which as I have already demonstrated, Plato's Socrates explicitly extends to all women (*R*. 369e, 433d). Plato's Socrates would reject this as unjust.

In the Laws, Plato has the Athenian lament what a disaster it is for the community to leave women's contributions untapped. He exclaims, "I maintain that if these results can be achieved, the state of affairs in our corner of Greece, where men and women do not throw all their energies into the same activities, is absolutely stupid. Almost every state, under present conditions, is only half a state, and develops only half its potentialities, whereas with the same cost and effort, it could double its achievement. Yet what a staggering blunder for a legislator to make!" (L. 804d-805b).[36] Without a state-sponsored child-care and education system that reaches all children across class, the Kallipolis would be deprived of the talents of a slightly smaller segment of the community than the full half mentioned in the Laws. Producer mothers would be denied the chance to offer their specialized talent to the polis. If there were not a rearing pen for the producers' babies and children, then regardless of which parent would be responsible for child-care and education, the parent's obligations to the child(ren) would supplant the ability to contribute to the community through a producer specialization, such as being a doctor, cobbler, or weaver.

To avoid this, the producer class could maintain private families and simultaneously have *both* parents contribute their special talents to the community if the state organizes a care and educational center for their children like the one that frees up guardians for their

[35] Okin, 'Philosopher Queens', p. 360.

[36] Trevor J. Saunders, trans., *Laws,* in *Plato Complete Works*, ed. Cooper, pp. 1318-1616.

work. Hence, the second reason for Plato to consider a producer-class rearing pen necessary is that only with such a center can the principle of specialization be properly applied to every adult in the community instead of excluding half of all producer parents. In this way, the necessity to adhere to the principle of specialization empowers producer women to pursue a specialized occupation in addition to having children.

One final issue remains for consideration concerning Plato's treatment of artisan women. What type of education do the girls and women with artisan potential receive? To answer this question, we must assess how fine-grained Plato's conception of an artisan's nature is. *Republic* 455b-c defines what it means to have a particular nature, concentrating on the ability to learn easily and independently. Do the same women who will learn carpentry easily and independently learn medicine easily and independently? Even though Bluestone generally denies that women of the artisan class would be given equal education and opportunity in the scheme of the *Republic*, she does admit that "if we are 'presuming' on the basis of his total view, we would have to presume that potters' wives would also have to do whatever their nature fitted them for. If they had an aptitude for pottery and instead did only weaving, this, in Plato's view, would be unjust".[37] Despite my overall disagreement with Bluestone, I agree with her here that, for Plato, a potter's nature differs from a weaver's.

However, Plato complicates his position when he has Socrates and Glaucon agree that it will not do "great harm to the city" "if a carpenter attempts to do the work of a cobbler, or a cobbler that of a carpenter, or they exchange their tools or honors with one another, or if the same person tries to do both jobs, and all other such exchanges are made" (*R*. 434a). One might object that this indicates the interlocutors' rejection of the fine-grained picture of artisan natures. Instead, we can discern from this that when producers are not doing the craft for which their talent is greatest there *is some harm* done to the city; it's just that Plato depicts Socrates and Glaucon as tolerant of the small harm. This comes down to their view that leadership has higher stakes than the producers' crafts; so the harm would not be tolerable in the context of soldiering or ruling. Nonetheless, *Republic* 434a tells us Plato believes producers have natures for specific trades, rather than a general producer nature that could be interchangeably applied to various producer crafts *without any harm at all* done to the

[37] Bluestone, *Women and the Ideal Society*, p. 98.

community. So, when we learn that women deserve equal role opportunity even in the artisan class, we should know that their particular artisan natures need to be deciphered to determine the appropriate artisan profession through which they could make their best contribution to the community.

IV. *Conclusion*

In light of textual support, I have argued for Plato's extension of equal education and professional opportunity to all women across social class, including artisan women. Scholars like N. Smith and Bluestone have suspected that Plato's principles *should* make him extend equal education and professional opportunity to artisan women.[38] Yet, we have now seen that Plato's Socrates has an explicit vision of extending equal education and professional training to women across social class. To defend my reading, I drew attention to Plato's explicit writing in the *Laws, Republic,* and *Timaeus* about female artisans, which has been neglected. Furthermore, I showed that extending equal education and professional opportunity to all women across social class is required by Plato's theory of justice and its attendant principles, such as the principle of specialization, the principle that reproductive differences are irrelevant to non-reproductive work, and the principle in the myth of metals concerning children's potential. Plato's meritocratic vision explicitly applies these principles to female artisans as well as to the elite female guardians. Plato uses his Socrates and the Athenian to argue explicitly against gender discrimination because such discrimination harms the city by violating the principles (1) of specialization, (2) of the irrelevance of reproductive difference to non-reproductive work, and, (3) of children potentially having different natures than their parents. Plato particularly emphasizes the civic value of eliminating gender discrimination.

Even with the evidence I have marshalled here, it is fair to wish Plato would have made his commitment to equal education and professional opportunity for all women across social class even more obvious. Why did he not spend more time in the dialogues making his position about gender and justice even clearer? Plato may have considered equal education and professional opportunity for artisan women less important to address at length because

[38] Smith, 'Plato and Aristotle', p. 467 n. 1.

it was less controversial than the idea of female leadership in politics and the military, given that women were already involved in trades and professions, including medicine. It was already more typical to see artisan women outside the home, working the fields or trading in the agora, as they were less segregated than elite women.[39] So, Plato may have assumed he should direct his attention toward equality of education and opportunity for women who would be community leaders instead, given what a completely alien concept that was to his audience. In focusing on guardian women Plato makes rational, courageous, temperate women seem more conceivable and real, which is still imperative even now. Furthermore, Plato may have thought it was less important to be clearer about artisan women needing the same opportunities as artisan men if he considered it a conclusion that would follow easily once guardian women were established.

Given his belief that women could have talents for pursuits from which they were barred, Plato was a true visionary.[40] Plato offering a theory of equal opportunity for women across all classes ought to be highlighted as one of the central achievements of the *Republic.* How extraordinary that Plato managed to imagine female leaders under the material conditions of an Athens that did not formally educate girls, that tended to constrain elite women and girls except where sanctioned by work[41] or religion[42], that typically married off

[39] Bluestone, *Women and the Ideal Society*, p. 105. Patterson, 'Other Sorts', p. 166, also mentions female metics.

[40] See also Gerasimos Santas, 'Justice, Law, and Women in Plato's *Republic*', *Philosophical Inquiry,* 27 (2005), pp. 25-37, p. 32, p. 34.

[41] It is often forgotten that Athenian women typically worked outside the home in a variety of occupations. For accounts of the ubiquity of Athenian women involved in commercial activity, see Roger Brock, 'The Labour of Women in Classical Athens', *Classical Quarterly,* 44 (1994), pp. 336-46, Edward E. Cohen, 'An Unprofitable Masculinity', in *Money, Labour, and Land: Approaches to the Economies of Ancient Greece*, ed. Paul Cartledge, Edward E. Cohen, and Lin Foxhall (New York: Routledge, 2001), pp. 100-12, pp. 105-6, David Cohen, 'The Social Context of Adultery at Athens', in *Nomos: Essays in Athenian Law*, ed. Paul Cartledge, Paul Millett, and Stephen Todd (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), pp. 147-65, pp. 156-7, and Pieter Herfst, *Le Travail de la Femme dans la Grèce Ancienne* (Utrecht: A. Oosthoek, 1922).

[42] The public role of women in religious life is an important exception to the constraints placed on elite Athenian women. See Cynthia Patterson, 'Hai Attikai: The Other Athenians', *Helios,* 13 (1986), pp. 49-67, pp. 53, 55, 62-3; Cynthia Patterson, 'Other Sorts: Slaves, Foreigners, and Women in Periclean Athens', in *The Cambridge Companion to the Age of Pericles,* ed. Loren J. Samons (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), pp. 153-78, p. 169; David Cohen, 'The Legal Status and Political Role of Women in Plato's Laws', *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité,* 34 (1987), pp. 27-40, p. 29; David Cohen, 'Seclusion, Separation, and the Status of Women in Classical Athens', *Greece & Rome,* 36 (1989), pp. 3-15; Nikolaos Kaltsas and Alan Shapiro, ed., *Worshipping*

fourteen- or fifteen-year-old girls to older husbands they did not necessarily choose[43], that prohibited women from competing in the Olympic games, fighting in the military, voting, judging, or joining the Assembly, and that counted no women as property owners, managers, or independent inheritors.[44]

Nevertheless, scholars have spilled a great deal of ink over whether Plato ought to be considered a feminist.[45] Even those of us who believe Plato is something like what one would today call a feminist are given pause due to the misogynist comments included at many points in his dialogues (*R*. 360a-b, 398e, 395c-e, 431b-c, 455b, 469d-e, 549c-e, 557c, 563b, 605c-e; *L*. 637c, 669c, 694d-e, 731d, 774c-d, 781a, 794e, 836e, 944c; *Phd*. 60a, 117d-e; *Alc*. 121d; *Ti*. 42b-c, 76d, 90e, 91a-e; *Tht*. 176; *M*. 71e; *Cra*. 392b-d). These misogynist comments and his lack of commitment to reproductive choice in particular and freedom in general put serious strain upon arguments for the feminist nature of Plato's proposals for sexual equality, state-sponsored professional child-care, and educating and employing women alongside their male peers. With respect to those misogynist comments I agree with Levin, who argues that the corpus's misogynist comments typically do not coincide with remarks about the *nature* of women, from which we can infer that Plato did not take any particular shortcomings as irremediable.[46] Nevertheless, it is fair to say, as Pomeroy has, that "not even Plato was capable of considering women as the true equals of men".[47]

Women: Ritual and Reality in Classical Athens (New York: Alexander S. Onassis Public Benefit Foundation, 2008), and Samaras, 'Family and the Question of Women', p. 186. See also Cynthia B. Patterson, *The Family in Greek History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), pp. 39-42. Furthermore, A.W. Gomme, 'The Position of Women in Athens in the Fifth and Fourth Centuries B.C.', *Classical Philology,* 20 (1925), pp. 1-25, Moses Hadas, 'Observations on Athenian Women', *Classical Weekly,* 39 (1936), pp. 97-100, and H.D.F. Kitto, *The Greeks* (New York: Penguin Books, 1951), pp. 219-36, contend that Athenian women were not despised or secluded.

[43] Sarah B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity* (New York: Schocken Books, 1975), p. 64.

[44] Patterson, 'Hai Attikai', pp. 52, 56, 62.

[45] See Appendix B.

[46] Levin, 'Women's Nature and Role', pp. 14, 25-6. See also Vlastos, 'Was Plato a Feminist?', pp. 19-20; Okin, *Western Political Thought*, p. 63; Smith, 'Plato and Aristotle', p. 470; Stella Sandford, "Thinking Sex Politically: Rethinking "Sex" in Plato's *Republic*,' *South Atlantic Quarterly,* 104 (2005), pp. 613-30, p. 616; and Harry and Polansky, 'Plato on Women's Natural Ability', pp. 261-3, 267 n. 10, 271.

[47] Pomeroy, "Feminism in Book V', p. 34.

Given what we know now about how the human brain operates, it should not surprise us that the first philosopher to critique gender discrimination and to defend sexual equality, equal education and opportunity for girls and women, and the implementation of state-sponsored professional child-care simultaneously had prejudice against women. Whether the dialogues' misogynist remarks disqualify Plato's revolutionary proposals from making him philosophy's first feminist remains a topic for debate, largely dependent upon how one defines feminism.[48] Ultimately I agree with Vlastos's call for considering Plato *more remarkable* not less so on account of transcending his own misogynist bias in order to arrive at his radical proposals about women and gender.[49] My hope is that this essay helps Plato's readers better appreciate his ground-breaking vision of extending equal education and professional training to women across social class.

Appendix A—Scholarship pertaining to Plato's view that women can merit inclusion in the Republic's elite group of philosopher-monarchs

R.H. Crossman, *Plato Today* (New York: Oxford University Press, 1939), pp. 202-3, 206-7; Anne Dickason, 'Anatomy and Destiny: The Role of Biology in Plato's Views of Women', *The Philosophical Forum,* 5 (1973), pp. 45-53, pp. 49-50; Dorothea Wender, 'Plato: Misogynist, Paedophile, and Feminist', *Arethusa,* 6 (1973), pp. 75-90, pp. 75-6; W.W. Fortenbaugh, 'On Plato's Feminism in *Republic* V', *Apeiron,* 9 (1975), pp. 1-4; Martha Lee Osborne, 'Plato's Unchanging View of Women: A Denial That Anatomy Spells Destiny', *The Philosophical Forum*, 6 (1975), pp. 447-52, pp. 448-9; Susan Moller Okin, 'Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family', *Philosophy and Public Affairs,* 6 (1977), pp. 345-69, pp. 357-60, 364, 368; Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1979); Christine Pierce, 'Equality: *Republic* V', *The Monist,* 57 (1973), pp. 1-11, Christine Garside Allen, 'Plato on Women', *Feminist*

[48] Most of the commentators who reject Plato's feminist status do so on the presumption that feminism is defined by liberal feminism, with its focus on individual rights and equality in the eyes of the law. Certainly it makes sense to consider someone a feminist if that person advocates for women's rights because one is concerned about fairness and the needs and desires of women. But Plato's social-political philosophy does not include the notion of individual rights at all. If we predicate feminism upon individual rights or making individual women happy, Plato could never qualify. The better question is whether a communitarian eschewing individual rights could ever qualify as a feminist, and if so, what that would look like. Santas, 'Justice, Law, and Women', pp. 32-5, gives us a picture of Plato being such a feminist because "his theory of social justice *does not discriminate* between men and women; that is, it *does not discriminate* on the basis of gender when assignments of offices and other social tasks are made." See also Samaras, 'Family and the Question of Women', p. 185.

[49] Vlastos, 'Was Plato a Feminist?', p. 23.

Studies, 2 (1975), pp. 131-8, p. 135; Julia Annas, 'Plato's *Republic* and Feminism', *Philosophy,* 51 (1976), pp. 307-21, pp. 307-8; Nell W. Senter, 'Plato on Women', *Southwest Philosophical Studies,* 2 (1977), pp. 4-11, pp. 7-11; Lynda Lange, 'The Function of Equal Education in Plato's *Republic* and *Laws*', in *The Sexism of Social and Political Theory from Plato to Nietzsche*, ed. Lorenne Clark and Lynda Lange (Toronto: University of Toronto Press, 1979), pp. 3-15, pp. 3-5; Harry Lesser, 'Plato's Feminism', *Philosophy,* 54 (1979), pp. 113-17; Nicholas Smith, 'The Logic of Plato's Feminism', *Journal of Social Philosophy,* 11 (1980), pp. 5-11; Nicholas D. Smith, 'Plato and Aristotle on the Nature of Women', *Journal of the History of Philosophy,* 21 (1983), pp. 467-78; Jane Roland Martin, 'Sex Equality and Education: A Case Study', in *Femininity, Masculinity, and Androgyny: A Modern Philosophical Discussion,* ed. Mary Vetterling-Braggin (Totowa, NJ: Littlefield, 1982), pp. 279-300; Bluestone, *Women and the Ideal Society*; C.D.C. Reeve, *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988), pp. 217-20; Patricia Ward Scaltsas, 'Virtue without Gender in Socrates', *Hypatia,* 7 (1992), pp. 126-37; Charles H. Kahn, 'Foreword', in Glenn R. Morrow, *Plato's Cretan City*, 2nd edition (Princeton: Princeton University Press, 1993), pp. xvii-xxviii, p. xxvii; Gregory Vlastos, 'Was Plato a Feminist?', in *Feminist Interpretations of Plato*, ed. Nancy Tuana, (University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1994), pp. 13-4 [originally published in *Times Literary Supplement*, March 17-23, 1989; page numbers refer to reprint edition]; Janet Farrell Smith, 'Plato, Irony, and Equality', in *Feminist Interpretations of Plato*, ed. Tuana, pp. 25-48; Trevor J. Saunders, 'Plato on Women in the *Laws*', in *The Greek World*, ed. Anton Powell (London: Routledge, 1995), pp. 591-609, pp. 602-3; Susan B. Levin, 'Women's Nature and Role in the Ideal *Polis*: *Republic* V Revisited', in *Feminism and Ancient Philosophy*, ed. Julie K. Ward (New York: Routledge, 1996), pp. 13-30; C.C.W. Taylor, 'The Role of Women in Plato's *Republic*', in *Virtue and Happiness: Essays in Honour of Julia Annas* (*Oxford Studies in Ancient Philosophy suppl. vol.*), ed. Rachana Kamtekar (Oxford: Oxford University Press, 2012), pp. 75-87, p. 77, p. 84; Thanassis Samaras, 'Family and the Question of Women in the *Laws'*, in *Plato's Laws: A Critical Guide*, ed. Christopher Bobonich (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), pp. 172-196, p. 183, 196; Chelsea Harry and Ron Polansky, 'Plato on Women's Natural Ability: Revisiting *Republic* V and *Timaeus* 41e3-44d2 and 86b1-92c3', *Apeiron,* 49 (2016), pp. 261-80, pp. 272-3.

Appendix B—Scholarship concerning whether Plato ought to be considered a feminist

W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy,* Vol. 4, *Plato: The Man and His Dialogues: Earlier Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), p. 480, admits that Plato intends the *Republic*'s proposals about equality of education and opportunity seriously, but he contends that they are nonetheless "wildly impossible." And Abigail L. Rosenthal, 'Feminism Without Contradictions', *The Monist,* 57 (1973), pp. 28-42, p. 32, considers Plato's feminism "exemplary and unparalleled in philosophy or political theory" but also "nearly useless." Darling, 'Are Women Good Enough?', recognizes that Plato does not bar women from guardianship if they are capable and that he proposes equal education with their male counterparts, but he defends Bloom partially, particularly the claim that Plato really thinks of guardians as male and that guardian women will have subordinate positions in the ruling class. In contrast, Pierce, 'Equality', Wender, 'Plato: Misogynist', pp. 75-6, J.R.

Lucas, 'Because You Are a Woman', *Philosophy,* 48 (1973), pp. 161-171, Fortenbaugh, 'Plato's Feminism', Lesser, 'Plato's Feminism', Smith, 'Plato and Aristotle', Reeve, *Philosopher-Kings*, pp. 217-20, Scaltsas, 'Virtue without Gender', Smith, 'Plato, Irony, and Equality', Vlastos, 'Was Plato a Feminist?', Levin, 'Women's Nature and Role', Samaras, 'Family and the Question of Women', p. 187, and Harry and Polansky, 'Plato on Women's Natural Ability', take the claims about equal education and opportunity for guardian women very seriously and see Plato's defense of some feminist principles as successful, whereas Annas, 'Plato's *Republic* and Feminism', and Lange, 'Equal Education', pp. 3-5, take Plato's claims seriously, but for different reasons they think that his commitments fall short of qualifying as feminist, given their rights-oriented definition of feminism. G.E.M. de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World from the Archaic Age to the Arab Conquests* (Ithaca: Cornell University Press, 1981), pp. 557-8 n. 30, sides with Annas, who notes Plato's persistent failure to express interest in women's psychology and that Plato's sole reason for his extension of equal education and opportunity to guardian women is for the good of the state not for the freedom or happiness of individual women. Similarly, Sarah B. Pomeroy, 'Feminism in Book V of Plato's *Republic*', *Apeiron,* 8 (1974), pp. 33-5, and Catherine Gardner, 'The Remnants of the Family: The Role of Women and Eugenics in *Republic* V', *History of Philosophy Quarterly,* 17 (2000), pp. 217-35, contend that Plato has revolutionary ideas (such as recognizing that greater physical strength is the only real advantage men typically have over women), but they are tinged with repressive misogyny (such as seeing women as communal property). McKeen, 'Why Women Must Guard', Okin, 'Philosopher Queens', Okin, *Western Political Thought*, Brian Calvert, 'Plato and the Equality of Women', *Phoenix,* 29 (1975), pp. 231-43, and Spelman, 'Hairy Cobblers', can be categorized similarly to Pomeroy because they see Plato as a feminist who simultaneously has misogynist inclinations. Chadwick, 'Feminism and Eugenics', also sees tensions with Plato's feminism, particularly with his eugenics program, whereas Okin, 'Philosopher Queens', p. 360, worries about some inconsistences in his feminism such as leaving nuclear families intact among the producer class. Okin, 'Philosopher Queens' and *Western Political Thought,* also expresses concern that Plato's feminism is often not explicit enough. Meanwhile, Bluestone, *Women and the Ideal Society*, p. 96, interprets Plato as a feminist, though underdeveloped by contemporary standards, who makes more of a contribution to feminism than commentators such as Annas claim. In contrast, Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1981), Morag Buchan, *Women in Plato's Political Theory* (New York: Routledge, 1999), pp. 123, 157, and Mary O'Brien, *The Politics of Reproduction* (New York: Routledge & Kegan Paul, 1981), p. 148, are critical of Plato's elimination of the nuclear family for the guardians, which they interpret as an affront to women and femininity.[50]

Coleen P. Zoller
Susquehanna University

[50] I am grateful to Jeff Turner, Cindy Patterson, Richard Patterson, Eva Cadavid, Anne Mamary, Catherine McKeen, Sophia Stone, and the students in my 2019 Plato seminar at Susquehanna University for helpful feedback on this paper.

References

Allen, Christine Garside. 'Plato on Women.' *Feminist Studies* 2 (1975): 131-8.

Annas, Julia. 'Plato's *Republic* and Feminism.' *Philosophy* 51 (1976): 307-21.

Bloom, Allan, trans. *The Republic of Plato, with Notes and Interpretive Essay*. New York: Basic Books, 1968.

Bluestone, Natalie Harris. 'Why Women Cannot Rule: Sexism in Plato Scholarship.' In *Feminist Interpretations of Plato*, edited by Nancy Tuana, 109-30. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1994.

Bluestone, Natalie Harris. *Women and the Ideal Society: Plato's Republic and Modern Myths of Gender.* Amherst: The University of Massachusetts Press, 1987.

Brock, Roger. 'The Labour of Women in Classical Athens.' *Classical Quarterly* 44 (1994): 336-46.

Calvert, Brian. 'Plato and the Equality of Women.' *Phoenix* 29 (1975): 231-43.

Chadwick, Ruth. 'Feminism and Eugenics: The Politics of Reproduction in Plato's *Republic*.' In *Polis and Politics: Essays in Greek Moral and Political Philosophy,* edited by Andros Loizou and Harry Lesser, 101-10. Aldershot: Avebury, 1990.

Coby, Patrick. 'Minding Your Own Business: The Trouble with Justice in Plato's *Republic*.' *Interpretation* 31 (2003): 37-58.

Cohen, David. 'The Social Context of Adultery at Athens.' In *Nomos: Essays in Athenian Law*, edited by Paul Cartledge, Paul Millett, and Stephen Todd, 147-65. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Cohen, David. 'Seclusion, Separation, and the Status of Women in Classical Athens.' *Greece & Rome* 36 (1989): 3-15.

Cohen, David. 'The Legal Status and Political Role of Women in Plato's Laws.' *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* 34 (1987): 27-40.

Cohen, Edward E. 'An Unprofitable Masculinity.' In *Money, Labour, and Land: Approaches to the Economies of Ancient Greece*, edited by Paul Cartledge, Edward E. Cohen, and Lin Foxhall, 100-12. New York: Routledge, 2001.

Cooper, John M., ed. *Plato Complete Works.* Indianapolis: Hackett Publishing, 1997.

Crombie, I.M. *An Examination of Plato's Doctrines.* New York: Humanities Press, 1962.

Crossman, R.H. *Plato Today.* New York: Oxford University Press, 1939.

Darling, John. 'Are Women Good Enough? Plato's Feminism Re-Examined.' *Journal of Philosophy of Education* 20 (1986): 123-8.

de Ste. Croix, G.E.M. *The Class Struggle in the Ancient Greek World from the Archaic Age to the Arab Conquests*. Ithaca: Cornell University Press, 1981.

Dickason, Anne. 'Anatomy and Destiny: The Role of Biology in Plato's Views of Women.' *The Philosophical Forum* 5 (1973): 45-53.

Elshtain, Jean Bethke. *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought.* Princeton: Princeton University Press, 1981.

Fortenbaugh, W.W. 'On Plato's Feminism in *Republic* V.' *Apeiron* 9 (1975): 1-4.

Gardner, Catherine. 'The Remnants of the Family: The Role of Women and Eugenics in *Republic* V.' *History of Philosophy Quarterly* 17 (2000): 217-35.

Gomme, A.W. 'The Position of Women in Athens in the Fifth and Fourth Centuries B.C.' *Classical Philology* 20 (1925): 1-25.

Grube, G.M.A., trans. *Republic*, revised by C.D.C. Reeve. In *Plato Complete Works*, edited by John M. Cooper, 971-1223. Indianapolis: Hackett Publishing, 1997.

Guthrie, W.K.C. *A History of Greek Philosophy.* Vol. 4. *Plato: The Man and His Dialogues: Earlier Period.* Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Hadas, Moses. 'Observations on Athenian Women.' *Classical Weekly* 39 (1936): 97-100.

Harry, Chelsea, and Ron Polansky. 'Plato on Women's Natural Ability: Revisiting *Republic* V and *Timaeus* 41e3-44d2 and 86b1-92c3.' *Apeiron* 49 (2016): 261-80.

Herfst, Pieter. *Le Travail de la Femme dans la Grèce Ancienne*. Utrecht: A. Oosthoek, 1922.

Kaltsas, Nikolaos, and Alan Shapiro, ed. *Worshipping Women: Ritual and Reality in Classical Athens.* New York: Alexander S. Onassis Public Benefit Foundation, 2008.

Kitto, H.D.F. *The Greeks.* New York: Penguin Books, 1951.

Lange, Lynda. 'The Function of Equal Education in Plato's *Republic* and *Laws.*' In *The Sexism of Social and Political Theory from Plato to Nietzsche*, edited by Lorenne Clark and

Lynda Lange, 3-15. Toronto: University of Toronto Press, 1979.

Lesser, Harry. 'Plato's Feminism.' *Philosophy* 54 (1979): 113-17.

Levin, Susan B. 'Women's Nature and Role in the Ideal *Polis*: *Republic* V Revisited.' In *Feminism and Ancient Philosophy*, edited by Julie K. Ward, 13-30. New York: Routledge, 1996.

Lucas, J.R. 'Because You Are a Woman.' *Philosophy* 48 (1973): 161-171.

Martin, Jane Roland. 'Sex Equality and Education: A Case Study.' In *Femininity, Masculinity, and Androgyny: A Modern Philosophical Discussion,* edited by Mary Vetterling-

Braggin, 279-300. Totowa, NJ: Littlefield, 1982.

McKeen, Catherine. 'Why Women Must Guard and Rule in Plato's *Kallipolis.*' *Pacific Philosophical Quarterly* 87 (2006): 527-48.

Meyer, Susan Suavé. 'Class Assignment and the Principle of Specialization in Plato's *Republic.*' *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 20 (2005): 229-43.

Mikalson, Jon D. *Athenian Popular Religion.* Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1983.

Morrow, Glenn R. *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*. Princeton: Princeton University Press, 1960.

O'Brien, Mary. *The Politics of Reproduction.* New York: Routledge & Kegan Paul, 1981.

Okin, Susan Moller. *Women in Western Political Thought.* Princeton: Princeton University Press, 1979.

Okin, Susan Moller. 'Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family.' *Philosophy and Public Affairs* 6 (1977): 345-69.

Osborne, Martha Lee. 'Plato's Unchanging View of Women: A Denial That Anatomy Spells Destiny.' *The Philosophical Forum* 6 (1975): 447-52.

Patterson, Cynthia. 'Other Sorts: Slaves, Foreigners, and Women in Periclean Athens.' In *The Cambridge Companion to the Age of Pericles,* edited by Loren J. Samons, 153-78. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Patterson, Cynthia B. *The Family in Greek History.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

Patterson, Cynthia. 'Hai Attikai: The Other Athenians.' *Helios* 13 (1986): 49-67.

Pierce, Christine. 'Equality: *Republic* V.' *The Monist* 57 (1973): 1-11.

Pomeroy, Sarah B. *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity.* New York: Schocken Books, 1975.

Pomeroy, Sarah B. 'Feminism in Book V of Plato's *Republic.*' *Apeiron* 8 (1974): 33-5.

Rankin, H. D. *Plato and the Individual.* London: Methuen, 1964.

Reeve, C.D.C. 'The Naked Old Women in the Palaestra.' In *Plato's Republic: Critical Essays*, edited by Richard Kraut, 129-41. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1997.

Reeve, C.D.C. *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988.

Rosenthal, Abigail L. 'Feminism Without Contradictions.' *The Monist* 57 (1973): 28-42

Rosenthal, E.I.J., ed. *Averroës Commentary on Plato's Republic.* Cambridge: Cambridge University Press, 1966.

Rowett, Catherine. 'Why the Philosopher Kings Will Believe the Noble Lie.' *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 50 (2016): 67-100.

Samaras, Thanassis. 'Family and the Question of Women in the *Laws.'* In *Plato's Laws: A Critical Guide*, edited by Christopher Bobonich, 172-196. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Sandford, Stella. "Thinking Sex Politically: Rethinking "Sex" in Plato's *Republic.*' *South Atlantic Quarterly* 104 (2005): 613-30.

Santas, Gerasimos. *Understanding Plato's Republic.* Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010.

Santas, Gerasimos. 'Justice, Law, and Women in Plato's *Republic.*' *Philosophical Inquiry* 27 (2005): 25-37.

Saunders, Trevor J., trans. *Laws.* In *Plato Complete Works*, edited by John M. Cooper, 1318-1616. Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1997.

Saunders, Trevor J. 'Plato on Women in the *Laws.*' In *The Greek World*, edited by Anton Powell, 591-609. London: Routledge, 1995.

Saxonhouse, Arlene. 'The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato.' In *Feminist Interpretations of Plato*, edited by Tuana, 67-85. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1994.

Scaltsas, Patricia Ward. 'Virtue without Gender in Socrates.' *Hypatia* 7 (1992): 126-37.

Senter, Nell W. 'Plato on Women.' *Southwest Philosophical Studies* 2 (1977): 4-11.

Smith, Janet Farrell. 'Plato, Irony, and Equality.' In *Feminist Interpretations of Plato*, edited by Tuana, 25-48. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1994.

Smith, Nicholas D. 'Plato and Aristotle on the Nature of Women.' *Journal of the History of Philosophy* 21 (1983): 467-78.

Smith, Nicholas. 'The Logic of Plato's Feminism.' *Journal of Social Philosophy* 11 (1980): 5-11.

Spelman, Elizabeth V. 'Hairy Cobblers and Philosopher-Queens.' In *Feminist Interpretations of Plato*, edited by Tuana, 87-107. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1994.

Strauss, Leo. *The City and Man.* Chicago: University of Chicago Press, 1964.

Taylor, C.C.W. 'The Role of Women in Plato's *Republic.*' In *Virtue and Happiness: Essays in Honour of Julia Annas* (*Oxford Studies in Ancient Philosophy suppl. vol.*), edited by Rachana Kamtekar, 75-87. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Tuana, Nancy, ed. *Feminist Interpretations of Plato*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1994.

Vlastos, Gregory. 'Was Plato a Feminist?' In *Feminist Interpretations of Plato*, edited by Nancy Tuana, 11-23. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1994.

Wender, Dorothea. 'Plato: Misogynist, Paedophile, and Feminist.' *Arethusa* 6 (1973): 75-90.

Zeyl, Donald J., trans. *Timaeus.* In *Plato Complete Works*, edited by John M. Cooper, 1224-91.

Indianapolis: Hackett Publishing, 1997.

Os Futuros Contingentes em De Interpretatione *9 – uma discussão*

Apresentação

No início dos anos 2010, professores e pesquisadores do Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro se reuniram regularmente para leitura e discussão do *De Interpretatione* de Aristóteles; destas reuniões participaram também alguns professores da Universidade de São Paulo. As discussões tornaram-se intensas, como era de se esperar, no momento da leitura do capítulo nono, dedicado ao argumento determinista e sua recusa por parte de Aristóteles. Dois colóquios foram organizados no Rio de Janeiro sobre este tema: o colóquio *A Questão dos Futuros Contingentes*, organizado pelo próprio PPGLM, em abril de 2014, e o seminário *Da Interpretação*, organizado, no ano seguinte, em abril de 2015, pelo Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. As discussões não arrefeceram, muito pelo contrário, e o PPGLM voltou a ser palco de discussões regulares sobre modalidades e o *De Interpretatione* nestes últimos dois anos. Os artigos publicados aqui foram lidos nos colóquios mencionados acima ou foram escritos em direta relação com as discussões ocorridas neles. Inicialmente, estava prevista a publicação de um livro que conteria, além destes artigos, também a tradução para o português do *De Interpretatione* 9, realizada com muita destreza por Ricardo Santos (Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2016), bem como versões inéditas para o português do comentário de Amônio, do segundo comentário de Boécio, assim como de outros textos que são peças importantes ou úteis para nossa informação sobre esta célebre disputa (como o capítulo 26 do *Didaskalikos* de Alcinoo e o *Problema* I 4 atribuído a Alexandre de Afrodísia). Por diferentes motivos, o projeto do livro teve de ser postergado; publicamos, por ora, os artigos, em uma primeira versão, pois serão revistos para a edição em livro – a qual, esperamos, ocorrerá em um futuro contingente, mas não muito distante.

O Editor

Journal of Ancient Philosophy, vol. 15 issue 1, 2021.
DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v15i1p64-143

Aristóteles e a Lógica da Contingência
Uma interpretação tradicional do argumento da batalha naval

Luiz Henrique Lopes dos Santos

Since Antiquity, the meaning and purpose of Aristotle's sea-battle argument have been highly controversial. On the so-called traditional interpretation of *De Interpretatione* 9, the argument is intended to prove that not every statement is always true or false on the assumption deemed evident that facts may occur contingently in our sublunar world. In this paper I argue that this interpretation is for many reasons much more plausible than any of its competitors, so that its correctness is worthy at least of moral certainty. In particular, I contend that it can coexist in perfect logical harmony with a moderately charitable reading of Aristotle's texts that at first glance it seems to confute. As a matter of fact, I contend that it is faithful to Aristotle's view of logical laws as consequent upon the metaphysical structure of reality.

O determinismo, no sentido mais amplo da expressão, é a tese de que tudo o que existe ou acontece esteve, por qualquer razão que seja, desde sempre inflexivelmente determinado a existir ou acontecer, no exato momento em que existe ou acontece. Segundo o conceito mais amplo de necessidade, o mais frequentemente utilizado por Aristóteles, existe ou acontece por necessidade o que, antes de existir ou acontecer, já estava inflexivelmente determinado, por qualquer razão que seja, que viria a existir ou acontecer, no exato momento em que existe ou acontece. À luz desse conceito, o determinismo é a tese de que tudo existe e acontece por necessidade. E chama-se de determinismo lógico a tese de que o determinismo pode ser assentado sobre princípios lógicos.

Até onde nosso conhecimento histórico alcança, o debate filosófico sobre o determinismo lógico foi inaugurado há pouco menos de 2.500 anos, tendo sido então alimentado por dois argumentos: o chamado argumento dominador, atribuído a Deodoro

Cronos, e o chamado argumento da batalha naval, exposto por Aristóteles no capítulo 9 do tratado *De Interpretatione*. Curiosamente, esses dois argumentos tiveram um destino histórico comum: é até hoje controverso o que sejam eles.

No caso do argumento dominador, sabe-se com certeza quais são suas premissas: o passado é necessário e do possível não se segue o impossível. E sabe-se com certeza que sua conclusão é o que hoje chamamos de princípio de plenitude: todo possível é ou será. No entanto, nenhuma fonte, direta ou indireta, nos informa cabalmente por meio de quais passos inferenciais a conclusão teria sido extraída das premissas.

Já a situação do argumento da batalha naval é ainda mais grave. Desde a Antiguidade, é controverso quais sejam as próprias premissas e a própria conclusão do argumento. Diferentes comentadores encontram, em *De Interpretatione* 9, argumentos com conclusões não apenas diferentes, mas incompatíveis, que entendem serem derivadas de premissas não apenas diferentes, mas incompatíveis.

Por um lado, a letra fria do capítulo parece não ser realmente passível de interpretação indisputável, isenta de dificuldades e imune a suspeitas de artimanhas *ad hoc*. Por outro lado, o grau de plausibilidade de uma das interpretações já propostas para o capítulo parece ser tão maior que o de suas concorrentes no mercado, e os problemas que ela indiscutivelmente enfrenta parecem ser tão mais facilmente superáveis, que sua correção parece merecedora, quando menos, de certeza moral.

Essa interpretação é aquela que se costuma chamar de *tradicional*, talvez inadequadamente, pois é controverso que tenha sido dominante entre os herdeiros e comentadores antigos e medievais de Aristóteles. Em seu comentário às *Categorias*, Simplício atribui a um tal Nicostrato (provavelmente um filósofo platônico do século II D.C.) a tese que a interpretação tradicional encontra exposta em *De Interpretatione* 9 e diz que ela teria sido rejeitada pelos filósofos que chama de peripatéticos.[1] Como esse testemunho data de mais de 800 anos após a morte de Aristóteles, não se sabe qual a amplitude temporal da referência aos peripatéticos, muito menos se, entre os peripatéticos, Simplício conta o próprio Aristóteles. O testemunho é, no entanto, suficiente para comprovar pelo menos a relutância de seguidores antigos de Aristóteles em avalizar, irrestrita e literalmente, a interpretação dita tradicional do capítulo.

Na verdade, há bons indícios de que essa interpretação tenha sido prazerosamente difundida pelos opositores de Aristóteles (particularmente pelos estoicos, segundo o

[1] Cf. Simplício, *Comentário às Categorias*, 406, 5-16; 406, 34-407, 14.

testemunho de Boécio[2]) com o intuito de desacreditá-lo filosoficamente. Isso porque o capítulo conteria, segundo ela, nada mais e nada menos que um argumento em favor da tese de que não tem validade universal o que parece ser um princípio fundamental da lógica, o que hoje chamamos de *princípio de bivalência*: todo enunciado é verdadeiro ou falso.[3]

Não é de espantar que os peripatéticos se sentissem desconfortáveis com a atribuição desse argumento ao fundador de sua escola. Com efeito, à luz das definições de verdade e falsidade formuladas em muitos textos aristotélicos, o princípio de bivalência parece ser equivalente ao princípio do terceiro excluído, segundo o qual é necessariamente verdadeira a disjunção entre um enunciado qualquer e sua negação. Ora, *Metafísica* IV 7 inclui o princípio do terceiro excluído, em conjunção com o de não contradição, entre os fundamentos primeiros do ser e do pensamento em geral, em um trecho que sugere ser ele equivalente ao de bivalência.

> Por outro lado, tampouco pode haver um intermediário entre os contraditórios, mas é necessário ou afirmar ou negar o que quer que seja a respeito do que quer que seja. Isso fica claro uma vez definidos o verdadeiro e o falso; pois é falso dizer não ser o que é e ser o que não é, é verdadeiro dizer ser o que é e não ser o que não é, de modo que quem diz ser ou não <ser> ou diz o verdadeiro ou diz o falso. (*Metafísica* IV 7, 1011b23-28)

Além disso, Aristóteles considera ser tão estreito o vínculo entre enunciados e o predicado de ser verdadeiro ou falso que ao menos dois textos seus parecem implicar que esse predicado seria a marca distintiva essencial do discurso enunciativo, a que o distinguiria das outras espécies de símbolos e discursos.

> Nenhum desses <termos ditos sem nenhuma combinação> de que falamos é dito, por si mesmo, como uma afirmação, mas é pela combinação de uns com outros que se produz a afirmação. Com efeito, considera-se que toda afirmação é verdadeira ou falsa, mas o que é dito sem nenhuma combinação (como homem, branco, corre, vence) não é nem verdadeiro nem falso. (*Categorias* 4, 2a4-10)

> No entanto, nem todo <discurso> é enunciativo, mas o é aquele em que estão a verdade ou a falsidade, que não estão em todos: uma súplica, por exemplo, é decerto um discurso, mas nem verdadeiro nem falso. (*De Interpretatione* 4, 17a1-5)

Seja como for, e malgrado o compreensível desconforto dos peripatéticos, creio

[2] Boécio, *Segundo Comentário ao De Interpretatione*, 208, 1-7

[3] A bem dizer, a expressão "interpretação tradicional" deve ser tomada como um termo geral, aplicável a interpretações que, mesmo divergindo quanto ao entendimento de trechos particulares do capítulo, concordam em nele encontrar uma refutação da validade universal do princípio de bivalência. Por isso, este artigo expõe *uma* interpretação tradicional.

que a interpretação tradicional se impõe por seu poder explicativo em relação à totalidade do capítulo, incomparavelmente maior que o de suas concorrentes. Pode-se mostrar que ela dá conta de por que cada frase do capítulo nele aparece, no lugar em que aparece e, também, de por que o capítulo aparece no tratado, no lugar em que aparece. Além disso, pode-se mostrar que as dificuldades que a desafiam, cuja origem está em um pequeno trecho no final do capítulo, que parece favorecer outras interpretações, na verdade são mais facilmente (ou menos dificilmente) superáveis que as dificuldades que confrontam essas interpretações.

O conjunto do que não se pode sensatamente questionar que um texto filosófico contenha é um dos parâmetros essenciais para a mensuração do poder explicativo de uma interpretação proposta para esse texto. Comecemos, pois, por distinguir o que, em *De Interpretatione* 9, é inquestionável e, portanto, deve ser preservado por qualquer interpretação plausível do texto.

Antes de mais nada, é inquestionável que ele pode ser dividido, a grosso modo, em três partes principais. Na parte inicial, bastante breve (18a28 – 18a33), Aristóteles propõe uma tese. É uma tese negativa: algo que vale universalmente para enunciados sobre o presente e o passado não vale universalmente para enunciados sobre singulares que estão por vir a ser. É inquestionável que, qualquer que seja essa tese, ela tem algo a ver com o que foi estabelecido em *De Interpretatione* 7, cujo assunto é o modo como verdade e falsidade se distribuem no interior de pares de enunciados opostos, isto é, pares constituídos por uma afirmação e uma negação com o mesmo termo sujeito e o mesmo termo predicado.

Na segunda parte (18a34 – 19a22), é inquestionável que Aristóteles expõe um argumento por redução ao absurdo contra a tese da validade universal do princípio de bivalência. Não é, porém, inquestionável qual seja esse argumento, nem que Aristóteles avalize sua correção. É inquestionável que a primeira etapa desse argumento (18a34-18b25) é um subargumento (chamado de argumento determinista) que, da hipótese da validade universal do princípio de bivalência (a hipótese da redução), pretende inferir a tese determinista. É inquestionável que, na segunda etapa do argumento redutivo (18b26 – 19a22), Aristóteles acredita mostrar que a tese determinista tem consequências evidentemente absurdas, de modo que tudo o que a implique deve ser rejeitado.

Na terceira e última parte (19a23 – 19b4), é inquestionável que Aristóteles formula a tese que o capítulo pretende estabelecer (não sendo, contudo, inquestionável qual seja ela), e produz um argumento para fundamentá-la. De todo modo, é

inquestionável que essa tese consiste na negação de que algo que vale para todos os enunciados sobre o presente e o passado também vale para todos os enunciados sobre o futuro.

Segundo a interpretação tradicional, a tese proposta na primeira parte do capítulo é a negação da validade universal do princípio de bivalência e, consequentemente, de uma outra tese que, à luz dos princípios de não contradição e das definições aristotélicas de verdade e falsidade, parece lhe ser equivalente: dado um par qualquer de enunciados contraditórios, no sentido *logicamente estrito*, um deles é verdadeiro e o outro é falso. São contraditórios, no sentido logicamente estrito, dois enunciados tais que um afirma ser o caso precisamente o que o outro nega que seja o caso. Para dispor de um rótulo, eu a chamarei de *lei de distribuição dos valores de verdade*. Prudentemente, em vez da expressão "princípio de bivalência", passarei a usar "lei de bivalência". A tese proposta na primeira parte do capítulo seria: as leis de bivalência e distribuição valem universalmente para enunciados sobre o presente e o passado, mas não para os enunciados sobre o futuro.

Na terceira parte, segundo essa interpretação, Aristóteles apresenta, como conclusão do capítulo, a negação da validade universal da lei de distribuição dos valores de verdade, que se toma como equivalente à negação da validade universal da lei de bivalência – ou seja, apresenta como conclusão do capítulo precisamente a tese proposta na parte inicial. Extrai essa conclusão porque considera que o argumento determinista exposto na segunda parte é formalmente impecável, de modo que a validade universal da lei de bivalência (a hipótese da redução), que se toma como equivalente à validade universal da lei de distribuição, tem consequências evidentemente inaceitáveis. A conclusão do capítulo seria exatamente a tese proposta inicialmente.

A interpretação tradicional preserva, portanto, tudo o que o texto do capítulo inquestionavelmente contém. Para atender ao mesmo requisito, qualquer interpretação alternativa, se não encontrar nesse texto uma redução ao absurdo impecável da validade universal da lei de bivalência, deve satisfazer ao menos duas condições.

Em primeiro lugar, deve identificar, na parte final do capítulo, a razão pela qual, para Aristóteles, o argumento determinista seria falacioso – por conter, talvez, alguma premissa falsa, explícita ou implícita, ou, quem sabe, algum passo inferencial espúrio. Em segundo lugar, deve encontrar expresso, nas primeiras e nas últimas linhas do capítulo, o que nele Aristóteles alegadamente afirma que vale para todos os enunciados sobre o presente e o passado, mas não para todos os enunciados sobre o futuro. Evidentemente,

essas condições devem ser satisfeitas sem desrespeito a um dos princípios básicos da análise e explicação de textos filosóficos: o princípio da caridade, segundo o qual apenas *in extremis* é admissível apresentar o texto analisado como um discurso escandalosamente incoerente.

Levemos, então, a disputa entre as interpretações ao tribunal do próprio texto. Vejamos o que ele tem a nos dizer, à luz da chave interpretativa dita tradicional, e, em seguida, o que resulta de sua leitura à luz de duas chaves alternativas, que creio serem as únicas dotadas do grau mínimo de plausibilidade aparente que justifique serem ao menos consideradas.

1. *A Tese*

[18a28-33] A respeito do que é e do que veio a ser, [1] é necessário a afirmação ou a negação ser verdadeira ou falsa, e [2] a respeito do universal tomado universalmente, sempre ser uma verdadeira e a outra falsa, e [3] também a respeito dos singulares, como já foi dito; [4] mas a respeito do universal dito não universalmente, não é necessário, o que também já foi dito. [5] No entanto, a respeito dos singulares que estão por vir a ser (τῶν καθ' ἕκαστα καὶ μελλόντων), não é assim (οὐχ ὁμοίως).

A compreensão desse trecho requer a resolução de três ambiguidades gramaticais. A primeira delas concerne ao escopo da expressão "a respeito do que é e do que veio a ser". Se ele é apenas "é necessário a afirmação ou a negação ser verdadeira ou falsa", então o que as outras três cláusulas da sentença afirmam dos enunciados a respeito dos universais tomados universalmente, dos enunciados a respeito dos singulares e dos enunciados a respeito dos universais não tomados universalmente, elas o afirmam sem nenhuma restrição temporal. Se ele inclui também essas três cláusulas, porém, elas o afirmam apenas a respeito de enunciados sobre o presente e o passado.

Ora, dado que a sentença [5] diz que não vale para os enunciados "a respeito dos singulares que estão por vir a ser" precisamente o que a cláusula [3] diz que vale para os enunciados "a respeito dos singulares", o princípio de caridade obriga-nos a adotar o segundo modo de resolução da ambiguidade. Seria logicamente escandaloso que a cláusula [3] não estivesse incluída no escopo de "A respeito do que é e do que veio a ser" e seria, no mínimo, gramaticalmente bizarro que ela, mas não as cláusulas [2] e [4], estivesse nele incluída.

Portanto, deve-se concluir que o trecho diz não valer para os enunciados sobre singulares que estão por vir a ser algo que vale para enunciados sobre o presente e o passado, e diz que, *no domínio dos enunciados sobre o presente e o passado*, algo que

vale para aqueles sobre universais tomados universalmente, assim como para aqueles sobre singulares, não vale para aqueles sobre universais não tomados universalmente.[4]

No entanto, o que o trecho diz não valer para os enunciados sobre singulares que estão por vir a ser? A resposta a essa questão depende de como se resolvam duas outras ambiguidades gramaticais.

Uma delas concerne ao escopo da expressão modal "é necessário". Pode-se tomá-lo como sendo a cláusula disjuntiva "ser verdadeira ou falsa" e a conjuntiva "ser uma verdadeira e a outra falsa". Nesse caso, o trecho diz que a lei de bivalência e a lei de distribuição valem necessariamente para os enunciados sobre o presente e o passado (com uma exceção, que, de fato, veremos ser apenas aparente), mas não para os enunciados sobre o futuro. Essa é a interpretação tradicional.

No entanto, pode-se também tomá-lo como sendo cada uma das partes dessa cláusula disjuntiva e cada uma das partes dessa cláusula conjuntiva (de modo menos natural em português do que no grego clássico, em que os padrões de ordenação das palavras nas sentenças são mais flexíveis, e ainda mais natural no grego elíptico do texto aristotélico). Nesse caso, o trecho diz que, a respeito do presente e do passado, mas não do futuro, toda afirmação ou negação é necessariamente verdadeira ou necessariamente falsa e, com uma (aparente) exceção, sempre uma é necessariamente verdadeira e a outra necessariamente falsa.

Sem ainda levar em conta a totalidade do capítulo, há razões que favorecem a primeira dessas alternativas. Em primeiro lugar, sua adoção põe o capítulo em linha de continuidade com os dois anteriores. No capítulo 7, é inquestionável que Aristóteles, sem mencionar a distinção entre enunciados sobre o presente, o passado e o futuro, estabelece que, em todo par de contraditórios, um dos membros é verdadeiro e o outro falso, com uma (aparente) exceção. Isso vale, diz ele, para os enunciados sobre universais tomados universalmente (como "todo homem é branco", "nem todo homem é branco", "nenhum homem é branco", "algum homem é branco") e sobre singulares (como "Sócrates é branco"), mas não para os enunciados sobre universais não tomados universalmente (como "homem é branco" e "homem não é branco"), enunciados em que o sujeito

[4] No entanto, veremos que essa leitura do trecho, se não encontra nele a tese de que afirmações e negações a respeito de universais tomados universalmente sejam sempre verdadeiros ou falsos, qualquer que seja sua referência temporal, também não exclui a hipótese de que Aristóteles a adote; cf. seção 4.2.3 abaixo, *in finis*.

gramatical é um termo geral não quantificado. É inquestionável que, no capítulo 7, o que está em questão é a relação *não modalizada* entre o que Aristóteles chama de contraditórios e os valores de verdade.

> Dos contraditórios sobre o universal tomado universalmente, é necessário um ou outro ser verdadeiro ou falso, assim como sobre os singulares; por exemplo, Sócrates é branco – Sócrates não é branco. No entanto, sobre o universal não tomado universalmente, nem sempre um é verdadeiro e o outro falso. Pois é verdadeiro dizer ao mesmo tempo que homem é branco e que homem não é branco (...). (*De Interpretatione* 7, 17b26-32)

O capítulo 8 introduz inquestionavelmente o que, para Aristóteles, seria uma segunda exceção à tese estabelecida no capítulo anterior: uma espécie de enunciado predicativo que aparentemente veicula uma só afirmação, mas que, na verdade, veicularia mais de uma. Na interpretação tradicional, o capítulo 9 introduz mais uma exceção à mesma tese. Precisamente o que o capítulo 7 afirma valer, com uma (aparente) exceção, para diferentes tipos de contraditórios, sem alusão a suas referências temporais, o trecho inicial do capítulo 9 afirma valer, com essa mesma (aparente) exceção, para esses mesmos tipos, no caso dos enunciados sobre o presente e o passado, mas não universalmente no caso dos enunciados sobre o futuro.

Outra razão que favorece o primeiro modo de resolução da ambiguidade é o fato de que a primeira sentença da segunda parte do capítulo será introduzida por uma conjunção explicativa, sendo plausível que essa sentença inicie um argumento em favor da tese proposta na primeira parte. Esse argumento é inquestionavelmente uma redução ao absurdo e a hipótese dessa redução é inquestionavelmente o antecedente do condicional introduzido por aquela conjunção explicativa, de modo que esse antecedente é plausivelmente o que a tese proposta na primeira parte nega. Ora, esse antecedente é "toda afirmação ou negação é verdadeira ou falsa", ou seja, a lei universal de bivalência, formulada sem a intervenção de nenhum termo modal. Se a segunda alternativa fosse a correta, seria de esperar que o antecedente do condicional incluísse, ainda que ambiguamente, o termo "necessário" ou algo equivalente.

Finalmente, outra ambiguidade concerne à referência do anafórico "assim", que pode ser tanto a sentença "é necessário a afirmação ou a negação ser verdadeira ou falsa" quanto a sentença "é necessário sempre ser uma verdadeira e a outra falsa". À primeira vista, Aristóteles não as considera equivalentes, pois afirma que, no domínio dos enunciados sobre o presente e o passado, a primeira é universalmente verdadeira, enquanto a segunda comporta exceções. No entanto, pode-se mostrar que, tomando-se o

termo "negação" em uma acepção que merece ser chamada *lógica*, que é a única acepção em que ocorre no argumento da batalha naval, essas exceções são apenas aparentes.

Com efeito, Aristóteles *parece* admitir que a lei *lógica* de distribuição não é irrestritamente válida sequer para os enunciados sobre o presente e o passado. No entanto, essa admissão é apenas verbal, pois, no trecho inicial do capítulo 9 e nos capítulos 7 e 8, os termos "negação" e "contraditórios" não são empregados em sua acepção lógica, aquela em que Aristóteles os emprega, por exemplo, nas formulações do princípio de não contradição e seus corolários.

Na acepção lógica, a negação de um enunciado é o enunciado que diz não ser o caso precisamente aquilo que o primeiro diz ser o caso, nas condições estritas de validade do princípio de não contradição especificadas em *Metafísica* IV 3: "ao mesmo tempo, sob o mesmo aspecto e com todas as demais ressalvas que se possam adicionar no caso de objeções meramente verbais (λογικὰς δυσχερείας)".[5] E, nessa acepção lógica, um par de contraditórios é o par constituído por uma afirmação e sua negação, assim entendida.

É nessa acepção que os termos são empregados em *Metafísica* IV, onde Aristóteles expressamente rejeita, com base no princípio de não contradição, aquilo que *literalmente* admite no *De Interpretatione*: a possibilidade de que a verdade de uma afirmação não seja equivalente à falsidade de sua negação.

> Além disso, se sempre que a afirmação é verdadeira, a negação é falsa, e caso esta seja verdadeira, a afirmação é falsa, não é possível afirmar e negar verdadeiramente a mesma coisa ao mesmo tempo. (*Metafísica* IV 3, 1008a34-b1)
>
> Se afirmar o verdadeiro nada mais é que negar o falso, é impossível que tudo seja falso. (*Metafísica* IV 8, 1012b8-10)

Essa possibilidade é também excluída nas *Categorias*, onde a lei de distribuição é formulada sem nenhuma restrição:

> O que quer que se oponha como afirmação e negação, é evidente que não se opõe de nenhuma das maneiras antes mencionadas, pois apenas nesse caso é necessário sempre ser uma verdadeira e a outra falsa. (*Categorias* 10, 13a37-b3)

Ora, é evidente que não é nessa acepção lógica que os termos "negação" e "contraditórios" ocorrem nos capítulos 7, 8 e no trecho inicial do capítulo 9 do *De Interpretatione*. Isso não significa, porém, que eles ali ocorram em alguma outra acepção determinada. Na verdade, eles ali ocorrem em uma acepção indeterminada, contaminada

[5] *Metafísica* IV 3, 1005b19-22.

pela indeterminação do estatuto semântico que, nesses textos, Aristóteles confere aos enunciados a respeito de universais não tomados universalmente – enunciados que, em outros textos, chama de indefinidos (ἀδιόριστοι)

Como no *De Interpretatione*, também nos *Primeiros Analíticos* os enunciados indefinidos são agrupados em uma classe à parte, ao lado dos universais e particulares. No entanto, ali eles não são assim considerados quando se trata de classificar as figuras e modos do silogismo, sendo então tratados como logicamente equivalentes aos particulares.

> Também é claro que um indefinido, posto no lugar de um afirmativo particular, produzirá o mesmo silogismo em todas as figuras. (*Primeiros Analíticos* I 7, 29a27-29)

Nos *Tópicos*, a equivalência entre indefinidos e particulares é simplesmente pressuposta e, embora sem usar as palavras "negação" e "contradição", Aristóteles claramente defende a ideia de que enunciados indefinidos são refutados – e, portanto, negados e contraditos – por enunciados universais, e não por particulares ou indefinidos.

> Se o que se põe em questão é indefinido, pode-se derrubá-lo de uma só maneira, como quando se assevera que prazer é bom ou não é bom, sem nenhuma outra determinação. Pois, caso se tenha asseverado que algum prazer é bom, deve-se provar universalmente que nenhum é, se há que rebater o que foi proposto. Do mesmo modo, caso se tenha asseverado que algum prazer não é bom, deve-se provar universalmente que todos o são. Não se pode rebater de outra maneira. Pois, caso se tenha provado que algum prazer não é bom ou é bom, ainda não se terá rebatido o que foi proposto. (*Tópicos* III 6, 120a6-14)

Por um lado, parece plausível que, também no *De Interpretatione*, Aristóteles entenda que as condições de verdade de "homem é branco" e "homem não é branco" sejam, respectivamente, que algum homem seja branco e algum homem não seja branco. Por outro lado, ali ele não os equipara logicamente a enunciados particulares, mas tampouco explica ou justifica sua pretensa singularidade lógica. Consequentemente, tampouco explica ou justifica a tese, formulada no capítulo 7 e implicitamente retomada no trecho inicial do capítulo 9, de que a negação de uma afirmação indefinida é a negação indefinida de mesmo sujeito e mesmo predicado gramaticais. Mais ainda, tampouco define claramente os critérios de aplicação do termo "negação" por meio dos quais essa tese poderia ser explicada e justificada, o que é o mesmo que dizer que em nenhum momento define claramente a acepção em que esse termo é empregado na formulação da tese.

No capítulo 7, Aristóteles postula que toda afirmação tem uma única negação, que

"deve negar precisamente o mesmo que a afirmação afirma, e a respeito do mesmo".[6] Essa fórmula é ambígua. Ela permite que se tome, como negação de "todo homem é branco": (a) seja "nenhum é homem é branco", que nega do universal homem tomado universalmente o mesmo que a afirmação afirma do universal homem tomado universalmente; (b) seja "algum homem não é branco", que nega do universal homem o que a afirmação afirma desse universal, a saber, que o branco está presente em todos os seus casos. Analogamente, ela permite que se tome, como negação de "homem é branco": (a) seja "homem não é branco", que nega do universal homem tomado indefinidamente o mesmo que a afirmação afirma do universal homem tomado indefinidamente; (b) seja "nenhum homem é branco", que nega do universal homem o que a afirmação afirma desse universal, a saber, que o branco está presente em um número indefinido de seus casos.

O segundo modo de aplicação da fórmula, que faz justiça à acepção logicamente estrita em que o termo "negação" é utilizado em *Metafísica* IV, fundamenta a definição, em *De Interpretatione* 7, do que deve contar como negação de uma afirmação sobre um universal tomado universalmente. No entanto, é o primeiro modo de sua aplicação, favorecido pela estrutura gramatical dos enunciados, que fundamenta, logo em seguida, a definição do que deve contar como negação de uma afirmação sobre um universal tomado não universalmente. Portanto, é o primeiro modo de aplicação que fundamenta a caracterização dos enunciados dessa espécie como exceções à lei de distribuição.

Sendo assim, tudo indica estarmos diante de uma daquelas situações extremas em que o princípio de caridade deve se aplicar *cum grano salis*. Tudo indica que a ambiguidade da fórmula que pretende definir o conceito de negação no *De Interpretatione* é o que permite a Aristóteles ali empregar os termos "negação" e "contraditórios" em uma acepção vaga, fruto da justaposição eclética de critérios lógicos e gramaticais de aplicação. Portanto, apenas aparentemente Aristóteles ali apresenta os enunciados indefinidos como exceções à lei *lógica* de distribuição.

Na medida em que a admissão literal dessa aparente exceção não interfere em nenhum passo da argumentação conduzida em *De Interpretatione* 9, pode-se entender que, para todos os efeitos lógicos, o trecho inicial do capítulo afirma a validade irrestrita da lei de distribuição no domínio dos enunciados sobre o presente e o passado. Ora, o princípio de não contradição assegura imediatamente a equivalência entre a lei de bivalência e a lei *lógica* de distribuição, de modo que a ambiguidade concernente à

[6] *De Interpretatione* 7, 17b39-40.

referência do anafórico "assim" pode ser considerada doutrinariamente irrelevante. Como quer que ela se resolva, o resultado parece ser o mesmo: o trecho diz que nenhuma das duas leis, que valem irrestritamente para enunciados sobre o presente e o passado, vale para todos os enunciados sobre o futuro.

O trecho diz que nenhuma delas vale para enunciados a respeito do que está por vir a ser. Como se lê em *De Generatione et Corruptione* II 11, o que está por vir a ser é o que pode vir a ser e também pode não vir a ser no futuro e, por isso mesmo, não pode ser agora verdadeiro dizer que será. As leis não valem, pois, para os futuros que hoje chamamos *contingentes*.[7]

Uma dificuldade talvez insolúvel é a de compreender por que Aristóteles, entre todos os enunciados contingentes sobre o futuro, aponta expressamente, como exceções às leis de bivalência e distribuição, apenas aqueles "a respeito de singulares". À luz do pressuposto de que a distinção entre enunciados a respeito de universais e enunciados a respeito de singulares seja a distinção formal entre enunciados cujo sujeito é um termo geral, quantificado ou não, e enunciados cujo sujeito é um termo singular, é difícil compreender por que essas leis não valeriam, por exemplo, para "este manto de Aristóteles será cortado amanhã", mas deveriam valer para "algum manto de Aristóteles será cortado amanhã". O próprio exemplo que deu nome ao argumento do capítulo, o enunciado "haverá uma batalha naval amanhã" parece equivaler ao enunciado particular "algum homem combaterá no mar amanhã".

Talvez se deva explorar a hipótese de que esse pressuposto não seja legítimo. Nessa linha exploratória, uma possibilidade seria entender que, no *De Interpretatione*, enunciados a respeito de universais seriam enunciados universais e particulares concernentes apenas a predicados de determinada espécie, que mais adiante definirei e chamarei de *estritamente universais*. Um enunciado universal ou particular concernente a um predicado de outra espécie seria, apesar de sua forma lógica, genuinamente um enunciado a respeito dos singulares que acontecessem de possuir esse predicado neste ou naquele momento. Voltarei a isso no final da seção 4.2.3.

Ou talvez correto seja o entendimento de Boécio: Aristóteles teria destacado os singulares porque eles exemplificariam melhor a tese a ser estabelecida, e não porque

[7] Cf. *De Generatione et Corruptione*, II 11, 337b4-7. Sobre a diferença entre o que será e o que está por vir a ser, mas pode não vir a ser, cf. também *Parva Naturalia*, 463b28-29.

acreditasse que essa tese não se aplicaria também a enunciados universais e particulares.[8] Felizmente, diferenças formais entre enunciados sobre o futuro não são invocadas nem pressupostas em nenhuma das etapas do argumento da batalha naval. Assim, o intérprete do argumento pode se dar ao luxo de ignorar essa dificuldade.

2. *O Argumento Indireto*

2.1. *O Argumento Determinista*

A exposição do argumento determinista pode ser decomposta em quatro partes. Na primeira, Aristóteles mostra que a lei universal de bivalência implica que, se algo acontece (não acontece) em um momento *m*, então *já era* verdadeiro, em um momento *m'* anterior a *m*, ou enunciar que aconteceria no momento *m* ou enunciar que não aconteceria em *m*. Na segunda, mostra que, se já era verdadeiro enunciar em *m'* que algo aconteceria (não aconteceria) em *m*, então já era *necessário em m'* que viesse a acontecer (não acontecer) em *m*. Na medida em que a conclusão da primeira parte vale para *qualquer* momento *m'* anterior a *m*, Aristóteles conclui que a lei universal de bivalência implica que, se algo acontece (não acontece) em um momento *m*, então sempre foi, em certo sentido razoável, *absolutamente necessário* que viesse a acontecer (não acontecer) em *m*. Nas duas últimas partes, Aristóteles formula e descarta duas possíveis objeções à validade do argumento determinista.

2.1.1. *Primeira Parte*

[18a34-b5] Pois, se toda afirmação e negação é verdadeira ou falsa, também [6] tudo é necessário ser o caso ou não ser o caso.[9] Pois[10], se um diz que algo será e outro diz que a mesma coisa não será, evidentemente é necessário estar ou um ou outro dizendo a verdade, se toda afirmação e negação é verdadeira ou falsa. Pois, nessas situações, ambas as coisas não serão o caso ao mesmo tempo. Pois, [7] se é verdadeiro dizer que isso é branco ou que é não branco, então é necessário ser ou branco ou não branco; e [8] se é branco ou não branco, então era verdadeiro ou afirmá-lo ou negá-lo. E, [9] se não é o caso, o que se diz é falso e, [10] se o que se diz é falso, então não é

[8] Cf. Boécio, *Segundo Comentário ao De Interpretatione*, 202, 13-19.

[9] Ou "ou ser o caso ou não ser o caso" (ἢ ὑπάρχειν ἢ μὴ ὑπάρχειν), em certos manuscritos. Essa variante favorece o entendimento de que [6] é uma formulação do princípio do terceiro excluído, e não da tese determinista.

[10] "Portanto" (ὥστε) em vez de "pois" (γάρ), em certos manuscritos. Essa variante também favorece o entendimento de [6] como formulação do terceiro excluído.

o caso. Portanto, é necessário ser verdadeira ou a afirmação ou a negação.

A sentença [6] possui a mesma espécie de ambiguidade que afeta [1] e [2]. Se entendemos que nela o escopo do termo modal é a cláusula disjuntiva "ser o caso ou não ser o caso", ela enuncia o princípio do terceiro excluído. Se entendemos, como Boécio e Tomás de Aquino[11], que o escopo do termo modal é cada uma das partes dessa cláusula separadamente, então enuncia a tese determinista: tudo necessariamente é o caso ou necessariamente não é o caso. Conforme o segundo entendimento, a sentença condicional que abre o trecho seria a antecipação do que o argumento determinista pretende concluir. À luz da reconstrução mais natural da primeira parte do argumento determinista, segundo a interpretação tradicional, esse entendimento parece preferível, embora o primeiro não resulte em uma reconstrução essencialmente diferente.

O passo crucial nessa primeira parte do argumento determinista, e nesse argumento como um todo, é o que desemboca na tese geral introduzida em [8] por meio de um exemplo: se algo é o caso em um dado momento, então *já era* verdadeiro o enunciado de que seria o caso nesse momento – *antes mesmo*, portanto, de vir a ser o caso nesse momento.

Diferentemente do que acontece no caso das definições temporalmente neutras oferecidas na *Metafísica* para os termos "verdadeiro" e "falso", em que não entram em linha de conta distinções temporais, no caso da tese exemplificada em [8] (assim como um pouco mais adiante, em 18b10-11), o termo "verdadeiro" remete *expressamente* a um predicado *temporal* de enunciados, um predicado que faz sentido dizer que pertence ou não a um enunciado *nesse ou naquele momento*. Isso evidencia que Aristóteles pretende introduzir, por meio das quatro sentenças [7]-[10], como conclusão parcial do argumento determinista, uma definição das noções *temporais* de verdade e falsidade. E isso, por sua vez, evidencia que a hipótese da redução é, de fato, a versão *temporal* da lei universal de bivalência: todo enunciado é, *em todo momento*, verdadeiro ou falso.

A aplicação do conceito *temporal* de verdade a enunciados dotados de *referência temporal* requer que seja *temporalmente* especificada a definição temporalmente genérica e neutra de verdade exposta na *Metafísica*. No entanto, no contexto do argumento redutivo de *De Interpretatione* 9, como quer que se interprete o capítulo, não se pode simplesmente pressupor que Aristóteles avalize a definição exemplificada pelas cláusulas [7] – [10],

[11] Cf. Boécio, *Primeiro Comentário ao De Interpretatione*, 108, 18-23; Tomás de Aquino, *Comentário ao De Interpretatione*, Lição 13, 7.

particularmente a parte exemplificada por [8]. O que se pode de início afirmar é tão somente que, nesse contexto, essas sentenças exemplificam a definição do conceito temporal de verdade que Aristóteles encontra implicada pela hipótese da redução – a suposição da validade universal do princípio de bivalência. Com efeito, a parte da definição exemplificada por [8] será uma etapa crucial do argumento determinista, que, na interpretação tradicional, Aristóteles se verá obrigado a desqualificar a fim de esquivar a conclusão desastrosa desse argumento.

A infraestrutura conceitual que sustenta as definições aristotélicas de verdade e falsidade é apresentada em *De Interpretatione* 6. Ali, ela concerne expressamente aos enunciados predicativos, os únicos que interessam a Aristóteles no tratado, mas é evidente que convém a toda espécie de enunciados:

> Dado que é possível enunciar (ἀποφαίνεσθαι) o que é o caso (τὸ ὑπάρχον) como não sendo o caso (ὡς μὴ ὑπάρχον), e o que não é o caso como sendo o caso, e o que é o caso como sendo o caso, e o que não é o caso como não sendo o caso, e isso igualmente no que concerne aos tempos fora do presente, pode-se então negar tudo o que se tenha afirmado, assim como afirmar tudo o que se tenha negado. (*De Interpretatione* 6, 17a26-31)

No plano discursivo, todo enunciado realiza, em princípio, uma entre duas alternativas exclusivas e exaustivas: a afirmação e a negação de que algo é (foi, será) o caso. No plano ontológico, o que se pode afirmar ou negar é, em princípio, a realização de uma entre duas alternativas exclusivas e exaustivas: algo ser (ter sido, vir a ser) o caso e não ser (ter sido, vir a ser) o caso. Afirmação e negação concernem às mesmas duas alternativas ontológicas. A afirmação enuncia que uma das alternativas efetivamente se realiza e, consequentemente, a outra efetivamente não se realiza. Sua negação enuncia que essa outra efetivamente se realiza e, consequentemente, aquela efetivamente não se realiza. Dadas uma afirmação e sua negação, aquilo cuja realidade uma enuncia é precisamente aquilo cuja irrealidade a outra enuncia. Parafraseando anacronicamente o jovem Wittgenstein, essa é, para Aristóteles, a forma geral do enunciado.

Essa característica essencial da estrutura lógico-semântica de todo discurso enunciativo (que o jovem Wittgenstein chamará de *bipolaridade*) exprime-se nos dois princípios fundamentais da lógica segundo Aristóteles. As alternativas envolvidas nessa estrutura são *exclusivas*: nada pode ser o caso e também não ser o caso, ser afirmado e também negado, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. É o que diz o princípio de não contradição, em suas versões ontológica e lógica. E elas são *exaustivas*: para aquilo que um enunciado diz ser o caso, não há, em princípio, outra possibilidade ontológica além

de ser o caso e não ser o caso; a seu respeito, não há outra possibilidade de enunciação além de afirmar e a negar. É o que diz o princípio do terceiro excluído, em suas versões ontológica e lógica.

Essa mesma característica alicerça a definição aristotélica de verdade e falsidade, que se formula em termos das combinações possíveis entre os membros dos diferentes pares de alternativas. Se um enunciado diz que uma das alternativas ontológicas se realiza, ao invés da outra, e ela efetivamente se realiza, ao invés da outra, então o enunciado é verdadeiro, e sua negação é falsa; mas se essa outra efetivamente se realiza, ao invés daquela, então o enunciado é falso, e sua negação é verdadeira:

> Isso fica claro uma vez definidos o verdadeiro e o falso; pois é falso dizer não ser o que é e ser o que não é, é verdadeiro dizer ser o que é e não ser que não é (...). (*Metafísica* IV 7, 1011b25-27)[12]

Um enunciado ser verdadeiro equivale, por definição, a realizar-se efetivamente a alternativa ontológica cuja realização ele enuncia, ao invés da outra; um enunciado ser falso equivale, por definição, a não se realizar efetivamente a alternativa ontológica cuja realização ele enuncia, e sim a outra. Se a relação entre a verdade ou falsidade de um enunciado e a realização efetiva ou não realização efetiva da alternativa ontológica cuja realização ou não realização ele enuncia é de *equivalência lógica*, há, porém, entre os planos discursivo e ontológico, uma *assimetria causal*. A realização efetiva ou a não realização efetiva da alternativa ontológica cuja realização ou não realização um enunciado enuncia é a *causa necessária e suficiente* de sua verdade ou falsidade, e não vice-versa:

> Pois não é por pensarmos verdadeiramente que você é branco que você é branco, mas é por você ser branco que, ao dizê-lo, falamos a verdade. (*Metafísica* IX 10, 1051b6-9)

À primeira vista, parece tentador encontrar sem mais, na definição de verdade oferecida por Aristóteles na *Metafísica*, uma variante do que chamamos hoje de esquema-T de Tarski: para todo enunciado E, é verdadeiro que E se, e somente se, E. Uma das direções desse bicondicional é, à luz da definição aristotélica, irrecusável. Todo efeito pressupõe sua causa necessária, de modo que, se E é atualmente verdadeiro, daí se segue a realização efetiva da alternativa ontológica que ele privilegia, em detrimento da outra. Portanto, já que a falsidade de E implica a verdade da negação de E, são logicamente

[12] Cf. também *Metafísica* IX 10, 1051b3-5.

válidos os condicionais:

[7*] se é verdadeiro que E, então E.
[10*] se é falso que E, então não E.

No caso dos enunciados sobre o presente e o passado, também os condicionais inversos são irrecusáveis. Se E enuncia que é ou acontece agora o que efetivamente é ou acontece agora, então agora está dada a causa necessária e suficiente da verdade de E, E é verdadeiro agora. Do mesmo modo, se E enuncia que foi ou aconteceu o que efetivamente foi ou aconteceu, então agora já se deu a causa necessária e suficiente da verdade de E, E é verdadeiro agora. E assim também com respeito à falsidade.

Pode-se, contudo, dizer o mesmo a respeito dos enunciados sobre o futuro? Seria logicamente válido dizer que o enunciado "Sócrates estará no mercado amanhã" é *agora* verdadeiro se, e somente se, Sócrates efetivamente estiver no mercado *amanhã*? Ao menos não é imediatamente evidente, na hipótese de que Sócrates efetivamente esteja no mercado amanhã, que o enunciado já seja *agora* verdadeiro, uma vez que *agora* ainda não estaria dada a causa necessária e suficiente de sua verdade, a realização efetiva da alternativa ontológica que o enunciado privilegia.

Não obstante, a hipótese da validade universal da lei de bivalência impõe uma resposta positiva a essas perguntas. Admitamos essa hipótese e suponhamos que Sócrates efetivamente estará no mercado amanhã. O enunciado "Sócrates estará no mercado amanhã" não pode ser agora falso, pois, se o fosse, se deveria concluir, por [10*], que Sócrates não estará no mercado amanhã, o que contradiz a suposição inicial. Mas, não sendo agora falso, é agora verdadeiro, pois, por hipótese, todo enunciado é agora verdadeiro ou falso. Analogamente, supondo-se que Sócrates efetivamente não estará no mercado amanhã, decorre de [7*] e do princípio de não contradição que o enunciado não pode ser agora verdadeiro, de modo que, dada a hipótese inicial, deve ser agora falso.

Esse é o caminho argumentativo que leva da lei universal de bivalência à cláusula [8]. Se isso é branco agora, então esse caminho conduz à conclusão de que já era ontem verdadeiro enunciar que isso seria branco agora. Ou seja, a lei universal de bivalência, em conjunção com a definição temporalmente neutra de verdade exposta por Aristóteles na *Metafísica* e o princípio de não contradição, implica [8] e, de modo geral, implica a *tese da retroatividade da verdade*: tudo o que é o caso em um momento *m* já era verdadeiro em todo momento anterior a *m* enunciar que seria o caso em *m*. Sendo a verdade de um enunciado equivalente à falsidade de sua negação, a retroatividade da

verdade implica trivialmente a retroatividade da falsidade.

Concedida a validade de [8], a conclusão da primeira parte do argumento determinista daí se segue trivialmente. Suponhamos que alguém afirme agora e alguém negue agora que algo será o caso em um tempo futuro *t* – seja em um determinado momento futuro, seja na totalidade ou em uma parte determinada de uma determinada porção futura do tempo. Pela lei universal de bivalência, essa afirmação é agora verdadeira ou agora falsa e essa negação é agora verdadeira ou agora falsa. Mas, por [7] – [10], a verdade (falsidade) de uma afirmação sempre equivale à falsidade (verdade) de sua negação, de modo que ou a afirmação é agora verdadeira ou a negação é agora verdadeira, e, pelo princípio de não contradição, apenas uma delas é agora verdadeira.

Em suma, se uma pessoa agora prevê que algo será o caso em *t* e outra agora prevê que não será o caso em *t*, então pelo menos uma, mas não mais que uma, diz agora a verdade.

2.1.2. *Segunda parte*

[18b5-16] Por conseguinte, [11] nada é nem acontece, nem será ou não será, por acaso (ἀπὸ τύχης), nem calha de acontecer como uma de duas <alternativas> (ὁπότερ' ἔτυχεν), mas tudo por necessidade, e nada calha de acontecer como uma de duas <alternativas> (pois ou quem afirma ou quem nega diz a verdade). Pois senão teria sido possível igualmente acontecer ou não acontecer. Pois o que calha de acontecer como uma de duas <alternativas> nem é nem será assim mais do que não assim.
Além do mais, se isso agora é branco, antes era verdadeiro dizer que iria ser branco [ou: dizer "será branco"] (ὅτι ἔσται λευκόν), de modo que era desde sempre verdadeiro dizer que iria ser o que quer que tenha vindo a ser. Porém, se era desde sempre verdadeiro dizer que isso é ou será, então isso não pode não ser nem não vir a ser. Mas o que não pode não acontecer, é impossível não acontecer. E o que é impossível não acontecer, é necessário acontecer. Portanto, tudo o que acontecerá terá acontecido necessariamente. Logo, nada calhará de acontecer como uma de duas <alternativas>, nem será por acaso, pois, [12] se por acaso, não por necessidade.

Na passagem da conclusão da primeira parte do argumento determinista à conclusão final do argumento, os termos modais intervêm em um sentido temporalmente relativo. Nesse sentido, diz-se que algo é necessário, possível ou impossível não simplesmente (ἁπλῶς), absolutamente, mas relativamente a esse ou aquele momento do tempo.

Aristóteles não define o conceito de modalidade temporal, mas ele pode ser imediatamente derivado de sua definição das modalidades hipotéticas ou condicionais (ἐξ ὑποθέσεως), definição que as põe em contraste com as modalidades simples, absolutas, incondicionais, não qualificadas (ἁπλῶς).

Há, por um lado, o que é impossível e possível, falso e verdadeiro, condicionalmente (quero dizer, por exemplo, é impossível o triângulo ter dois retos, se isso, e a diagonal ser comensurável, se isso). Há, por outro lado, o que é impossível e possível, falso e verdadeiro, simplesmente. (*De Caelo* I 12, 281b3-8)

Considere-se o modo como Aristóteles distingue, por exemplo, necessidade condicional e incondicional. Ao contrário do que frequentemente se diz, essa distinção, embora seja traçada em termos do conceito de consequência necessária, não é a célebre distinção entre necessidade do consequente e necessidade da consequência. Ela é, como 281b3-8 evidencia, uma distinção entre duas maneiras como algo pode ser dito necessário: incondicionalmente ou sob certas condições. X é dito ser necessário sob certas condições se, e somente se, a satisfação dessas condições implica necessariamente X. A conclusão de um silogismo correto, exemplifica Aristóteles, pode não ser simplesmente necessária, mas é condicionalmente necessária, no sentido em que é necessária sob a condição de ser o caso o que as premissas dizem ser o caso.[13]

Dizer que algo é simplesmente necessário é dizer que está determinado a ser o caso e ponto final. Dizer que é condicionalmente necessário é dizer que está determinado a ser o caso *se certas condições foram, sejam ou forem satisfeitas*. Assim, o que é condicionalmente necessário está determinado a ser o caso *uma vez satisfeitas* as condições sob as quais é necessário que seja o caso; portanto, cabe dizer que está determinado a ser o caso *a partir do momento* em que essas condições estejam todas satisfeitas.

Pode-se, pois, definir a necessidade temporal em termos da necessidade condicional: é necessário *em um momento m* X ser o caso *em um momento m'* se, e somente se, X ser o caso em *m'* é condicionalmente necessário em relação à totalidade do que é o caso em *m* ou já foi o caso até *m* – e analogamente com respeito às demais modalidades, conforme suas definições cruzadas. Na medida em que, ao menos em princípio, pode já estar determinado em um dado momento que seja o caso ou aconteça algo que, em outro momento, ainda não estava determinado que seria o caso ou aconteceria, o que é necessário em um momento pode, ao menos em princípio, não ser necessário em outro momento – e analogamente com respeito às demais modalidades.

É nesse sentido temporalmente relativo que os termos modais são empregados, por exemplo, em *Ética a Nicômaco* VI 2, onde Aristóteles invoca expressamente a tese

[13] Cf. *Primeiros Analíticos* I 10, 30b31-40; *Segundos Analíticos* II 5, 91b14-17; *Física* II 9, 199b34ss.

da necessidade do passado. Apenas o que pode acontecer e pode não acontecer, diz Aristóteles, é passível de escolha e, portanto:

> Nada que tenha vindo a ser (οὐθὲν γεγονός) é passível de escolha deliberada; por exemplo, ninguém escolhe ter saqueado Troia, pois ninguém delibera sobre o que tenha vindo a ser, mas sobre o que há de ser (τοῦ ἐσομένου) e pode ser <e pode não ser> (τοῦ ἐνδεχομένου); o que tenha vindo a ser não pode não ter vindo a ser. Por isso, Agatão está certo:
>
> De uma só coisa o próprio deus está privado,
> fazer não ter acontecido o que já tenha sucedido.
>
> (*Ética a Nicômaco* VI 2, 1139b5-11)

Porque só o contingente é passível de deliberação, apenas o que pode acontecer e pode não acontecer *no futuro* é passível de acontecer por escolha deliberada, já que aquilo que já tenha acontecido, é impossível que não tenha acontecido. Antes de Troia ser saqueada, escolheu-se deliberadamente saquear Troia, pois *naquele momento* ainda era possível tanto saquear Troia como não saquear Troia. Uma vez Troia saqueada, deixou de ser possível não se ter saqueado Troia, passou *então* a ser necessário que se tenha saqueado Troia. O que *era* contingente, passou a ser *depois* necessário.

É inquestionável que, nessa passagem, intervém crucialmente a tese da necessidade do passado: o que veio a ser, é agora necessário que tenha vindo a ser e, de modo geral, tudo o que foi o caso ou aconteceu antes de um momento *m*, é necessário, nesse momento *m*, que tenha sido o caso ou acontecido antes de *m*. E, ao restringir o domínio do que é passível de deliberação ao que será o caso e acontecerá *no futuro*, em virtude do fato de que só o contingente é passível de deliberação, a passagem ao menos sugere que, no passado *e no presente*, há lugar apenas para o necessário e o impossível. Assim, ela ao menos sugere que vale também a tese da necessidade do presente: o que agora é o caso ou acontece, é agora necessário que agora seja o caso ou aconteça e, de modo geral, tudo o que é o caso ou acontece em um momento *m*, é necessário em *m* que seja o caso ou aconteça em *m*.

A conjunção das teses da necessidade do passado e do presente é explicitada em uma passagem da *Retórica*, que também faz da contingência um apanágio de acontecimentos *futuros*. Nela, Aristóteles recorre indiferentemente às formas do perfeito (γεγονός) e do presente (ὄντα) para denotar o que, em contraste com os estados de coisas e acontecimentos futuros, só comporta a necessidade, e recorre à forma do aoristo (γενομένων) para fazer referência estrita ao passado:

> Exemplos convêm aos discursos deliberativos, enquanto entimemas convêm aos forenses. Aqueles tratam do que está por vir a ser (τὸ μέλλον), de modo que devem buscar exemplos no

que já aconteceu (τῶν γενομένων), enquanto estes tratam do que é ou do que não é (περὶ ὄντων ἢ μὴ ὄντων), a que mais convêm a demonstração e a necessidade, pois o que já tenha acontecido (γεγονός) possui necessidade." (*Retórica* III 17, 1417b38-1418a5)

De todo modo, a tese da necessidade do presente é expressamente enunciada por Aristóteles na parte final de *De Interpretatione* 9:

É decerto necessário o que é ser, quando é, e o que não é não ser, quando não é. No entanto, não é necessário ser tudo o que é, nem não ser tudo o que não é. Pois não é o mesmo tudo o que é ser por necessidade, quando é, e ser por necessidade simplesmente, e assim também no que concerne ao que não é. (*De Interpretatione* 9,19a23-27)

De fato, a necessidade do presente nada mais é que um corolário imediato do princípio de não contradição. Dizer que é necessário em um momento *m* que X seja o caso em um momento *m'* é dizer que a conjunção de tudo o que seja o caso e já tenha vindo a ser o caso em *m* determina que X seja o caso em *m'*. Ora, se X é o caso em *m*, então, pelo princípio de não contradição, considerando-se *m'* idêntico a *m*, é impossível em *m* que X não seja o caso em *m*, é necessário que X seja o caso em *m*. Se X é o caso em *m,* então o conjunto do que é o caso em *m* implica necessariamente que X seja o caso em *m*, é necessário em *m* que X seja o caso em *m*.

As teses da necessidade do passado e do presente são duas das premissas modais implícitas empregadas por Aristóteles na passagem da conclusão da primeira parte do argumento determinista à conclusão da segunda parte, a conclusão final do argumento. Uma terceira é uma lei modal elementar: "o que se segue do necessário é necessário".[14]

Se está determinado que X é o caso e X ser o caso determina que Y é o caso, então está determinado que Y é o caso. Essa lei é trivialmente equivalente a outra, a que Aristóteles frequentemente recorre ao tratar da natureza do possível: do possível não se segue o impossível.

Primeiramente, é preciso dizer que, se, A sendo o caso, é necessário que B seja o caso, então, A sendo possível, B será necessariamente também possível. (*Primeiros Analíticos* I 15, 34a5-7)[15]

Voltemos então à exposição do argumento. Suponhamos que, em um momento *m'*, alguém afirme que X acontecerá em *m* e alguém o negue. A primeira parte do argumento determinista estabelece que ou a afirmação ou a negação é verdadeira em *m'*.

[14] *Ética a Eudemo* II 6, 1223a1.

[15] Cf. também *Metafísica* XII 4, 1047b14-16; *Primeiros Analíticos* I 13, 32a 18-20; *Primeiros Analíticos* I 15, 34a22-24; *Física* VIII 5, 256b 10-12; *De Caelo* I 12, 282a1-3.

Se a afirmação é verdadeira em *m'*, disso se segue, pela necessidade do presente, ser necessário em *m'* que ela é verdadeira em *m'* e também se segue, por [7*], que X acontecerá em *m*. Ora, o que se segue do necessário é também necessário, de modo que, se a afirmação é verdadeira em *m'*, então é necessário em *m'* que X aconteça em *m*. Analogamente, se a negação é verdadeira em *m'*, então é necessário em *m'* que X não aconteça em *m*. Portanto, se algo acontece (não acontece) em um momento *m*, em algum momento *m'* anterior a *m* já era necessário que viesse a acontecer (não acontecer) em *m*.

E mais ainda, diz Aristóteles, pelas mesmas razões se pode concluir que tudo o que acontece (não acontece) em *m* já era necessário que viesse a acontecer (não acontecer) não apenas em *algum* momento anterior a *m*, mas em *todo* momento anterior a *m*. Isso porque, pelas mesmas razões, se pode concluir que, se X acontece (não acontece) em *m*, então já teria sido verdadeiro afirmar (negar), em qualquer (e não apenas em algum) momento anterior a *m*, que X aconteceria (não aconteceria) em *m*. Assim, pela necessidade do passado, em *m* é impossível que não tivesse sido verdadeiro, em qualquer (e não apenas em algum) momento anterior a *m*, afirmar (negar) que X acontece (não acontece) em *m*.

Portanto, se todo enunciado é verdadeiro ou falso, tudo o que aconteceu, acontece e acontecerá sempre foi, é e (pode-se acrescentar, dada a necessidade do passado) sempre será necessário que tenha acontecido, aconteça ou venha a acontecer. E tudo o que não aconteceu, não acontece e não acontecerá sempre foi, é e sempre será impossível que tenha acontecido, aconteça ou venha a acontecer. Tudo sempre foi, é e sempre será necessário ou sempre foi, é e sempre será impossível.

Ora, só é relevante distinguir modalidades temporalmente absolutas e modalidades temporalmente relativas caso, *ao menos em princípio*, uma modalidade temporalmente relativa possa convir a algo em um momento e não em outro. Estando *em princípio* excluída essa possibilidade, há um sentido razoável em que se pode dizer que não há modalidades que sejam de fato temporalmente relativas. Portanto, há um sentido razoável em que se pode dizer que, admitida a lei universal de bivalência, deve-se concluir que tudo o que acontece (não acontece), é absolutamente necessário que aconteça (não aconteça) e [11] nada é nem acontece, nem será ou não será, por acaso, nem calha de acontecer como uma de duas alternativas.[16]

[16] As teses da necessidade do presente e do passado estão a tal ponto enraizadas em nosso senso comum que pode passar despercebida a necessidade do recurso a elas para que a última etapa do argumento determinista se configure como uma inferência formalmente válida. Sem a intervenção

Como entender o alcance da sentença [11]? Em *Primeiros Analíticos* I 13, Aristóteles distingue duas espécies de contingência. Nesse contexto, as modalidades afetam diretamente o que chamo de *estados de coisas* e *conexões predicativas*.

Chamo de *estado de coisas* aquilo que faz sentido enunciar que ocorre (no sentido amplo de ser um fato real) em certo momento e não em outro, ou durante certo intervalo de tempo e não durante outro (no caso de processos, como, por exemplo, Sócrates ir de casa ao mercado). Para evitar complicações técnicas irrelevantes no contexto da análise de *De Interpretatione* 9, considerarei apenas estados de coisas que faz sentido dizer que ocorrem em um momento – por exemplo, Sócrates estar no mercado, Édipo ver, Sócrates não estar em Esparta, um determinado manto estar sendo cortado, Sócrates estar indo de casa ao mercado, estar se travando uma batalha naval.

Dizemos que, em um momento *m*, um estado de coisas é possível se, e somente se, é possível em *m* ocorrer em *m* ou depois de *m*; é impossível se, e somente se, é impossível em *m* ocorrer em *m* ou depois de *m*; é necessário se, e somente se, é necessário em *m* ocorrer em *m* e em todo momento posterior a *m*; é contingente em *m* se, e somente se, não é nem necessário nem impossível em *m*. Um estado de coisas é absolutamente possível (impossível, necessário, contingente) se, e somente se, é sempre possível (impossível, necessário, contingente).[17]

Assim, antes de furar os próprios olhos, era um estado de coisas possível Édipo ver, e esse estado de coisas era possível, ainda que não real, mesmo enquanto Édipo dormia ou tinha os olhos vendados, pois era então possível que Édipo visse após despertar ou ser-lhe retirada a venda. A partir do momento em que Édipo furou os próprios olhos, o estado de coisas passou a ser impossível, passou a ser impossível Édipo ver, pois passou a estar determinado que nunca mais veria, passou a ser impossível que visse, nesse momento ou no futuro. E, ao menos segundo Aristóteles, é absolutamente necessário a

das premissas modais implícitas, essa etapa envolveria inferir, de uma implicação necessária (a verdade de E implica necessariamente E) e do antecedente não modalizado dessa implicação (E é verdadeiro), a necessidade do consequente (é necessário que E) – inferência trivialmente inválida. A necessidade do consequente infere-se validamente da implicação necessária e da *necessidade* do antecedente (E é necessariamente verdadeiro), que, no caso, apenas a necessidade do presente e do passado pode garantir.

[17] Sobre a adesão de Aristóteles a essa maneira de definir o resultado da aplicação das modalidades aléticas temporais aos estados de coisas em termos do resultado de sua aplicação a ocorrências e não ocorrências desses estados de coisas em momentos determinados, cf. *De Caelo* I 12, 281b14-18, 283b13-14.

Lua mover-se, é absolutamente impossível o Sol perecer, é absolutamente possível e contingente travar-se uma batalha naval.[18]

O que chamo de *conexões predicativas*, Aristóteles exprime tipicamente por meio de sentenças indefinidas, da forma, superficial ou profunda, "F é (virá a ser) G" ou, mais naturalmente em português, "Fs são (virão a ser) Gs: "homens são racionais", "corpos celestes movem-se", "homens encanecerão", "cães são alados", "pessoas que escavam a terra encontrarão tesouros". Quando exprimem conexões predicativas, sentenças indefinidas não veiculam enunciados, mas são utilizadas em enunciados como escopos de operadores modais e quantificadores temporais: "corpos celestes movem-se necessariamente", "sempre homens são animais", "no mais das vezes homens encanecerão", "é impossível cães serem racionais", "raramente pessoas que escavam a terra encontrarão tesouros".

Admitamos, com Aristóteles, que o tempo é infinito. Podemos então distinguir três tipos de porções do tempo: *porções inteiramente fechadas*, que começam em um momento determinado e terminam em um momento determinado; *porções abertas na direção do futuro*, que começam em um momento determinado e nunca terminarão; e *porções abertas na direção do passado*, que terminam em um momento determinado e nunca começaram.

Uma conexão predicativa é especificada por um par ordenado de predicados e por dizer respeito apenas ao presente ou também ao futuro.[19] Dizemos ordinariamente, de maneira um tanto vaga, que, dados predicados F e G, *sempre* Fs são (virão a ser) Gs se, e somente se, em alguns momentos há Fs e, em cada momento, o que quer que nesse momento seja F é (virá a ser) G; *nunca* Fs são (virão a ser) Gs se, e somente se, em cada

[18] Cabe observar que a existência de estados de coisas contingentes não afronta o determinismo. Nada impede que um estado de coisas que possa ocorrer no futuro e possa não ocorrer no futuro esteja desde sempre determinado tanto a ocorrer no futuro, no exato momento em que ocorrer, quanto a não ocorrer no futuro, no exato momento em que não ocorrer. É dessa espécie, por exemplo, na cosmologia aristotélica, o estado de coisas que consiste em estar a Lua passando por um determinado lugar do céu. O que afronta o determinismo é a tese, defendida por Aristóteles em 19a7-22, de que há estados de coisas que não ocorrem agora e podem ocorrer no futuro, mas também podem nunca ocorrer. O que afronta o determinismo é a negação do princípio de plenitude, em sua versão mais forte. O mesmo vale para o que chamarei, logo abaixo, de conexões predicativas.

[19] Conexões predicativas podem dizer respeito ao futuro de modo indeterminado (por exemplo: homens morrerão) ou a uma porção determinada do futuro (por exemplo: pessoas febris que tomam hidromel estarão curadas da febre no dia seguinte). Por simplicidade, considerarei apenas as conexões do primeiro tipo.

momento, o que quer que nesse momento seja F não é (não virá a ser) G; *às vezes* Fs são Gs se, e somente se, em algum momento algo que é F é (virá a ser) G, mas nem sempre. O domínio dos quantificadores temporais pode ser uma porção do tempo, fechada ou aberta, ou a totalidade do tempo.

Dados predicados F e G, diz-se que é *necessário* em um momento *m* Fs serem (virem a ser) Gs se, e somente se, é necessário em *m* que, em todo momento *m'* não anterior a *m*, o que quer que em *m'* seja F seja (venha a ser) G; é *impossível* em um momento *m* Fs serem (virem a ser) Gs se, e somente se, é impossível que, em algum momento *m'* não anterior a *m*, algo que em *m'* seja F seja (venha a ser) G; é *possível* em *m* Fs serem (virem a ser) Gs se, e somente se, não é impossível em *m* Fs serem (virem a ser) Gs; é *contingente* em *m* Fs serem (virem a ser) Gs se, e somente se, não é necessário nem impossível em *m'* Fs serem (ou virem a ser) Gs. É absolutamente necessário (possível, impossível, contingente) Fs serem Gs se, e somente se, em todo momento é necessário (possível, impossível, contingente) Fs serem Gs.

Se sempre Fs são (virão a ser) Gs, direi que a conexão predicativa expressa por "Fs são (virão a ser) Gs" ocorre sempre. Defino analogamente o que é, para uma conexão predicativa, nunca ocorrer e ocorrer às vezes. Se é necessário Fs serem (virem a ser) Gs, direi ser necessário que a conexão predicativa ocorra. Defino analogamente o que é, para uma conexão predicativa, ser impossível, possível e contingente que ocorra.

Uma ocorrência, em um dado momento *m*, de um estado de coisas que consiste em ser também G algo que, nesse momento, é F, direi que é uma ocorrência da conexão predicativa expressa por "Fs são Gs"; uma ocorrência, em um dado momento *m*, de um estado de coisas que consiste em ser G algo que, em um momento anterior, foi F, direi que é uma ocorrência da conexão predicativa expressa por "Fs virão a ser Gs". Chamarei esses estados de coisas de *exemplares* dessas conexões predicativas no momento *m*.

Há conexões predicativas que ocorrem sempre, há aquelas que nunca ocorrem e há aquelas que ocorrem às vezes. Na classe das que ocorrem às vezes, Aristóteles delimita a subclasse das que ocorrem *no mais das vezes* (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ). Chamarei de *contrárias* as conexões predicativas expressas por "Fs são (virão a ser) Gs" e "Fs são (virão a ser) não Gs". Os contextos em que Aristóteles emprega a expressão ὡς ἐπὶ τὸ πολύ evidenciam que, com ela, pretende caracterizar o que ordinariamente dizemos, de maneira certamente vaga, que ocorre *muito mais frequentemente* do que seu contrário, mas nem sempre. O sentido em que o dizemos, podemos defini-lo, também vagamente, do seguinte modo.

Dados predicados F e G, dizemos que, relativamente a uma porção fechada do

tempo *t*, *no mais das vezes* Fs são (virão a ser) Gs se, e somente se *a grande maioria das coisas* que são Fs em *t*, mas não todas, são (virão a ser) Gs em *t*. Relativamente a uma porção aberta do tempo na direção do futuro *t* (ou à totalidade do tempo), dizemos que *no mais das vezes* Fs são (virão a ser) Gs se, e somente se, para qualquer momento *m em t* (ou na totalidade do tempo), existe um momento *m'* posterior a *m* tal que, relativamente a toda porção fechada do tempo que começa em *m* e termina em algum momento posterior a *m'*, no mais das vezes Fs são (virão a ser) Gs.[20]

Do mesmo modo, dizemos (como Aristóteles) que, relativamente a uma porção do tempo *t* (ou à totalidade do tempo), uma conexão predicativa ocorre *raramente* (ὀλιγάκις) se, e somente se, sua contrária ocorre no mais das vezes relativamente a *t* (ou à totalidade do tempo). E na classe das conexões predicativas que ocorrem às vezes, há ainda aquelas que não ocorrem nem no mais das vezes nem raramente, ou seja, nem muito mais nem muito menos frequentemente que suas contrárias.

Em *Primeiros Analíticos* I 13, Aristóteles observa que conexões predicativas contingentes não o são todas do mesmo modo:

> Isso posto, acrescentemos que ser possível [no sentido de ser contingente[21]] (ἐνδέχεσθαι) se diz de dois modos. De um modo, <é possível> o que acontece no mais das vezes e é lacunarmente necessário (διαλείπειν τὸ ἀναγκαῖον); por exemplo, um homem encanecer, crescer ou envelhecer, ou, de modo geral, o que é naturalmente o caso (πεφυκὸς ὑπάρχειν) (pois isso tem necessidade descontínua, dado que um homem não existe para sempre, mas, existindo, um homem é essas coisas ou necessariamente ou no mais das vezes). Do outro modo, é <possível> o indeterminado, o que pode tanto ser quanto não ser; por exemplo, um animal andar ou um terremoto acontecer enquanto um animal anda, ou, de modo geral, o que acontece por acaso; pois nada faz naturalmente (οὐδὲν πέφυκεν) que <aconteça> mais isso do que o contrário. (*Primeiros Analíticos* I 13, 32b4-13)

Há, portanto, para Aristóteles, dois graus de contingência que podem convir diretamente a conexões predicativas, mas indiretamente também a seus exemplares e suas ocorrências em momentos determinados. Há uma espécie de contingência que é próxima da necessidade. Aristóteles caracteriza-a como uma necessidade lacunar, descontínua, passível de ser ocasionalmente transgredida por impedimentos acidentais ao exercício das capacidades causais naturais das coisas envolvidas nos exemplares dessas conexões

[20] A conformidade dessa definição a nosso uso ordinário do vocabulário frequencial ficará evidente na seção 4.2.1 abaixo.

[21] Sobre a equivocidade de "ser possível" (ἐνδέχεσθαι) e "possível" (ἐνδεχόμενον), que, segundo Aristóteles, podem se aplicar ao que não é nem necessário nem impossível (ou seja, apenas ao que chamamos de contingente), mas podem também se aplicar a tudo o que não é impossível, de modo a abarcar o necessário, cf. *Primeiros Analíticos* I 13, 32a18-21; I 3, 25a37-39.

predicativas – capacidades que, *nas condições apropriadas e circunstâncias favoráveis*, se exercem necessariamente, como ensina *Metafísica* IX 5.

Por um lado, essa espécie de contingência implica não a *completa indeterminação*, mas a *subdeterminação* causal das ocorrências das conexões predicativas a que convém. Isso porque, *nas condições apropriadas e na ausência de impedimentos acidentais*, isto é, impedimentos não regularmente associados ao exercício das capacidades causais das coisas envolvidas nos exemplares dessas conexões predicativas, elas são causalmente determinadas a ocorrer. Por outro lado, contudo, sendo suas ocorrências casos particulares de regularidades causais ocasionalmente infringíveis, essas conexões, uma vez preenchidas as condições apropriadas, por certo ocorrem no mais das vezes, mas ainda assim podem não ocorrer. Por extensão, é essa espécie de contingência branda que convém, em momentos determinados, aos exemplares e às ocorrências contingentes dessas conexões predicativas.

A contingência branda é a face objetiva do conceito aristotélico de probabilidade (ἐικός), cuja face epistêmica é a verossimilhança ou plausibilidade, a característica dos estados de coisas e conexões predicativas que é *razoável supor* que, nas condições apropriadas, ocorram, tenham ocorrido ou venham a ocorrer. Na verdade, essa modalidade alética é o fundamento objetivo da plausibilidade: é plausível, ainda que incerto, supor que ocorram, tenham ocorrido ou venham a ocorrer os estados de coisas e conexões predicativas que, nas condições apropriadas, *por força de sua tendência causal a ocorrer, ao invés de não ocorrer*, ocorrem mais frequentemente do que não ocorrem.[22]

Já a contingência em grau máximo convém aos estados de coisas e conexões predicativas completamente indeterminados, aqueles cujas ocorrências não são casos particulares de regularidades causais, estritas ou lacunares, já que as capacidades causais implicadas na natureza das coisas neles envolvidas, nas condições apropriadas, não

[22] Sobre a frequência como marca característica da probabilidade, cf. *Retórica* II 25, especialmente 1402b21: "(...) sendo o provável o que não <é> sempre, mas no mais das vezes (...)."; cf. também *Primeiros Analíticos* II 27, 70a3-7. Sendo a frequência suscetível de mais e menos, é natural que Aristóteles conceba também a probabilidade como suscetível de mais e menos, ou seja, como uma grandeza, no sentido amplo da expressão; cf. *Retórica* II 25, 1403a1-2: "pois o que é assim mais frequentemente é mais provável". Se Aristóteles tivesse elaborado e refinado o conceito de probabilidade objetiva, ou contingência branda, teria reconhecido que há uma escala contínua de graus de contingência. Na medida em que um estado de coisas pode ser um exemplar de mais de uma conexão predicativa em um momento determinado, Aristóteles teria também reconhecido que o grau de contingência de um estado de coisas e de suas ocorrências em um momento determinado é a resultante dos graus de contingência das conexões predicativas brandamente contingentes de que é exemplar nesse momento.

favorecem sua ocorrência, em detrimento de sua não ocorrência. Por extensão, é essa espécie de contingência forte que convém, em momentos determinados, aos exemplares e às ocorrências contingentes, mas não brandamente contingentes, dessas conexões predicativas.

Para Aristóteles, a contingência em grau máximo é característica não apenas do que ocorre por acaso (no sentido mais amplo em que por vezes utiliza essa expressão, sentido em que ocorrer por acaso equivale a ocorrer por acidente[23]), mas também do que ocorre por escolha deliberada, seja na esfera da produção artificial, seja na esfera da ação. Com efeito, diz ele (por exemplo, em *Ética a Nicômaco* III 3), é passível de escolha deliberada sensata apenas o que depende de nós acontecer ou não acontecer e, portanto, não o que acontece ou não acontece por necessidade nem por natureza.[24] Isso vale tanto no âmbito da ação como no da produção artificial.

> Toda arte concerne ao vir a ser e preconceber tecnicamente (τεχνάζειν) é considerar como pode vir a ser o que pode tanto ser como não ser[25], e cujo princípio está no produtor, e não no produto. Pois a arte não concerne ao que é ou vem a ser por necessidade ou por natureza. Pois o princípio dessas coisas está nelas mesmas. (...) De certo modo, o acaso e a arte concernem às mesmas coisas (...). (*Ética a Nicômaco* VI 4, 1140a10-18)

O acaso e a arte – e, podemos acrescentar, toda escolha deliberada – concernem às mesmas coisas no sentido em que concernem ao que pode acontecer e pode não acontecer, mas não acontece como resultado do exercício necessário, quando desimpedido e nas condições apropriadas, das tendências naturais das coisas envolvidas. Concernem, portanto, ao que pode acontecer e pode não acontecer com o grau máximo de contingência. É por isso que aquilo que pode acontecer por acaso pode, muitas vezes, acontecer também por escolha deliberada: ser curada uma doença usualmente fatal, seja pelas escolhas tecnicamente competentes do médico, seja pela ingestão casual de um alimento regenerador ou pela incidência casual de ações causais naturais no corpo doente;

[23] A expressão é utilizada nesse sentido amplo, por exemplo, em *De Generatione et Corruptione* II 6, 333b4-7; *Ética a Nicômaco* III 3, 1112a31-33; *Segundos Analíticos* I 30, 87b19-27.

[24] Cf. *Ética a Nicômaco* III 3, 1112a18-26

[25] Traduzo a frase como ocorre em um dos manuscritos, pois seu sentido me parece ser melhor articulado que o da frase que ocorre na maioria deles, que se traduziria assim: "toda arte concerne ao vir a ser, a preconceber tecnicamente e considerar como pode vir a ser o que pode tanto ser como não ser (...)".

encontrar um tesouro ao se cavar a terra, seja com a intenção de encontrá-lo, seja por um feliz acaso.[26]

Voltemos a [11]. Os contextos em que a expressão ὁπότερ' ἔτυχεν ocorre em *De Interpretatione* 9, e também em outros textos aristotélicos, evidenciam que ela se aplica a todo o domínio da contingência em grau máximo, a tudo que, sendo contingente que aconteça, não acontece por necessidade lacunar, não sendo mais provável que aconteça do que aconteça o contrário. Ela remete ao que acontece por acaso ou por acidente, no sentido definido em *Metafísica* VI 2 e *Física* II 4-6, ou seja, àquilo que acontece como resultado de interferências, distorções e conjunções acidentais, funcionalmente irrelevantes, em processos teleológicos dos quais esse resultado não é o fim próprio. E remete também aos efeitos das escolhas deliberadas – que desempenharão, aliás, papel crucial na redução ao absurdo da tese determinista.[27]

Portanto, dizer que nada acontece por acaso nem calha de acontecer como uma de duas alternativas não é *literalmente* dizer que nada é contingente. A ideia de que a lei universal de bivalência destrói também a contingência do que acontece no mais das vezes é apenas explicitada na sequência do capítulo (18b9, 19a19-21, 19a38-39). No entanto, para Aristóteles, a não ocorrência, nas condições apropriadas, de um estado de coisas que, nessas condições, ocorre no mais das vezes se deve sempre a distorções e interferências *acidentais* no processo de seu vir a ser.[28] Com efeito, o que acontece no mais das vezes é

[26] Sobre a possibilidade de recuperação da saúde pelo exercício da arte e por acaso, cf. *Retórica* I 5, 1362a2-5, *De Partibus Animalium* I 1, 640a27-29; *Metafísica* VII 9, 1034a9-10, IX 7, 1049a3-5. A espécie de coisas que acontecem por acidente para a qual Aristóteles, em *Física* II 4-6, reserva o uso da expressão ἀπὸ τύχης (que, nesse contexto, se poderia traduzir por "por sorte") define-se pelo fato de que aquilo que acontece ἀπὸ τύχης é algo que também poderia acontecer por escolha deliberada; cf. *Física* II 5, 197a5-8.

[27] Cf. *De Interpretatione* 9, 19a18-22; *Metafísica* VI 3, 1027b12-16; *Categorias* 10, 12b35-13a3; *Tópicos* II 6, 112b1-2. Amônio reserva a expressão ὁπότερ' ἔτυχεν para denotar o tipo de contingente em grau máximo que ocorre e não ocorre de maneira *igualmente provável*, em contraste com o casual e, em geral, o acidental, que ocorre excepcional e raramente, pois mais provavelmente não ocorre do que ocorre. Seria do primeiro tipo apenas o que ocorre por escolha deliberada; cf. Amônio, *Comentário ao De Interpretatione*, 142, 1-143,11. Essa é também a opção terminológica de Tomás de Aquino com respeito à expressão *utrumlibet*, que os comentadores latinos fixaram como tradução de ὁπότερ' ἔτυχεν; cf. Tomás de Aquino, *Comentário ao De Interpretatione* I, Lição 13, 9. E também a de Boécio, no *Primeiro Comentário* (cf. 112, 22-113, 7). No *Segundo Comentário*, porém, Boécio emprega *utrumlibet* na mesma acepção mais ampla em que Aristóteles emprega ὁπότερ' ἔτυχεν.

[28] Isso é corroborado por textos aristotélicos em que a classificação dos eventos naturais em eventos que acontecem sempre e por necessidade, eventos que acontecem no mais das vezes e eventos que acontecem por acidente ou por acaso, no sentido mais amplo da expressão, é apresentada como exaustiva. Cf. *De Generatione et Corruptione* II 6, 333b4-7; *Ética a Nicômaco*

contingente porque, e apenas porque, sua tendência causal a acontecer pode ser casualmente (no sentido amplo) e, portanto, contingentemente, segundo [12], descontinuada. Sendo assim, se nada acontecesse acidentalmente, então também o que acontecesse mais frequentemente, quando acontecesse ou não acontecesse, aconteceria ou não aconteceria por necessidade estrita, contínua. Essa é a lição explícita de *Metafísica* VI 3. Portanto, dizer que nada é contingente em grau máximo equivale, no final das contas, a dizer simplesmente que nada é contingente.[29]

2.1.3. *Primeira Objeção e Resposta*

[18b16-25] Mas tampouco se pode dizer que nenhuma das duas é verdadeira, ou seja, que isso nem será nem não será. Pois, em primeiro lugar, sendo a afirmação falsa, a negação não seria verdadeira, e sendo essa falsa, a afirmação resultaria não ser verdadeira. E, além disso, se é verdadeiro dizer que isso é branco e grande[30], então ambas as coisas devem ser o caso; mas, se devem ser o caso amanhã, serão o caso amanhã. Porém, se devem nem ser nem não ser amanhã, então não calharia de acontecer como uma de duas <alternativas>, por exemplo, uma batalha naval. A batalha naval deveria nem acontecer nem não acontecer.

A validade do argumento determinista pressupõe a verdade da conclusão de sua primeira parte: dada uma afirmação qualquer e sua negação, uma delas é verdadeira, sendo impossível serem ambas verdadeiras. Não seria, contudo, possível preservar a universalidade da lei de bivalência e evitar a conclusão determinista mediante apelo à hipótese de haver afirmações tais que nem elas nem suas respectivas negações fossem verdadeiras?

A resposta de Aristóteles é negativa. No entanto, ao contrário do que Boécio e Tomás ao menos *literalmente* afirmam[31], essa resposta equivale à recusa não da hipótese em si mesma, mas da viabilidade lógica de sua admissão *por quem admita a universalidade da lei de bivalência*. De fato, os dois argumentos apresentados por Aristóteles para demonstrar a ineficácia dessa possível objeção ao argumento determinista pressupõem a validade da lei universal de bivalência. Esse pressuposto, sem

III 3, 1112a31-33; *Metafísica* VI 2, 1026b27-33, 1027a8-13.

[29] É esse, por exemplo, o entendimento de Tomás de Aquino (cf. *Comentário ao De Interpretatione* I, Lição 13, 9) e Al-Farabi (cf. *Comentário ao De Interpretatione*, 95, 1-6).

[30] Comparece o termo μέλαν (negro) em alguns manuscritos, em vez de μέγα (*grande*).

[31] Cf. Boécio, *Primeiro Comentário ao De Interpretatione*, 115, 1-31, e *Segundo Comentário ao De Interpretatione*, 214, 25-215, 26; Tomás de Aquino, *Comentário ao De Interpretatione*, Lição 13, 12. O grifo em "literalmente" se tornará compreensível na seção 5.2 abaixo.

o qual ambos os argumentos não passariam de falácias grosseiras, intervém necessariamente na passagem da hipótese em causa às conclusões que evidenciariam a ineficácia da objeção, pois só ele pode justificar o passo inferencial decisivo nesses argumentos: inferir, da suposição de não serem verdadeiras nem a afirmação nem sua negação, que são ambas falsas, já que não poderiam, *pressuposta a lei de bivalência*, ser nem verdadeiras nem falsas.

Dado esse passo inferencial, Aristóteles pode concluir que, se nem a afirmação nem sua negação fossem verdadeiras, então a afirmação seria falsa sem que a negação fosse verdadeira e esta seria falsa sem que aquela fosse verdadeira, o que contradiz abertamente a definição do conceito lógico de negação.

Além disso, continua Aristóteles, mesmo que se admita, por amor ao argumento, que ambas fossem falsas, a conclusão determinista seria inescapável. O argumento determinista prova, a partir da lei universal de bivalência, da definição de verdade e da necessidade do presente e do passado, ser absolutamente necessário que seja o caso em um momento *m* o que diz ser o caso em *m* um enunciado que seja verdadeiro em um momento qualquer *m'*. A mesma estratégia argumentativa que permite prová-lo permite também provar, substituindo-se a definição de verdade pela definição de falsidade, ser absolutamente necessário *não* ser o caso em um momento *m* o que diz ser o caso em *m* um enunciado que seja *falso* em um momento qualquer *m'*.

Portanto, se é agora falso dizer que haverá uma batalha naval amanhã e também que não haverá uma batalha naval amanhã, então é agora impossível haver e impossível não haver uma batalha naval amanhã, do mesmo modo que, se é agora verdadeiro dizer que algo é branco e também que é grande, então é agora necessário ser branco e necessário ser grande. Em suma, admitida a lei universal de bivalência, se nem a afirmação nem sua negação fossem verdadeiras, então ambas diriam o impossível, nenhuma diria o contingente, de modo que a objeção nada mais é que uma manobra desesperada, logicamente absurda e praticamente ineficaz.

2.1.4. *Segunda Objeção e Resposta*

[18b33-19a6] Com efeito, nada impede que, dez mil anos atrás, alguém tenha afirmado que isso será e alguém, que não será, de modo que necessariamente será aquela dessas duas coisas que, naquele momento, tenha sido dita verdadeiramente.
E tampouco faz diferença que os contraditórios tenham sido enunciados ou não, pois é evidente que as coisas são como são, mesmo que ninguém o tenha afirmado e ninguém o tenha negado. Pois não é em virtude de se afirmar ou negar, não importa se há dez mil anos ou há quanto tempo

que seja, que isso será ou não será. Portanto, se todo o tempo as coisas eram de um modo tal a um ou outro ser verdadeiro, então era necessário isso vir a ser e tudo o que vem a ser é sempre tal que vem a ser por necessidade. Pois o que alguém disse verdadeiramente que será não pode não vir a ser. E a respeito do que vem a ser, sempre era verdadeiro dizer que viria a ser.

Pressuposta a lei universal de bivalência, o argumento determinista conclui que tudo acontece e acontecerá por necessidade *porque* sempre foi verdadeiro afirmar, e sempre foi falso negar, que aconteceria o que agora acontece ou acontecerá no futuro. Não se poderia, contudo, objetar: e se nunca alguém já tivesse afirmado ou negado que um determinado acontecimento se daria agora ou no futuro? Ninguém haveria de duvidar que esse é o caso da maior parte dos acontecimentos presentes e futuros. Assim sendo, como poderia já ter sido verdadeira ou falsa uma afirmação ou negação que simplesmente nunca existiu? Nesse caso, portanto, nada impediria supor, sem afrontar a lei universal de bivalência, que esse acontecimento tenha se dado ou venha a se dar contingentemente.

A resposta de Aristóteles a essa objeção antecipa o cerne do argumento direto que, na parte final do capítulo, explicará porque a lei de bivalência não vale para todos os enunciados sobre o futuro. Trata-se da tese da *dependência causal* da verdade e falsidade dos enunciados em relação ao que as coisas realmente são e não são.

A lei universal de bivalência diz ser *necessário* que todo enunciado seja verdadeiro ou falso. O que ela diz ser verdadeiro ou falso não é, pois, apenas todo enunciado que aconteceu, acontece ou acontecerá de ser realmente emitido, mas também todo enunciado que *possa* ter sido, ser ou vir a ser emitido em um momento qualquer. Ora, a causa da verdade de um enunciado é, para Aristóteles, a realidade efetiva da alternativa de ser o caso o que ele diz ser o caso, em detrimento da alternativa de não ser o caso. Assim, se é *ou seria* verdadeiro em determinado momento afirmar que um estado de coisas ocorrerá no futuro, é *porque* nesse momento a realidade é tal que já garante a realização efetiva da alternativa de ele ocorrer no futuro, em detrimento da alternativa de não ocorrer no futuro.

Pode-se, então, concluir que, admitida a lei universal de bivalência, em qualquer momento *m* as coisas devem realmente ser ou acontecer de modo tal a tornar verdadeiro ou falso qualquer enunciado que seja ou *possa* ser emitido nesse momento. No caso de um enunciado que seja ou possa ter sido emitido agora sobre o futuro, isso significa que elas devem realmente ser ou acontecer agora de modo tal a determinar ou que será o caso o que o enunciado diz que será o caso, se ele for agora verdadeiro, ou que não será o caso o que ele diz que será o caso, se ele for agora falso, não fazendo nenhuma diferença o fato

de o enunciado ter ou não ter sido realmente emitido. Em suma, supondo-se ser necessário que todo enunciado seja verdadeiro ou falso, se algo acontecerá no futuro, então todo o tempo as coisas vêm sendo tais que sempre foi necessário que isso venha a acontecer, sendo irrelevante a questão de saber se alguém, há dez mil anos ou há quanto tempo que seja, realmente afirmou ou negou que aconteceria no futuro.

2.2. *Os Absurdos*

2.2.1. *Primeiro Absurdo: a Justificação da Preguiça*

[18b26-36] São esses, e outros similares, os absurdos que resultam se efetivamente, com respeito a toda afirmação e negação, seja a respeito de universais ditos universalmente, seja a respeito de singulares, é necessário ser um dos opostos verdadeiro e o outro falso, e se, no âmbito do que acontece, nada calha de acontecer como uma de duas <alternativas>, mas tudo é e acontece por necessidade. Não seria preciso, então, deliberar nem se empenhar em agir (πραγματεύεσθαι), estimando que, se fizermos isso, isso será, se não o fizermos, isso não será. Com efeito, nada impede que, dez mil anos atrás, alguém tenha afirmado que isso será e alguém, que não será, de modo que necessariamente será aquela dessas duas coisas que, naquele momento, tenha sido dita verdadeiramente.

O trecho apresenta a segunda premissa do *modus tollens* por meio do qual Aristóteles concluirá que a lei de bivalência não é irrestritamente válida: o *fato bruto*, sensatamente indisputável, de que, no mundo sublunar, há o que acontece ou não acontece *contingentemente*.

A primeira premissa é a implicação estabelecida pelo argumento determinista. Ora, parece inquestionável que Aristóteles pretende formular essa primeira premissa na frase inicial desse trecho. No entanto, nessa formulação, o antecedente explícito da implicação não é a lei universal de bivalência – que é, na exposição do argumento determinista, a hipótese de redução – e sim a lei universal de distribuição. Parece, pois, inquestionável que, nesse trecho, Aristóteles trata as duas leis como trivialmente equivalentes.

A segunda premissa do *modus tollens* é estabelecida mediante a denúncia dos absurdos que decorrem da tese determinista, o consequente da primeira premissa. O mais chocante deles é a negação de uma crença que Aristóteles considera ser inabalável, por estar tacitamente implicada no modo como os agentes racionais conduzem sua vida prática: há coisas que um agente racional pode fazer com a intenção de alcançar um fim desejado, coisas que pode também não fazer, de modo que, se as fizer, o fim será alcançado; se não as fizer, não será alcançado. Para Aristóteles, a negação desse *endoxon*

mina os alicerces do conceito do que se entende ser uma ação intencional e, particularmente, do conceito do que se entende ser o paradigma da ação racional: a ação deliberada.

Se tudo o que acontecerá e tudo o que não acontecerá sempre esteve determinado a acontecer e a não acontecer, argumenta Aristóteles, nada motivaria um agente racional a deliberar e empenhar-se em agir para alcançar um fim por ele desejado. A incompatibilidade entre o determinismo e a racionalidade de ações intencionais e deliberações práticas é uma consequência imediata do modo como Aristóteles, nos tratados éticos, especialmente em *Ética a Nicômaco* III 1-5 e *Ética a Eudemo* II 6-10, caracteriza os conceitos de ação intencional e voluntária, deliberação e escolha deliberada, por meio dos quais se define o que entende por ação racional.

A única razão que pode motivar um agente racional a deliberar e empenhar-se em agir com o propósito de que se realize um fim desejado é a possibilidade de que sua ação seja eficaz e relevante para a realização desse fim. Com efeito, se um agente racional, ao invés de permanecer inativo, se empenha em agir com a intenção de que um fim desejado se realize, ele o faz, enquanto agente racional, pela conjunção de duas razões.

Em primeiro lugar, ele o faz porque acredita que sua ação contribuirá causalmente para que o fim se realize, ou ao menos para aumentar o grau de probabilidade de que se realize – caso contrário, sua ação seria *ineficaz*. Em segundo lugar, ele o faz porque acredita que, se não agir, o fim não se realizará, ou ao menos poderá não se realizar – caso contrário, sua ação seria *supérflua*. A primeira razão pressupõe a crença na possibilidade de realização do fim, a segunda pressupõe a crença na possibilidade de não realização do fim. A conjunção das duas pressupõe a crença na contingência da realização do fim.

Analogamente, se um agente racional, com a intenção de que um fim desejado se realize, toma a iniciativa de deliberar se o melhor é permanecer inativo ou agir, e se é agir desta ou daquela maneira, ele o faz, enquanto agente racional, porque acredita que pode não agir e pode agir, desta ou daquela maneira, e acredita que deve escolher realizar uma dessas possibilidades: ou não agir ou agir da maneira que deliberar ser a que mais contribuirá causalmente para a realização do fim. Portanto, ele o faz, enquanto agente racional, porque acredita na contingência da realização das ações sobre as quais se trata de deliberar.

Na medida em que um agente racional apenas delibera, enquanto agente racional, sobre a realização ou não de ações que acredita poderem ser eficazes e não supérfluas para a realização do fim desejado, e na medida em que ações dessa espécie são, por

definição, praticadas em vista de fins contingentes, um agente racional apenas delibera, enquanto agente racional, sobre o que acredita ser contingente e em vista do que acredita ser contingente. Nenhuma pessoa sensata delibera sobre o que acredita ser necessário que seja o caso ou que não seja o caso, mas apenas sobre o que acredita que dependa de sua *iniciativa*, como origem de uma cadeia causal, que aconteça ou não aconteça:

> Delibera-se sobre tudo e tudo é passível de deliberação (βουλευτόν) ou há coisas sobre as quais não se delibera? Ao que parece, devemos chamar de passível de deliberação aquilo sobre o que deliberaria não um tolo ou um louco, mas alguém sensato (ὁ νοῦν ἔχων). Assim, ninguém delibera sobre o que é eterno, por exemplo, sobre o cosmos e sobre serem incomensuráveis a diagonal e o lado. Mas tampouco sobre o que envolve mudança (τῶν ἐν κινήσει), mas acontece sempre da mesma maneira, ou por necessidade, ou ainda por natureza, ou por alguma outra causa, como os solstícios e o nascer dos astros (...). Mas deliberamos sobre o que é factível e depende de nós (τῶν ἐφ᾽ ἡμῖν καὶ πρακτῶν) (...). (*Ética a Nicômaco* III 3, 1112a18-26, 30-31)
>
> Deliberamos, porém, sobre o que aparenta poder se dar de dois modos. Pois ninguém delibera sobre o que supõe ser impossível que tenha vindo a ser, venha a ser ou seja de outro modo. Pois de nada serve. (*Retórica* I 2, 1357a4-7)[32]

Nenhuma pessoa sensata delibera sobre algo que acredita ser necessário ou impossível de acontecer, nenhuma pessoa sensata delibera sobre o necessário e o impossível senão por ignorar que seja necessário ou impossível. Portanto, na hipótese de sempre ter sido necessário que acontecerá ou que não acontecerá tudo o que acontecerá e tudo o que não acontecerá no mundo, nenhum agente que realmente acredite nisso terá razão alguma para deliberar e empenhar-se em agir com a intenção de que se realize o quer que seja, de modo que nenhum agente racional deliberará e se empenhará em agir senão por ignorância.

Suponhamos que, nessa hipótese, o agente hoje não delibere nem se empenhe em agir com a intenção de realizar um fim desejado. Se sempre foi necessário que esse fim se realizará, então ele se realizará, como resultado de uma cadeia causal que ou não incluirá nada que o agente fará (porque sempre foi necessário que não o faria), ou incluirá algo que acabará fazendo sem deliberar nem se empenhar em fazer com a intenção de alcançar o fim desejado, mas talvez por impulso irrefletido (porque sempre foi necessário que o faria). Se sempre foi necessário que o fim desejado pelo agente não se realizará, então ele não se realizará, seja por não ter o agente hoje deliberado nem se empenhado em fazer algo com a intenção de realizá-lo (porque sempre foi necessário que não o faria), seja por causa de qualquer outra coisa, mesmo que o agente hoje tenha, insensatamente,

[32] Cf. também *Ética a Nicômaco* VI 1, 1139a13-14: "(...) mas ninguém delibera sobre o que não pode se dar de outro modo."

deliberado e se empenhado em agir para alcançar seu fim (porque sempre foi necessário que o faria).

Mais ainda, se sempre foi necessário que o fim não se realizará, então não cabe dizer que esse agente ocioso deveria ter hoje deliberado e se empenhado em agir para realizá-lo. Se a realização do fim sempre foi impossível e o fato de o agente hoje deliberar e empenhar-se em agir implica a realização do fim, então sempre foi impossível para o agente hoje deliberar e empenhar-se em agir, pois o impossível não se segue do possível – e é absurdo dizer que alguém deveria ter feito hoje algo que sempre foi impossível que fizesse hoje.

Assim, o modo como os textos éticos de Aristóteles estabelecem o vínculo entre deliberação, ação intencional e contingência leva Aristóteles a concluir: se a tese determinista fosse verdadeira, seria desnecessário para um agente racional dar-se ao trabalho de deliberar e agir intencionalmente, de modo que não haveria razão alguma para que, em algum momento, se desse ao trabalho de sair do estado de inatividade. Nessa medida, o argumento de Aristóteles – a exemplo daquele discutido por Cícero em *De Fato* XII-XIII – pode ser apropriadamente qualificado como um argumento preguiçoso.[33]

No entanto, esses textos éticos autorizam uma conclusão mais forte: se a tese determinista é verdadeira, então seria não apenas desnecessário deliberar e agir intencionalmente, mas também insensato, exceto no caso de desconhecimento da suposta verdade da tese. Exceto nesse caso, quem deliberasse e agisse intencionalmente estaria, para alcançar um fim, fazendo algo que, de antemão, já saberia ser ineficaz e supérfluo para alcançá-lo. Por conseguinte, pressuposta a tese determinista, apenas por ignorância ou insensatez alguém se daria ao trabalho de deliberar e agir com a intenção de realizar um desejo – conclusão suficientemente absurda para arruinar qualquer tese que a implique, direta ou indiretamente.

[33] O correto é dizer *um*, e não *o*, argumento preguiçoso. O argumento discutido por Cícero tem a seguinte estrutura: se X está determinado a acontecer, então X acontecerá, quer se faça algo, quer não se faça nada; portanto, nada justifica que se faça o que quer que seja em nenhuma circunstância. A conclusão intermediária "X acontecerá, quer se faça algo, quer não se faça nada" é o alvo imediato da refutação do argumento atribuída por Cícero a Crisipo. Não é verdade, teria dito Crisipo, que, estando determinado que você convalescerá, você convalescerá, quer chame um médico, quer não chame; você convalescerá porque chamará um médico e sempre esteve determinado que convalesceria porque chamaria um médico. Essa conclusão intermediária, porém, está ausente na formulação do argumento preguiçoso aristotélico, que pode ser reconstruído, como o fiz, sem seu auxílio. Assim, a refutação de Crisipo não afeta esse argumento. Sobre o argumento aristotélico, cf. por exemplo Broadie 1986, 1987.

2.2.2. *O Segundo Absurdo: o Princípio de Plenitude*

[19a7-22] Por conseguinte, se isso é impossível – pois vemos que há um princípio do que acontecerá <que opera> tanto ao se deliberar algo quanto ao se praticar alguma ação; e que, em geral, há no que nem sempre é atual o poder ser e não ser, e o que pode as duas coisas, tanto ser quanto não ser, consequentemente pode tanto vir a ser quanto não vir a ser; e para nós é evidente que muitas coisas são assim; por exemplo, é possível que este manto seja cortado e ele não será cortado, mas antes se desfará; assim como é também possível não ser cortado, pois não teria de fato antes se desfeito se não fosse realmente possível não ser cortado; isso também se aplica, portanto, a todos os outros acontecimentos que se dizem no modo dessa espécie de possibilidade – então é evidente que nem tudo é ou vem a ser por necessidade, mas há, por um lado, o que calha de acontecer como uma de duas <alternativas>, não sendo mais verdadeira nem a afirmação nem a negação, e há também, por outro lado, o que é mais de uma maneira do que de outra, e no mais das vezes, mas também pode acontecer dessa maneira, e não daquela.

Ao deliberar e agir intencionalmente, um agente opera como um princípio, no sentido mais forte da palavra. Ele opera como *origem* de cadeias causais que resultam em acontecer ou não acontecer o que, antes da conclusão da ação deliberada, poderia acontecer e poderia não acontecer. Isso, diz Aristóteles, é algo que vemos (ὁρῶμεν), algo imediatamente evidente. O modo como Aristóteles esclarece as noções de deliberação e ação intencional nos textos éticos permite afirmar que se trata de algo imediatamente evidente para qualquer agente racional. Quem delibera e age intencionalmente age como se suas ações e seus fins fossem contingentes; portanto, se diz que nada é contingente, então ou é um insensato, ou apenas o diz da boca para fora, como aqueles de que fala Aristóteles em *Metafísica* IV 4, que dizem que o princípio de não contradição não é necessariamente verdadeiro, mas realmente não acreditam nisso, pois agem como se ele o fosse.[34]

Há, portanto, o que pode ser e pode não ser, de modo que pode vir a ser e pode não vir a ser. O exemplo escolhido por Aristóteles para ilustrá-lo é historicamente significativo, pois é a negação direta da conclusão do argumento dominador. Essa conclusão é uma versão forte do princípio de plenitude, segundo a qual todo estado de coisas ou conexão predicativa que, em um dado momento, é possível, mas não ocorre nesse momento, não apenas *pode* ocorrer depois, mas *necessariamente* acabará, mais cedo ou mais tarde, por ocorrer.

Este manto ser cortado, diz Aristóteles, é agora um estado de coisas possível – pois, podemos acrescentar, basta decidirmos cortá-lo e ele será cortado. No entanto, ele não está sendo cortado e pode desgastar-se antes de ser cortado – pois, podemos

[34] Cf. *Metafísica* IV 4, 1008b12-27

acrescentar, basta que ninguém decida cortá-lo antes que se desgaste. É evidente para Aristóteles que há possíveis que não são reais nem nunca serão. Nem todos os estados de coisas que agora não ocorrem, mas podem vir ocorrer, necessariamente ocorrerão. Há aqueles que provavelmente ocorrerão, mas podem casualmente nunca vir a ocorrer, e há aqueles que, contingentes em grau máximo, não é mais provável ocorrerem do que nunca virem a ocorrer.

3. *O Argumento Direto*

A tese determinista segue-se da lei universal de bivalência, em conjunção com uma premissa auxiliar explícita, a definição de verdade, e outras três implícitas, as teses da necessidade do passado e do presente e a lei segundo a qual o necessário se segue do necessário. Ora, a tese determinista é absurda. Logo, por *modus tollens*, a lei de bivalência não é universalmente válida (assim como a lei universal de distribuição). Essa é a estrutura do argumento indireto.

O argumento direto é a transformação desse *modus tollens* em um *modus ponens*: a tese indeterminista implica, em conjunção com aquelas mesmas premissas auxiliares, que a lei de bivalência (assim como a lei de distribuição) não é universalmente válida; ora, como já se havia mostrado, a tese indeterminista é verdadeira; logo, a lei de bivalência (assim como a lei de distribuição) não é universalmente válida – embora seja universalmente válida uma versão fraca da lei, essa sim implicada pelo princípio do terceiro excluído – princípio que o argumento da batalha naval preserva incondicionalmente. E o argumento direto evidencia *por que* a lei de bivalência não vale universalmente: *porque* há futuros contingentes e a verdade ou falsidade de um enunciado *depende causalmente* de ser ou não o caso o que o enunciado diz ser o caso.

3.1. *Primeira Parte*

[19a23-32] É decerto necessário o que é ser, quando (*ὅταν*) é, e o que não é não ser, quando não é. No entanto, não é necessário ser tudo o que é, nem não ser tudo o que não é. Pois não é o mesmo tudo o que é ser por necessidade, quando é, e ser por necessidade simplesmente, e assim também no que concerne ao que não é. E o mesmo argumento vale para os contraditórios. É de fato necessário tudo ser ou não ser e, por certo, vir a ser ou não vir a ser; mas não, dividindo, dizer que uma das duas <partes> é necessária. Quero dizer, por exemplo: é necessário que haverá ou não haverá uma batalha naval amanhã; não é, contudo, necessário que aconteça uma batalha naval amanhã, nem que não aconteça. No entanto, necessariamente acontecerá ou não acontecerá.

O indeterminismo aristotélico não implica romper incondicionalmente com o axioma de Parmênides: o que é, não é possível que não seja; o que não é, é necessário que não seja. O axioma é, sem dúvida, válido, *desde que* referido ao que *atualmente* é e *atualmente* não é, ou seja, desde que entendido como a postulação da necessidade do presente. Ora, argumenta Aristóteles, a necessidade do presente, modalidade relativa, não equivale à necessidade simples, absoluta, incondicional, *precisamente porque há o contingente*.

Se algo ocorre em um momento *m*, então é certo que, em *m*, é necessário que ocorra em *m*, o que, porém, não implica que seja simplesmente necessário – e, portanto, que sempre tenha sido necessário – que ocorra em *m*. Se algo não ocorre em *m*, então é certo que, em *m*, é necessário que não ocorra em *m*, o que, porém, não implica que seja simplesmente necessário – e, portanto, que sempre tenha sido necessário – que não ocorra em *m*.

Isso porque há o contingente. Há o que ocorre em *m* e, por isso, está determinado em *m* que ocorra em *m*, mas, em algum momento anterior a *m*, ainda não estava inflexivelmente determinado que ocorreria em *m*. E há o que não ocorre em *m* e, por isso, está determinado em *m* que não ocorra em *m*, mas, em algum momento anterior a *m*, ainda não estava inflexivelmente determinado que não ocorreria em *m*.[35]

Pode-se dizer o mesmo a respeito do que enunciados contraditórios afirmam e negam que ocorra em algum momento. Se um enunciado afirma e outro nega que um estado de coisas ocorrerá em *m*, então o princípio do terceiro excluído garante que necessariamente se realizará uma ou outra das duas alternativas, ocorrer em *m* e não ocorrer em *m*: necessariamente ou ocorrerá em *m* ou não ocorrerá em *m*. Ora, pela necessidade do presente, se o estado de coisas ocorrer em *m*, então será necessário em *m* que ocorra em *m*; se não ocorrer em *m*, então será necessário em *m* que não ocorra em *m*. Portanto, do princípio do terceiro excluído e da necessidade do presente, pode-se inferir

[35] Há quem não encontre, na primeira frase do trecho, o enunciado da tese da necessidade do presente, sob a alegação de que a conjunção ὅταν não teria, na frase, valor temporal, mas meramente condicional; cf. Fine 1984, 23-47. De fato, a conjunção pode ser empregada com esse valor semântico, tanto quanto a conjunção "quando" em português. No entanto, o fato inquestionável de que Aristóteles admite modalidades temporais e o modo como essas modalidades podem ser definidas em termos das modalidades condicionais, acima mencionado, tornam a alegação irrelevante, ainda que fosse verdadeira. Se é necessário Y ser o caso sob a condição de X ser o caso, então, quando X vem a ser o caso, passa a ser necessário Y ser o caso. Assim, "é necessário o que é ser, se é" implica trivialmente "é necessário o que é ser, quando é."

que ou será necessário em *m* que o estado de coisas ocorra em *m* ou será necessário em *m* que não ocorra em *m*.

No entanto, pela mesma razão pela qual não se pode inferir, da necessidade do presente, que, se o estado de coisas ocorrer (não ocorrer) em *m*, então é simplesmente necessário e sempre foi necessário ocorrer (não ocorrer) em *m*, tampouco se pode inferir, do terceiro excluído e da necessidade do presente, que ou é simplesmente necessário, e sempre foi necessário, ocorrer em *m* ou é simplesmente necessário, e sempre foi necessário, não ocorrer em *m*.

A razão é que há o contingente. Há o que estará determinado em *m* que ocorra (não ocorra) em *m*, mas, em algum momento anterior a *m*, ainda não estava inflexivelmente determinado nem que ocorreria em *m* nem que não ocorreria em *m* – ainda que sempre estivesse inflexivelmente determinado que ou ocorreria em *m* ou não ocorreria em *m*. Por exemplo, sempre esteve inflexivelmente determinado que uma ou outra das duas alternativas se realizará, haver uma batalha naval amanhã e não haver uma batalha naval amanhã. Qual delas se realizará, porém, é algo que, muito provavelmente, só estará inflexivelmente determinado amanhã, não antes.

3.2. *Segunda Parte*

[19a32-39] Portanto, dado que os enunciados são verdadeiros do mesmo modo como são as coisas, é claro que, no caso de serem elas tais que calhem de acontecer como uma de duas <alternativas> e admitam contrários (τὰ ἐναντία ἐνδέχεσθαι), é necessário que o mesmo se dê com os contraditórios. É o que se dá precisamente (ὅπερ συμβαίνει) com aquelas que nem sempre são ou nem sempre não são. Pois, a respeito delas, é necessário um dos dois contraditórios ser verdadeiro ou falso, mas não este ou aquele, e sim o que calhar de o ser como uma de duas <alternativas>; e, mesmo sendo um mais verdadeiro que o outro, não é, contudo, já [ou: por isso] verdadeiro ou falso.
[19a39-b4] Portanto, é evidente que não é necessário, no caso de toda afirmação e negação opostas, uma delas ser verdadeira e a outra falsa. Pois não é tal como se passa no caso do que é que também se passa no caso do que não é, mas pode ser ou não ser, e sim como foi dito.

Concedida a tese indeterminista, a conclusão do argumento direto obtém-se mediante apelo à dependência causal da verdade ou falsidade de um enunciado com respeito a ocorrer ou não ocorrer o que o enunciado diz ocorrer. Em um momento *m*, um enunciado está para a verdade e a falsidade assim como a realidade do que ele diz ocorrer em um momento *m'* está para o modo como as coisas realmente são e vieram a ser em *m*. Se o modo como as coisas realmente são e vieram a ser em *m* é causa suficiente da realidade do que um enunciado diz ocorrer em *m'*, então em *m* está determinada a verdade

do enunciado, e o enunciado é verdadeiro em *m*. Se o modo como as coisas realmente são e vieram a ser em *m* é causa suficiente da irrealidade do que um enunciado diz ocorrer em *m'*, então em *m* está determinada a falsidade do enunciado, e o enunciado é falso em *m*.

No que concerne ao presente e ao passado, essas são as duas únicas possibilidades. No entanto, no que concerne ao futuro, há o contingente. Se o modo como as coisas realmente são e vieram a ser em *m* não determina inflexivelmente que realmente ocorrerá nem tampouco que realmente não ocorrerá o que um enunciado diz que ocorrerá em um momento posterior *m'*, então em *m* ainda não está inflexivelmente determinada nem a verdade nem a falsidade do enunciado, pois a indeterminação no plano das causas implica a indeterminação no plano dos efeitos, a indeterminação no plano das coisas implica a indeterminação no plano da verdade e falsidade. Nesse caso, em *m* não é necessário que o enunciado seja verdadeiro e não é necessário que seja falso. Portanto, pela necessidade do presente, em *m* o enunciado não é nem verdadeiro nem falso.

A letra do trecho parece não dar margem a dúvidas. Dado que, em *m*, o estado de coisas que o enunciado diz que ocorrerá em *m'* pode ocorrer em *m'* e também pode não ocorrer em *m'*, Aristóteles conclui que também o enunciado "admite contrários" – e não se vê como entender essa conclusão senão como a afirmação de que, em *m*, o enunciado pode ser verdadeiro e pode também ser falso, não sendo, por conseguinte, dada a necessidade do presente, nem atualmente verdadeiro nem atualmente falso.

Assim, dado um par qualquer de contraditórios, um dos quais afirma e o outro nega que algo ocorrerá no futuro, o princípio do terceiro excluído e a definição de verdade garantem que, no futuro, um dos dois *será* verdadeiro e o outro *será* falso. No entanto, isso não é o mesmo que dizer que um deles em particular será o verdadeiro e o outro será o falso, de modo que não se pode, em todos os casos, inferir que um deles em particular seja hoje verdadeiro e o outro seja hoje falso. Se o que é afirmado e negado é um futuro contingente, nenhum dos contraditórios é agora verdadeiro e nenhum deles é agora falso. Se um deles afirmar a ocorrência futura de um estado de coisas ou conexão predicativa que ocorre no mais das vezes, mas nem sempre, agora é decerto mais provável que, no futuro, venha a ser ele o verdadeiro, mas nem por isso ele é agora atualmente verdadeiro.

O trecho final do capítulo (19a39-b4) expressamente ratifica a tese que o trecho inicial (18a28-33) propusera e os argumentos expostos no capítulo estabelecem. Para os enunciados sobre o futuro, não vale universalmente algo que vale universalmente para os enunciados sobre o presente e o passado: a lei de distribuição. Portanto, para os

enunciados sobre o futuro, tampouco vale universalmente a lei de bivalência, que vale universalmente para os enunciados sobre o presente e o passado. Tradicionalmente interpretado, o capítulo entrega, como conclusão dos argumentos que expõe, precisamente aquilo que de início prometera entregar.

4. *A Bivalência Atenuada*

Em 19a36-37, Aristóteles afirma que, no caso dos enunciados sobre futuros contingentes, "é necessário um dos dois contraditórios ser verdadeiro ou falso". O trecho é ambíguo, pois é ambígua, em português como em grego, a combinação de um predicado modal com uma sentença infinitiva. A sentença "É necessário Édipo ser o rei de Tebas", por exemplo, pode ser entendida como a afirmação de que é agora necessário que Édipo seja agora o rei de Tebas, mas também como a afirmação de que é agora necessário que Édipo venha a ser o rei de Tebas no futuro. Do mesmo modo, o trecho em questão pode ser entendido como a afirmação de que é agora necessário um ou outro dos contraditórios ser *agora* verdadeiro ou falso e, de modo geral, como a afirmação de que, em um momento *m* qualquer, é necessário em *m* um ou outro dos contraditórios ser em *m* verdadeiro ou falso. Pode, contudo, ser também entendido como a afirmação de que é agora necessário um ou outro dos contraditórios ser verdadeiro ou falso no futuro e, de modo geral, como a afirmação de que, em um momento *m* qualquer, é necessário em *m* um ou outro dos contraditórios ser verdadeiro ou falso em algum momento posterior a *m*.

Conforme o primeiro entendimento, o trecho afirma que a lei de bivalência vale universalmente também para os enunciados sobre o futuro, de modo que vale para todo e qualquer enunciado. Conforme o segundo entendimento, afirma que vale universalmente para os enunciados sobre futuros contingentes uma versão modificada da lei de bivalência: cada um desses enunciados necessariamente *será* verdadeiro ou falso. Assim, conforme esse entendimento, ele afirma que vale universalmente uma versão atenuada da lei de bivalência: todo enunciado necessariamente *é ou será* verdadeiro ou falso.

Sendo essas as duas únicas maneiras de se entender o trecho, a adesão à interpretação tradicional do capítulo obriga a que nele se encontre essa versão atenuada da lei de bivalência. Ora, estabelecer a compatibilidade entre a universalidade da bivalência atenuada e o sistema das teses expostas no capítulo não é tarefa trivial. Cumpri-la requer, em primeiro lugar, que sejam apropriadamente regulamentadas a vagueza e as ambiguidades que caracterizam o uso ordinário de verbos como "dizer", "enunciar",

"afirmar", "negar", assim como os substantivos correspondentes, "enunciado", "afirmação", "negação" – vagueza e ambiguidade que Aristóteles acolhe ao fazer uso técnico desses termos na formulação de sua teoria do discurso enunciativo. E requer, em segundo lugar, que se mostre ser plausível que Aristóteles esteja comprometido com uma versão atenuada do princípio de plenitude.

4.1. *Enunciados Temporalmente Absolutos e Relativos*

Em *De Interpretatione* 4-6, Aristóteles introduz o conceito de discurso enunciativo (λόγος ἀποφαντικός) ou enunciado (ἀπόφανσις), encarregado de subsumir o que entende serem, no domínio da linguagem, os alvos primários de atribuições de verdade e falsidade. Discursos são suscetíveis de verdade e falsidade na exata medida em que enunciam que ocorre algo que, ao menos em princípio, pode ocorrer e pode não ocorrer. Os casos mais simples de enunciados são as afirmações e negações, que respectivamente afirmam e negam que um predicado pertença a um sujeito, por vezes com referência a um tempo determinado.

No uso ordinário da linguagem, o termo "discurso", assim como λόγος, já comporta uma ambiguidade. Pode-se entender que um discurso é a sequência de símbolos significativos que são emitidos quando se discorre. E pode-se também entender que um discurso é a emissão de uma tal sequência, a própria ação de emiti-la – ação que, por sua vez, pode ser entendida seja como algo singular e irrepetível, seja como um tipo abstrato de que ações singulares seriam exemplares, de modo que uma mesma ação pode ser praticada por duas pessoas, ou por uma pessoa em momentos diferentes.

Em *De Interpretatione* 4, ao definir o sentido técnico que empresta a λόγος, Aristóteles preserva a ambiguidade. Tomando a linguagem falada como o paradigma originário da linguagem em geral, tal como postulado em *De Interpretatione* 1, define discurso como sendo uma espécie de φωνή significativa. Ora, a palavra φωνή pode designar um som vocal, o que se profere quando se fala, mas também pode designar a proferição de um som vocal, a própria ação de proferi-lo.

Evidentemente, essa ambiguidade contamina a definição do conceito de discurso enunciativo ou enunciado. Essa definição permite que se entenda que um discurso enunciativo é um símbolo semanticamente complexo apto a veicular a asserção de que algo ocorre – símbolo que, apenas para dispor de um rótulo, chamarei de *sentença*. E também permite que se entenda que um discurso enunciativo é a emissão de uma

sentença, a própria ação de emiti-la – que, por sua vez, pode ser entendida seja como uma ação singular irrepetível, seja como um tipo abstrato de que ações singulares seriam exemplares.

Embora Aristóteles nunca tenha resolvido expressamente a ambiguidade, o modo como frequentemente emprega os termos "verdadeiro" e "falso" favorece o entendimento de que um enunciado é a ação de emitir assertivamente uma sentença. Nos textos da *Metafísica* em que apresenta definições de verdade e falsidade, e em muitos outros textos, inclusive em *De Interpretatione* 9, Aristóteles formula atribuições de verdade e falsidade por meio de expressões da forma "é verdadeiro (falso) *dizer que S*", sendo *S* uma sentença, de preferência a expressões da forma "é verdadeiro (falso) que *S*". Isso sugere que, no domínio da linguagem, os alvos primários dessas atribuições, os enunciados, sejam propriamente não sentenças, mas atos de dizer, emissões de sentenças.

A questão de saber se o que merece ser mais propriamente dito verdadeiro e falso são sentenças ou emissões de sentenças pode parecer bizantina, e realmente seria bizantina, se tudo o que um enunciado enuncia já estivesse incluído na significação da sentença cuja emissão o veicula, de modo que todas as emissões de uma mesma sentença enunciassem sempre a mesma coisa. No entanto, há um sentido de "enunciar" e "enunciado", assim como de "afirmar", "negar", "afirmação" e "negação", em que uma certa espécie de sentenças não satisfaz essa condição. São as sentenças que podemos chamar de *temporalmente relativas*.

Por simplicidade, consideremos apenas sentenças que não contenham elementos dêiticos não temporais. São temporalmente relativas sentenças que contêm dêiticos temporais, como terminações verbais e expressões da espécie de "agora", "durante todo o dia de ontem", "amanhã". Um dêitico temporal pode fazer referência a diferentes tempos nos diferentes momentos em que seja emitido, tempos delimitados sempre por meio de uma mesma relação, semanticamente associada ao dêitico, que mantenham com o momento da emissão. Nessa medida, diferentes emissões de uma sentença desse tipo, sem alteração dos sentidos de suas partes, podem ter diferentes condições de verdade, já que enunciam (afirmam, negam) que algo é o caso em tempos diferentes.

Sentenças temporalmente relativas, como "Sócrates está sentado" e "Sócrates estará no mercado amanhã", contrastam com as *temporalmente absolutas*, como "Sócrates morre antes da morte de Platão". Estas enunciam (afirmam, negam) que algo ocorre (Sócrates morrer, nesse exemplo) em um tempo determinado (na porção do tempo

aberta na direção do passado que termina no momento da morte de Platão, nesse exemplo), sempre o mesmo em todas as suas emissões.

Tal como ordinariamente utilizados os verbos "enunciar", "dizer", "afirmar" e "negar", a questão de saber o que enuncia (diz, afirma, nega) a emissão de uma sentença temporalmente relativa em um dado momento admite respostas incompatíveis, pois o que uma tal emissão enuncia pode ser individuado segundo critérios incompatíveis. Consideremos os casos que Aristóteles afirma serem os mais simples, as afirmações e as negações predicativas.

O que uma emissão da sentença "Sócrates estará no mercado amanhã" em um dado momento enuncia (diz, afirma) pode ser individuado de dois modos. Por um lado, pode ser individuado: (a) pelo fato de veicular uma afirmação, ao invés de uma negação; (b) por fazer referência precisamente ao sujeito e ao predicado a que faz referência; (c) por delimitar o tempo em que o predicado deve pertencer ao sujeito para que o enunciado seja verdadeiro precisamente da maneira como o delimita, ou seja, mediante precisamente aquela relação com o momento da emissão do enunciado que está semanticamente associada ao dêitico temporal "amanhã", não importa qual seja esse momento. É na acepção definida por esse modo de individuação, que podemos chamar de *temporalmente relativa*, que se diz que quem emite hoje essa sentença enuncia, diz ou afirma a mesma coisa que enunciou, disse ou afirmou quem a emitiu ontem, a saber, que um mesmo predicado pertence a um mesmo sujeito no dia seguinte ao da emissão do enunciado, não importa qual seja esse dia.

Por outro lado, o que uma emissão dessa mesma sentença nesse mesmo momento enuncia (diz, afirma) pode também ser individuado: (a) pelo fato de veicular uma afirmação; (b) por fazer referência precisamente ao sujeito e ao predicado a que faz referência; (c) pela porção determinada do tempo (intrinsecamente definida por suas relações com as demais porções do contínuo temporal) que, por meio do dêitico e do momento da emissão do enunciado, se estabelece ser aquela em que o predicado deve pertencer ao sujeito para que o enunciado seja verdadeiro. É na acepção definida por esse segundo modo de individuação, que podemos chamar de *temporalmente absoluta*, que se diz que quem emite essa sentença hoje e quem a emitiu ontem enunciam (dizem, afirmam) coisas diferentes, já que afirmam que o mesmo predicado pertence ao mesmo sujeito, mas em porções diferentes do tempo. E nessa acepção, quem emite hoje a sentença enuncia a mesma coisa que enunciará (dirá, afirmará) quem emitir, depois de amanhã, a sentença "Sócrates esteve no mercado ontem".

Consideremos um enunciado como um tipo abstrato, cujos exemplares são ações singulares de emitir uma sentença, também considerada como um tipo abstrato. O uso ordinário da linguagem, no caso do português e do grego, admite que se tome, mas também que não se tome, a sentença cuja emissão veicula um enunciado como relevante para a individuação desse enunciado. Um enunciado, porém, é sempre individuado, se não apenas, ao menos também por aquilo que enuncia, de modo que emissões que enunciam coisas diferentes são, por princípio, enunciados diferentes.

Portanto, na medida em que duas emissões de uma mesma sentença temporalmente relativa, sem alteração dos sentidos de suas partes, sempre enunciam, na acepção temporalmente relativa, a mesma coisa, elas são, nessa acepção, dois exemplares do mesmo enunciado. No entanto, na medida em que duas emissões de uma tal sentença podem enunciar, na acepção temporalmente absoluta, coisas diferentes, elas podem ser, nessa acepção, exemplares de enunciados diferentes. Todo exemplar de um enunciado temporalmente relativo é também um exemplar de um enunciado temporalmente absoluto, mas dois exemplares de um mesmo enunciado temporalmente relativo podem ser exemplares de dois enunciados temporalmente absolutos.

O princípio de não contradição garante que dois exemplares de um mesmo enunciado temporalmente absoluto nunca tenham diferentes valores de verdade, já que afirmam ou negam que o mesmo estado de coisas ocorre no mesmo momento ou na mesma porção determinada do tempo. Por outro lado, precisamente porque dois exemplares de um mesmo enunciado temporalmente relativo podem ser exemplares de dois enunciados temporalmente absolutos, elas podem ter diferentes condições de verdade e, portanto, diferentes valores de verdade.

Assim, é o conceito temporalmente relativo de enunciado que intervém em *Categorias* 5, onde Aristóteles argumenta que a tese de que apenas substâncias admitem contrários não é prejudicada pelo fato de que um mesmo discurso – por exemplo, o enunciado de que alguém está sentado – pode ser verdadeiro em um momento e passar a ser falso em outro: verdadeiro enquanto está sentado, falso quando se levantar.[36]

Em *De Interpretatione* 9, porém, e de modo mais claro na exposição do argumento

[36] Cf. *Categorias* 5, 4a23-b13; cf. também *Metafísica* IX 10, 1051b14-17: "a respeito dos contingentes *(*ἐνδεχόμενα), portanto, a mesma opinião e o mesmo discurso vêm a ser verdadeiros e falsos, e podem ser ora verdadeiros, ora falsos. A respeito do que é impossível ser de outro modo, porém, os mesmos não vêm a ser ora verdadeiros, ora falsos, mas são sempre verdadeiros ou sempre falsos."

determinista, prevalece o conceito temporalmente absoluto de enunciado, indispensável para a formulação da tese da retroatividade da verdade. No trecho em que essa tese é introduzida (18b1-2), os verbos "afirmar" e "negar" só podem ser entendidos na acepção temporalmente absoluta: "se é branco ou não branco, então era verdadeiro ou afirmá-lo ou negá-lo". Se isso é branco hoje, o que a lei universal de bivalência implica que já era verdadeiro afirmar, por exemplo, ontem? Certamente não o que a afirmação "isso é branco" sempre afirma, na acepção temporalmente relativa, pois afirmá-lo ontem, nessa acepção, equivaleria a afirmar o que "isso era branco ontem", nessa acepção, afirma hoje. O que a lei implica é que ontem já era verdadeiro afirmar, na acepção temporalmente absoluta (mediante a emissão, por exemplo, de "isso será branco amanhã"), o que a afirmação "isso é branco" afirma hoje, nessa acepção.

Logo em seguida (18b9-10), a tese da retroatividade é formulada de modo tal a admitir que o verbo "dizer" seja entendido na acepção temporalmente relativa: "se isso agora é branco, antes era verdadeiro dizer 'será branco'". No entanto, sem recorrer ao conceito de enunciado temporalmente absoluto, não há como justificar, suposta a validade universal da lei de bivalência, que, se isso agora é branco, então ontem, por exemplo, era verdadeiro dizer "isso será branco amanhã". Se isso agora é branco, ontem era verdadeiro dizer "isso será branco amanhã" precisamente porque ter emitido essa sentença ontem é ter enunciado, na acepção temporalmente absoluta, que isso agora é branco. De modo geral, não há como, sem recorrer ao conceito de enunciado temporalmente absoluto, formular e derivar da lei universal de bivalência a tese da retroatividade: na hipótese de todo enunciado ser verdadeiro ou falso, se um estado de coisas ocorre em um momento *m*, então, pelo princípio de não contradição, sempre foi verdadeiro, antes de *m*, qualquer enunciado que enuncie, *na acepção temporalmente absoluta*, que esse estado de coisas ocorre em *m*.

O conceito de enunciado temporalmente absoluto é também requerido para a formulação aceitável, do ponto de vista indeterminista, da versão atenuada da lei universal de bivalência. Desse ponto de vista, por exemplo, é ao menos possível, se não plausível, que, enquanto houver seres humanos, a ocorrência ou não ocorrência de uma batalha naval, efeito de atos de escolha e acontecimentos casuais, nunca esteja absolutamente determinada a acontecer ou não acontecer um ano antes de acontecer ou não acontecer. Na medida em que é ao menos possível que, tal como Aristóteles acredita, a espécie humana vá existir durante todo o tempo infinito, isso implica que em nenhum momento será verdadeira nem será falsa nenhuma emissão do enunciado temporalmente relativo

veiculado pela sentença "haverá uma batalha naval dentro de um ano", dado que em nenhum momento estará absolutamente determinada a ocorrência ou não ocorrência de uma batalha naval dentro de um ano.

Já o enunciado temporalmente absoluto veiculado por uma emissão dessa sentença em um dado momento *m* será necessariamente verdadeira ou falsa em algum momento posterior a *m*, a saber, no momento preciso em que a predição completar um ano. Assim, na formulação da lei de distribuição atenuada em 19a36-37, deve-se entender que o termo "contraditórios" denota enunciados temporalmente absolutos.

4.2. *Bivalência e Plenitude*

No entanto, se é certo que a versão atenuada da lei de bivalência, do ponto de vista indeterminista, não vale universalmente para enunciados temporalmente relativos, à primeira vista não é evidente que, desse ponto de vista, valha universalmente sequer para os temporalmente absolutos.

Todo enunciado temporalmente absoluto que diga que um estado de coisas ocorrerá em um determinado momento futuro ou em uma parte de uma porção fechada do futuro será verdadeiro ou falso no futuro, a saber, nesse determinado momento ou, no mais tardar, no momento final dessa porção fechada. É o caso, por exemplo, do enunciado temporalmente absoluto veiculado por uma emissão de "haverá uma batalha naval amanhã": ele necessariamente será verdadeiro ou falso à meia-noite de amanhã.

Será também verdadeiro ou falso todo enunciado temporalmente absoluto que diga que um estado de coisas contingente ocorrerá em alguma parte indeterminada de uma porção aberta do tempo na direção do futuro, se, em algum momento do futuro, esse estado de coisas ocorrer ou se tornar impossível que ocorra posteriormente: o enunciado será verdadeiro ou falso nesse exato momento. É o caso, por exemplo, de uma emissão de "Este manto será cortado no futuro". Dado que o manto necessaria e irreversivelmente se corromperá, ou ele terá sido cortado em algum momento anterior à sua corrupção e, a partir desse momento, o enunciado será verdadeiro, ou não terá sido cortado até o momento de sua corrupção e, a partir desse momento, será impossível que seja cortado, de modo que, a partir de então, o enunciado será falso.

Considere-se, porém, uma sentença que, emitida agora, afirme ou negue, na acepção temporalmente absoluta, que um estado de coisas ocorrerá em alguma parte indeterminada de uma porção do tempo aberta na direção do futuro. Suponha-se que, em

todo momento do futuro, seja contingente que ele venha a ocorrer posteriormente. Nesse caso, é evidente que, se o estado de coisas nunca ocorrer, em cada momento do futuro o enunciado não será nem verdadeiro nem falso, pois em nenhum momento do futuro o estado de coisas ocorrerá nem estará determinado que não ocorrerá posteriormente. Assim, admitindo-se, como acima, que em nenhum momento está determinado que uma batalha naval nunca mais aconteça e supondo-se que, após um dado momento, nunca mais aconteça nenhuma batalha naval, o enunciado temporalmente absoluto veiculado por uma emissão, nesse dado momento, de "haverá uma batalha naval" nunca será, após esse momento, nem verdadeiro nem falso. À primeira vista, a bivalência atenuada tampouco vale necessária e universalmente para os enunciados temporalmente absolutos.

A solução para essa dificuldade parece estar bem à mão: no próprio capítulo, na sentença imediatamente anterior à formulação da bivalência atenuada. Após afirmar que a bivalência forte não vale para enunciados sobre futuros contingentes, Aristóteles diz:

[13] É o que se dá precisamente (ὅπερ συμβαίνει) com o que nem sempre é ou nem sempre não é. (19a35-36)

No contexto, [13] certamente afirma que, se um estado de coisas ocorre em algum momento, mas nem sempre ocorre, ou se não ocorre em algum momento, mas nem sempre não ocorre, então ele é contingente. Entretanto, a expressão "é o que se dá *precisamente*" sugere que [13] afirma também a condicional inversa, de modo que, tomada literalmente, [13] afirmaria:

[14] Os estados de coisas contingentes são *precisamente* (ou seja, nada mais e nada menos que) os que ocorrem em algum momento e não ocorrem em outro momento.

Levando-se em conta que as modalidades relevantes para a discussão em curso são modalidades temporais, [13] deveria ser entendida como:

[15] Os estados de coisas contingentes em um momento *m* são *precisamente* (ou seja, nada mais e nada menos que) os estados de coisas que, se ocorrem em *m*, então não ocorrem em algum momento posterior a *m* e, se não ocorrem em *m*, então ocorrem em algum momento posterior a *m*.

Ora, é evidente que a adoção de [15] bastaria para caucionar a validade universal da lei de bivalência atenuada no domínio dos enunciados temporalmente absolutos. Essa lei apenas poderia ser transgredida por enunciados que asseverassem a ocorrência de estados de coisas sempre contingentes que, a partir de um dado momento, nunca mais

ocorressem – estados de coisas cuja existência é excluída por [15]. Infelizmente, acontece ser também evidente que o princípio de caridade proíbe terminantemente que se encontre em [13] a afirmação de [15]. Isso porque [15] equivale trivialmente ao princípio de plenitude forte, que Aristóteles acabara de rejeitar em 19a12-16, poucas linhas antes de enunciar [13].

No entanto, duas considerações podem indicar o caminho para uma interpretação caridosa de [13] apta a garantir a validade universal da lei de bivalência atenuada e, ao mesmo tempo, solucionar a dificuldade de conciliá-la, no contexto de *De Interpretatione* 9, com a recusa explícita do princípio de plenitude forte.

4.2.1. *A Plenitude Atenuada*

Em primeiro lugar, é relevante observar que a dificuldade afeta não apenas a coerência interna do capítulo, mas também a compatibilidade entre ele e outros textos de Aristóteles, que parecem enunciar [14] e outras teses equivalentes a [14]: se algo pode não ser, em algum momento não é; se algo é sempre, necessariamente é:

> (...) pois o que pode não ser não é eterno. (*Metafísica* XIV 2, 1088b23-24)
>
> Portanto, se é por necessidade, é eterno e, se eterno, por necessidade. E, por conseguinte, se o vir a ser de algo é necessário, seu vir a ser é eterno e, se eterno, necessário. (*De Generatione et Corruptione*, II 11, 338a1-3)

Nesses trechos (assim como em *Metafísica* IX 8, onde a distinção entre o eterno e o perecível, o que *pode* perecer, é tratada como exaustiva e exclusiva)[37], Aristóteles limita-se a enunciar as teses, sem argumentar em seu favor. O único texto conhecido em que formula um argumento em favor de uma delas é *De Caelo* I 12. A validade do argumento é controversa. No entanto, é inquestionável que Aristóteles o considera válido e toma suas premissas como verdadeiras, no que concerne não apenas à existência, mas, de modo geral, ao ser das coisas "em qualquer das categorias; por exemplo, ser homem, ser branco, (...) ou o que quer que seja".[38] Assim, é inquestionável que o texto pretende fundamentar, entre outras teses, a equivalência entre ser eterno e ser necessário, tanto na acepção absoluta e existencial, como na acepção predicativa de "ser": se algo existe, ou

[37] Cf. *Metafísica* IX 8, 1050b6-28

[38] *De Caelo* I 12, 281a31-33.

tem um predicado, desde sempre e para sempre, então é simplesmente necessário que exista, ou tenha esse predicado, desde sempre e para sempre.

Assim, esses textos tornam plausível a hipótese de que Aristóteles adote ao menos alguma versão restrita ou atenuada do princípio de plenitude, compatível com uma interpretação caridosa desses textos. Adotar o princípio de plenitude equivale a adotar uma concepção das modalidades aléticas comumente qualificada como *estatística*: uma concepção que, mesmo não definindo essas modalidades em termos frequenciais, admite que condições necessárias e suficientes de qualificações modais de estados de coisas e conexões predicativas se formulem em termos de graus de frequência com que esses estados de coisas e conexões predicativas ocorrem. Portanto, esses textos tornam plausível a hipótese de que Aristóteles adote ao menos alguma espécie restrita ou atenuada de concepção estatística das modalidades aléticas.

Essa hipótese é reforçada pelo modo como Aristóteles distingue os graus de contingência de estados de coisas e conexões predicativas: a probabilidade e a indeterminação completa. Ao caracterizá-los como graus de contingência, Aristóteles faz dessas modalidades termos intermediários em uma escala cujos limites superior e inferior são, respectivamente, a necessidade e a impossibilidade. A distinção entre essas modalidades é decerto fundamentada em termos dos diferentes graus de tendência causal a ocorrer e não ocorrer de que estados de coisas e conexões predicativas são suscetíveis, em função das capacidades das coisas neles envolvidas. No entanto, a distinção entre o necessário, o provável e o acidental, por exemplo, é elucidada em inúmeros textos aristotélicos também em termos frequenciais, como se fosse *equivalente* à distinção entre o que ocorre sempre, o que ocorre (e não apenas *pode* ocorrer) no mais das vezes, mas nem sempre, e o que ocorre (e não apenas *pode* ocorrer) raramente. Se lemos *literalmente* esses textos (o que somos tentados, mas não obrigados, a fazer), neles encontramos a concepção estatística forte das modalidades aléticas. Ainda que lidos *caridosamente*, parece inevitável neles encontrar ao menos alguma versão restrita ou atenuada dessa concepção.[39]

[39] Um texto exemplar a esse respeito é *Metafísica* VI 2, 1027b27-34: "ora, dado que, entre as coisas que são, algumas estão no mesmo estado sempre e por necessidade (não como o que se diz ser por coerção, mas como o que se diz não poder ser de outro modo) e algumas são não por necessidade e sempre, mas no mais das vezes, esse é o princípio e essa é a causa de haver o acidental; pois o que não é sempre nem no mais das vezes é o que afirmamos ser acidental." Como o faz em *Primeiros Analíticos* I 13, 32b4-13, texto que se propõe expressamente a distinguir dois tipos de contingência, Aristóteles emprega preferencialmente, para denotar o contingente brando,

Os efeitos aparentemente deletérios da primeira consideração podem ser contrabalançados pela segunda: o princípio de plenitude forte é mais do que Aristóteles precisa para estabelecer a validade universal da bivalência atenuada. Para tanto, requer-se tão somente que seja excluída a existência de estados de coisas e conexões predicativas sempre possíveis e nunca reais. Para tanto, podemos nos contentar com uma versão atenuada do princípio:

[16] Todo estado de coisas ou conexão predicativa que seja possível em um momento *m e em todo momento posterior a m* ocorre em algum momento posterior a *m*.

O princípio de plenitude forte afirma que todo estado de coisas ou conexão predicativa que, *em um dado momento*, seja possível, mas não ocorra, acabará por ocorrer posteriormente. O princípio atenuado afirma que, durante uma porção aberta do tempo na direção do futuro, nenhum estado de coisas ou conexão predicativa *permanece sempre possível* sem nunca ocorrer. O princípio atenuado convive harmoniosamente com 19a12-16. O manto de Aristóteles desgastou-se antes de ser cortado. A partir do momento em que se desgastou e deixou de existir, passou a ser impossível o estado de coisas, antes possível, que consiste em ser cortado o manto, pois, a partir desse momento, já nada mais havia para ser cortado. Esse estado de coisas foi possível, mas não para sempre, de modo que a ele não se aplica o princípio de plenitude atenuado. E é evidente que a atribuição dessa versão do princípio a Aristóteles solucionaria a dificuldade de se estabelecer a validade universal da bivalência atenuada no contexto de *De Interpretatione* 9, tradicionalmente interpretado.

Na verdade, essa atribuição não é apenas *uma* solução possível para a dificuldade, mas é *a única* solução. Isso porque nenhuma tese mais fraca que [16] seria capaz de solucioná-la, na medida em que a bivalência atenuada é não apenas implicada pela plenitude atenuada, mas evidentemente também a implica. Portanto, o intérprete tradicional do capítulo está inapelavelmente destinado a fazer essa atribuição.

Felizmente, esse não é um destino ingrato. Pelo contrário. Dado que vários textos indicam a disposição de Aristóteles a associar, *de alguma maneira*, critérios frequenciais a modalidades aléticas, a associação de critérios que impliquem [16], mas não o princípio de plenitude forte, é, do ponto de vista exegético, tudo menos arbitrária.

---

a expressão frequencial “o que é no mais das vezes”.

O que [16] faz é limitar a esfera de aplicação do princípio de plenitude ao domínio dos estados de coisas e conexões predicativas que permanecem possíveis durante uma porção aberta do tempo na direção do futuro, excluindo dessa esfera os estados de coisas e conexões predicativas possíveis até certo momento e depois impossíveis. Ora, no contexto científico de Aristóteles, essa limitação parece ser bastante razoável. Com efeito, ela pode ser vista como o resultado do refinamento teórico do modo como a associação entre graus de frequência e modalidades aléticas opera como um componente de nosso bom senso explanatório – entendido como o conjunto de conceitos e máximas que, na vida cotidiana, nós (inclusive Aristóteles e seus contemporâneos) utilizamos para explicar por que as coisas são como são e acontecem como acontecem, assim como para prever como as coisas serão e acontecerão.

Muitos dos conceitos centrais da filosofia aristotélica resultam do refinamento teórico de componentes de nosso bom senso explanatório. Um dos exemplos mais flagrantes é o conceito de causa, cuja conformação foi claramente inspirada pelas espécies de respostas que ordinariamente nos satisfazem quando perguntamos por que algo é como é ou acontece como acontece. Para explicar por que a cadeira em que estou sentado é incômoda, é apropriado dizer que é dura (explicação pela matéria) ou que é estreita (explicação pela forma). Para explicar por que escrevo este artigo, é apropriado dizer que fui estimulado a fazê-lo por colegas (explicação pelo motor) ou que o faço para tornar conhecida minha interpretação do argumento da batalha naval (explicação pelo fim).

A associação entre graus de frequência e modalidades aléticas é um dos eixos de nosso bom senso explanatório. Ordinariamente, explicar por que um estado de coisas ocorreu e prever por que ocorrerá consiste em derivar sua ocorrência do que se reputa serem conexões causais – seja entre estados de coisas, seja entre predicados – estritamente necessárias ou, ao menos, prováveis. Ora, no âmbito de nosso bom senso explanatório, o indício básico da regularidade causal, necessária ou probabilística, é o grau de frequência com que, absolutamente ou em condições determinadas, estados de coisas e conexões predicativas ocorrem. Direta ou indiretamente, é com base na estimativa de graus de frequência que ordinariamente conjecturamos que algo ocorreu ou ocorrerá como caso particular de uma regularidade estritamente necessária, como caso particular de uma regularidade apenas probabilística ou de maneira simplesmente irregular.

De modo impreciso, pode-se afirmar que, se um estado de coisas ou conexão predicativa que, em condições favoráveis, ou seja, nas oportunidades que tem para ocorrer, sempre ocorre, tendemos a tomá-lo como necessário; se ocorre no mais das vezes, como

provável; se ocorre raramente, como completamente indeterminado, na acepção aristotélica. Ora, a afirmação é imprecisa precisamente porque escamoteia o fato crucial de que, no contexto de nosso bom senso explanatório, os significados das expressões "sempre", "no mais das vezes" e "raramente" devem ser entendidos como relativos a conjuntos de oportunidades e a porções do tempo – e relativos não a quaisquer conjuntos de oportunidades nem a quaisquer porções de tempo, mas a conjuntos *suficientemente amplos* de oportunidades e a porções de tempo *suficientemente extensas*.

Se observamos que duas ou três pessoas se curaram de uma febre após a ingestão do hidromel, não é razoável inferir daí a existência de uma relação causal, estrita ou tendencial, entre a ingestão do hidromel e a cura da febre. Poderia ter sido uma coincidência. No entanto, se observamos que dezenas de pessoas se curaram da febre após a ingestão do hidromel, nosso bom senso explanatório recomenda que consideremos ao menos como provável que a ingestão do hidromel tenha curado, ou contribuído causalmente para curar, a febre.

Do mesmo modo, se alguns poucos lançamentos sucessivos de um astrágalo resultaram em um Quio[40], não é razoável inferir daí que os resultados dos lançamentos não tenham sido casuais. No entanto, se milhares de lançamentos resultarem sempre em um Quio, nosso bom senso explanatório recomendará que consideremos esse resultado como causalmente determinado, seja pelos atributos das coisas envolvidas, seja, quem sabe, por uma ação comunicativa dos deuses em benefício de algum oráculo. Isso porque (como observa Aristóteles, em consonância com nosso bom senso explanatório), na suposição de que o resultado seja casual, obter um Quio é relativamente fácil, mas obter milhares seria impraticável (ἀμήχανον)[41]. Seria muita coincidência.

Agora, passemos ao limite. Suponhamos que um astrágalo, nunca antes lançado, após dois ou três lançamentos sucessivos resultarem casualmente em Quios, tenha sido acidentalmente destruído. É evidente que a destruição acidental do astrágalo em um momento *m* não pode alterar o estatuto modal das ocorrências anteriores do estado de coisas que consiste em resultar em um Quio um lançamento desse astrágalo. E é também evidente que, após *m*, será sempre impossível que ocorra o estado de coisas, antes contingente, que consiste em ser lançado o astrágalo e esse lançamento resultar não em

[40] Sobre os nomes dos lados de um astrágalo, originalmente atribuídos no contexto de jogos de azar e preditivos, cf. *História dos Animais* II 2, 499b27-30.

[41] Cf. *De Caelo* II 12, 292a29-30. O contexto desse trecho não faria sentido se não se encontrasse nele a suposição implícita de que o resultado de um lançamento do astrágalo em questão é casual.

Quios, mas em Cós, já que a destruição do osso em *m* determina que o estado de coisas nunca mais terá oportunidade para ocorrer.

Em suma, a máxima de bom senso explanatório que associa graus de frequência a modalidades não exclui que haja estados de coisas e conexões predicativas que, possíveis em um dado momento, não ocorrem nesse momento nem nunca ocorrerão após esse momento. O exemplo de nosso astrágalo mostra que ela não exclui sequer que haja estados de coisas e conexões predicativas que, possíveis até agora, jamais ocorreram e jamais ocorrerão.

Portanto, não é a concepção estatística forte das modalidades aléticas, equivalente ao princípio de plenitude forte, a que resulta naturalmente do refinamento do modo como a associação entre graus de frequência e modalidades opera no contexto de nosso bom senso explanatório. Ao simplesmente identificar o necessário, o impossível e o contingente ao que ocorre sempre, ao que nunca ocorre e ao que às vezes ocorre e às vezes não, a concepção forte não responde ao fato de que, nesse contexto, a relevância modal dos graus de frequência é relativa a conjuntos de oportunidades *suficientemente amplos* e porções de tempo *suficientemente extensas*.

Por um lado, uma concepção estatística que responda a esse fato não exclui a existência de estados de coisas e conexões predicativas que, possíveis em um dado momento, passam a ser impossíveis antes de terem um número de oportunidades de ocorrer suficiente para revelar estatisticamente seu estatuto modal. É o caso do estado de coisas que consiste em ser cortado o manto de Aristóteles, manto que pode ser cortado antes de se desgastar, mas não terá oportunidades nem tempo suficientes para ser cortado antes de se desgastar.

É o caso, para Aristóteles, de todo estado de coisas que, contingente em um momento *m*, consiste em um determinado indivíduo perecível existente em *m* possuir um determinado predicado. Após o perecimento necessário e irreversível desse indivíduo, o estado de coisas se tornará impossível. E é também o caso, para Aristóteles, de todo estado de coisas que, contingente em um momento *m*, consiste em um determinado indivíduo perecível existente em *m* não possuir um determinado predicado. Após o perecimento necessário e irreversível desse indivíduo, o estado de coisas se tornará necessário. Isso é implicado pelo modo como Aristóteles concebe as condições de verdade de enunciados que afirmam ou negam que um predicado, em um dado momento, pertence a algo que não existe nesse momento.

Com respeito aos enunciados contrários “Sócrates está doente” e “Sócrates está

sadio", diz Aristóteles, em *Categorias* 10:

> (...) não é necessário sempre um ser verdadeiro e o outro falso. Pois, se Sócrates existe, um será verdadeiro e o outro falso, mas, se não existe, ambos serão falsos, pois não será verdadeiro <enunciar> nem que Sócrates está doente nem que está sadio, se ele próprio absolutamente não existe. (...) Mas, quanto à afirmação e negação, quer ele exista quer não, sempre uma será falsa e a outra verdadeira. Pois <considere-se o enunciado de que> Sócrates está doente e <o> de que Sócrates não está doente; é claro que, se ele existe, um ou outro será verdadeiro ou falso, e igualmente se não existe. Pois, se não existe, é falso <enunciar> que está doente, é verdadeiro <enunciar> que não está doente. (*Categorias* 10*,* 13b15-19, 27-33)

A concepção contemporânea dos predicados ou atributos como funções proposicionais implica ser relativa a distinção *lógica* entre enunciados afirmativos e negativos e, consequentemente, a distinção entre estados de coisas que consistem em um predicado pertencer a alguma coisa e estados de coisas que consistem em um predicado não pertencer a alguma coisa. Segundo essa concepção, negar que Sócrates possui o predicado de ser filósofo é enunciar a ocorrência do mesmo estado de coisas que se enuncia quando se afirma que Sócrates possui o predicado de não ser filósofo, de modo que não faz sentido indagar, sem mais, se um enunciado é logicamente uma afirmação ou uma negação, se enuncia que algo possui um predicado ou que algo não possui um predicado.

Ao postular que é falsa *toda* afirmação e verdadeira *toda* negação de que algo inexistente em um dado momento possui, nesse momento, um predicado qualquer, Aristóteles deve conceber essas distinções como absolutas, sob pena de violação trivial do princípio de não contradição. Esse postulado e essa concepção subjazem à distinção aristotélica entre não possuir um predicado e possuir o predicado oposto, entre não ser F e ser não F (τὸ μὴ εἶναι τοδὶ καὶ εἶναι μὴ τοῦτο*)*.

À luz dessa distinção, quem enuncia que X não é F não enuncia nada a respeito do que X é, enuncia apenas o que X não é; quem enuncia que X é não F enuncia algo a respeito do que X é, a saber, que X está em uma condição que a expressão "não F" caracteriza indefinidamente apenas pela ausência de F. Assim, o primeiro enunciado é absolutamente uma negação, o segundo é absolutamente uma afirmação. Os enunciados "X é F" e "X é não F" são ambos afirmações. Portanto, não são contraditórios, mas contrários, pois podem ser falsos ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto.[42]

Assim, todo estado de coisas e conexão predicativa cuja ocorrência implique que

[42] Cf. *Primeiros Analíticos* I 46, 51b5-35, 52a24-26.

um número finito de indivíduos perecíveis determinados possuam determinados predicados está, se contingente em algum momento, destinado a se tornar impossível, ao menos a partir do momento em que esses indivíduos não mais existam. Do mesmo modo, todo estado de coisas e conexão predicativa cuja ocorrência seja implicada por um número finito de indivíduos perecíveis determinados não possuírem determinados predicados está, se contingente em algum momento, destinado a se tornar necessário. Para estados de coisas e conexões predicativas desse tipo não valem nem o princípio de plenitude forte, nem as teses estatísticas fortes que lhe são equivalentes.

Por outro lado, uma concepção estatística das modalidades condizente com nosso bom senso explanatório basta para excluir a existência de estados de coisas e conexões predicativas que, eternamente possíveis, nunca ocorrerão – e, por conseguinte, a existência de estados de coisas e conexões predicativas eternamente contingentes que sempre ou nunca ocorrerão. Deles não se pode dizer que não tiveram oportunidades nem tempo suficientes para ocorrer (não ocorrer), mas que teriam ocorrido (não ocorrido) se tivessem tido mais tempo e oportunidades, pois nunca deixarão de ter uma sucessão interminável de oportunidades futuras e uma porção interminável de tempo futuro para ocorrer (não ocorrer).

Em suma, uma concepção estatística condizente com nosso bom senso explanatório não apenas pode, mas deve restringir o domínio de aplicação do princípio de plenitude forte ao conjunto dos estados de coisas e conexões predicativas sempre possíveis, atribuindo validade universal apenas ao princípio de plenitude atenuado, compatível com a existência de possibilidades que nunca se realizaram até um dado momento e, por deixarem, nesse momento, de ser possibilidades, nunca mais se realizarão.

Essa restrição não conflita com uma interpretação caridosa dos textos de Aristóteles que, à primeira vista, parecem atestar seu compromisso incondicional com a concepção estatística forte das modalidades. Isso porque é razoável entender que esses textos concernem a domínios particulares de estados de coisas e conexões predicativas, cujas características peculiares, em conjunção com algumas teses físicas e metafísicas, se não inquestionavelmente, ao menos plausivelmente aristotélicas, implicam que neles o princípio de plenitude forte tenha validade universal.

4.2.2. *Eternidade e Necessidade*

Consideremos os textos que enunciam a equivalência entre eternidade e

necessidade. Eles concernem expressamente ao domínio das coisas eternas. Afirmam que as coisas que existem eternamente existem necessariamente e necessariamente são tudo o que eternamente são. Do ponto de vista aristotélico, isso vale trivialmente para substâncias eternas imateriais. Sendo a matéria o princípio de toda mudança, elas são, por definição, imutáveis e, portanto, sempre foi impossível deixarem de existir, deixarem de ser o que são e passarem a ser o que não são. E isso vale também para as substâncias materiais eternas, tal como Aristóteles as concebe.

As substâncias materiais eternas, os corpos celestes, habitam uma região que Aristóteles desenha como uma série finita de esferas homocêntricas eternas, cujo centro é o da Terra, esfera eternamente imóvel. Em algumas dessas esferas celestes estão incrustados os astros ou estrelas. Na primeira esfera, a que envolve todas as demais, as estrelas fixas; em outras, as estrelas errantes, os planetas, que incluem o Sol e a Lua. Todos os corpos celestes, esferas e astros, são materialmente constituídos por um elemento, o primeiro corpo simples, distinto dos quatro que constituem materialmente as substâncias perecíveis, que habitam a Terra e a região entre ela e a última esfera, aquela que a envolve imediatamente e onde está incrustada a Lua.

Por sua natureza, o primeiro corpo simples não confere ao que ele constitui materialmente capacidade para mudar senão de lugar. Portanto, os corpos celestes não são passíveis de geração e perecimento, são necessariamente eternos. Tampouco podem ganhar ou perder predicados intrínsecos de qualquer categoria que não a de lugar, de modo que, dados um corpo celeste e qualquer um desses predicados, ou sempre foi necessário esse corpo eternamente possuir esse predicado ou sempre foi necessário eternamente não o possuir.

Por natureza, o primeiro corpo simples confere a tudo o que ele constitui apenas a potencialidade para o movimento circular. Cada uma das esferas celestes está eternamente em rotação uniforme, no que concerne à velocidade, direção e ângulo de inclinação de seu eixo de rotação relativamente ao da primeira esfera. Os polos de cada esfera, com a exceção óbvia da primeira, estão presos à esfera que imediatamente a envolve, que por isso lhe transmite seu próprio movimento. Assim, a série das esferas celestes é um sistema mecanicamente articulado, onde o movimento de cada esfera, com a exceção óbvia da primeira, é o resultado necessário da composição de seu próprio movimento de rotação com os movimentos de rotação de todas as esferas que a envolvem e carregam, imediata ou mediatamente.

Conforme as lições de *Metafísica* XII 8 e *Física* VIII, a rotação de cada esfera

celeste é determinada pelo exercício necessário, porque sempre desimpedido, de uma capacidade natural dessa esfera e pela atividade imutável de uma substância imaterial, um motor imóvel. Por conseguinte, cada esfera necessariamente sempre roda do modo como realmente sempre roda. Ora, o resultado necessário da composição de movimentos que sempre foi necessário ocorrerem do modo como realmente ocorrem é também um movimento que sempre foi necessário ocorrer do modo como realmente ocorre. Portanto, sempre foi necessário que cada parte de uma esfera celeste, e também cada astro que nela esteja incrustado, esteja, em cada momento, passando precisamente por onde, nesse momento, está passando em sua trajetória pelo céu.

Por conseguinte, sempre foi necessário que os corpos celestes e suas partes possuam, em cada momento, todos os predicados intrínsecos, de quaisquer categorias, que realmente possuem nesse momento e não possuam todos os que realmente não possuem nesse momento. Em suma, a essência das substâncias imateriais, pura atualidade, e a natureza das substâncias materiais eternas são tais que sempre foi necessário que cada uma delas exista eternamente e seja, em cada momento, nada mais e nada menos do que realmente é nesse momento.

A ocorrência ou não ocorrência, em um dado momento, de um estado de coisas em que intervêm apenas substâncias eternas, seus predicados e suas relações mútuas depende apenas de qual seja, nesse momento, o estado do domínio total dessas substâncias, que Aristóteles entende ser causalmente independente do que aconteça de existir e ocorrer na região sublunar. Sempre foi necessário que cada substância imaterial exista eternamente, eternamente seja tudo o que é e eternamente não seja tudo o que não é. Sempre foi necessário que cada substância material eterna exista eternamente, eternamente seja tudo o que é e eternamente não seja tudo o que não é, exceto no que concerne à sua localização no céu. Portanto, diferentes estados possíveis do domínio total das substâncias eternas são diferentes tão somente no que concerne à localização das substâncias materiais eternas e suas partes na região celeste.

Dado que sempre foi necessário que cada corpo celeste, assim como cada uma de suas partes, em um dado momento esteja precisamente onde está em sua trajetória pelo céu, sempre foi necessário que o estado do domínio total das substâncias eternas, em um dado momento, seja precisamente seu estado nesse momento. Por conseguinte, considerando-se apenas os estados de coisas em que intervêm apenas substâncias eternas, seus predicados e suas relações mútuas, sempre foi necessário que, em cada momento, ocorram aqueles que realmente ocorrem e não ocorram aqueles que realmente não

ocorrem.

Se um desses estados de coisas não ocorre em um dado momento nem nunca depois dele, então sempre foi necessário que não ocorresse nesse momento nem nunca depois dele. Por contraposição, se é possível que um desses estados de coisas ocorra em um dado momento ou depois dele, então ocorre nesse momento ou depois dele. A essência das substâncias imateriais e a natureza das substâncias materiais eternas garantem que, no domínio dos estados de coisas que não envolvem substâncias perecíveis, o princípio de plenitude forte tenha validade irrestrita, assim como as teses estatísticas fortes que lhe são equivalentes.

4.2.3. *Escalas de Modalidades e Graus de Frequência*

O domínio das substâncias eternas é, por sua própria essência e natureza, o reino da necessidade e, por isso, nele vigora o princípio de plenitude forte. Por natureza, a região sublunar abriga necessidade e contingência em dosagens variadas e, por isso, nela vigora o princípio de plenitude apenas em uma versão atenuada. No entanto, pressupostas algumas teses plausivelmente aristotélicas e a validade dessa versão atenuada do princípio, mesmo nessa região há um conjunto de estados de coisas e conexões predicativas com respeito aos quais a escala das quatro modalidades (necessidade, contingência branda, contingência em grau máximo e impossibilidade) equivale a uma escala de quatro graus de frequência (o que é sempre, o que é no mais das vezes, o que é às vezes, mas não no mais das vezes e o que nunca é). E isso é tudo o que um intérprete caridoso está obrigado a encontrar nos textos de Aristóteles que, à primeira vista, parecem implicar a validade universal dessa equivalência.

Do ponto de vista aristotélico, até o momento da morte de Sócrates, foi possível que o predicado expresso por "está conversando com Sócrates" pertencesse a alguém; após esse momento, isso se tornou impossível, tornou-se necessário que ninguém conversasse ou viesse a conversar com Sócrates. Do mesmo modo, até o momento em que Édipo furou os próprios olhos, foi possível que o predicado expresso por "está sendo visto por Édipo" pertencesse a algo; após esse momento, isso se tornou impossível, tornou-se necessário que ninguém fosse ou viesse a ser visto por Édipo. Esses predicados, por sua definição, são tais que o fato de ser ou não *possível*, em um dado momento, que pertençam ou venham a pertencer a alguma coisa qualquer depende, entre outros fatores, de quais sejam os indivíduos perecíveis que aconteçam de existir e de quais sejam as

condições acidentais em que esses indivíduos aconteçam de estar nesse momento.

Em contraste com predicados desse tipo, chamarei de *estritamente universais* predicados – como os expressos por "homem", "branco", "saudável", "move-se" - cuja *possibilidade ou impossibilidade*, em um dado momento, de pertencerem ou virem a pertencer, e não pertencerem ou virem a não pertencer, a alguma coisa qualquer depende apenas de quais sejam os gêneros e espécies de coisas naturais que nesse momento existam ou possam vir a existir, bem como de quais sejam os atributos e capacidades que a natureza comum aos exemplares de cada um desses gêneros e espécies comporta que eles possuam e não possuam.

No mundo aristotélico, sem evolução natural nem entropia, onde os gêneros e espécies naturais são eternos e as naturezas genéricas e específicas das coisas são imutáveis, é razoável supor que um predicado estritamente universal que, *em algum momento*, pode pertencer (não pertencer) ou vir a pertencer (não pertencer) a alguma coisa qualquer *sempre* poderá pertencer (não pertencer) ou vir a pertencer (não pertencer) a alguma coisa qualquer. Do mesmo modo, nesse mundo, um predicado estritamente universal que, *em algum momento*, é impossível que pertença a alguma coisa qualquer, *sempre* foi impossível pertencer (não pertencer) a alguma coisa qualquer.

Chamemos de *estritamente universais* estados de coisas e conexões predicativas constituídos apenas por predicados estritamente universais. É, portanto, razoável supor que, no mundo aristotélico, a possibilidade ou impossibilidade, em um dado momento, de ocorrer (não ocorrer) ou vir a ocorrer (não ocorrer) um estado de coisas estritamente universal e uma conexão predicativa estritamente universal dependa apenas da compatibilidade ou incompatibilidade de sua ocorrência (não ocorrência) com o conjunto imutável das regularidades naturais necessárias, inscritas na natureza imutável das espécies e gêneros eternos em que se distribuem as coisas naturais.

Assim sendo, no mundo aristotélico, é razoável supor que estados de coisas e conexões predicativas estritamente universais são sempre possíveis ou sempre impossíveis – e, portanto, pelas definições cruzadas das modalidades, sempre necessários, sempre contingentes ou sempre impossíveis. Isso implica que eles se agrupam em três classes exaustivas e exclusivas: os sempre necessários, que sempre ocorrem; os sempre impossíveis, que nunca ocorrem; e os sempre contingentes, que, à luz do princípio de plenitude atenuada, durante todo o tempo, às vezes ocorrem (no mais das vezes ou não) e às vezes não correm (no mais das vezes ou não).

Do ponto de vista de nosso bom senso explanatório, e dado que Aristóteles concebe a explicação científica, cujo modelo idealizado expõe nos *Segundos Analíticos*, como o espelho discursivo da armação causal do mundo, justifica-se, pois, agrupar todas as ocorrências de estados de coisas em três tipos exclusivos:

(a) ocorrências necessárias, casos particulares de regularidades estritamente necessárias; são as ocorrências de estados de coisas ou conexões predicativas estritamente universais e continuamente necessários, que ocorrem sempre;

(b) ocorrências contingentes que são casos particulares de regularidades lacunarmente necessárias; são ocorrências de estados de coisas ou conexões predicativas estritamente universais e brandamente contingentes, que ocorrem no mais das vezes, mas nem sempre;

(c) ocorrências contingentes simplesmente irregulares, por serem contingentes em grau máximo todos os estados de coisas e conexões predicativas estritamente universais de que são ocorrências, estados de coisas e conexões predicativas que em algum momento ocorrem, mas nem sempre nem no mais das vezes.

Nesse caso, a hipótese interpretativa de que Aristóteles, no trecho inicial do capítulo 9, considere serem enunciados sobre universais apenas aqueles que afirmam ou negam a ocorrência de estados de coisas e conexões predicativas *estritamente universais* explicaria por que, nesse trecho, apenas enunciados a respeito de singulares fariam exceção às leis de bivalência e distribuição fortes. Se, na esfera desse tipo de estados de coisas e conexões predicativas, o que ocorre sempre é sempre necessário e o que nunca ocorre é sempre impossível, então, nessa hipótese, enunciados universais a respeito de universais seriam, se contingentes, sempre falsos, e suas negações sempre verdadeiras, de modo que apenas enunciados a respeito de singulares seriam, se agora contingentes, agora nem verdadeiros nem falsos.[43]

5. *Interpretações Alternativas*

Uma interpretação tradicional de *De Interpretatione* 9 deve resolver a ambiguidade da frase "é necessário um dos dois contraditórios ser verdadeiro ou falso", em 19a36-37, de modo a tomá-la como a formulação da lei de bivalência atenuada: é

[43] Amônio e Tomás de Aquino, por exemplo, sustentam que enunciados contingentes a respeito de universais tomados universalmente são todos falsos, se universais, e todos verdadeiros, se particulares. Isso evidentemente pressupõe que o princípio de plenitude forte seja universalmente válido na esfera do que afirmam ou negam os enunciados a respeito de universais, o que quer que sejam eles. Cf. Amônio, *Comentário ao De Interpretatione* 138, 26-139, 20; Tomás de Aquino, *Comentário ao De Interpretatione* I, Lição 13, 5.

necessário que um ou outro dos contraditórios *seja agora ou venha a ser* verdadeiro ou falso. A possibilidade de resolver a ambiguidade de modo a tomá-la como a formulação da lei de bivalência forte motivou leitores renitentes em encontrar no capítulo a recusa da validade universal dessa lei a buscar alternativas à interpretação tradicional.

5.1. *As Falácias Modais*

Vimos que os trechos em que Aristóteles, no início e no final do capítulo, formula o que nele se trata de refutar são gramaticalmente ambíguos. Tomados isoladamente, pode-se neles encontrar a recusa das teses de que necessariamente todo enunciado é verdadeiro ou falso e necessariamente, dado um par de contraditórios, um é verdadeiro e o outro falso. É assim que os lê um intérprete tradicional. No entanto, neles se pode também encontrar a recusa das teses mais robustas de que todo enunciado é necessariamente verdadeiro ou necessariamente falso e, dado um par de contraditórios, um é necessariamente verdadeiro e o outro necessariamente falso. Chamo de *interpretações das falácias modais* aquelas que privilegiam esse segundo modo de ler os trechos – interpretações que ganharam popularidade desde meados do século passado.

Segundo essas interpretações, a lei de bivalência forte sairia incólume do confronto com o argumento determinista. Diferentemente do que pensam os intérpretes tradicionais, Aristóteles não pretenderia que esse argumento mostrasse impecavelmente que a conclusão determinista se segue da lei de bivalência forte e, portanto, pudesse servir de subargumento na redução ao absurdo dessa tese. Pelo contrário, o argumento seria, para Aristóteles, formalmente inválido, pois estaria escorado em falácias modais, que a quarta parte do capítulo se encarregaria de desmascarar.

Um intérprete tradicional encontra, em 19a23-32: (a) a distinção entre necessidade incondicional e necessidade temporalmente relativa; (b) a afirmação da tese da necessidade do presente; (c) a aplicação dessa distinção e dessa tese na delimitação precisa das implicações do princípio (irrestritamente válido) do terceiro excluído, delimitação que prepara a rejeição da bivalência forte em benefício da bivalência atenuada. Nesse mesmo trecho, interpretações das falácias modais encontram: (a) a distinção entre necessidade da consequência (X ser o caso implica necessariamente que Y é o caso) e necessidade do consequente (X ser o caso implica que necessariamente Y é o caso); (b) a denúncia da falácia que consiste em ignorar essa distinção e derivar, da verdade trivial de "X ser o caso implica necessariamente que X é o caso", a verdade de

"X ser o caso implica que necessariamente X é o caso"; (c) a denúncia da falácia aparentada que consiste em derivar, da verdade de "necessariamente ou X é o caso ou X não é o caso", a verdade de "ou necessariamente X é o caso ou necessariamente X não é o caso".

Segundo as interpretações das falácias modais, o argumento determinista de algum modo (a respeito do qual elas divergem) derivaria cavilosamente, por meio de uma ou outra dessas falácias, ou de ambas, a tese de que todo enunciado é necessariamente verdadeiro ou necessariamente falso (que implica trivialmente o determinismo), a partir da tese (supostamente inocente) de bivalência forte. Assim, o argumento redutivo como um todo seria, de fato, uma refutação válida apenas da primeira tese, e não da bivalência forte. O propósito do capítulo seria denunciar o ardil determinista e inocentar a bivalência forte de qualquer envolvimento com o determinismo.[44]

A validade formal do argumento determinista é, do ponto de vista aristotélico, inquestionável, *desde que* às suas premissas explícitas – a lei de bivalência forte e a tese de que a verdade (falsidade) de um enunciado implica necessariamente que ocorre (não ocorre) o que ele diz que ocorre (não ocorre) – se acrescentem, como premissas implícitas, as teses da necessidade do presente e do passado e a lei modal inquestionável segundo a qual o que se segue do necessário é também necessário. As interpretações das falácias modais fazem dessas falácias os fundamentos da etapa inferencial que, segundo os intérpretes tradicionais, é legitimamente garantida pela necessidade do presente e do passado: a passagem da bivalência forte à afirmação de que todo enunciado é necessariamente verdadeiro ou necessariamente falso *em algum sentido do termo modal relevante para o estabelecimento da tese determinista*. Portanto, se coerentes, interpretações das falácias modais parecem estar necessariamente comprometidas com a negação de que a necessidade do presente e do passado seja pressuposta por Aristóteles no capítulo. Sem esse compromisso, parece que nada autorizaria que se tachasse essa passagem de falaciosa.

No entanto, a negação de que a necessidade do presente e do passado seja pressuposta no capítulo põe os adeptos dessas interpretações diante de um dilema aparentemente insolúvel. Para estigmatizar como inválido o argumento determinista, eles parecem ser obrigados a negar que Aristóteles, no capítulo, suponha ser hoje necessário,

[44] Diferentes interpretações dessa espécie são expostas, por exemplo, em Anscombe 1956, Strang 1960, Rescher 1963, Fine 1984, Judson 1988. Spellman demonstra simpatia por elas, mas reconhece suas dificuldades; cf. Spellman 1980.

no sentido que esse termo modal possa ter no capítulo, que ocorra hoje ou tenha ocorrido no passado tudo o que realmente ocorre hoje ou ocorreu no passado. Nesse caso, seria certamente falacioso o passo inferencial que, no argumento determinista, leva da bivalência forte à tese de ser todo enunciado hoje necessariamente verdadeiro ou hoje necessariamente falso. Em contrapartida, porém, parece que se tornaria assim impossível interpretar os trechos inicial e final do capítulo sem afrontar escandalosamente o princípio de caridade. Isso porque a mesma escolha interpretativa que permitiria a esses intérpretes apresentar o argumento determinista como falacioso parece obrigá-los a apresentar a conclusão do capítulo, que esses trechos expõem, como escandalosamente falsa.

É inquestionável que a conclusão do capítulo é a afirmação não apenas de que uma certa tese não vale universalmente para enunciados sobre o futuro, mas a afirmação de que uma certa tese, *que vale universalmente para os enunciados sobre o presente e o passado*, não vale universalmente para os enunciados sobre o futuro. Segundo as interpretações das falácias modais, essa tese não seria a bivalência forte: esta valeria universalmente para enunciados sobre o passado, o presente e o futuro. No entanto, aparentemente ela também não poderia ser, à luz do princípio de caridade, a tese de que todo enunciado é necessariamente verdadeiro ou necessariamente falso, que seria, segundo essas interpretações, o que Aristóteles pretenderia refutar no capítulo.

Com efeito, como quer que se entenda o termo modal, é inquestionável que a verdade necessária de um enunciado implica a necessidade da ocorrência do que ele diz ocorrer. Se, no sentido em que o termo modal é empregado no capítulo, há ocorrências atuais e passadas de estados de coisas que sejam agora contingentes, então, nesse sentido do termo, os enunciados que asseveram essas ocorrências são agora contingentemente verdadeiros e aqueles que negam essas ocorrências, contingentemente falsos. Isso é o mesmo que dizer que, no sentido em que o termo modal é empregado no capítulo, nem todo enunciado sobre o presente e o passado é agora necessariamente verdadeiro ou necessariamente falso. Na hipótese de não ser agora necessário que esteja acontecendo agora ou tenha acontecido ontem uma batalha naval que realmente está acontecendo agora ou aconteceu ontem, então os enunciados que asseveram estar acontecendo agora ou ter acontecido ontem uma batalha naval não seriam agora necessariamente, mas apenas contingentemente, verdadeiros. Tanto quanto os enunciados sobre o futuro contingente, os enunciados sobre o presente contingente e o passado contingente não seriam agora nem necessariamente verdadeiros nem necessariamente falsos.

Em suma, as interpretações das falácias modais podem dar conta do bloco de texto

que expõe o argumento redutivo, tomado isoladamente, e podem dar conta do bloco descontínuo de texto que expõe a conclusão que Aristóteles pretende extrair em *De Interpretatione* 9, tomado isoladamente. No entanto, aparentemente elas não podem dar conta de ambos os blocos em conjunto, pois aquilo de que precisam para dar conta de um é precisamente o que as impede de dar conta do outro.[45]

O dilema só não é realmente insolúvel porque há uma, *e não mais que uma*, maneira logicamente possível de sustentar conjuntamente a ilegitimidade formal do argumento determinista e a validade universal das teses da necessidade do presente e do passado. Ela consiste em declarar ilegítima a aplicação dessa tese na inferência de que todo enunciado é agora necessariamente verdadeiro ou necessariamente falso a partir da suposição de que todo enunciado é agora (foi no passado) verdadeiro ou falso, simplesmente porque enunciados como "É (foi) verdadeiro (falso) que haverá uma batalha naval amanhã", que atribuem verdade e falsidade a enunciados sobre o futuro, não seriam, apesar da aparência gramatical, enunciados sobre o presente e o passado.

Essa estratégia de enfrentamento de argumentos deterministas do tipo do exposto por Aristóteles em *De Interpretatione* 9, à qual são afeitos muitos de nossos contemporâneos, foi há séculos vislumbrada por Cícero.[46] Trata-se de postular que o uso das expressões predicativas "é (foi, será) verdadeiro que" e "é (foi, será) falso que" é governado, a título de *definições nominais*, pela variante do esquema-T de Tarski e seu análogo no que concerne à falsidade: para todo enunciado E, dizer que é verdadeiro (falso) em *m* que E seria, *por definição nominal*, dizer que E (não E). Sendo assim, a referência temporal no *definiendum* seria supérflua, pois dizer que um enunciado é verdadeiro em um momento equivaleria a dizer que ele é verdadeiro em todos os momentos.

Essa definição deflacionária neutralizaria, pois, a referência temporal do verbo principal em enunciados da forma literal "É (foi, será) verdadeiro (falso) que E". O enunciado "É verdadeiro que haverá uma batalha naval amanhã", por exemplo, não diria nada mais e nada menos do que diz o enunciado sobre o futuro "Haverá uma batalha naval amanhã". Assim, apesar do tempo do verbo principal, também ele seria um enunciado

[45] Ao defender uma interpretação das falácias modais, Gail Fine recusa que as teses da necessidade do presente e do passado sejas pressupostas no argumento da batalha naval. No final das contas, vê-se obrigada a admitir que não dispõe de resposta satisfatória à questão de saber o que Aristóteles pretende que vale para os enunciados sobre o presente e o passado, mas não para os enunciados sobre futuros contingentes. Mais que o reconhecimento de uma dificuldade, essa admissão soa como a confissão de um fracasso (cf. Fine 1984, 38-40).

[46] Cf. Cícero, *De Fato* IX.

sobre o futuro – imune, portanto, à necessidade do presente. Sendo a expressão "é verdadeiro", assim como "é falso", atemporal ou temporalmente neutra, ele não afirmaria que algum estado de coisas ocorre no presente, e sim que o estado de coisas que consiste em haver uma batalha naval ocorre no momento em que esse enunciado diz que ocorre – a saber, no futuro.

A estratégia de invocar uma suposta peculiaridade de enunciados da forma "É (foi) verdadeiro (falso) que E" para isentar de obediência às teses da necessidade do presente e do passado o que esses enunciados dizem ser o caso não é, em si mesma, (ao menos evidentemente) absurda e merece ser considerada. No entanto, não é nada plausível a hipótese interpretativa de que tenha sido ela a utilizada por Aristóteles para refutar o argumento determinista em *De Interpretatione* 9.[47]

Admitir a hipótese implica admitir que o elo fraco do argumento determinista seria, para Aristóteles, não propriamente o recurso às falácias modais supostamente expostas na quarta parte do capítulo, mas o suposto fato de, nesse argumento, enunciados que exprimem atribuições de verdade e falsidade – supostamente peculiares, por serem atemporais ou temporalmente neutros – serem tratados como se fossem enunciados quaisquer. Ora, nada no capítulo e, particularmente, nenhum trecho de sua quarta parte, em que Aristóteles supostamente revelaria a causa da ilegitimidade formal do argumento determinista, nem de longe sugere que os predicados "é verdadeiro" e "é falso" sejam atemporais ou temporalmente neutros e enunciados que os contêm como predicados sejam semanticamente peculiares, muito menos que essa suposta peculiaridade, derivada desse suposto caráter atemporal ou temporalmente neutro, explique a ilegitimidade do argumento. Assim, ao expor a refutação do argumento, Aristóteles teria simplesmente omitido o fundamento último da refutação. Isso confere à hipótese um grau de plausibilidade praticamente indiscernível de zero.

5.2. *Os Peripatéticos de Simplício*

No que toca ao domínio de validade da lei de bivalência, Simplício apresenta a posição dos peripatéticos como intermediária entre a tese estoica segundo a qual, por já estar desde sempre inflexivelmente determinado tudo o que ocorrerá no futuro, todo enunciado é verdadeiro ou falso, e a tese de Nicostrato segundo a qual, por ainda não estar

[47] Essa hipótese interpretativa foi adotada, por exemplo, em Judson 1988.

inflexivelmente determinado tudo o que ocorrerá no futuro, nem todo enunciado é verdadeiro ou falso. Entre esses dois extremos, os peripatéticos sustentariam que todo enunciado é verdadeiro ou falso, seja ele sobre o passado, o presente ou o futuro, mas com uma ressalva importante. Enquanto todo enunciado sobre o presente e o passado já seria agora *definidamente* ou *determinadamente* (ἀφωρισμένως) verdadeiro ou falso, todo enunciado sobre o futuro seria por certo agora verdadeiro ou falso, mas nem todos já seriam agora *definidamente* ou *determinadamente* verdadeiros ou falsos.

A estratégia para contornar o argumento determinista mediante recurso à distinção entre ser simplesmente verdadeiro ou falso e ser definidamente verdadeiro ou falso talvez remonte a pelo menos três séculos antes desse testemunho de Simplício. Em um texto em forma de diálogo, incertamente atribuído ao notório peripatético Alexandre de Afrodísia, mas certamente provindo do círculo de seus seguidores próximos, o personagem que conduz o diálogo sustenta que o determinismo é consequência inevitável da tese de que um ou outro de um par de enunciados contraditórios é *definidamente* verdadeiro. Isso ao menos sugere a admissão da possibilidade de ser inofensiva para o indeterminista a tese de sempre ser um ou outro verdadeiro, embora nem sempre *definidamente*.[48]

Essa estratégia é expressamente atribuída a Aristóteles nos comentários ao *De Interpretatione* de Amônio e Boécio, fontes de inspiração para muitos comentadores medievais do tratado, como Al-Farabi e Tomás de Aquino. Admitindo-se que esses comentários de fato reproduzam, no essencial, a espécie de interpretação de *De Interpretatione* 9 adotada pelos peripatéticos aos quais se Simplício se refere, que rotularei de *peripatética*, haveria então uma terceira espécie de interpretações do capítulo a ser considerada como alternativa à tradicional e à das falácias modais. Seria ela *propriamente* uma *terceira* espécie? Acredito que não.

O fato é que, para resolver a ambiguidade da frase em 19a36-37 de modo a fazer Aristóteles nela afirmar que todo enunciado é verdadeiro ou falso sem, com isso, conceder ao determinista a premissa crucial de seu argumento, as interpretações peripatéticas recorrem a uma expressão não menos ambígua. Trata-se da expressão "ser verdadeiro ou falso, mas não determinadamente ou definidamente", cuja diferença semântica em relação a "ser determinadamente ou definidamente verdadeiro ou falso" seria o salvo-conduto para o indeterminista aderir sem culpa à lei universal de bivalência. Nada nos comentários de Amônio e Boécio propicia uma solução indiscutível para essa ambiguidade, o que os

[48] Cf. Alexandre de Afrodisia, *Quaestio 1.4*, 12, 13-19.

torna eles próprios passíveis de duas metainterpetações.

É indisputável que, nesses comentários, os contextos primitivos em que os advérbios "determinadamente" e "indeterminadamente" são empregados como termos técnicos são contextos dos tipos "de um par de contraditórios, um é verdadeiro e o outro é falso" e "o enunciado E é verdadeiro ou falso". Nos contextos do primeiro tipo, os advérbios remetem a dois modos como dois atributos podem se relacionar predicativamente com os elementos de um par, cada um dos atributos com um único elemento; naqueles do segundo tipo, remetem a dois modos como algo pode se relacionar predicativamente com um dos membros de uma disjunção exclusiva de atributos, com a qual de algum modo se relaciona predicativamente.

É indisputável o que significa, nesses comentários, dizer que, dado um par de enunciados contraditórios, agora um deles é verdadeiro e o outro falso determinadamente, assim como dizer que um enunciado é agora verdadeiro ou falso determinadamente. No primeiro caso, significa dizer que, dado o par de contraditórios, um deles é agora verdadeiro, um deles é agora falso *e está agora determinado qual é agora o verdadeiro e qual é agora o falso*. No segundo caso, significa dizer que o enunciado possui agora um e apenas um desses dois valores de verdade e *agora já está determinado qual deles ele agora possui e qual deles agora não possui*. Portanto, é indisputável que ser um enunciado agora determinadamente verdadeiro ou falso implica ser ele agora atualmente verdadeiro ou ser ele agora atualmente falso, assim como ser agora determinadamente um dos membros de um par de contraditórios verdadeiro e o outro falso implica ser um deles agora atualmente verdadeiro e o outro agora atualmente falso. A questão crucial para a compreensão da interpretação peripatética de *De Interpretatione* 9 é: seriam também válidas as implicações inversas?

Entendido o conectivo de disjunção seja como extensional, seja como intensional, seu uso ordinário é tal que "X é A ou B" é incompatível com "X não é A e X não é B". Analogamente, o uso ordinário do quantificador particular é tal que "dados X e Y, um deles é A e o outro é B" é incompatível com "X não é A e X não é B e Y não é A e Y não é B". Por conseguinte, responder negativamente a essa questão equivale a dizer que haveria dois modos de um enunciado possuir agora, *atualmente*, o atributo de ser verdadeiro (falso). Haveria enunciados agora atualmente verdadeiros (falsos) cuja verdade (falsidade) agora já estaria determinada e haveria enunciados agora atualmente verdadeiros (falsos) cuja verdade (falsidade) agora ainda estaria indeterminada. Os primeiros seriam determinadamente, verdadeiros ou falsos, os outros o seriam

indeterminadamente.

Responder afirmativamente àquela questão equivale a dizer que haveria dois modos mutuamente excludentes de um enunciado relacionar-se predicativamente com o atributo disjuntivo de ser verdadeiro ou falso. Seria agora determinadamente verdadeiro ou falso um enunciado que possuísse agora, *atualmente*, o atributo de ser verdadeiro ou falso, entendendo-se uma expressão da forma "X é atualmente A ou B" no sentido ordinário, em que é incompatível com "X não é atualmente A e X não é atualmente B". E seria agora indeterminadamente verdadeiro ou falso um enunciado que mantivesse agora com esse atributo uma relação predicativa mais fraca que a relação de posse atual, a exemplo da relação predicativa meramente potencial que um embrião mantém com o atributo de ser homem. Do mesmo modo como um embrião ainda não é um ser humano, um enunciado agora indeterminadamente verdadeiro ou falso ainda não seria atualmente verdadeiro ou falso.

Entender que a interpretação peripatética pressupõe a resposta negativa é entender, pois, que atribui a Aristóteles a distinção entre, por um lado, enunciados que são atualmente verdadeiros (falsos) em um momento *m* e está determinado em *m* serem verdadeiros (falsos) em *m* e, por outro lado, enunciados que são atualmente verdadeiros (falsos) em *m*, mas não está determinado em *m* serem verdadeiros (falsos) em *m*. Em outros termos, é entender que atribui a Aristóteles a distinção entre enunciados atualmente verdadeiros (falsos) em *m* que são, em *m*, necessariamente verdadeiros (falsos) e enunciados atualmente verdadeiros (falsos) em *m* que são, em *m*, apenas contingentemente verdadeiros (falsos). Isso implica, pois, recusar as teses da necessidade do presente e do passado ou, ao menos, restringir sua esfera de validade, por subtração do que dizem os enunciados que consistem em atribuições de verdade e falsidade.

Portanto, entender que a interpretação peripatética pressupõe a resposta negativa à questão crucial é entender que atribui a Aristóteles não a recusa da validade universal da lei de bivalência forte, mas a afirmação de que enunciados sobre futuros contingentes não são ou determinadamente (isto é, necessariamente) verdadeiros ou determinadamente (isto é, necessariamente) falsos, mas nem por isso deixam de ser ou indeterminadamente (isto é, atual e contingentemente) verdadeiros ou indeterminadamente (isto é, atual e contingentemente) falsos. Assim, interpretações peripatéticas nada mais seriam que exemplares antigos da interpretação das falácias modais, tão pouco plausíveis quanto

vimos serem os exemplares contemporâneos.[49]

Em contrapartida, entender que a interpretação peripatética pressupõe a resposta afirmativa à questão crucial é entender que atribui à Aristóteles a tese de que os enunciados sobre futuros contingentes se distinguem dos demais pelo fato de serem agora apenas indeterminadamente – e, portanto, não *atualmente* verdadeiros ou falsos. Nenhum seria agora atualmente verdadeiro e nenhum seria agora atualmente falso, mas todos manteriam com o atributo de ser verdadeiro ou falso uma relação predicativa mais fraca que a de posse atual.

Essa relação seria, ainda assim, mais forte que a de mera potencialidade, forte o suficiente para justificar o reconhecimento de que o atributo de ser verdadeiro ou falso participa da essência do discurso enunciativo. Ser indeterminadamente verdadeiro ou falso seria não apenas poder ser verdadeiro e poder ser falso, mas também estar desde sempre determinado a vir a ser atualmente verdadeiro ou vir a ser atualmente falso – não apenas ser potencialmente verdadeiro ou falso, mas estar desde sempre determinado a atualizar essa potencialidade.

Portanto, entender que a interpretação peripatética pressupõe a resposta afirmativa à questão crucial é entender que atribui a Aristóteles a recusa da validade universal da lei de bivalência forte e a aceitação da validade universal da lei de bivalência fraca. Enunciados sobre futuros contingentes não seriam agora atualmente verdadeiros e não seriam agora atualmente falsos, mas necessariamente viriam a ser atualmente verdadeiros ou atualmente falsos. Assim sendo, interpretações peripatéticas nada mais seriam que exemplares edulcorados da interpretação tradicional.

São essas as duas metainterpretações plausíveis, ao menos em princípio, das interpretações peripatéticas, *desde que* se pressuponha que, nas formulações dessas interpretações, o conectivo de disjunção tenha sido empregado em seu sentido ordinário. Há, porém, quem sustente que, segundo as interpretações peripatéticas (especialmente a de Boécio), Aristóteles preserva, em *De Interpretatione* 9, a validade universal da lei de bivalência, *com a ressalva* de que, na formulação da tese, o conectivo de disjunção não deve ser entendido em seu sentido ordinário, mas em um sentido extraordinário, em que "X é A ou B" não conflita logicamente com "X não é A e X não é B". Trata-se do sentido figurado em que se diz, por exemplo, que, antes de se enfrentarem, cada um dos dois finalistas de uma competição já é seu campeão ou seu vice-campeão, porque cada um

[49] Essa metainterpretação é defendida, por exemplo, em Mignucci 1998 e Seel 2000b.

deles já *estaria agora destinado a vir a ser* ou seu campeão ou seu vice-campeão – ainda que evidentemente nenhum deles já *seja agora* seu campeão e nenhum já *seja agora* seu vice-campeão.[50]

Nesse sentido extraordinário, um enunciado sobre um futuro contingente por certo não seria – em contraste com enunciados sobre o presente, o passado e os futuros necessários ou impossíveis – *determinadamente* verdadeiro ou falso, pois agora não estaria determinado que fosse agora verdadeiro e tampouco que fosse agora falso. Nesse sentido, porém, ele seria *simplesmente* verdadeiro ou falso, pois já estaria agora determinado que *viesse a possuir*, em algum momento e daí para sempre, um dos dois valores de verdade, sem que *agora* já estivesse determinado qual deles.

É certo que os textos dos intérpretes peripatéticos são suficientemente ambíguos para que não se possa descartar *in limine* essa terceira metainterpretação. No entanto, não é difícil perceber que, segundo ela, os intérpretes peripatéticos encontrariam em *De Interpretatione* 9, formuladas em linguagem figurada, exatamente as mesmas teses que a segunda metainterpetação entende que eles ali encontram, formuladas com palavras a serem tomadas ao pé da letra: um enunciado sobre um futuro contingente não é agora atualmente verdadeiro e não é agora atualmente falso, mas está agora destinado a vir a possuir um dos dois valores de verdade, sem que já esteja definido qual. E essas são as teses que ali encontram também os intérpretes tradicionais. A divergência entre interpretações tradicionais e peripatéticas, entendidas à luz da segunda ou da terceira metainterpretação, seria meramente verbal, concernente apenas à maneira como Aristóteles teria preferido formular essas teses em *De Interpretatione* 9. De todo modo, cabe observar que, embora o apelo à equivocidade de certas palavras seja uma estratégia tipicamente aristotélica de solução de aporias, nada no texto de *De Interpretatione* 9 indica que seja essa a estratégia de que Aristóteles lança mão para lidar com os efeitos logicamente deletérios do argumento determinista.

Interpretações peripatéticas são, divergências terminológicas à parte, ou interpretações das falácias modais, com todos os seus vícios, ou interpretações tradicionais, com todas as suas virtudes. No que concerne especialmente aos comentários de Boécio, a clareza com que eles explicitam a adesão às teses da necessidade do presente e do passado e à concepção temporal da verdade fala a favor da segunda metainterpretação. Um trecho do segundo comentário sugere uma hipótese acerca do que

[50] Essa metainterpetação é sustentada, por exemplo, em Kretzmann 1998.

teria motivado a formulação da interpretação tradicional do argumento da batalha naval em termos da distinção entre dois modos de ser verdadeiro ou falso, distinção literalmente ausente do texto de *De Interpretatione* 9. O trecho sugere a hipótese de que essa formulação tenha sido cuidadosamente escolhida por razões de ordem retórica, no contexto do confronto entre o determinismo dos estoicos e o indeterminismo dos peripatéticos e epicuristas, ao qual Boécio se filiava. A respeito de pares de contraditórios, diz Boécio:

> No entanto, alguns, entre eles os estoicos, julgaram que Aristóteles disse não serem os contingentes concernentes ao futuro nem verdadeiros nem falsos. Com efeito, tendo ele dito que nenhum deles está mais disposto a ser do que a não ser, julgaram por isso que seria completamente irrelevante para eles serem tomados como verdadeiros ou falsos; pois concluíram não serem nem verdadeiros nem falsos. Erroneamente, porém; pois Aristóteles não diz que ambos não são nem verdadeiros nem falsos, e sim que qualquer um deles é decerto ou verdadeiro ou falso, contudo não definidamente, tal como os concernentes ao passado e tal como os concernentes ao presente (...).[51]

Se o trecho reproduz fielmente a crítica dos estoicos ao argumento de *De Interpretatione* 9, ela consiste em atribuir a Aristóteles a recusa da lei de bivalência forte e dela inferir uma consequência logicamente escandalosa, em si mesma e no interior da doutrina aristotélica: a inexistência de qualquer vínculo relevante entre a natureza própria do discurso enunciativo e o atributo de ser verdadeiro ou falso. A resposta de Boécio a essa crítica consistiria então em negar a validade dessa inferência e insistir que, mesmo não sendo todo enunciado *atualmente* verdadeiro ou falso, ainda assim todo enunciado seria *de algum modo* sempre verdadeiro ou falso – se não *definidamente*, ao menos, *indefinidamente*. Por razões retóricas, os estoicos teriam capciosamente omitido que Aristóteles preserva, no capítulo, uma relação necessária e essencial entre enunciados e a bivalência, ainda que atenuada. E seria também por razões retóricas que, não menos capciosamente, Boécio em nenhum momento afirma com todas as letras que, no final das contas, ser *indefinidamente* verdadeiro ou falso implica não ser *agora* atualmente verdadeiro e não ser *agora* atualmente falso – ainda que tampouco afirme o contrário.[52]

[51] Boécio, *Segundo Comentário ao De* Interpretatione, 208, 1-11.

[52] Sobre a crítica estoica à restrição, por Aristóteles, da lei de bivalência como provável motivo das interpretações peripatéticas, cf. Lukasiewicz, "Philosophical remarks of many-valued systems of propositional logic", in Lukasiewicz 1970, 176-177. Sobre ser meramente retórica a diferença entre interpretações peripatéticas e tradicionais, cf. Gaskin 1995, 149.

6. *Conclusão: Verdade e Contingência*

A análise miúda de *De Interpretatione* 9 fundamenta a certeza moral de que sua interpretação à maneira tradicional é a única ao mesmo tempo coerente e plausível, à luz do texto do capítulo e seu entorno imediato. Se ela provoca desconforto, é porque parece ser impossível conciliá-la com a conjunção de três pilares da doutrina lógica de Aristóteles, suficientemente assentados sobre outros textos: o princípio irrestritamente universal do terceiro excluído, a tese de que o atributo de ser verdadeiro ou falso é a marca distintiva essencial do enunciado e a definição de verdade como concordância entre o que o enunciado diz ser o caso e o que é realmente o caso. No entanto, pode-se mostrar que isso é apenas uma aparência.

Para Aristóteles, a função própria do enunciado é dizer que estados de coisas ocorreram, ocorrem ou ocorrerão em um determinado tempo – seja um momento determinado, seja a totalidade ou uma determinada parte do tempo. Estados de coisas são tipicamente tais que, em um tempo determinado qualquer, ocorrem ou não ocorrem. Assim, enunciados são tipicamente tais que podem ser bem-sucedidos ou malsucedidos no exercício de sua função própria: bem-sucedidos, se dizem que ocorre em um tempo *t* o que ocorre em *t* ou não ocorre em *t* o que não ocorre em *t*; malsucedidos, se dizem que ocorre em *t* o que não ocorre em *t* ou não ocorre em *t* o que ocorre em *t*.

O valor intrínseco do que tem uma função própria é definido pelo grau de sucesso com que desempenha essa função. No caso dos enunciados, os graus são, para Aristóteles, dois, nem mais nem menos: o máximo e o nulo. Dados um estado de coisas e um tempo *t*, há, para esse estado de coisas, duas e apenas duas alternativas: o estado de coisas ocorre em *t* ou não ocorre em *t*. É o que diz o princípio do terceiro excluído. Assim, dado um enunciado que diz que um estado de coisas ocorre em *t*, há, para esse enunciado, duas e apenas duas alternativas concernentes à excelência com que exerce sua função apofântica: ou esse estado de coisas ocorre em *t* e o enunciado é bem-sucedido, ou o estado de coisas não ocorre em *t* e o enunciado é malsucedido. Terceiro excluído.

Um enunciado ser bem-sucedido é, por definição, ser ele verdadeiro, ser malsucedido é, por definição, ser ele falso. Do ponto de vista de como desempenha sua função própria, há dois e apenas dois graus de valor que um enunciado pode possuir, e algum ele deve possuir: ser verdadeiro e ser falso. Em termos anacrônicos, a todo enunciado pode e deve convir um entre dois, e não mais que dois, valores de verdade. Terceiro excluído. Essa é uma marca distintiva essencial do enunciado.

É essa caracterização, indiscutivelmente aristotélica, da natureza lógica do enunciado que parece ruir ao final de *De Interpretatione* 9, tradicionalmente interpretado. No entanto, uma leitura sem antolhos dos textos aristotélicos que parecem forçar a admissão da equivalência entre o terceiro excluído e a bivalência forte mostra que *De Interpretatione* 9, tradicionalmente interpretado, não conflita com eles, mas os complementa. *De Interpretatione* 9 introduz na questão da verdade, que esses textos formulam e resolvem de modo temporalmente genérico, uma nova variável, o tempo, o que leva não à retificação da solução genérica, mas à sua especificação, e consequente complicação.

Consideremos a definição formulada em *Metafísica* IV 7, 1011b25-27: é falso dizer não ser o que é e ser o que não é; é verdadeiro dizer ser o que é e não ser o que não é. A definição não estabelece senão que ser o caso (não ser o caso) o que um enunciado diz ser o caso é condição necessária e suficiente para o enunciado ser verdadeiro (falso). Tomada literalmente, ela não se opõe a nada que a interpretação tradicional encontra em *De Interpretatione* 9. Dado um enunciado que diz que algo ocorrerá em um tempo futuro, nada que essa interpretação ali encontra se opõe a que se diga que ocorrer nesse tempo futuro o que o enunciado diz que nele ocorrerá é a condição necessária e suficiente de sua verdade.[53]

Por desconsiderar diferenças de referência temporal entre enunciados, a definição não permite, porém, prejulgar a questão que preside o argumento da batalha naval. Essa questão é: dado que, por definição, a satisfação ou não satisfação da condição necessária e suficiente da verdade (falsidade) de um enunciado dotado de referência temporal – a ocorrência em um tempo *t* do estado de coisas que o enunciado diz ocorrer em *t* – é temporalmente localizada, qual a localização temporal da posse de verdade (falsidade) por esse enunciado? Sendo o *definiens* temporalmente localizado, qual seria a localização temporal do *definiendum*? Em particular, como atribuir *agora* valor de verdade a um enunciado sobre o *futuro*, antes do momento em que, por definição, será ou não será satisfeita a condição necessária e suficiente de sua verdade ou falsidade?

Na interpretação tradicional, um dos pressupostos do argumento da batalha naval

[53] O mesmo vale evidentemente para a definição formulada em *Metafísica* IX 10, 1051b3-5, segundo a qual a condição necessária e suficiente da verdade (falsidade) de um enunciado é estar (não estar) dividido o que ele diz estar dividido ou estar (não estar) combinado o que ele diz estar combinado.

é serem verdade e falsidade atributos temporalmente datados de enunciados e nada em *De Interpretatione* 9 permite supor que Aristóteles não o subscreva. À luz desse pressuposto, a questão de como definir o critério para a datação da posse desses atributos por enunciados não pode ser evitada e Aristóteles não a evita. Sua resposta, que é o fundamento da tese da equivalência entre determinismo e validade universal da lei de bivalência forte, é insinuada em 18b38-19a4:

> Pois não é em virtude de se afirmar ou negar, não importa se há dez mil anos ou há quanto tempo que seja, que isso será ou não será. Portanto, se todo o tempo as coisas eram de um modo tal a um ou outro ser verdadeiro, então era necessário isso vir a ser e tudo o que vem a ser é sempre tal que vem a ser por necessidade.

Se o modo como as coisas são no momento *m* e foram antes de *m*, que define o estado do mundo em *m*, determina causalmente a ocorrência no tempo *t* do estado de coisas que um enunciado diz que ocorre em *t*, então está determinada em *m* a ocorrência desse estado de coisas em *t*. Ora, a ocorrência do estado de coisas em *t* é o que faz do enunciado uma representação bem-sucedida da realidade, ou seja, o que faz dele um enunciado verdadeiro. Já estando essa ocorrência determinada em *m*, já está também determinado em *m* que o enunciado é uma representação bem-sucedida da realidade – em outros termos, que o enunciado já é verdadeiro em *m*. Analogamente, se o estado do mundo em *m* determina causalmente a não ocorrência em *t* do estado de coisas que um enunciado diz que ocorre em *t*, então o enunciado já é falso em *m*. E, se o estado do mundo em *m* não determina causalmente nem a ocorrência nem a não ocorrência em *t* do estado de coisas que um enunciado diz que ocorre em *t*, então em *m* o enunciado ainda não é nem verdadeiro nem falso, pois ainda não chegou o tempo oportuno para ocorrer ou não ocorrer aquilo de que depende seu sucesso ou fracasso em exercer sua função apofântica .

Em suma, ser um enunciado verdadeiro (falso) em *m* é ser necessário (impossível) em *m* ocorrer em *t* o que ele diz ocorrer em *t*. Assim, as teses da necessidade do presente e do passado implicam ser agora verdadeiro ou falso todo enunciado sobre o presente e o passado. E também é agora verdadeiro ou falso todo enunciado que diz que ocorrerá no futuro o que é agora necessário ou impossível que ocorra no futuro. No entanto, na hipótese de haver um estado de coisas que agora nem é necessário nem impossível que ocorra no futuro, o enunciado que diz que ele ocorrerá no futuro agora não é ainda nem verdadeiro nem falso.

É puro simplismo postular que a definição aristotélica de verdade implica a validade universal da variante do esquema-T de Tarski, pois isso equivale a ignorar as

complicações que envolvem a relação que a verdade e a falsidade dos enunciados mantêm com a realidade quando essa relação é concebida como temporalmente localizada. Assim concebida, decorre da definição de verdade e da lei de bivalência atenuada uma versão também atenuada da variante do esquema-T: é *em algum momento* verdadeiro (falso) que E se, e somente se, E (não E).

Do ponto de vista aristotélico, é também puro simplismo postular que o conteúdo logicamente relevante de um enunciado temporalmente absoluto seja definido pelas condições que a realidade deve satisfazer para que ele seja *agora* verdadeiro. Esse conteúdo é, desse ponto de vista, definido pelas condições que a realidade deve satisfazer para que o enunciado seja verdadeiro *no momento oportuno* – a saber, no momento em que o enunciado diz ocorrer o que deve ocorrer para que ele seja *nesse momento* verdadeiro.

Por isso, é também puro simplismo, por exemplo, qualificar como fantasia ou delírio a ideia de que uma disjunção possa ser agora verdadeira sem que nenhum de seus disjuntos seja agora verdadeiro. É decerto condição necessária para que uma disjunção seja *em algum momento* verdadeira que ao menos um de seus disjuntos seja *em algum momento* verdadeiro. No entanto, dada a definição do conceito temporal de verdade, é condição necessária para que uma disjunção seja *agora* verdadeira que esteja *agora determinado* que ao menos um dos disjuntos, não importa qual, seja *em algum momento* verdadeiro, ainda que nenhum já seja agora verdadeiro. Portanto, a disjunção "Haverá uma batalha naval amanhã ou não haverá uma batalha naval amanhã", por exemplo, é agora verdadeira, pois está *agora determinado* que ao menos um dos disjuntos será à meia-noite de amanhã verdadeiro, ainda que nenhum agora já seja verdadeiro. A restrição do domínio de validade da lei de bivalência forte não compromete nem o sentido nem a verdade do princípio universal do terceiro excluído.

Concedido o princípio de plenitude atenuada, essa restrição tampouco compromete o vínculo essencial entre os enunciados e o atributo de ser verdadeiro ou falso. A restrição apenas obriga a reconhecer que a força desse vínculo varia de acordo com os diferentes graus de determinação com que ocorrem ou não ocorrem os estados de coisas a que concernem diferentes enunciados.

No domínio dos estados de coisas que envolvem apenas substâncias eternas, seus predicados e suas relações mútuas, nada ocorre contingentemente, tudo o que ocorre sempre esteve inflexivelmente determinado a ocorrer no momento em que ocorre. Nesse domínio, vale universalmente o princípio de plenitude em sua versão mais radical,

equivalente à tese determinista: tudo o que é agora possível ocorrer em um dado momento, é e foi desde sempre necessário ocorrer nesse momento. Por conseguinte, nele vale universalmente a versão forte da lei de bivalência.

No domínio dos estados de coisas que envolvem coisas perecíveis, seus predicados e relações, há o que ocorre contingentemente. No interior da região sublunar, contudo, o espaço de manobra da contingência é limitado por uma trama de regularidades, a maioria delas apenas condicional e lacunarmente necessárias, que repercutem causalmente as regularidades absolutamente necessárias que vigem além das fronteiras dessa região. Por isso, nela vale universalmente apenas a versão atenuada do princípio de plenitude: todo estado de coisas *sempre possível* em algum momento ocorrerá. E, por isso, nele vale universalmente apenas a versão atenuada da lei de bivalência: é necessário que todo enunciado seja *em algum momento* verdadeiro ou falso.

No que concerne a seu valor apofântico, o enunciado tem diante de si, em princípio, duas e apenas duas possibilidades, uma das quais deve se realizar, *no momento oportuno*: ser verdadeiro e ser falso. Por necessidade ancorada em sua essência apofântica, todo enunciado é *potencialmente* verdadeiro ou falso; por necessidade ancorada no princípio de plenitude atenuada, essa potencialidade em algum momento se atualiza. Como se lê em *De Interpretatione* 4, é uma marca distintiva de todo discurso enunciativo que nele esteja a verdade ou a falsidade – seja no modo da atualidade, seja no modo da potencialidade inflexivelmente destinada a se atualizar.

Diferentemente do que faz supor a postura defensiva dos intérpretes peripatéticos diante dos estoicos, a restrição da lei de bivalência não é, para Aristóteles, um mal necessário, mas o refinamento do conceito de verdade necessário para adequá-lo à estrutura metafísica do mundo sensível. Aristóteles considera como fundamentais e indubitáveis, em *De Interpretatione* 9, o princípio irrestrito do terceiro excluído e o fato bruto da existência do contingente no mundo sublunar. A questão do capítulo é: como a conjunção desse princípio com o reconhecimento compulsório desse fato repercute no conceito de verdade?

A resposta de Aristóteles a essa questão talvez seja difícil de digerir, mesmo para seus intérpretes menos longínquos do que nós, porque ousa contestar a autonomia da lógica em relação ao mundo. Para ele, os princípios de não contradição e terceiro excluído são decerto irrestrita e universalmente válidos, pois espelham, no plano discursivo, a forma universal e necessária dos estados de coisas. Já as leis da verdade variam, pois, dizendo respeito à relação entre discurso, pensamento e realidade, devem espelhar as

especificidades das diferentes estruturas metafísicas dos diferentes domínios da realidade onde o discurso e o pensamento exercem sua função apofântica. Para Aristóteles, portanto, em oposição ao aforismo do jovem Wittgenstein, "dado que os enunciados são verdadeiros do mesmo modo como são as coisas", a lógica não é independente o bastante para poder cuidar de si mesma.

Luiz Henrique Lopes dos Santos
Universidade de São Paulo / Universidade Federal do Rio de Janeiro/CNPq

Referências Bibliográficas

Al-Farabi 1981, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, London.

Ammonius 1897, *In Aristotelis De Interpretatione commentarius,* A. Busse (ed.), Berlin.

Ammonius 1998, *On Aristotle: On Interpretation 9*, David Blank (trans.), with Boethius, *On Aristotle: On Interpretation 9*, Norman Kretzmann (trans.), London and Ithaca.

Anscombe, G.E.M. 1956, "Aristotle and the sea battle", *Mind* 65 (257), 1-15.

Aquinas Thomas 1882, *Commentaria in Aristotelis libros Peri hermeneias et Posteriorum analyticorum*, Editio Leonina, vol. I, Romae.

Boethius 1877/1880, *Commentarii in librum Aristotelis Peri Hermeneias*, C. Meiser (ed.), Leipzig.

Broadie, Sarah 1986, "On What Would Have Happened Otherwise: A Problem for Determinism", *The Review of Metaphysics* 39, 433-56.

Broadie, Sarah 1987, "Necessity and Deliberation: an Argument from De Interpretatione 9", *Canadian Journal of Philosophy* 17, 289-306.

Fine, Gail 1984, "Truth and Necessity in De Interpretatione 9", *History of Philosophy Quarterly* 1 (1), 23-47.

Gaskin, Richard 1995, *The Sea-Battle and the Master Argument: Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future,* Berlin.

Judson, Lindsay 1988, "La Bataille navale d'aujourd'hui: De Interpretatione 9", *Revue de Philosophie Ancienne* 6, 5-37.

Kretzmann, Norman 1998, "Boethius and the truth about tomorrow's sea battle", in Ammonius 1998, 24-52.

Lowe, Malcom F. 1980, "Aristotle on the sea-battle: a clarification", *Analysis* 40 (1), 55-59.

Lukasiewicz, Jan 1970, *Selected Works*, L. Borkowski (ed.), Amsterdam and Warszawa.

Mignucci, Mario 1998, "Ammonius' sea battle" in Ammonius 1998, 53–86

Rescher, Nicholas 1963, “An interpretation of Aristotle’s doctrine of future contingency and excluded middle”, *in* Rescher, Nicholas 1963, *Studies in the History of Arabic Logic*, Pittsburgh, 43-54.

Seel, Gerhard (ed.) 2000a, *Ammonius and the Sea Battle. Texts, Commentary and Essays*, Berlin and New York.

Seel, Gerhard 2000b, “‘In a Definite Way True’; Truth-Values and their Modalization in Ammonius”, in Seel 2000a, 234–246.

Sharples, Robert 1992, *Alexander of Aphrodisias: Quaestiones 1.1–2.15*, London and Ithaca.

Simplicius 2000, *Simplicius: on Aristotle’s Categories 9-15*, London.

Spellman, Lynne 1980, “DI 9: an exegetical stalemate”, *Apeiron* 14 (2), 115-124.

Strang, Colin 1960, "Aristotle and the sea battle", *Mind* 69 (276), 447-465.

Journal of Ancient Philosophy, vol. 15 issue 1, 2021.
DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v15i1p144-172

Equimodalidade e *Hôs Epi To Poly* no *De Interpretatione* 9

Ricardo Santos

In the first part of *De Interpretatione* 9, Aristotle introduces an argument for fatalism that he obviously does not subscribe to. Readers of the chapter wonder how Aristotle replies to that argument. In this paper I claim that the main basis of his reply is the principle of equimodality stated in 19a33 ("statements are true in the same way as the actual things are"). I defend that this principle should be interpreted in the most straightforward way, as saying that the modality with which any statement is true is the same as the modality with which the actual things referred to in the statement are what they are. This entails that something is (or will be) necessarily such and such only if the statement saying that it is (or will be) such and such is necessarily true. By applying this principle to Aristotle's distinction between two kinds of non-necessary things – those that happen as chance has it and those that happen for the most part (*hôs epi to poly*) in one way rather than another –, one should conclude that, because these things are contingent, statements about them can only be contingently true.

§1. *Introdução*

O capítulo 9 do *Da Interpretação* (daqui em diante: *Int.* 9) é um dos textos mais estudados e comentados das obras de Aristóteles. Ele contém a primeira apresentação e discussão conhecida do problema dos futuros contingentes. Porém, a sua interpretação continua incerta, envolvida em grande controvérsia. O ponto principal do desacordo diz respeito à questão de saber qual é a solução proposta por Aristóteles para o problema. Uma interpretação dominante, muitas vezes chamada *a interpretação tradicional*, considera que a solução de Aristóteles consiste em negar o princípio da bivalência para evitar o fatalismo. Se fosse essa a solução, isso significaria que Aristóteles aceita que a bivalência (quer dizer, o princípio segundo o qual todos os enunciados declarativos são sempre ou verdadeiros ou falsos) implica o fatalismo (quer dizer, a tese segundo a qual nenhum facto é contingente ou, de maneira equivalente, que tudo o que é o caso é necessariamente o caso).[1] A interpretação alternativa, a que chamarei *interpretação*

[1] Diferentemente do que fiz em trabalhos anteriores, prefiro agora chamar "fatalismo" a esta tese e reservar a designação "determinismo" para a tese de que tudo o que acontece é uma

bivalente, e que perfilho, considera antes que Aristóteles mantém a sua adesão ao princípio da bivalência, mas não pensa que daí se possa inferir o fatalismo.

Centrar a discussão na aceitação ou rejeição do princípio da bivalência pode, no entanto, ser um pouco enganador. É bastante evidente que, no *Int.* 9, aquilo que Aristóteles tem principalmente em vista é, não a bivalência, mas a chamada *regra dos pares contraditórios* (daqui em diante: RPC), segundo a qual, dado qualquer par de declarações contraditórias (em que uma nega exactamente aquilo que a outra afirma), necessariamente uma delas é verdadeira e a outra é falsa. O capítulo 9 continua a discussão dessa regra, que foi iniciada no capítulo 7. Em particular, Aristóteles expõe, em duas versões, um argumento que toma a RPC como premissa e deriva o fatalismo como conclusão. A sua rejeição da conclusão fatalista é perfeitamente explícita e inequívoca. O que levanta dúvidas é a avaliação final que faz do argumento. Será, na sua perspectiva, um argumento válido com uma premissa falsa ou um argumento com premissas verdadeiras mas inválido? Nos capítulos 7 e 8, Aristóteles admitiu duas excepções à RPC – a respeito das declarações indefinidas e a respeito de declarações que envolvem nomes que significam mais do que uma coisa. Vários comentadores consideram que, no capítulo 9, Aristóteles abre uma nova excepção à RPC, desta vez a respeito das declarações singulares sobre o futuro.[2] Discordo dessa interpretação. Penso que Aristóteles mantém no *Int.* 9 a sua habitual adesão à bivalência[3] e que, por isso, dado um par de declarações contraditórias acerca de qualquer futuro contingente, sustenta que cada uma dessas declarações é, isoladamente, ou verdadeira ou falsa – e que, tomadas em conjunto, têm de ser uma verdadeira e a outra falsa, dado que não é possível que sejam ambas verdadeiras, nem é possível que sejam ambas falsas.[4]

O facto de a interpretação da solução de Aristóteles ser tão incerta e objecto de tanta disputa tem uma explicação. O *Int*. 9 tem duas partes bem distintas. Na primeira, Aristóteles expõe o argumento fatalista, procurando adoptar o ponto de vista dos próprios fatalistas (chegando mesmo a incluir, em 18b17-25, uma crítica a uma possível réplica ao

consequência necessária das leis da natureza e do estado do mundo no passado remoto. Sigo assim a terminologia de van Inwagen (1983), ainda que a minha definição de fatalismo seja diferente da dele.

[2] É o caso, entre outros, de Whitaker (1996, p. 109) e de Jones (2010, pp. 29-30).

[3] Entre os defensores de que Aristóteles mantém a bivalência no *Int.* 9 contam-se Anscombe (1956), Hintikka (1973), G. Fine (1984), Judson (1988), Bäck (1992) e Whitaker (1996).

[4] As opções "ambas verdadeiras" e "ambas falsas" são consideradas e afastadas em 18a38-39 e 18b17-18, respectivamente.

argumento). Na segunda parte, a partir de 19a7, Aristóteles fala por si mesmo, dizendo aquilo que pensa – entre outras coisas, que o fatalismo é falso e que é óbvio que há muitas coisas contingentes e que as nossas deliberações e acções têm um poder causal decisivo sobre como o futuro irá ser – e sublinhando aquilo que deverá ter escapado ao autor do argumento fatalista. Mas há uma coisa que Aristóteles *não faz* na segunda parte: ele não regressa ao argumento para dizer onde é que estão as suas falhas ou para identificar os elementos do argumento que rejeita. Aristóteles terá provavelmente julgado que essa identificação poderia facilmente inferir-se a partir das coisas que diz, mas o facto é que deixou esse trabalho para o leitor. Pela maneira como compreendo aquilo que Aristóteles diz na segunda parte, penso que ele dá aí suficientes indicações de que o que deve ser rejeitado no argumento fatalista é a inferência da verdade sobre o futuro para a necessidade desse futuro. Esta inferência é um elemento central do argumento. Na exposição da primeira parte, encontramo-la enunciada várias vezes, sempre sem justificação, como algo que seria evidente. A sua formulação mais clara é talvez a que está em 19a4-5: "aquilo que alguém disse com verdade que iria ser não pode não vir a ser". Na perspectiva de Aristóteles, tal como a entendo, esta inferência não é correcta e, por isso, o fatalismo não se segue da existência de uma verdade sobre o futuro. A conclusão fatalista seguir-se-ia se a verdade sobre o futuro fosse ela própria uma *verdade necessária*. Mas, a respeito dos futuros contingentes, a verdade anterior não é uma verdade necessária. Sobre cada acontecimento futuro contingente, tem de haver (desde sempre) uma verdade – isso decorre da própria RPC –, mas não há um enunciado que tenha de ser verdadeiro. Aristóteles parece pensar que o fatalista confundiu esta diferença de âmbito da necessidade.

No presente ensaio, irei em grande medida pressupor simplesmente que esta interpretação da solução proposta por Aristóteles é correcta. A defesa completa desta interpretação ficará para outra ocasião. Os objectivos do ensaio são mais circunscritos, e são dois. Em primeiro lugar, pretendo estudar a presença no *Int.* 9 da conhecida distinção aristotélica entre dois tipos de coisas contingentes – aquelas que acontecem de maneira casual ou sem regra e aquelas que acontecem na maior parte dos casos de uma certa maneira ou que exibem uma regularidade – e mostrar a sua importância na sequência argumentativa do texto. Em segundo lugar, pretendo analisar o princípio de equimodalidade formulado em 19a33 e propor que, mais do que as diferenças de âmbito da necessidade, mas claramente associado a elas, é ele a base principal da resposta de Aristóteles ao argumento fatalista. Subjacente a estes objectivos está a convicção de que

uma melhor compreensão destes dois aspectos importantes reforçará em grande medida a plausibilidade da interpretação bivalente do *Int.* 9.

§2. *O Argumento Fatalista*

Na primeira parte do *Int.* 9, Aristóteles expõe o argumento fatalista. Ainda que eu não vá debruçar-me sobre os pormenores dessa exposição, será útil começar por fazer uma apresentação resumida do argumento. O ponto de partida é uma aplicação da RPC: "se uma pessoa disser que uma certa coisa irá ser e outra pessoa negar isso mesmo, é evidente que necessariamente uma delas está a dizer a verdade" (18a35-37). Aristóteles imagina duas pessoas que, agora, fazem declarações contraditórias acerca do futuro. Provavelmente, devemos supor (à luz de 18a33) que essas declarações são singulares, quer dizer, são declarações acerca de algo individual. Por exemplo, poderiam ser acerca do manto que uma delas tem vestido. Suponhamos então que uma pessoa diz "Este manto será cortado" e a outra diz o oposto, "Este manto não será cortado".[5] De acordo com a RPC, uma destas declarações *é* verdadeira[6], mesmo que ninguém saiba qual delas é. O primeiro passo do argumento fatalista consiste precisamente em estabelecer esta existência de uma *verdade* (mesmo que desconhecida) acerca do futuro. Mais adiante, Aristóteles sublinhará que a existência desta verdade é independente do facto de as declarações contraditórias terem sido feitas (18b36-37: "não faz nenhuma diferença se alguém fez ou não fez as declarações contraditórias"). A observação condicional de que, *se* as declarações contraditórias fossem feitas, uma delas *seria* verdadeira, é suficiente para estabelecer que *há uma verdade* acerca do futuro do manto – a qual pode ser afirmada ou não afirmada, acreditada ou não acreditada, conhecida ou não conhecida. Além disso, e embora este aspecto não seja o mais importante, assume-se ainda que essa verdade existe *desde sempre*. Pois se imaginarmos as declarações a serem feitas, não agora, mas há dez mil anos (18b33-34), ou noutro momento qualquer do passado (19a1), o resultado é o mesmo. O segundo passo do argumento usa a existência dessa verdade acerca do futuro para a partir dela inferir que aquilo que irá ser *irá ser necessariamente*. No nosso

[5] Trata-se do exemplo usado por Aristóteles em 19a12-16.

[6] O verbo em "*é* verdadeira" deve ser entendido de maneira temporal, como sinónimo de "é agora". Como é bem sabido, Aristóteles considerava que um mesmo enunciado declarativo pode ser verdadeiro nuns momentos e falso noutros momentos. Cf. *Cat*. 4a36-b1; Crivelli 2004, pp. 183-184.

exemplo, se for verdadeira a afirmação, então o manto irá necessariamente ser cortado (isto é, não poderá deixar de o ser); se, pelo contrário, for verdadeira a negação, então o manto necessariamente não será cortado (isto é, não poderá sê-lo). Uma vez que está garantido pela RPC que uma das declarações é verdadeira (pois "é necessário que a afirmação ou a negação seja verdadeira", 18b4, repetido em 18b7-8), o que quer que aconteça ao manto acontecerá por necessidade. Por fim, dado que o exemplo foi arbitrariamente escolhido, a consequência pode ser generalizada, atingindo-se então a conclusão fatalista: "Portanto, todas as coisas futuras virão a ser necessariamente. E, por isso, nada irá ser de maneira casual (*hopoter etychen*) ou por acaso (*apo tychês*); pois, se fosse por acaso, não seria por necessidade" (18b14-16).

Depois de apresentar o argumento, Aristóteles aponta as consequências "absurdas" (18b26) que a conclusão fatalista teria, as quais se revelam especialmente graves no domínio da acção humana: "não seria preciso deliberarmos nem esforçarmo-nos – pensando que, se fizermos isto, será assim, mas se não fizermos, não será" (18b31-33). Normalmente, antes de tomarmos uma decisão, representamos mentalmente um certo curso de acção e reflectimos sobre se devemos ou não realizá-lo, no pressuposto de que tanto o podemos fazer como podemos não o fazer. O famoso exemplo da batalha naval, dado por Aristóteles, enquadra-se nesta categoria. Uma batalha naval é normalmente precedida de uma cuidadosa ponderação. É assim bastante natural imaginarmos um almirante em reunião com os seus conselheiros, reflectindo sobre se deve ou não, amanhã, atacar as forças inimigas com os seus barcos, originando uma batalha. Neste tipo de ponderação, tentamos sempre antecipar as consequências de cada uma das possibilidades em aberto, para escolhermos a melhor opção possível. Porém, se o fatalista tivesse razão, este exercício deliberativo não teria nenhum sentido, uma vez que não serviria para nada. Na realidade, embora nós, os agentes, normalmente não tenhamos conhecimento dela, há desde sempre uma verdade acerca daquilo que iremos fazer e, por isso, agiremos necessariamente de acordo com essa verdade anterior. Ou seja, em cada ocasião, a acção que realizamos seria a única que podíamos realizar e não podíamos abster-nos de a realizar. Não existiriam possibilidades alternativas e tudo o que acontece, incluindo aquilo que nós próprios fazemos, seria absolutamente inevitável. Jan Łukasiewicz descreveu assim a visão fatalista do mundo: "Somos apenas marionetas no drama

universal. Não nos resta fazer mais do que assistir ao espectáculo e esperar pacientemente pelo seu fim".[7]

§3. *Dois Tipos de Coisas Contingentes*

Em 19a7, Aristóteles inicia a sua crítica ao que antes esteve a expor. O fatalismo, na sua perspectiva, é falso. Como justificação para negá-lo, começa por apontar o facto de nós, enquanto agentes, sermos iniciadores de muitos acontecimentos futuros – os quais não ocorreriam se não fosse a nossa decisão e a nossa acção. Depois diz que, mesmo fora do campo da acção humana, no mundo em geral, há abundante evidência de contingência. Alguns seres "estão sempre em acto" (19a9) e, por isso, são necessariamente e sempre da mesma maneira (como é o caso dos astros).[8] Mas, nos restantes seres, "ambas as coisas são possíveis: tanto o ser como o não ser e, por conseguinte, tanto o vir a ser como o não vir a ser" (19a10-11). Neste ponto do texto, quando chama a atenção para a grande abundância de coisas contingentes que há no mundo, Aristóteles introduz uma distinção entre *dois tipos de coisas contingentes*. A passagem é a seguinte:

T1
É claro, então, que nem tudo é ou vem a ser por necessidade: umas coisas são de maneira casual (e da afirmação e da negação nenhuma é mais verdadeira do que a outra), enquanto outras são na maior parte dos casos mais de uma maneira do que de outra, mas ainda assim é possível que venham a ser antes da outra maneira. (19a18-22)[9]

Aristóteles expressa em T1 a sua própria perspectiva sobre o assunto. Há coisas necessárias, mas nem tudo é necessário. Há também coisas contingentes e estas são de dois tipos. Por um lado, há coisas que "são de maneira casual" (*ta men hopoter' etyche*); por outro, há coisas que "são na maior parte dos casos mais de uma maneira do que de outra" (*ta de mallon men kai hôs epi to poly thateron*). Esta distinção é bastante importante no pensamento aristotélico, justificando-se por isso que nos detenhamos sobre ela.

[7] Łukasiewicz 1970, p. 113.

[8] A identificação daquilo que é em acto com aquilo que é necessariamente é feita explicitamente em *Int.* 13, 23a21-22.

[9] Em todo o artigo, uso as traduções das *Categorias* e do *Da Interpretação* que fiz em Santos (2016, pp. 59-117 e 169-212). As traduções dos restantes textos que cito no artigo são também da minha responsabilidade.

Em geral, na sua maneira de conceber o mundo, Aristóteles sustenta uma classificação tripartida segundo a qual existem (i) coisas que acontecem necessariamente e sempre da mesma maneira, (ii) coisas que acontecem na maioria dos casos de uma certa maneira e (iii) coisas que acontecem por acaso ou acidentalmente, isto é, sem regra. Na *Metafísica* E2, capítulo dedicado à análise do ser acidental, esta tripartição está bem presente, explicada com o auxílio de vários exemplos. A dado passo, em 1027a9-10, Aristóteles afirma que a maior parte das coisas pertencem à segunda categoria, daquelas que acontecem "na maioria dos casos" (*hôs epi to poly*), quer dizer, nem por necessidade nem por acaso. Como exemplo, aponta o facto de que "o hidromel[10] é benéfico para um doente com febre" (1027a23-24).

Esta noção de algo que acontece na maioria dos casos é extremamente importante para a concepção que Aristóteles tem das ciências naturais.[11] Em *Partes dos Animais* III 2, ele diz que "no estudo da natureza, o que devemos considerar é aquilo que acontece repetidamente (*ta polla*); pois o que é natural é aquilo que acontece ou em todos os casos ou na maioria dos casos" (663b27-29). É a procura de regularidades naturais que deve guiar a pesquisa científica. Muitas destas regularidades não são, estritamente falando, leis universais e necessárias. Pelo contrário, têm excepções. Nas obras de biologia, a noção de uma regularidade natural que admite excepções ocorre abundantemente. Aristóteles encara estas excepções como coisas que, embora possíveis, são "contrárias à natureza" (*para physin*). As monstruosidades incluem-se nesta categoria e aquilo que Aristóteles diz a seu respeito torna claro que, quando chamamos algo "natural", isso pode ser entendido de duas maneiras (como estando a qualificar ou algo que é "eterno e necessário" ou algo que ocorre "na maior parte dos casos"), mas, quando dizemos que uma coisa é "contrária à natureza", só podemos estar a tomar a natureza e o natural da segunda maneira. A seguinte passagem de *Geração dos Animais* IV 4 di-lo muito explicitamente: "nada pode acontecer contrariamente à natureza considerada como eterna e necessária, mas tal só ocorre quando as coisas acontecem de uma maneira na maior parte dos casos, mas podem também acontecer de outra maneira" (770b11-13).[12]

As coisas que acontecem fortuitamente, por acaso ou sem regra não são, para Aristóteles, as únicas coisas contingentes. Aquilo que acontece na maioria dos casos, e

[10] Uma mistura de água e mel.

[11] Veja-se, sobre isso, Mignucci (1981) e Judson (1991).

[12] Cf. também *GA* 777a20-22.

que é natural nesse sentido, também é contingente: se um objecto é de um tipo tal que cai sob uma certa regularidade conhecida, pode sempre acontecer que as nossas expectativas a seu respeito se vejam frustradas e que ele se comporte ou que mostre ser de maneira contrária àquela que é geralmente exibida por objectos desse tipo. Há uma importante passagem nos *Primeiros Analíticos* I 13 em que estas duas espécies de contingência são claramente distinguidas:

T2
Digamos ainda que o *ser possível* (*to endechesthai*) se diz de duas maneiras. De uma maneira, diz-se daquilo que acontece na maior parte dos casos, quando o necessário tem hiatos, como um homem tornar-se grisalho ou crescer ou definhar ou, em geral, aquilo que pertence por natureza [...]. De outra maneira, diz-se daquilo que é indeterminado (*to aoriston*), ou seja, daquilo que pode ser tanto assim como não assim, como um animal andar ou ocorrer um tremor de terra quando ele está a andar ou, em geral, aquilo que acontece por acaso, pois isso não é por natureza mais desta maneira do que da maneira contrária. (*APr*. 32b4-13)

Como já foi apontado por vários comentadores[13], em T2, Aristóteles usa *endechesthai*, não com o sentido mais geral (e para nós mais próprio) de *ser possível*, mas com o sentido especial de *ser contingente*. A prova disso é que, no mesmo capítulo, por mais de uma vez, ele afirma que "o possível não é necessário" (32a36), tese que só é correcta se nela entendermos "possível" (*endechomenon*) como querendo dizer *contingente*. Aristóteles, no entanto, dá-se conta de que o termo "possível" nem sempre é usado desta maneira (como sinónimo de "contingente")[14] e, por isso, observa em 32a20-21 que "o necessário é chamado possível num sentido diferente".

T2 propõe então uma distinção entre dois tipos de contingência. O primeiro tipo é o das coisas que acontecem apenas "na maior parte dos casos" e que se identifica com uma noção de "natural". E o segundo tipo é o das coisas fortuitas, que não seguem nenhuma regularidade e que aqui Aristóteles qualifica como "indeterminadas". Os exemplos são eloquentes. É natural que um homem se torne grisalho com a idade e é isso que verificamos na maior parte dos homens, mas nem sempre é assim. Por isso, estritamente falando, não se trata de algo que seja necessário. Por outro lado, se observamos um cão, é possível que nesse momento ele esteja a andar, mas é igualmente possível que ele não esteja a andar, e não há a esse respeito nenhuma regularidade ou

[13] Cf. van Rijen 1989, p. 19 e Striker 2009, p. 127.

[14] Parece-me muito provável que, quando no *Int.* 9, em 19a16-18, após analisar o exemplo do manto, Aristóteles generaliza a conclusão dessa análise para as coisas "que vêm a ser e de que falamos de acordo com *este tipo de possibilidade*", ele esteja a referir-se precisamente ao uso de "possibilidade" como sinónimo de "contingência".

tendência natural. É importante sublinhar que, quando propõe esta distinção, Aristóteles está a classificar *tipos* de acontecimentos, e não acontecimentos singulares. Acerca de um acontecimento singular, seja ele qual for, não faz sentido dizer que ele ocorre na maior parte dos casos. Mas se um dado acontecimento singular, que ocorre num momento específico, exemplifica um certo tipo de acontecimento, aí sim, podemos perguntar, a respeito desse tipo de acontecimento, se é ou não algo que ocorre na maior parte dos casos.

Regressemos, então, ao *Int.* 9 e à análise da passagem T1. À luz do que acabávamos de dizer sobre a classificação tripartida, familiar no pensamento de Aristóteles, entre o *necessário*, o *regular* e o *fortuito*, penso que é inegável que é a essa mesma classificação que ele se refere em T1. O fatalista pretenderia defender que tudo é necessário e Aristóteles opõe-se-lhe dizendo que há dois tipos de acontecimentos que não são necessários – os acontecimentos fortuitos e os acontecimentos regulares. Penso que a presença desta distinção no *Int.* 9 e o papel que ela desempenha na discussão aristotélica do argumento fatalista não tem sido suficientemente tida em conta e valorizada pelos comentadores.[15] É bastante notório que, na primeira parte do capítulo, a exposição inicial do argumento privilegiou uma oposição simples entre a necessidade e o acaso. Por exemplo, em 18b5-7, quando a consequência fatalista é formulada, diz-se: "Por consequência, nada é ou vem a ser, ou será ou não será, por acaso ou de maneira casual, mas sim tudo por necessidade e não de maneira casual." E, sete linhas adiante, em 18b14-16, repete a consequência: "Portanto, todas as coisas futuras virão a ser necessariamente. E, por isso, nada irá ser de maneira casual ou por acaso; pois, se fosse por acaso, não seria por necessidade." O argumento fatalista foi inicialmente encarado, é seguro dizê-lo, como uma ameaça à categoria do fortuito, que excluiria aquelas coisas que acontecem sem regra e em que as duas possibilidades contrárias estão perfeitamente a par. Isso é também confirmado pelos exemplos escolhidos e considerados ao longo do capítulo, os quais parecem pertencer todos a esta categoria. É assim claramente com o exemplo do manto (em 19a12-16) e com o exemplo da batalha naval de amanhã (em 18b24-25 e 19a29-32). Mas também parece ser esse o caso do exemplo bastante esquemático ou indefinido do "ser branco" (em 18a39-b3 e 18b9-10) (pelo menos se o lermos à luz da afirmação, na *Metafísica* 1026b35-36, de que "acidentalmente sucede que o homem é branco (não o é,

[15] Mas veja-se, em sentido contrário, G. Fine 1984, p. 44, n. 28.

com efeito, nem sempre nem a maior parte das vezes)"). E também com o quase-exemplo, em 18b32-36, da decisão não especificada de "fazer isto".

Se esta leitura está correcta, então há algo digno de nota que acontece na passagem T1, que é o surgimento na discussão de um tipo de contingência que até aí quase[16] não tinha sido considerado – a contingência das coisas regulares, que acontecem na maior parte dos casos de uma maneira particular. Na perspectiva de Aristóteles, a existência, que ele toma como evidente, de coisas que acontecem dessa maneira é também prova de que o fatalismo é falso. Por regra, o hidromel faz baixar a febre, mas nem sempre. Portanto, quando um doente febril toma hidromel, temos uma expectativa legítima de que a sua febre vá baixar, pois é isso que acontece na maioria dos casos. Porém, mesmo num caso assim, em que existe uma regularidade natural, ambos os resultados são possíveis – e, por isso, qualquer que seja o resultado que se venha a verificar, ele será contingente. No exemplo do manto, em que o desfecho depende inteiramente de uma decisão livre individual, a contingência será porventura ainda mais evidente. Mas ela está também presente nos casos em que a própria natureza fixa uma regularidade ou tendência.

Outro aspecto digno de nota na passagem T1 é a maneira como os casos fortuitos são caracterizados. Normalmente, Aristóteles refere-se a esses casos dizendo que eles acontecem por acaso, ou "de maneira casual", e que neles o vir a ser e o não vir a ser são ambos igualmente possíveis. Mas, em T1, caracteriza tais casos dizendo que neles se verifica o seguinte: "da afirmação e da negação nenhuma é mais verdadeira do que a outra" (19a19-20). Esta observação é muito curiosa, porque ao fazê-la Aristóteles procede a uma espécie de ascensão semântica, em que tenta caracterizar as coisas fortuitas pela maneira como a RPC se lhes aplica. Tomada a frase à letra, pareceria que Aristóteles estaria a admitir a existência de graus de verdade, dizendo que, do par contraditório, nem a afirmação é mais verdadeira do que a negação, nem a negação é mais verdadeira do que a afirmação. Dado que Aristóteles não considera que a verdade admite diferentes graus, devemos procurar uma interpretação alternativa, não literal. A interpretação mais plausível parece-me ser a que toma "α é mais verdadeira do que β" como uma maneira menos cuidada de dizer "α é verdadeira em mais casos do que β" (ou "os casos em que α é verdadeira são mais numerosos do que os casos em que β é verdadeira"). Ora, esta é uma descrição que se aplica bem às coisas regulares. Como elas acontecem de uma certa

[16] Digo "quase", porque podemos talvez ver uma breve alusão implícita ao *hôs epi to poly* em 18b8-9.

maneira na maior parte dos casos, podemos dizer, como Aristóteles faz em 19a20-21, que elas são "mais de uma maneira do que de outra". Por exemplo, é mais frequente o hidromel fazer baixar a febre do que acontecer o contrário. Nessa medida, dado um par de declarações contraditórias a esse respeito, como por exemplo "A ingestão de hidromel *fará* baixar a febre" e "A ingestão de hidromel *não fará* baixar a febre", podemos dizer que a afirmação é verdadeira em mais casos do que a negação, ou, numa formulação menos rigorosa, que a afirmação é mais verdadeira do que a negação. Em suma, nesta caracterização semântica, Aristóteles está especialmente interessado na diferença entre as coisas fortuitas e as coisas regulares *quanto ao modo como a RPC se lhes aplica*. Mas parece evidente, e este ponto é crucial, que ele pressupõe que a RPC se aplica em ambos os casos. Ou seja, quer em casos como o do manto, quer em casos como o do hidromel, é necessário que ou a afirmação ou a negação seja verdadeira (e que, sendo uma delas verdadeira, a outra seja falsa); mas com esta diferença: nos casos como o do hidromel, uma delas é "mais verdadeira" do que a outra (no sentido já explicado), enquanto isso não acontece nos casos como o do manto. Não seria compreensível que Aristóteles dissesse que a RPC se aplica às coisas fortuitas de maneira diferente daquela como se aplica às coisas regulares, se ele pensasse que a RPC não se lhes aplica. A presença desta pressuposição em T1, que é claramente uma passagem em que Aristóteles já está a expressar a sua própria perspectiva sobre as coisas (diferentemente do que acontecia nas secções anteriores, dedicadas antes à exposição de um argumento que ele não subscreve)[17], constitui uma forte evidência contra a interpretação tradicional do *Int.* 9.

[17] O facto de, na primeira parte do capítulo, Aristóteles estar a expor um argumento que não subscreve nem sempre é devidamente tido em conta. Jones (2010, pp. 51-54), por exemplo, faz uma estranha leitura dessa primeira parte. Entre 18a34 e 19a6, encontra três argumentos que têm em comum o facto de tomarem a RPC como premissa e derivarem uma conclusão absurda, e considera por isso que esses argumentos *mostram que a RPC é falsa* (quando aplicada a declarações acerca do futuro). A partir daí, a tarefa de Aristóteles, na segunda parte do capítulo, seria explicar *porque é que a RPC é falsa* (quando aplicada a tais declarações). Esta leitura é de legitimidade muito duvidosa. De facto, na primeira parte, Aristóteles identifica a RPC como premissa; e, de facto, o argumento deriva uma conclusão absurda a partir dessa premissa. Mas isso só seria uma maneira de Aristóteles mostrar que a RPC é falsa se o argumento fosse um argumento proposto por Aristóteles, o que claramente não é o caso. O mesmo se deverá dizer da alegação, feita por Jones, de que "it is plain *from the first half of chapter 9* that Aristotle is committed to denying [the principle of bivalence]" (p. 57, a ênfase é minha).

§4. *A Equimodalidade*

Depois de, em T1, negar que tudo seja necessário e introduzir a distinção entre os dois tipos de coisas contingentes, a crítica de Aristóteles ao argumento fatalista prossegue com uma passagem (19a23-32) em que o assunto principal são as diferenças de âmbito a que é preciso estar atento quando se diz que algo é necessário. A minha explicação (inevitavelmente conjectural) para a introdução deste assunto neste ponto do texto é a de que, embora acabe de *negar* a necessidade universal defendida pelo fatalista, Aristóteles dá-se conta de que há uma necessidade que ele continua a querer *afirmar*, que é a necessidade contida na própria RPC: dado um par de declarações contraditórias, *é necessário que* uma delas seja verdadeira e a outra seja falsa.[18] Esta afirmação de necessidade tem de ser cuidadosamente entendida.

Há vários textos de Aristóteles que testemunham que ele dava bastante atenção às possíveis ambiguidades de âmbito no uso das modalidades. Nas *Refutações Sofísticas*, por exemplo, em 166a23-30, esclarece que, quando se diz que alguém pode caminhar quando está sentado, ou que pode escrever quando não está a escrever, o significado do que é dito varia consoante se dê âmbito longo ou âmbito curto à possibilidade. Uma coisa é dizer, acerca de uma pessoa que está sentada, que ela pode caminhar; outra coisa é dizer, acerca dessa pessoa, que ela tem o poder de caminhar-quando-sentada. De modo semelhante, é absurdo dizer que alguém pode escrever-quando-não-escreve, mas é perfeitamente aceitável dizer, de uma pessoa que não está a escrever, que é possível que ela escreva[19]. Aristóteles não dispõe dos termos "âmbito longo" e "âmbito curto" para descrever a diferença em causa, mas usa em vez deles os verbos "combinar" e "dividir", exactamente para o mesmo efeito[20]. Quando se atribui a possibilidade à conjunção sentado-e-caminhando, está-se a "combinar"; quando se atribui a possibilidade apenas ao segundo membro da conjunção, está-se a "dividir". Note-se que é precisamente este mesmo verbo, "dividir", que é também usado no *Int.* 9, em 19a29. Aí, Aristóteles lida com um exemplo mais complexo, em que a lei do terceiro excluído é aplicada a

[18] Cf. 17b27, 18a26-27, 18a28-29 e 18a31-32.

[19] Veja-se também *Cael*. 281b2-14, onde são dados exemplos semelhantes. Outro exemplo significativo ocorre em *APr*. I 10, quando Aristóteles esclarece dois sentidos diferentes em que pode ser tomada a afirmação de que "Se a premissa positiva é necessária, *a conclusão não será necessária*" (30b18-19). Cf. Striker 2009, p. 120.

[20] Cf. Crivelli 2004, p. 213.

acontecimentos futuros: "necessariamente, amanhã vai haver ou não vai haver uma batalha naval" (19a30). A instrução dada é a oposta: enquanto no exemplo das *Refutações Sofísticas* não se devia "combinar", neste exemplo, pelo contrário, não se deve "dividir" e dizer que ou é necessário que amanhã haja uma batalha ou é necessário que amanhã não haja nenhuma batalha.

Munidos destes esclarecimentos prévios acerca das possíveis e importantes diferenças de âmbito da necessidade, estamos em condições de abordar o assunto principal: Como deve ser entendida a afirmação de necessidade contida na RPC?

A necessidade defendida pelo fatalista seria uma necessidade das próprias coisas, um modo de elas terem de ser exactamente como são. Em contraste, a necessidade agora em causa diz respeito aos enunciados declarativos e à sua verdade ou falsidade. A discussão envolve obviamente dois planos distintos – o plano das coisas e o plano dos enunciados. A relação entre os dois planos é aqui fundamental, dado que o argumento sob escrutínio pretende usar a RPC (situada no plano dos enunciados) para derivar a conclusão fatalista (situada no plano das coisas). Além disso, as modalidades estão presentes em ambos os planos: no plano das coisas, porque se discute se tudo é necessário ou se há também coisas contingentes; no plano dos enunciados, porque a RPC diz que é necessário que uma das declarações contraditórias seja verdadeira. É então, considerando os dois planos e as respectivas modalidades, que Aristóteles formula este princípio fundamental:

T3
[...] os enunciados são verdadeiros da mesma maneira como as próprias coisas são [...]. (19a33: *homoiôs hoi logoi alêtheis hôsper ta pragmata*)

Penso que esta é a frase mais mal compreendida de todo o *Int.* 9. Alguns comentadores não notam sequer a sua presença. Daqueles que a notam, muitos tomam-na simplesmente como expressão da perspectiva realista que Aristóteles tem acerca da verdade (ou até como sinal da sua adesão a uma teoria correspondentista da verdade). Assim entendida, T3 quereria apenas dizer que a verdade depende da realidade, ou seja, que os enunciados são ou não são verdadeiros dependendo de se as coisas são ou não são como eles as representam. Evidentemente, sabemos bem que Aristóteles pensa assim[21]. Mas essa seria uma observação muito pouco relevante neste contexto. É sobre as modalidades, e em particular sobre a necessidade, sobre as suas diferenças de âmbito e

[21] Cf. *Cat*. 4b8-10, 14b18-22; *Metaph*. 1011b26-27, 1051b6-9.

sobre como devemos entendê-la na RPC que aqui se está falar. Por isso, é muito mais plausível considerar que, em T3, Aristóteles se refere às diferentes maneiras como os enunciados podem ser verdadeiros. Há enunciados que são necessariamente verdadeiros e outros que, sendo verdadeiros, poderiam não o ser. Essas modalidades, diz Aristóteles em T3, estão alinhadas com as modalidades das próprias coisas. T3 expressa um princípio geral de equimodalidade, que poderíamos formular da seguinte maneira:

[E] *A* é necessariamente *B* se e somente se o enunciado que diz que *A* é *B* é necessariamente verdadeiro. *A* é contingentemente *B* se e somente se o enunciado que diz que *A* é *B* é contingentemente verdadeiro.

O princípio [E] é facilmente compreensível e facilmente exemplificável. Uma vez que a correspondência entre verdade e realidade é ela própria uma conexão necessária, qualquer situação contrafactual em que uma certa coisa fosse de maneira diferente do que é é também uma situação em que o enunciado que diz que essa coisa é dessa maneira (mantendo fixo o seu significado) não seria verdadeiro; e vice-versa. Quanto a exemplos, suponhamos que Sócrates está sentado e que eu declaro "Sócrates está sentado". A minha declaração é verdadeira. Mas Sócrates, embora esteja sentado, poderia não o estar e estar antes em pé ou a caminhar. De modo semelhante, a minha declaração, embora seja verdadeira, poderia ser falsa. A conexão verifica-se nos dois sentidos: se um certo facto é contingente, a declaração que diz que ele é o caso é apenas contingentemente verdadeira; e se uma declaração é contingentemente verdadeira, ou seja, se poderia ser falsa, então aquilo que ela diz que é o caso poderia não ser o caso. Consideremos agora um facto necessário. Por exemplo, o facto de que todo o homem é um animal. Como se trata de algo que não poderia não ser desse modo, então também é necessário que o enunciado "todo o homem é um animal" seja verdadeiro.

No *De Caelo*, Aristóteles escreve:

T4
O ser simplesmente falso e o ser simplesmente impossível não são a mesma coisa. Pois dizer que tu estás em pé quando não o estás, é falso, mas não impossível. De modo semelhante, dizer que o citarista está a cantar quando ele não está a cantar, é falso, mas não impossível. Dizer, porém, que tu estás ao mesmo tempo em pé e sentado, ou que a diagonal é comensurável, é não apenas falso, mas também impossível. Não é, portanto, a mesma coisa fazer uma suposição falsa e fazer uma impossível. (*Cael.* I 12, 281b8-14)

Nesta passagem, Aristóteles distingue dois tipos de enunciados declarativos falsos. O primeiro tipo, exemplificado pelos enunciados "tu estás em pé" (dito quando a pessoa em causa não está em pé) e "o citarista está a cantar" (dito quando o citarista em

causa não está a cantar), consiste em enunciados que são falsos mas poderiam ser verdadeiros, ou seja, enunciados contingentemente falsos. O segundo tipo, exemplificado pelos enunciados "tu estás em pé e sentado" e "a diagonal (do quadrado) é comensurável (com os seus lados)", consiste em enunciados que são falsos e que não poderiam ser verdadeiros, ou seja, enunciados necessariamente falsos. Aristóteles usa em T4 uma terminologia diferente daquela nós usamos, pois apresenta a distinção como assentando na diferença entre dizer algo que é "falso, mas não impossível" e dizer algo que é "não apenas falso, mas também impossível". Mas parece inegável que, com estas expressões, o que ele pretende fazer é precisamente a distinção entre falsidades contingentes e falsidades necessárias.

Se Aristóteles estava bem ciente da distinção entre falsidades contingentes e falsidades necessárias (como T4 mostra), então é natural que estivesse também ciente da distinção entre verdades contingentes e verdades necessárias. Dado isto, é então muito plausível considerar que esta distinção está pressuposta em T3 e que o propósito de Aristóteles em T3 é apontar que existe uma correspondência entre verdades contingentes e factos contingentes, por um lado, e entre verdades necessárias e factos necessários, por outro. A relevância desta correspondência para o escrutínio do argumento fatalista é fácil de antecipar, uma vez que se trata de um argumento que pretenderia concluir a necessidade de todos os factos a partir das verdades (anteriores) acerca deles. A questão que naturalmente surge ao espírito é: Qual é o estatuto modal dessas verdades? São verdades contingentes ou verdades necessárias? Veremos adiante como Aristóteles aborda esta questão nas linhas que continuam T3.

Antes disso, porém, examinemos se existem razões contra esta leitura de T3. Dorothea Frede considera a possibilidade de interpretar T3 como afirmação de uma "correspondência forte", segundo a qual "a própria *verdade* é modificada de acordo com o modo do acontecimento"[22], e rejeita-a por duas razões: por um lado, porque lhe parece que a alegada distinção entre verdade contingente e verdade necessária não é aplicada por Aristóteles nas linhas que se seguem a T3; por outro, porque Aristóteles nunca fez essa distinção.[23] Frede afirma que não há nenhum texto de Aristóteles em que se possa

[22] Frede 1985, p. 75.

[23] Frede dirige a sua crítica principalmente a Anscombe que, no seu artigo de 1956, propôs uma interpretação do *Int.* 9 na qual a distinção entre verdade simples e verdade necessária desempenhava um papel central. Curiosamente, Anscombe não parece ter encontrado essa

encontrar "uma distinção entre verdade e verdade necessária ou qualquer outra modalização do verdadeiro ou falso" e que é um erro supor que Aristóteles possuía essa distinção.[24] Deixemos a resposta à primeira razão para depois, quando examinarmos a passagem em causa. Consideremos agora a segunda razão. A afirmação de Frede é muito audaz, mas penso que é falsa. Como já disse, parece-me inegável que a distinção entre falsidade contingente e falsidade necessária é o que Aristóteles pretende fazer em T4. Além disso, trata-se de uma distinção que ocorre igualmente noutros textos, ainda que Aristóteles tenda a expressá-la contrastando o "falso" com o "impossível" (compare-se *Cael*. 281b2-3 com *Metaph*. 1047b12-14 e *APr*. 34a25-29). A passagem da *Metafísica* Δ 12 em que são definidos "o possível e o impossível" (1019b23-32) merece ser destacada. Aí, Aristóteles define o "impossível" como "aquilo cujo contrário é necessariamente verdadeiro" (1019b23-24: *hou to enantion ex anankês alêthes*), de que dá como exemplo "a diagonal ser comensurável"; e define o "possível" como aquilo que ocorre "quando não é necessário o contrário ser falso" (1019b28-29: *hotan mê anankaion êi to enantion pseudos einai*), de que dá como exemplo "um homem estar sentado". Tanto as definições como os exemplos mostram claramente que Aristóteles chama aqui "impossível" ao *necessariamente falso* e chama aqui "possível" ao *contingentemente verdadeiro*. Frede reconhece que nesta passagem ocorrem diversas modalizações do verdadeiro e do falso, mas alega que "verdadeiro" e "falso" são aqui usados, não como predicados de declarações, mas como sinónimos de "ser" e "não ser". Esta leitura é extremamente implausível. Suponhamos que Aristóteles, quando dá o exemplo "um homem estar sentado", pretendia estar a ilustrar um facto contingente, e não uma declaração contingentemente verdadeira. A maneira natural de justificar que se trata de um facto contingente seria dizer algo como: "pois seria possível não estar sentado" ou "pois não é necessário que esteja sentado". Porém, em vez disso, a justificação que Aristóteles dá é esta: "pois o não estar sentado não é falso por necessidade" (1019b29-30: *ou gar ex anankês to mê kathêsthai pseudos*). Seria dificilmente compreensível que, nesta justificação, Aristóteles pretendesse usar "falso" como sinónimo de "não-ser". Se assim fosse, ele estaria a empregar uma negação *tripla* para expressar algo que poderia facilmente expressar com uma só negação. De facto, se o propósito fosse dizer que o facto

distinção em 19a33, linha que não comenta e que traduz como "*propositions are true as the facts go*" (1956, p. 7).

[24] Frede 1985, pp. 47-48.

é contingente, bastar-lhe-ia dizer "pois o estar sentado não é por necessidade" (*ou gar ex anankês to kathêsthai*). É muito mais natural que Aristóteles pretendesse aqui caracterizar a declaração contingentemente verdadeira como aquela cuja negação não é necessariamente falsa. Além disso, a semelhança entre esta passagem da *Metafísica* 1019b23-32 e a passagem do *De Caelo* 281b8-14 (=T4) é muito grande. Os exemplos são quase os mesmos e a distinção é exactamente do mesmo tipo. Ora, é inegável que, em T4, Aristóteles usa "falso" e "impossível" como predicados de declarações e de suposições (atente-se nas expressões "dizer que ... é falso", "dizer que ... é impossível", "fazer uma suposição falsa"). O mais provável é, portanto, que na *Metafísica* 1019b23-32 use também "possível", "impossível", "verdadeiro" e "falso" como predicados de declarações e suposições. Assim sendo, devemos concluir que Aristóteles possuía a distinção entre verdade contingente e verdade necessária. Cai assim por terra a segunda objecção de Frede contra a interpretação modal de T3 que defendo.[25]

Richard Gaskin é um dos comentadores que mais se aproxima da interpretação modal de T3. No entanto, a sua leitura da passagem não é constante; e, mesmo quando está mais próxima, não coincide exactamente com a que proponho. Gaskin começa por afirmar que, em T3, Aristóteles desvaloriza a distinção entre o "nível ontológico" e o "nível linguístico"[26] e autoriza o "movimento livre" de um para o outro.[27] Numa formulação alternativa, diz que Aristóteles afirma em T3 uma "equivalência geral" entre o discurso no "modo material" (i.e., o discurso sobre as coisas) e o discurso no "modo formal" (i.e., o discurso sobre a linguagem).[28] A ideia parece ser a de que tudo o que se pode dizer num desses "modos" pode também dizer-se no outro "modo". Noutra formulação, percebe-se finalmente que o conceito de verdade desempenha um papel fundamental nessa equivalência: Gaskin diz que, em T3, Aristóteles afirma "a convertibilidade entre os factos e a verdade", a qual consiste numa equivalência lógica entre "*p*" e "É verdade dizer que *p*".[29] Em todos estes comentários, Gaskin parece querer ver em T3 uma antecipação das ideias que costumamos associar às concepções da verdade como "redundância" (Ramsey) e "descitação" (Quine), nomeadamente, uma antecipação

[25] Gaskin 1995, p. 20, n. 9, e Crivelli 2004, p. 215, n. 62, também rejeitam a objecção de D. Frede à interpretação modal de T3.

[26] Gaskin 1995, p. 47, n. 37.

[27] Gaskin 1995, p. 58, n. 14.

[28] Gaskin 1995, p. 168.

[29] Gaskin 1995, p. 86, n. 20, e p. 89.

do princípio segundo o qual *afirmar que uma frase é verdadeira é o mesmo que afirmar essa frase*. O problema desta leitura é que ela perde de vista o aspecto principal de T3, que é a modalidade. Aristóteles não está aí interessado em afirmar uma identidade entre *conteúdos*, nem sequer uma equivalência geral entre os "enunciados" e as "coisas". Antes, ele equipara a *modalidade* que associamos aos enunciados com a *modalidade* que associamos às coisas. Gaskin aproxima-se desta leitura uma única vez, quando diz que em T3 Aristóteles quer dizer que "as declarações acerca das coisas derivam a sua modalidade da modalidade das coisas".[30] Ainda assim, este comentário merece dois reparos. Em primeiro lugar, embora seja compreensível e concordante com a tendência realista do pensamento aristotélico, a ideia de "derivação", e a direcção das coisas para as declarações, não se encontra em T3 – que diz apenas que a modalidade é a mesma em ambos os casos. Em segundo lugar, ao sublinhar finalmente o aspecto fundamental da modalidade, Gaskin esquece-se da verdade. É que Aristóteles fala em T3, não em geral da modalidade das declarações, mas, especificamente, da modalidade *da sua verdade* – é o modo como as declarações são verdadeiras (a saber: necessariamente verdadeiras ou contingentemente verdadeiras) que é, segundo ele, idêntico ao modo como as coisas são (a saber: necessariamente tais e tais ou contingentemente tais e tais). A ideia de Aristóteles é simples, mas, como se pode ver, os seus comentadores perdem-na facilmente.

Paolo Crivelli, no seu amplo estudo da concepção aristotélica da verdade, dedica uma secção à interpretação de T3, que intitula "A equimodalidade da verdade das asserções e dos estados de coisas".[31] Como o título indica, para Crivelli é muito claro que o princípio afirmado por Aristóteles em T3 é um princípio de *equimodalidade*, quer dizer, um princípio que equaciona uma modalidade no plano do dizer com uma modalidade no plano do ser. Crivelli considera que, em T3 como em muitos outros lugares, Aristóteles usa a palavra "*pragmata*" como um termo técnico para referir *estados de coisas* e pressupõe a ideia de que a verdade e a falsidade também se atribuem a estados de coisas. Por conseguinte, na sua leitura, Aristóteles estaria a afirmar que as asserções (ou declarações) são verdadeiras com uma modalidade que é idêntica àquela com que os estados de coisas correspondentes são verdadeiros.

[30] Gaskin 1995, p. 89, n. 32: "... statements about things derive their modality from the modality of the things".

[31] Crivelli 2004, pp. 214-216.

A questão de saber se Aristóteles dispunha da noção de estado de coisas e se admitia a existência de estados de coisas (e, se sim, de que tipos de estados de coisas admitia ele a existência) é uma questão complexa, que aqui não poderei aprofundar devidamente. Creio que Crivelli apresenta evidência textual suficientemente forte para tornar bastante plausível que Aristóteles admitia a existência de estados de coisas (verdadeiros e falsos, ou actuais e não-actuais, ou estados de coisas que obtêm e estados de coisas que não obtêm).[32] Já a alegação de que "*pragmata*" em 19a33 se refere a estados de coisas, essa parece-me muito especulativa e bastante forçada. Penso que se pode entender bem a passagem tomando "*pragmata*" com o sentido corrente de "coisas". Obviamente, Aristóteles não atribui modalidades a indivíduos ou a espécies, mas sim ao seu *ser (ou não ser) desta ou daquela maneira*. Por isso mesmo, no essencial, concordo com este aspecto da leitura de Crivelli, embora prefira uma formulação diferente e mais simples: onde Crivelli diz que o estado de coisas de *A* ser *B* é necessariamente verdadeiro, ou que obtém necessariamente, eu prefiro dizer simplesmente que *A* é necessariamente *B*. E é essa a "modalidade das coisas" – o seu modo de ser aquilo que são – que Aristóteles equaciona com a modalidade com que os enunciados são verdadeiros.

Surpreendentemente, no entanto, Crivelli considera que o princípio de equimodalidade afirmado por Aristóteles em T3 é um princípio com aplicação muito restrita, que diria apenas respeito a "asserções afirmativas com o verbo no presente".[33] Porquê esta restrição? Parece-me evidente que não há nada no texto que a justifique. A formulação dada por Aristóteles ao princípio é completamente geral, parecendo estender-se a todo e qualquer enunciado declarativo. Além disso, nas linhas precedentes, Aristóteles deu exemplos que eram acerca do futuro e que eram afirmativos e negativos. Acresce ainda que, se tenho razão na leitura que proponho, então Aristóteles invoca aqui a equimodalidade para esclarecer como deve ser entendida a necessidade que ocorre na RPC, especialmente quando esta regra é aplicada a declarações contraditórias acerca do futuro. A relevância da equimodalidade perder-se-ia por completo, se ela se aplicasse apenas a declarações afirmativas acerca do presente. Mas Crivelli é defensor da interpretação tradicional e pretende promover a ideia de que Aristóteles rejeita a

[32] Cf. Crivelli 2004, pp. 46-62.

[33] Crivelli 2004, p. 215: "Aristotle's claim at 19a33 can [...] be plausibly taken to be that the modality with which a *present-tense affirmative* assertion is true is the same as the modality with which the corresponding state of affairs is true" (o itálico é meu).

bivalência para declarações acerca de futuros contingentes – e, em última análise, é isso que explica a sua resistência a aplicar o princípio de equimodalidade a estas declarações.

Crivelli justifica a restrição da equimodalidade a declarações afirmativas e acerca do presente dizendo que Aristóteles não admite a existência de estados de coisas negativos e, por isso, provavelmente também não admite a existência de estados de coisas "acerca do futuro".[34] A ligação entre as duas coisas escapa-me. Não vejo nenhuma razão imediata para que alguém que rejeita estados de coisas negativos deva rejeitar também estados de coisas "acerca do futuro", mesmo que afirmativos. Além disso, penso que Aristóteles não rejeita nenhum destes tipos de estados de coisas. No capítulo 10 das *Categorias*, ele afirma que o modo de oposição que há entre uma afirmação e a negação contraditória é o mesmo que há entre "as coisas que subjazem" aos dois enunciados, dando como exemplos dessas coisas "subjacentes" o *ele estar sentado* e o *ele não estar sentado*[35] – o que parece ser um testemunho bastante claro de que reconhece a existência de estados de coisas afirmativos e negativos.[36] Quanto aos estados de coisas "acerca do futuro", penso que há vários exemplos deles no *Int.* 9. Um deles é o exemplo do manto. Aristóteles diz que o manto para que aponta "não irá ser cortado, mas gastar-se-á antes" (19a13-14). É possível que ao dizê-lo esteja a fazer, não uma afirmação, mas uma suposição (embora pudesse também tratar-se da expressão de uma crença). Se Aristóteles dispunha da noção de estado de coisas, então é provável que analisasse esse acto de suposição como uma relação com um estado de coisas. A explicação seria a seguinte: há dois estados de coisas contraditórios, o estado de coisas de *este manto ir ser cortado* e o estado de coisas de *este manto não ir ser cortado*. Suponhamos que o segundo obtém, enquanto o primeiro não obtém. Ainda assim, seria possível que o contrário fosse o caso, isto é, que o primeiro obtivesse e o segundo não. Poderia dar-se uma explicação semelhante para o exemplo da batalha naval. Aristóteles diz que necessariamente amanhã haverá uma batalha ou amanhã não haverá uma batalha. Provavelmente, ele analisaria o exemplo considerando que há dois estados de coisas contraditórios – o de *ir haver uma batalha amanhã* e o de *não ir*

[34] Crivelli 2004, p. 215: "Aristotle believes that there are no 'negative' states of affairs corresponding to negative assertions [...]. He is therefore likely to believe that there are no 'future-tense' states of affairs corresponding to future-tense assertions [...]."

[35] Cf. *Cat.* 12b6-15.

[36] Crivelli concorda, mas alega que houve uma evolução no pensamento de Aristóteles que o levou à rejeição dos estados de coisas negativos na *Metafísica*. Note-se, porém, que a evidência aduzida dessa rejeição na *Metafísica* é muito fraca – apenas um silêncio onde se poderia esperar (nomeadamente, em 1024b17-25) que algo fosse dito sobre tais estados de coisas (cf. pp. 49-50).

haver uma batalha amanhã – e que é impossível que nenhum deles obtenha. Uma terceira evidência do reconhecimento de estados de coisas "acerca do futuro" no *Int.* 9 é a passagem, ainda na primeira parte do capítulo, em que se diz: "E não faz nenhuma diferença se alguém fez ou não fez as declarações contraditórias. Pois é evidente que é assim que as próprias coisas são, mesmo que não tenha havido uma pessoa a afirmá-lo e outra a negá-lo. Pois não é por causa do afirmar ou negar que será ou não será, nem há mais de dez mil anos, nem em outro tempo qualquer. Portanto, se durante todo o tempo as coisas eram de um modo tal que ou uma declaração ou a outra era verdadeira, então ..." (18b36-19a2). Se Aristóteles dispunha da noção de estado de coisas, então é provável que ele deva ser aqui interpretado como estando a desvalorizar a ocorrência efectiva das declarações e a enfatizar a importância da existência – independente dessas declarações – dos estados de coisas correspondentes[37], um dos quais obtém, não só agora, mas desde sempre. Se "não é por causa do afirmar ou negar que será ou não será", isso significa que há, na realidade, um *será ou não será*, que é independente de haver ou não alguém a pensá-lo ou a dizê-lo. Esse *será* e esse *não será* são entidades "subjacentes", que se opõem exactamente da mesma maneira que se oporiam a afirmação e a negação, caso estas fossem feitas.[38] Concluo, então, que a sugestão de que Aristóteles reconhecia em geral a existência de estados de coisas, mas não admitia a existência de estados de coisas "acerca do futuro" carece de fundamento. Desse modo, cai por terra a razão avançada por Crivelli para não aplicar o princípio de equimodalidade às declarações acerca do futuro.

§5. *Verdades Contingentes acerca do Futuro*

O fatalista, com o seu argumento, pretende usar a RPC, aplicada às declarações acerca do futuro, para inferir que tudo é necessário. Aristóteles rejeita esta conclusão, pois toma como evidente que há coisas contingentes – umas que são fortuitas e outras que são

[37] Esta passagem coloca especiais dificuldades a alguém que, como Crivelli, pensa que Aristóteles usa "*pragmata*" como termo técnico para estados de coisas. Pois, em 18b37-38, ele diz *dêlon gar hoti houtôs echei ta pragmata* ("pois é evidente que é assim que os [estados de coisas] são").

[38] Aristóteles explicita qual é essa maneira de oposição em *Cat.* 13a37-b3: "É evidente que as coisas que se opõem como afirmação e negação não se opõem de nenhuma das maneiras acabadas de mencionar; pois somente nestas é necessário que sempre uma delas seja verdadeira e a outra falsa." Trata-se, é claro, de mais uma formulação da RPC. À luz do que foi dito em 12b6-15, devemos entender que a condição "sempre uma delas verdadeira e a outra falsa" se aplica também aos estados de coisas contraditórios. O facto de a RPC valer tanto para declarações como para estados de coisas reforça muito a ideia de que deva haver equimodalidade entre os dois planos.

regulares. Qual é então o erro do argumento fatalista? O argumento pode parecer convincente por causa da necessidade que ocorre na RPC, quando nela se diz que *é necessário que* a afirmação ou a negação seja verdadeira. Mas as atribuições de necessidade devem ser entendidas de maneira cautelosa, pois há um risco de sermos iludidos por diferenças de âmbito. Um exemplo claro e muito significativo de tais diferenças é dado pela lei do terceiro excluído. Considere-se uma batalha naval. Necessariamente, amanhã haverá uma batalha naval ou amanhã não haverá uma batalha naval. Mas, neste caso, não podemos "dividir" e distribuir a necessidade pelos membros da disjunção. E no caso da RPC? Se fizéssemos na RPC a operação de "dividir", diríamos que ou é necessário que a afirmação seja verdadeira ou é necessário que a negação seja verdadeira. Mas, quando se trata de coisas contingentes, isso não é correcto. Pois a modalidade com que as declarações são verdadeiras é a mesma que a modalidade com que as coisas são como são.

Nas linhas que se seguem a T3, Aristóteles usa a equimodalidade e a existência de coisas contingentes – dos dois tipos – para justificar que, qualquer que seja a verdade a respeito dos futuros contingentes, será sempre uma verdade contingente; e, por isso, a necessidade tem de ser entendida na RPC também de maneira "não-dividida".

T5
[*a*] Por conseguinte, uma vez que os enunciados são verdadeiros da mesma maneira como as próprias coisas são, é claro que, sempre que estas são de modo a admitirem os contrários de maneira casual, o mesmo se aplica necessariamente também à contradição. [*b*] Isso acontece com as coisas que nem são sempre assim nem são sempre não-assim. [*c*] Pois, com estas, é necessário que uma parte ou outra da contradição seja verdadeira ou falsa; porém, não tem de ser esta parte, ou aquela parte, mas sim de maneira casual; [*d*] e mesmo que uma seja mais verdadeira do que a outra, isso não implica que tenha de ser verdadeira, ou falsa. (19a32-39)

A estrutura geral de T5 é a seguinte. Em [*a*], Aristóteles formula o princípio de equimodalidade e extrai a sua consequência natural: a contingência das coisas sobre as quais são feitas as declarações contraditórias deve reflectir-se numa contingência correspondente quanto à maneira de uma das declarações ser verdadeira. A RCP, e a necessidade que nela ocorre, deve ser entendida de maneira a salvaguardar essa contingência do ser verdadeiro. Em [*b*], Aristóteles dirige a sua atenção às coisas não-necessárias, com o propósito de examinar como se aplica a RCP às declarações a seu respeito. Essas coisas são de dois tipos. Em [*c*] considera as coisas contingentes fortuitas; e em [*d*] considera as coisas contingentes regulares. Em ambos os casos, verifica-se que

tem de haver uma declaração verdadeira (no par contraditório), mas nenhuma das declarações tem de ser verdadeira.

As partes finais, [*c*] e [*d*], são as mais importantes. Em [*c*], Aristóteles foca a sua atenção nas declarações a respeito das coisas fortuitas, do género daquelas que foi dando como exemplo ao longo do capítulo (o homem ir ser branco, o manto ir ser cortado ou ir haver uma batalha), e faz duas afirmações fundamentais. Em primeiro lugar, afirma que a RPC se aplica a estas declarações: "com estas [coisas], é necessário que uma parte ou outra da contradição seja verdadeira ou falsa" (19a36-37).[39] Em segundo lugar, afirma que, tal como com a lei do terceiro excluído, também neste caso não é legítimo "dividir": "porém, não tem de ser esta parte ou aquela parte, mas sim de maneira casual" (19a37-38). Podemos encontrar aqui a resposta à primeira objecção de D. Frede contra a interpretação modal de T3, que referimos antes e cujo exame adiámos. Contra a presença em T3 de uma modalização da verdade, Frede alegava que a distinção entre verdade contingente e verdade necessária não é aplicada por Aristóteles nas linhas que se seguem a T3. Ora, como podemos agora ver, efectivamente, essa distinção é aqui aplicada, ainda que de modo implícito. Pois se, na RPC a respeito das coisas fortuitas, fosse legítimo "dividir", uma das declarações seria necessariamente verdadeira. Precisamente, porque as verdades acerca de tais coisas são elas próprias verdades contingentes (em consonância com o princípio de equimodalidade), não podemos "dividir" quando expressamos a necessidade na RPC. Embora Aristóteles não o diga, é provável que ele pense que, quando a RPC diz respeito a declarações acerca de coisas necessárias (que são "sempre assim" ou "sempre não-assim"), é legítimo "dividir", quer dizer, não só tem de haver uma declaração verdadeira, como há mesmo uma declaração que tem de ser verdadeira.

É muito significativo que, para expressar esta diferença entre "tem de haver uma declaração verdadeira" e "há uma declaração que tem de ser verdadeira", Aristóteles recorra aqui à fórmula "não tem de ser esta parte, ou aquela parte, mas sim de maneira casual". Pois essa fórmula é muito semelhante a uma fórmula usada nas *Categorias* 10

[39] A afirmação da RPC que ocorre em T5-[*c*] (19a36-38) constitui um enorme obstáculo para a interpretação tradicional e, em geral, para quem quer que considere que Aristóteles, no *Int.* 9, admite uma nova excepção à RPC, a qual implicaria também (uma vez que as opções "ambas verdadeiras" e "ambas falsas" foram afastadas, cf. *supra* n. 4) uma excepção ao princípio da bivalência. É em T5-[*d*] (19a38-39) que os defensores dessa leitura encontram a rejeição da bivalência. Mas T5-[*d*] diz apenas respeito às coisas regulares, e não invalida nada do que já foi afirmado em T5-[*c*]. Como bem nota Gail Fine (1985, p. 35): "*if* Aristotle is rejecting bivalence here [i.e., em T5-(*d*)], he is rejecting it *only* for usual events; the clause does *not* apply back to chance events. This is an odd result." Cf., no mesmo sentido, Whitaker 1996, p. 123.

para expressar uma diferença semelhante. Valerá a pena fazermos essa comparação.[40] Nesse capítulo das *Categorias*, a dado passo (de 11b38 em diante), Aristóteles pretende distinguir dois tipos de contrários – os contrários sem intermédio (como a doença e a saúde) e os contrários com intermédio (como o quente e o frio, o branco e o negro ou o bom e o mau). Para caracterizar a diferença em causa, Aristóteles encontra uma regra que podemos formular da seguinte maneira: [C] Se *A* e *B* são contrários e *x* é uma coisa no seu campo de aplicação (ou uma coisa "capaz de os receber"), então *A* e *B* têm intermédio se e somente se *não é necessário* que um dos dois – *A* ou *B* – pertença a *x*. Em seguida (em 12b37-38), Aristóteles dá-se conta de que [C] tem contra-exemplos, como este: o quente e o frio são contrários com intermédio, mas há coisas no seu campo de aplicação – por exemplo, o fogo – que são tais que *é necessário* que um dos dois lhe pertença. Pois o fogo é necessariamente quente (tal como a neve é necessariamente branca). Ao procurar rever a regra [C] para acomodar estes contra-exemplos, Aristóteles apercebe-se de que afirmações com a forma "É necessário que *A* ou *B* pertença a *x*" podem ser entendidas de duas maneiras. Especialmente interessante é o modo como expressa essa diferença. Num caso como o do quente-frio relativamente ao fogo, diz que é "definidamente um deles" que tem de pertencer ao fogo (*aphôrismenôs anankaion thateron hyparchein*, 12b39). Enquanto que, num caso como o da visão-cegueira relativamente a um homem adulto, diz que é necessário que uma ou a outra lhe pertença, mas é "não definidamente uma das duas coisas, mas de maneira casual" (*ouk aphôrismenôs thateron, all' hopoteron etychen*, 13a11). É claro que a diferença em causa tem a ver, uma vez mais, com o âmbito da necessidade. Usando terminologia moderna, diríamos que, no primeiro tipo de casos, a necessidade pode ser afirmada com âmbito tanto longo como curto (é legítimo "dividir"), enquanto que, no segundo tipo de casos, a necessidade pode ser afirmada com âmbito longo apenas (não é legítimo "dividir"). Ora, é uma diferença semelhante que Aristóteles pretende captar no *Int.* 9, em 19a36-38. E embora não use a expressão "definidamente uma delas" (*aphôrismenôs thateron*), emprega "de maneira casual" (*hopoteron etychen*) exactamente com o mesmo intuito. A intenção parece clara: Aristóteles pretende dizer que, a respeito de coisas futuras contingentes fortuitas (como ir haver uma batalha naval ou este manto ir ser cortado), dado um par de declarações contraditórias a seu respeito, *é*

[40] O modo como Aristóteles usa *hopoteron etychen* em *Int.* 9, 19a38, é notoriamente semelhante ao modo como usa essa mesma expressão em *Cat.* 10, 12b40, 13a3, 13a11 e 13a12-13. Cf. Hintikka 1973, p. 164, n. 23; Santos 2016, p. 107, n. 165.

necessário que uma delas seja verdadeira, mas nenhum delas é necessariamente verdadeira.

Por fim, em [*d*], Aristóteles acrescenta: "e mesmo que uma seja mais verdadeira do que a outra, isso não implica que tenha de ser verdadeira, ou falsa" (19a38-39). Com a possibilidade de que seja "uma mais verdadeira do que a outra", já sabemos, à luz do que vimos a respeito de T1, que Aristóteles se refere ao segundo tipo de coisas contingentes, a saber, aquelas que "são na maior parte dos casos mais de uma maneira do que de outra" (19a20-21) – como, por exemplo, a ingestão de hidromel, que faz baixar a febre na maior parte dos casos. Dada essa tendência natural, e a regularidade que ela origina, uma das declarações contraditórias é verdadeira em mais casos ou mais frequentemente do que a outra. E Aristóteles limita-se a repetir, agora no "modo formal" (em 19a39), aquilo que já tinha dito, no "modo material", em 19a21-22: apesar dessa tendência e regularidade, de cada vez que uma dessas declarações é verdadeira (ou falsa), ela é apenas contingentemente verdadeira (ou falsa).

Os defensores da interpretação tradicional pretendem ler em [*d*] uma negação da bivalência, traduzindo essas linhas como: "ou [é necessário] que uma seja mais verdadeira do que a outra, mas não é necessário que seja verdadeira, ou falsa, já".[41] Embora seja linguisticamente legítima, há pelo menos três razões contra esta leitura da passagem. Em primeiro lugar, rejeitar a bivalência a respeito desta classe de declarações implicaria também rejeitar a RPC a respeito delas[42], mas Aristóteles não rejeita a RPC a respeito das declarações acerca do futuro. Como vimos, em T1, ele diz que a RPC se aplica às coisas fortuitas e às coisas regulares de maneiras diferentes, pressupondo assim que ela se aplica a ambas. Em segundo lugar, se Aristóteles rejeitasse a bivalência e a RPC em 19a39, essa rejeição valeria apenas para as declarações sobre as coisas regulares, pois em 19a36-37 ele afirmou que a RPC se aplica às declarações sobre as coisas fortuitas. Desse modo, Aristóteles teria apenas uma resposta muito parcial para dar ao argumento fatalista, a qual deixaria de fora precisamente o tipo de casos que o fatalista (querendo provar que nada acontece por acaso ou de maneira casual) tem principalmente em vista.[43] Por último, a leitura sugerida ignora o facto de que, na sequência argumentativa do texto, [*c*] e [*d*]

[41] O advérbio *êdê* (em 19a39) pode ter um sentido temporal, significando "já" ou "desde já", e pode também ter um sentido lógico, significando "por causa disso". Cf. Anscombe 1956, p. 8; Fine 1984, p. 35; Judson 1988, p. 17, n. 8; Crivelli 2004, p. 223, n. 79.

[42] A RPC implica o princípio da bivalência. Cf. Jones 2010, p. 55.

[43] Cf., *supra*, n. 39.

dependem de [*b*] e de [*a*]. Essa dependência significa que o objectivo de toda a passagem é mostrar que, de acordo com a equimodalidade entre verdades e factos, afirmações e negações acerca de coisas contingentes – fortuitas ou regulares – são sempre, se verdadeiras, apenas contingentemente verdadeiras e, se falsas, apenas contingentemente falsas – e que isso é consistente com a necessidade de que uma delas seja verdadeira, incluída na RPC.

§6. *Conclusão*

Procurei, neste ensaio, alcançar dois objectivos. O primeiro foi mostrar que a distinção aristotélica entre as coisas que acontecem de maneira casual ou sem regra e as coisas que acontecem na maior parte dos casos de uma certa maneira, conhecida de outros textos, está também presente no *Int.* 9 e desempenha um papel importante na sequência argumentativa do capítulo. A este respeito, pudemos observar um facto interessante. O *Int.* 9 divide-se em duas partes principais: na primeira (até 19a6), Aristóteles expõe o argumento fatalista tentando colocar-se no ponto de vista do próprio fatalista; na segunda (a partir de 19a7), Aristóteles faz a sua crítica ao argumento. Ora, é notório e significativo que aquela distinção aristotélica está quase ausente na primeira parte (havendo talvez apenas uma pequena alusão a ela, muito pouco explícita, em 18b8-9). O argumento é inicialmente apresentado como conduzindo à conclusão de que tudo acontece necessariamente e, por isso, não há nada que aconteça por acaso ou de maneira casual. Mas na segunda parte, quando diz o que pensa e nega a tese fatalista, aí a distinção é claramente introduzida, uma vez que Aristóteles considera que há muitas coisas contingentes e que elas são daqueles dois tipos. Aristóteles poderá ter pensado que o fatalismo eliminaria não apenas a categoria do fortuito, mas também essa outra categoria, central na sua concepção da natureza e da ciência, que é a das coisas que são de uma maneira, não sempre e necessariamente, mas na maior parte dos casos (*hôs epi to poly*). Também muito importante para a compreensão da resposta de Aristóteles ao fatalista é observar que é a esta distinção que ele volta na passagem final, em 19a35-39. A comparação daquilo que Aristóteles diz nessas duas vezes que menciona as coisas regulares (ou que são de uma maneira na maior parte dos casos) é extremamente instrutiva: na primeira vez, nota que elas não são necessárias (19a21-22); na segunda, sublinha que as verdades a seu respeito não são verdades necessárias (19a39).

O segundo objectivo do ensaio foi analisar o princípio de equimodalidade formulado em 19a33 e mostrar que ele constitui a base principal da resposta de Aristóteles ao fatalista. De acordo com esse princípio, a modalidade de uma verdade está sempre alinhada com a modalidade do facto que lhe corresponde: se uma coisa é contingentemente de uma certa maneira, então o enunciado declarativo que diz que ela é dessa maneira é contingentemente verdadeiro. Isto aplica-se também ao futuro: por exemplo, se amanhã não vai haver nenhuma batalha naval, mas seria possível que houvesse uma, então o enunciado que diz que amanhã não haverá nenhuma batalha naval é verdadeiro, mas poderia ser falso. Na interpretação que defendi, Aristóteles vê neste princípio o elemento decisivo para responder ao fatalista. Infelizmente, ele não explicita tão completamente quanto poderíamos desejar as consequências do princípio para a presente discussão. O aspecto em que se concentra é o das suas consequências para a maneira como devemos entender a RPC, quando esta se aplica a coisas futuras e contingentes (de qualquer dos dois tipos). De acordo com a regra, sempre que um par de declarações contraditórias são feitas acerca de tais coisas, tem de haver uma delas que é verdadeira (é impossível que nenhuma delas seja verdadeira). Mas daí não se segue que há uma delas que tem de ser verdadeira. Aliás, isso não só não se segue, como não é efectivamente o caso, dado o requisito de equimodalidade. A declaração verdadeira, seja ela qual for (mas tem de haver uma), será apenas contingentemente verdadeira. O verdadeiro e o falso poderiam distribuir-se pelos membros do par contraditório de maneira inversa àquela como efectivamente estão distribuídos.

Penso que, com a compreensão que aqui alcançámos destes dois aspectos do *Int.* 9, a plausibilidade da interpretação bivalente do capítulo sai grandemente reforçada. Todavia, para se proceder a uma defesa completa dessa interpretação, outras coisas serão ainda necessárias. Desde logo, será preciso examinar outras partes do capítulo, que aqui não considerei. Além disso, dever-se-á procurar responder à questão que o leitor moderno, conhecedor da discussão posterior do problema, naturalmente se coloca, e que é a seguinte: se a crítica de Aristóteles ao argumento fatalista é esta que descrevi, então como responderia ele à objecção segundo a qual a admissão de que existem agora verdades acerca do futuro, mesmo que essas verdades sejam contingentes, é suficiente para gerar a consequência fatalista de que, como não podemos mudar essas verdades, então não há nada que possamos fazer daqui em diante para evitar que as coisas venham a ser como

essas verdades dizem que irão ser? Pois é por causa desta objecção[44], e porque reconhecem a sua força, que muitos se sentem atraídos pela solução não-bivalente que a interpretação tradicional atribui a Aristóteles. Mas estas são tarefas para trabalho futuro.[45]

Ricardo Santos

LanCog, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

Referências Bibliográficas

Anscombe, G. E. M. 1956. "Aristotle and the Sea Battle", *Mind* 65, pp. 1-15.

Bäck, Allan. 1992. "Sailing through the Sea Battle", *Ancient Philosophy* 12, pp. 133-151.

Byrd, Jeremy. 2010. "The Necessity of Tomorrow's Sea Battle", *The Southern Journal of Philosophy* 48, pp. 160-176.

Crivelli, Paolo. 2004. *Aristotle on Truth*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fine, Gail. 1984. "Truth and Necessity in *De Interpretatione* 9", *History of Philosophy Quarterly* 1, pp. 23-47.

Frede, Dorothea. 1985. "The Sea-Battle Reconsidered: a Defence of the Traditional Interpretation", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3, pp. 31-87.

Gaskin, Ricard. 1995. *The Sea Battle and the Master Argument*. Berlin: Walter de Gruyter.

Hintikka, Jaakko. 1973. *Time and Necessity*. Oxford: Clarendon Press.

Jones, Russell E. 201o. "Truth and Contradiction in Aristotle's *De Interpretatione* 6-9", *Phronesis* 55, pp. 26-67.

Judson, Lindsay. 1988. "La Bataille Navale d'Aujourd'hui: *De Interpretatione* 9", *Revue de Philosophie Ancienne* 6, pp. 5-37.

Judson, Lindsay. 1991. "Chance and 'Always or For the Most Part' in Aristotle", in L. Judson (ed.), *Aristotle's Physics*. Oxford: Clarendon Press, pp. 73-99.

Łukasiewicz, Jan. 1970. "On Determinism", in L. Borkowski (ed.), *Jan Łukasiewicz: Selected Works*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, pp. 110-128.

[44] Parece-me que a objecção que formulo no texto coincide com aquilo a que Byrd (2010, p. 163) chama "the Inference Problem". Byrd pensa que Aristóteles reconheceu a força do argumento contido na objecção e procura encontrar as razões que o terão conduzido a isso. Eu duvido que Aristóteles tenha reconhecido essa força.

[45] Apresentei versões preparatórias deste trabalho na Universidade Estadual de Campinas, na Universidade de La Laguna, na Universidade de Évora, na Universidade do Minho, na Universidade de Genève, na Universidade Federal do Rio de Janeiro e na Universidade de Lisboa. Agradeço aos participantes nesses encontros a discussão de vários pontos, a qual me permitiu afinar muitas ideias.

Mignucci, Mario. 1981. "*Hôs epi to poly* et Nécessaire dans la Conception Aristotélicienne de la Science", in E. Berti (ed.), *Aristotle on Science: the Posterior Analytics*. Padova: Antenore, pp. 173-203.

Santos, Ricardo. 2016. *Aristóteles: Categorias e Da Interpretação*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

Striker, Gisela. 2009. *Aristotle: Prior Analytics, Book I*. Oxford: Clarendon Press.

van Inwagen, Peter. 1983. *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press.

van Rijen, Jeroen. 1989. *Aspects of Aristotle's Logic of Modalities*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Whitaker, C. W. A. 1996. *Aristotle's De Interpretatione*. Oxford: Clarendon Press.

Journal of Ancient Philosophy, vol. 15 issue 1, 2021.
DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v15i1p173-189

Sobre a tese de que a bivalência implica o determinismo causal, do estoicismo ao aristotelismo

Paulo Ferreira

According to Simplicius' commentary on Aristotle's *Categories*, the Platonic philosopher Claudius Nicostratus (*fl.* mid-2nd c. A.D.) challenges Aristotle's claim in the *Categories* to the effect that statements about future contingents are neither true nor false. I argue that Nicostratus' charge traces back to Chrysippus' argument for causal determinism in Cicero's *De Fato* and plays a significant role in motivating Ammonius' and Boethius' solution to the problem of future contingents.

Segundo o testemunho de Simplício (*In Cat.*), o platônico Cláudio Nicóstrato (*fl.* meados do séc. II d.C.) move contra as *Categorias* de Aristóteles um ataque em muitas frentes, uma das quais tem como alvo a tese de que enunciados sobre futuros contingentes não são nem verdadeiros nem falsos. Nesta contribuição, defendo que a investida em questão retoma um argumento de Crisipo em favor do determinismo causal e tem parte significativa na motivação da solução de Amônio e Boécio para o problema dos futuros contingentes.[1]

[1] Gostaria de agradecer a Balthazar Barbosa Filho (*in memoriam*) e a todos com quem pude discutir elementos desta contribuição no *Colóquio Internacional "A Questão dos Futuros Contingentes"* (UFRJ, 2014), no *IV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Filosofía Antigua* (UNL, 2014), na *Maratona de Tradução de Filosofia Antiga* (UFG, 2016), no seminário de leitura das *Categorias* de Aristóteles (org. Marco Zingano) e no curso de Filosofia da Lógica que ministrei junto ao PPG-Filosofia da UNIFESP em 2018, nomeadamente Marcelo Boeri, Roberto Bolzani, Vitor Bragança, Wellington Damasceno, Daniela Fernandes Cruz, Mateus Fernandes Ferreira, Fernando Gazoni, Marcos Gleizer, Victor Gonçalves de Sousa, Rodrigo Guerizoli, Nickolas Julio, Evan Keeling, Fernanda Lobo, Daniel Lopes, Luiz Henrique Lopes dos Santos, Edgar Marques, Pedro Mesquita, Jorge Mittelmann, Luiz Carlos Pereira, André Porto, Ricardo Salles, Ricardo Santos, Araceli Velloso, Raphael Zillig e Marco Zingano.

Journal of Ancient Philosophy, vol. 15 issue 1, 2021.
DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v15i1p173-189

I

Cícero (*Fat.* 20-21) reporta o seguinte argumento de Crisipo:

Sed haec hactenus; alia videamus. Concludit enim Chrysippus hoc modo: 'Si est motus sine causa, non omnis enuntiatio quod ἀξίωμα dialectici appellant aut vera aut falsa erit; causas enim efficientis quod non habebit, id nec verum nec falsum erit; omnis autem enuntiatio aut vera aut falsa est; motus ergo sine causa nullus est. [21] Quod si ita est, omnia, quae fiunt, causis fiunt antegressis; id si ita est, fato omnia fiunt; efficitur igitur fato fieri, quaecumque fiant.'

Baste quanto a isso; vejamos outros pontos. Crisipo chega à conclusão do seguinte modo: "Se há movimento sem causa, não é o caso que toda sentença a que os dialéticos[2] chamam *axiôma* será ou verdadeira ou falsa, pois o que não tenha causas que o produzam não será nem verdadeiro nem falso; porém, toda sentença é ou verdadeira ou falsa; portanto, não há nenhum movimento sem causa. [21] Se é assim, tudo o que ocorre, ocorre por causas antecedentes; e, se é assim, tudo ocorre por destino. Resulta, pois, que o que quer o que ocorra, ocorre por destino".

Crisipo argumenta por *modus tollens*[3] do princípio de bivalência ("toda sentença é ou verdadeira ou falsa") e da implicação da existência de movimento sem causa à negação do princípio de bivalência ("se há movimento sem causa, não é o caso que toda sentença a que os dialéticos chamam *axiôma* será ou verdadeira ou falsa") à conclusão de que não há movimento sem causa – e da conclusão de que não há movimento sem causa extrai sem premissas adicionais que tudo ocorre por causas antecedentes e por destino. Como, porém, é admissível que as mesmas causas possam, sob as mesmas circunstâncias, tanto produzir quanto não produzir certo resultado, do fato de que todo evento tem causa não decorre que tudo ocorra por destino. A fim de evitar o *non sequitur*, penso devermos assumir que "há movimento sem causa" corresponda à negação não de "todo evento tem causa", mas da conjunção "todo evento tem causa e, para que o resultado fosse (contrafactualmente) diferente, as causas ou as circunstâncias (em uma palavra: o estado de coisas precedente) teriam de ser (contrafactualmente) diferentes" – conjunção que, por seu turno, corresponde à afirmação do determinismo causal.[4]

[2] Talvez as *Definições dialéticas* (Διαλεκτικοὶ ὅροι) de Crisipo: cf. o passo de DL na seção II.

[3] A que a lógica estoica chama "o segundo indemonstrável": cf., e.g., MATES (1961: 67-74).

[4] Jogada similar pode ser observada em Plutarco, *St. Rep.* 23 1045bc, passagem que diz conter "das mais célebres asserções frequentes de Crisipo", onde Crisipo aduz contra "o incausado" (τὸ ἀναίτιον) evidência em favor da tese de que nada ocorre "sem uma causa e uma diferença que se dê necessariamente ou nela ou nas circunstâncias" (ἄνευ τινὸς αἰτίας καὶ διαφορᾶς ἢ περὶ αὐτὰ πάντως ἢ περὶ τὰ ἔξωθεν γινομένης), do que conclui inexistirem "o incausado e o espontâneo" (τὸ ἀναίτιον καὶ τὸ αὐτόματον). Sobre o passo em Plutarco e a afirmação do determinismo causal por Crisipo como correspondente à conjunção acima, cf. Bobzien (1998: 33-44).

Crisipo argumenta, pois, do princípio de bivalência e da implicação da negação do determinismo causal à negação do princípio de bivalência – implicação que, segundo o texto, repousa sobre a tese de que o *truth-maker* de uma sentença sobre o futuro é o estado de coisas precedente ("o que não tenha causas que o produzam não será nem verdadeiro nem falso") – à conclusão de que o determinismo causal é o caso.

Quanto à implicação da negação do determinismo causal à negação do princípio de bivalência, Crisipo parece assumir que, se o estado de coisas que a sentença descreve é futuro, a sentença ainda não poderia ser nem verdadeira nem falsa se seu *truth-maker* fosse o próprio estado de coisas que descreve. A fim de possuir algum valor de verdade, é necessário que o estado de coisas ora presente a torne verdadeira (falsa) – o que somente será o caso se ora estiver em ação uma conjunção de causas e circunstâncias que determine a ocorrência (não ocorrência) do estado de coisas que descreve, visto que, em caso contrário, nada haveria a que a sentença ora pudesse corresponder.

Como, porém, pode Crisipo assumir que toda sentença é ou verdadeira ou falsa – em particular, que inclusive sentenças sobre o futuro são desde logo ou verdadeiras ou falsas? Não está precisamente isso em questão, se está por se estabelecer se o determinismo causal é ou não é o caso? Comentadores como Sharples (1991: 174) e Bobzien (1998: 62) limitam-se à observação de que jamais se atesta um argumento em favor do princípio de bivalência em Crisipo. Barnes (2007: 74-83) é o único a propor um argumento, cujas premissas são o princípio do terceiro excluído e a implicação do fato à verdade da asserção do fato, com base em um testemunho de Simplício (*In Cat.* 406.34-407.5 Kalbfleisch) sobre "os estoicos".

Penso que o contexto do passo em Simplício aporte elementos mais relevantes[5] – não menos porque o argumento em questão é claramente insuficiente, visto não assegurar que a sentença possua um de dois valores de verdade. No que segue, sustento que a dificuldade com a bivalência mostra-se ainda mais premente em face de outros pressupostos da implicação da bivalência ao determinismo – não somente a tese de que o *truth-maker* de sentenças sobre o futuro é o estado de coisas precedente, mas também certa concepção do que são sentenças ou *axiômata* e a tese de que somente *axiômata* são *truth-bearers*.

II

Diógenes Laércio (VII 65) reporta a concepção crisipiana de *axiôma*:

[5] Cf., abaixo, a seção V.

Ἀξίωμα δέ ἐστιν ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος· ἢ πρᾶγμα αὐτοτελὲς ἀποφαντὸν ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ, ὡς ὁ Χρύσιππός φησιν ἐν τοῖς Διαλεκτικοῖς ὅροις, "ἀξίωμά ἐστι τὸ ἀποφαντὸν ἢ καταφαντὸν ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ, οἷον Ἡμέρα ἐστί, Δίων περιπατεῖ." […] οὔσης μὲν οὖν ἡμέρας, ἀληθὲς γίνεται τὸ προκείμενον ἀξίωμα· μὴ οὔσης δέ, ψεῦδος.

Um *axiôma* é aquilo que é verdadeiro ou falso, ou um item completo em si mesmo que pode ser asserido na medida em que seja tomado em si mesmo, como afirma Crisipo nas *Definições dialéticas*: "Um *axiôma* é aquilo que pode ser asserido ou declarado[6] na medida em que seja tomado em si mesmo, por exemplo: 'É dia', 'Díon caminha'." […] Sendo dia, o *axiôma* proposto resulta verdadeiro; não sendo, falso.

Um *axiôma* não é a própria asserção, mas aquilo que pode ser asserido – em particular, um *axiôma* pode ser asserido em tempos diferentes e seu valor de verdade pode mudar. Ao se proferir "Paulo Ferreira está em Guarulhos hoje" sucessivamente em 11, 12 e 13 de agosto de 2019, instancia-se o mesmo *axiôma* ("Paulo Ferreira está em Guarulhos hoje"), o qual, se estou em Guarulhos somente em 12 de agosto de 2019, passa de falso a verdadeiro e de verdadeiro a falso nas datas em questão. Em outras palavras, um *axiôma* não é um exemplar, mas um tipo, e a sua referência temporal deve ser móvel. Penso que o contraste a seguir seja esclarecedor.

A fim de que a mesma sentença-tipo ou proposição não possa passar de verdadeira a falsa ou de falsa a verdadeira, a sua referência temporal deve ser uma data fixa, de modo que os três proferimentos sucessivos de "Paulo Ferreira está em Guarulhos hoje" em 11, 12 e 13 de agosto de 2019 instanciem respectivamente as sentenças-tipo ou proposições "Paulo Ferreira está em Guarulhos em 11 de agosto de 2019" (falsa), "Paulo Ferreira está em Guarulhos em 12 de agosto 2019" (verdadeira) e "Paulo Ferreira está em Guarulhos em 13 de agosto de 2019" (falsa), onde "está" não comporta flexão temporal.[7] Nesse caso, tem-se a mesma sentença-tipo ou proposição não em proferimentos sucessivos de "Paulo Ferreira está em Guarulhos hoje" em 11, 12 e 13 de agosto de 2019, mas, digamos, em proferimentos sucessivos de "Paulo Ferreira estará em Guarulhos amanhã" em 11 de agosto de 2019, de "Paulo Ferreira está em Guarulhos hoje" em 12 de agosto de 2019 e de "Paulo Ferreira esteve em Guarulhos ontem" em 13 de agosto de 2019, os quais instanciam a sentença-tipo ou proposição "Paulo Ferreira está em Guarulhos em 12 de agosto de 2019".

Por sua parte, para que o mesmo *axiôma* possa passar de falso a verdadeiro ou de verdadeiro a falso conforme mudem os estados de coisas a que sucessivamente se refere, a

[6] Note-se que os adjetivos verbais ἀποφαντός e καταφαντός são, respectivamente, formas de ἀποφαίνω e καταφαίνω, não de ἀπόφημι/ἀποφάσκω ("negar") e κατάφημι/καταφάσκω ("afirmar"): cf. Mates (1961: 28 n. 8).

[7] Cf., e.g., Quine (1984: 13-14).

sua referência temporal em particular deve poder mudar a cada tempo sucessivo[8] – o que será o caso se não somente o seu proferimento, mas o próprio *axiôma* admitir itens como pseudo-datas ("ontem", "hoje", "amanhã") e flexão temporal, a referência temporal dos quais é móvel. Assim, visto que a sua referência temporal será, a cada dia sucessivo, sempre o próprio dia, o *axiôma* "Paulo Ferreira está em Guarulhos hoje" será verdadeiro quando eu estiver em Guarulhos e falso em caso diverso.

Note-se, ainda, que no caso de sentenças-tipo ou proposições é possível preservar tanto a intuição de que o estado de coisas que a entidade lógica descreve é indeterminado quanto a intuição de que a entidade lógica deve possuir algum valor de verdade: se, por exemplo, seu *truth-maker* é cada sucessivo estado de coisas simultâneo à valoração, a sentença-tipo ou proposição "Paulo Ferreira está em Guarulhos em 12 de agosto de 2019" pode passar de nem verdadeira nem falsa antes de 12 de agosto de 2019 a ou verdadeira ou falsa em 12 de agosto de 2019[9] – ou, se seu *truth-maker* é o próprio estado de coisas que descreve, a sentença-tipo ou proposição "Paulo Ferreira está em Guarulhos em 12 de agosto de 2019" será verdadeira (falsa) quando o estado de coisas que descreve se der (não se der), mas, visto que era a mesma sentença-tipo ou proposição quando instanciada como, e.g., "Paulo Ferreira estará em Guarulhos amanhã", em virtude do *truth-value link* era verdadeira (falsa) antes que o estado de coisas que descreve se desse (não se desse).[10]

Por contraste, o mesmo *axiôma* não admite *truth-value link* – pois a sua referência é diferente a cada tempo sucessivo – nem pode de nem verdadeiro nem falso adquirir um de dois valores de verdade conforme ou se dê ou não se dê o estado de coisas que ora descreve: tal como em "Fiado só amanhã", a referência temporal de "Paulo Ferreira estará em Guarulhos amanhã" é, a cada dia sucessivo, sempre o dia seguinte – de modo que, se seu *truth-maker* é cada sucessivo estado de coisas simultâneo à valoração, o *axiôma* não é nem verdadeiro nem falso e não adquire valor de verdade, pois, quando o estado de coisas que ora descreve ou se der ou não se der, a sua referência temporal será diferente: o *axiôma* "Paulo

[8] Na expressão de Haack (1978: 75), a entidade lógica em questão será "ambígua".

[9] Barbosa Filho (2005) sustenta ser esse o núcleo da solução de Aristóteles para o problema dos futuros contingentes, o que pressuponho em Ferreira (2011). Cf. MacFarlane (2003).

[10] Cf. Westtphal (2006). Sobre a noção de *truth-value link*, cf. Dummett (1978: 358-74) e (2004: 73-96).

Ferreira estará em Guarulhos amanhã" referir-se-á, amanhã, a depois de amanhã, e assim por diante.[11]

Assim, visto que o *truth-maker* de um *axiôma* sobre o futuro deve ser o estado de coisas precedente e um *axiôma* sobre o futuro não pode de nem verdadeiro nem falso adquirir um de dois valores de verdade quando ou se der ou não se der o estado de coisas que ora descreve, segue-se que um *axiôma* sobre o futuro ou não terá valor de verdade (se nem todo evento tem causa ou o estado de coisas precedente pode ser o mesmo e o resultado, diferente) ou terá o valor de verdade que o estado de coisas precedente determina (se todo evento tem causa e, para que o resultado fosse diferente, o estado de coisas precedente tivesse de ser diferente). Nesse caso, assumir o princípio de bivalência significa garantir que *axiômata* sobre o futuro possam manter relações lógicas com *axiômata* sobre os demais tempos – de modo que, por exemplo, a conjunção "Díon está vivo hoje e estará vivo amanhã" possa ser verdadeira até a véspera da morte de Díon, quando se torna falsa,[12] em vez de ter o mesmo valor de verdade que "Díon está vivo hoje e que horas são?" e "Díon está vivo hoje e por favor passe-me o sal".

III

Contraste-se agora o caso dos proferimentos – os quais, segundo Crisipo, não possuem valor de verdade. Leia-se a respeito o que transmite João Estobeu (III 28 18 621.9-16 Wachsmuth-Hense):

Χρύσιππος διαφέρειν ἔφη τὸ ἀληθορκεῖν τοῦ εὐορκεῖν καὶ τὸ ἐπιορκεῖν τοῦ ψευδορκεῖν· τὸν μὲν ὀμνύντα καθ' ὃν ὀμνύει καιρὸν πάντως ἢ ἀληθορκεῖν ἢ ψευδορκεῖν· τὸ γὰρ ὀμνύμενον ὑπ' αὐτοῦ ἢ ἀληθὲς εἶναι ἢ ψεῦδος, ἐπειδὴ ἀξίωμα τυγχάνει ὄν· τὸν δὲ ὀμνύντα μὴ πάντως καθ' ὃν ὀμνύει χρόνον ἢ εὐορκεῖν ἢ ἐπιορκεῖν, ὅτε μὴ πάρεστιν ὁ χρόνος, εἰς ὃν ἡ ἀναφορὰ τῶν ὅρκων ἐγίγνετο.

Crisipo disse serem diferentes *alêthorkein* e *euorkein*, *epiorkein* e *pseudorkein*. Quem jura, no tempo em que jura, necessariamente ou *alêthorkei* ou *pseudorkei*, pois aquilo que por ele é jurado é ou verdadeiro ou falso, visto que é um *axiôma*. Porém, quem jura não necessariamente ou *euorkei* ou *epiorkei* no tempo em que jura, quando não é presente o tempo a que fazem referência os juramentos.

[11] O que certamente não significa que um *axiôma* não possa passar de nem verdadeiro nem falso a ou verdadeiro ou falso, mas que o fará somente se o estado de coisas que ora descreve passar *ex ante* de causalmente indeterminado a causalmente determinado.

[12] Cf. o ponto similar em um testemunho de Simplício (*In Phys.* 1299.36-1300.10 Diels) sobre "os estoicos".

Journal of Ancient Philosophy, vol. 15 issue 1, 2021.
DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v15i1p173-189

Ao exemplificar os enunciados a que os estoicos chamam "de juramento" (ὀμοτικοί), Amônio (*In Int.* 2,29-30) cita um hemistíquio da *Odisseia* ("Saiba isto agora a terra"). A passagem de que faz o excerto (ε 184-187) reza:

ἴστω νῦν τόδε γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν
καὶ τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ, ὅς τε μέγιστος
ὅρκος δεινότατός τε πέλει μακάρεσσι θεοῖσιν,
μή τί τοι αὐτῷ πῆμα κακὸν βουλευσέμεν ἄλλο.

Saiba isto agora a terra, o vasto céu acima
e a água proclive de Estige, maior e mais terrível
juramento para bem-aventurados deuses:
não planejarei contra ti outro maligno flagelo.

Trata-se de uma asserção sobre o futuro[13] – e, segundo Crisipo, quem o enuncia *alêthorkei* ou *pseudorkei* antes de produzir ou deixar de produzir o evento ou estado de coisas que o enunciado descreve, mas *euorkei* ou *epiorkei* somente ao produzir ou deixar de produzir o estado de coisas que o enunciado descreve. Parece seguro inferir que *alêthorkein* e *pseudorkein* devam significar respectivamente "jurar algo verdadeiro" e "jurar algo falso", ao passo que *euorkein* e *epiorkein*, "cumprir o juramento" e "descumprir o juramento".

Note-se que o uso corrente das expressões nem sempre coincide com aquele prescrito por Crisipo. Tomem-se como exemplos K 328-332:

Ὣς φαθ', ὃ δ' ἐν χερσὶ σκῆπτρον λάβε καί οἱ ὄμοσσεν·
ἴστω νῦν Ζεὺς αὐτὸς ἐρίγδουπος πόσις Ἥρης,
μὴ μὲν τοῖς ἵπποισιν ἀνὴρ ἐποχήσεται ἄλλος
Τρώων, ἀλλά σέ φημι διαμπερὲς ἀγλαϊεῖσθαι.
Ὣς φάτο καί ῥ' ἐπίορκον ἐπώμοσε, τὸν δ' ὀρόθυνεν·

Assim disse; ele tomou o cetro nas mãos e jurou-lhe:
"Saiba agora o próprio Zeus tonitruante, marido de Hera:
outro varão troiano sobre esses cavalos não se suspenderá,
antes digo que tu com eles deleitar-te-ás para sempre."
Assim disse; jurou algo falso (*epiorkon epômose*), mas o motivou.

e Heródoto (I 165 3):

πρὸς δὲ ταύτῃσι καὶ μύδρον σιδήρεον κατεπόντωσαν καὶ ὤμοσαν μὴ πρὶν ἐς Φώκαιαν ἥξειν πρὶν ἢ τὸν μύδρον τοῦτον ἀναφανῆναι. στελλομένων δὲ αὐτῶν ἐπὶ τὴν Κύρνον ὑπερημίσεας τῶν ἀστῶν ἔλαβε πόθος τε καὶ οἶκτος τῆς πόλιος καὶ τῶν ἠθέων τῆς χώρης, ψευδόρκιοι δὲ γενόμενοι ἀπέπλεον ὀπίσω ἐς τὴν Φώκαιαν.

Além disso, afundaram no mar um bloco de ferro e juraram não voltar a Foceia antes que o bloco reaparecesse. Durante a preparação para a viagem a Cirno, porém, mais da metade dos cidadãos sentiu

[13] Segundo o passo em João Estobeu, Crisipo também admitia juramentos sobre o presente.

lamentosa saudade da cidade e dos usos da terra e, descumprindo o juramento (*pseudorkioi* […] *genomenoi*), navegaram de volta para Foceia.

Ao contrário do que pretende Crisipo, as formas cognatas de *epiorkein* e de *pseudorkein* nesses passos devem significar respectivamente "jurar algo falso" e "descumprir o juramento". Penso que a motivação de Crisipo ao delimitar o uso dos termos seja exclusivamente de corte lógico: alguém *alêthorkei* ou *pseudorkei* relativamente ao *axiôma* que instancia ao fazer o juramento (como expresso por Estobeu, "quem jura, no tempo em que jura, necessariamente ou *alêthorkei* ou *pseudorkei*, pois aquilo que por ele é jurado é ou verdadeiro ou falso, visto que é um *axiôma*"), mas *euorkei* ou *epiorkei* relativamente ao proferimento que faz, não ao *axiôma* que instancia, ao fazer o juramento (note-se: amanhã poderei quer cumprir quer descumprir o proferimento "Estarei em Guarulhos amanhã" feito hoje, mas não poderei jamais nem cumprir nem descumprir o *axiôma* "Estarei em Guarulhos amanhã", visto que a cada dia sucessivo o *axiôma* se refere ao dia seguinte).

Assim, um proferimento sobre o futuro nem é cumprido nem é descumprido antes de se produzir ou deixar de produzir o evento ou estado de coisas que descreve, e ou é cumprido ou é descumprido ao se produzir ou deixar de produzir o evento ou estado de coisas que descreve – mas não possui valor de verdade, pois o que possui valor de verdade é sempre um *axiôma* (como expresso por Estobeu, "aquilo que por ele é jurado é ou verdadeiro ou falso, visto que é um *axiôma*").

IV

Se a implicação da bivalência ao determinismo causal tem como pressupostos a tese de que somente *axiômata* são *truth-bearers* e a tese de que o *truth-maker* de *axiômata* sobre o futuro é o estado de coisas precedente, negar um dos dois é suficiente para bloquear o argumento de Crisipo. Para as suscetibilidades modernas, é para dizer o mínimo invulgar que a entidade lógica que é capaz de receber o verdadeiro e o falso seja um enunciado-tipo que muda de verdadeiro a falso e de falso a verdadeiro porque a sua referência temporal é móvel[14] – porém, a solução reportada em Cícero (*Fat.* 26-28) em contraposição à argumentação de Crisipo em favor da implicação da bivalência ao determinismo causal subscreve precisamente esse pressuposto ao sustentar que o próprio estado de coisas que a entidade lógica descreve seja o que a torna ou verdadeira ou falsa:

[14] Cf., e.g., Haack (1978: 79ss.).

Quod cum ita sit, quid est, cur non omnis pronuntiatio aut vera aut falsa sit, nisi concesserimus fato fieri, quaecumque fiant? Quia futura vera, inquit, non possunt esse ea, quae causas, cur futura sint, non habent; habeant igitur causas necesse est ea, quae vera sunt; ita, cum evenerint, fato evenerint. Confectum negotium, siquidem concedendum tibi est aut fato omnia fieri, aut quicquam fieri posse sine causa. [27] An aliter haec enuntiatio vera esse non potest: 'Capiet Numantiam Scipio', nisi ex aeternitate causa causam serens hoc erit effectura? An hoc falsum potuisset esse, si esset sescentis saeculis ante dictum? Et si tum non esset vera haec enuntiatio: 'Capiet Numantiam Scipio', ne illa quidem eversa vera est haec enuntiatio: 'Capiet Numantiam Scipio.' Potest igitur quicquam factum esse, quod non verum fuerit futurum esse? Nam ut praeterita ea vera dicimus, quorum superiore tempore vera fuerit instantia, sic futura, quorum consequenti tempore vera erit instantia, ea vera dicemus. [28] Nec, si omne enuntiatum aut verum aut falsum est, sequitur ilico esse causas inmutabilis, easque aeternas, quae prohibeant quicquam secus cadere, atque casurum sit; fortuitae sunt causae, quae efficiant, ut vere dicantur, quae ita dicentur: 'Veniet in senatum Cato', non inclusae in rerum natura atque mundo; et tamen tam est inmutabile venturum, cum est verum, quam venisse, nec ob eam causam fatum aut necessitas extimescenda est. Etenim erit confiteri necesse: 'Si hoc enuntiatum: "Veniet in Tusculanum Hortensius" verum non est, sequitur, ut falsum sit.' Quorum isti neutrum volunt; quod fieri non potest.

Assim sendo, que motivo há para que nem toda sentença seja ou verdadeira ou falsa, caso não tenhamos concedido ocorrer por destino o que quer que ocorra? "Pois", diz ele, "não podem ser futuros verdadeiros aqueles que não têm causas de que hajam de ser o caso. É, pois, necessário ter causas aquilo que é verdadeiro; assim, quando vier a ser, terá vindo a ser por destino." Está fechado o negócio, se se deve conceder-te que ou tudo ocorre por destino ou algo pode ocorrer sem causa. [27] Não pode de outro modo ser verdadeira a sentença "Cipião tomará Numância", se causa entrelaçando causa desde a eternidade[15] não houver de o produzir? Poderia ser isso falso, caso houvesse sido dito <com verdade> seiscentos séculos antes? E, se nesse tempo não fosse verdadeira a sentença "Cipião tomará Numância", nem mesmo ao ser ela varrida do mapa é verdadeira a sentença "Cipião tomará Numância" [capiet *codd.*, cepit ("tomou") *Ramus*]. Pode, pois, algo ter sido feito que não tenha sido verdadeiro que haveria de ser? Com efeito, assim como dizemos ser passados verdadeiros aqueles cuja presença em tempo anterior tenha sido verdadeira, igualmente diremos futuros verdadeiros aqueles cuja presença em tempo posterior for verdadeira. [28] E, se toda sentença é ou verdadeira ou falsa, não se segue imediatamente que há causas imutáveis eternas que vedem que algo se dê de modo diferente de como se dará. As causas que fazem ser dito com verdade o que assim se diz – "Catão virá ao senado" – são fortuitas, não incluídas na natureza das coisas e no mundo. Não obstante, é tão imutável vir a ser, quando é verdadeiro, quanto ter vindo a ser, e não se deve por essa razão temer o destino e a necessidade. E, com efeito, será necessário reconhecer: se a sentença "Hortênsio virá a Túsculo" não é verdadeira, segue-se que é falsa. Eles não querem nenhuma dessas, mas isso não pode ocorrer.

A correção proposta sem base em MSS por Ramus (1554: 20) mostra tão somente que o lógico francês já não concebe *axiômata* como *truth-bearers*, senão que assume o *truth-value link* entre uma asserção em flexão futura ("Cipião tomará Numância") e uma asserção em flexão passada ("Cipião tomou Numância") – o qual, como vimos, requer que as entidades lógicas que recebem o verdadeiro e o falso tenham a referência temporal fixa. Caso, porém, o texto dos MSS para as sentenças sobre Cipião seja mantido, o ponto será precisamente aquele que acima atribuo a Crisipo: se o *axiôma* "Cipião tomará Numância" não é nem verdadeiro nem falso antes de ou se dar ou não se dar o evento que ora descreve,

[15] Cf. a definição crisipiana de destino em Aulo Gélio (*NA* VII 2 3).

tampouco adquire um valor de verdade quando o evento que ora descreve ou se dá ou não se dá, pois, tal como em "Fiado só amanhã", a sua referência temporal (expressa na flexão temporal de "tomará") será, então, diferente.

A solução, pois, consiste em, assumindo que os *truth-bearers* são *axiômata*, sustentar que, tal como no caso dos *axiômata* sobre o passado, cujo *truth-maker* é o próprio evento ou estado de coisas passado, igualmente sucede no caso dos *axiômata* sobre o futuro, cujo *truth-maker* deve ser o próprio evento ou estado de coisas futuro, não o estado de coisas precedente. Assim, tal como um *axiôma* sobre o passado é ou verdadeiro ou falso porque o evento ou estado de coisas que descreve ou ocorreu ou não ocorreu, igualmente um *axiôma* sobre o futuro é ou verdadeiro ou falso não porque o estado de coisas ora presente determina que ou ocorrerá ou não ocorrerá o evento ou estado de coisas que o *axiôma* descreve, mas porque o próprio evento ou estado de coisas que o *axiôma* descreve ou ocorrerá ou não ocorrerá – de modo que, se são ou a simples ocorrência futura ou a simples não ocorrência futura que o tornam ou verdadeiro ou falso, a valoração independe de quer a ocorrência futura quer a não ocorrência futura serem quer determinadas quer indeterminadas.

V

Simplício (*In Cat.* 406.6-407.14 Kalbfleisch) reporta o que parece serem os desdobramentos tardios dessa questão:

Ὁ δὲ Νικόστρατος αἰτιᾶται κἀνταῦθα λέγων μὴ ἴδιον εἶναι τῶν κατὰ ἀντίφασιν ἀντικειμένων τὸ διαιρεῖν τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος. "οὔτε γὰρ μόνοις οὔτε πᾶσιν αὐτοῖς ὑπάρχει· οὐ μόνοις μέν, ὅτι καὶ τοῖς ὁμοτικοῖς καὶ τοῖς ἀπομοτικοῖς λόγοις ὑπάρχει τὸ ἐξ ἀνάγκης θάτερον, οἷον 'νὴ τὴν Ἀθηνᾶν ἔπραξα τάδε'· 'οὐ μὰ τὴν Ἀθηνᾶν οὐκ ἔπραξα'. ἀλλὰ καὶ τοῖς θαυμαστικοῖς, φησί, τὸ αὐτὸ ὑπάρχει· 'ὡς καλός γε ὁ Πειραιεύς', καὶ τοῖς ψεκτικοῖς, οἷον 'φαῦλός ἐστιν', 'οὐ φαῦλός ἐστιν'. οὐκ ἄρα μόνοις ὑπάρχει τοῖς κατὰ ἀντίφασιν τοῦτο, ἀλλ' οὐδὲ πᾶσιν, φησίν. αἱ γὰρ εἰς τὸν μέλλοντα χρόνον ἐγκεκλιμέναι προτάσεις οὔτε ἀληθεῖς εἰσιν οὔτε ψευδεῖς διὰ τὴν τοῦ ἐνδεχομένου φύσιν· οὔτε γὰρ τὸ 'ἔσται ναυμαχία' ἀληθὲς οὔτε τὸ 'οὐκ ἔσται', ἀλλ' ὁπότερον ἔτυχεν." "πρὸς δὴ ταῦτα ἔνεστι μέν, φασί, λέγειν ὅτι τεττάρων ὄντων ἀντικειμένων τοῦ ἑνὸς ἴδιον τοῦτο οὐ πρὸς πάντα ἀλλ' ὡς πρὸς τὰ τρία ἀποδέδωκεν· ὁ γὰρ εἰπὼν ὅτι τῶν τεττάρων τὸ ἓν μερίζει τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος, οὐ καθάπαξ τοῦτο ἀπεφήνατο, ἀλλ' ἐπὶ μόνων τῶν ἀντικειμένων τοῦτο ἐποίησεν. χωρὶς δὲ τούτων, φασίν, πάλαι λέλυται ταῦτα ἐν ταῖς ἐξηγήσεσιν τοῦ ὅρου τοῦ ἀξιώματος τοῦ ἀφοριζομένου τὸ ἀξίωμα ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος. οὐδὲ γὰρ τὸ ὁμοτικὸν οἷόν τε ἀληθὲς εἶναι ἢ ψεῦδος, ἀλλ' εὐορκεῖν μὲν ἢ ἐπιορκεῖν ἐν τοῖς ὅρκοις εἰκός, ἀληθεύειν δὲ ἢ ψεύδεσθαι ἐν αὐτοῖς οὐχ οἷόν τε, κἂν περὶ ἀληθῶν ὁμόσῃ τις ἢ ψευδῶν. καὶ τὸ θαυμαστικὸν δὲ πλεονάζον τῷ θαύματι παρὰ τὸ ἀξίωμα καὶ τὸ ψεκτικὸν τῷ μώμῳ οὔτε ἀληθές ἐστιν ἢ ψευδές, ἀλλὰ ὅμοια ἀληθέσιν ἢ ψευδέσιν". ἀλλ' αὗται μὲν ἀπὸ τῆς Στωικῆς ἀκριβείας ἔστωσαν αἱ λύσεις. μήποτε δὲ ἁπλοϊκώτερον ἐπελθεῖν δεῖ τῷ λόγῳ· τὸ γὰρ ὁμοτικὸν 'νὴ τὴν Ἀθηνᾶν' οὔτε ἀληθὲς οὔτε ψεῦδος δηλοῖ, συμπλεκόμενον δὲ πάντως προτάσει ἢ ἀληθεῖ ἢ ψευδεῖ, εἰ μὲν ἀληθὴς ἡ πρότασις, εὐορκεῖν ποιεῖ, ἀλλ' οὐκ ἀληθεύειν (ἡ γὰρ πρότασις εἶχεν τὸ ἀληθές), ψευδεῖ δὲ συμπλεκόμενον ἐπιορκεῖν ἀναγκάζει, οὐ ψεύδεσθαι. καὶ τὸ θαυμαστικὸν δὲ τὸ 'ὡς' προτάσει συνάπτεται τῇ 'καλὸς ὁ Πειραιεύς ἐστιν', καὶ τὸ ψεκτικὸν ὁμοίως, τῶν προτάσεων τὸ

ἀληθὲς ἐχουσῶν ἢ τὸ ψεῦδος. περὶ δὲ τῶν εἰς τὸν μέλλοντα χρόνον ἀντιφάσεων οἱ μὲν Στωικοὶ τὰ αὐτὰ δοκιμάζουσιν, ἅπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. "ὡς γὰρ τὰ περὶ τῶν παρόντων καὶ παρεληλυθότων ἀντικείμενα, οὕτως καὶ τὰ μέλλοντα αὐτά τε, φασίν, καὶ τὰ μόρια αὐτῶν· ἢ γὰρ τὸ ἔσται ἀληθές ἐστιν ἢ τὸ οὐκ ἔσται, εἰ δεῖ ἤτοι ψευδῆ ἢ ἀληθῆ εἶναι (ὥρισται γὰρ κατ' αὐτοὺς τὰ μέλλοντα). καὶ εἰ μὲν ἔσται ναυμαχία αὔριον, ἀληθὲς εἰπεῖν ὅτι ἔσται· εἰ δὲ μὴ ἔσται, ψεῦδος τὸ εἰπεῖν ὅτι ἔσται· ἤτοι δὲ ἔσται ἢ οὐκ ἔσται· ἤτοι ἄρα ἀληθὲς ἢ ψεῦδος θάτερον". οἱ μέντοι Περιπατητικοὶ τὴν μὲν ἀντίφασιν τὴν εἰς τὸ μέλλον ἀληθῆ ἢ ψευδῆ εἶναι λέγουσιν, πότερον δὲ ἔσται μόριον αὐτῶν ἀληθὲς καὶ πότερον ψεῦδος, ἄληπτον εἶναι τῇ φύσει καὶ ἄστατον. τὴν μὲν γὰρ ἀντίφασιν ἐφ' οὑτινοσοῦν χρόνου οὐ κωλύει λέγεσθαι, τὸ 'ἢ ἔσται ἢ οὐκ ἔσται', τῶν δὲ ἐμπεριεχομένων ἐν αὐτῇ μορίων ἑκάτερον οἷον τὸ 'ἔσται' ἢ 'οὐκ ἔσται' ἀφωρισμένως ἐπὶ μὲν τοῦ παρόντος καὶ παρεληλυθότος χρόνου ἤδη ἐστὶν ἢ ἀληθῆ ἢ ψευδῆ· ὅσα δὲ περὶ τοῦ μέλλοντος ἀποφαίνεται, ἤδη μὲν οὐκ ἔστιν ἢ ἀληθῆ ἢ ψευδῆ, ἔσται δὲ ἢ τοῖα ἢ τοῖα. ταῦτα μὲν οὖν ἀρκείτω πρὸς τὸν Νικόστρατον.

Nicóstrato acusa <Aristóteles> também nesse ponto, afirmando não ser próprio aos opostos por contradição dividir o verdadeiro e o falso, "pois não pertence nem somente a eles nem a todos eles: não somente a eles porque também aos enunciados de juramento, tanto afirmativos quanto negativos, pertence o *um dos dois por necessidade*, por exemplo, 'Por Atena, fiz isso', 'Por Atena, não fiz'. Também pertence", diz ele, "aos exclamativos, 'Como é belo o Pireu', e aos de reprimenda, por exemplo, 'É vil', 'Não é vil'. Portanto, não pertence somente aos <opostos> por contradição, mas tampouco", diz, "a todos eles, pois as *protaseis* flexionadas em tempo futuro não são nem verdadeiras nem falsas em razão da natureza do contingente, visto que nem 'Haverá batalha naval' nem 'Não haverá' são verdadeiros, mas *qual dos dois se deu*." "Relativamente isso", dizem eles, "de um lado é possível dizer que, sendo quatro os opostos, ele dá esse traço como próprio de um deles, não <próprio> relativamente a todas as <demais> coisas, mas, ele pretende, <próprio> relativamente aos <outros> três, pois quem disse que dos quatro um divide o verdadeiro e o falso não o asseriu em sentido absoluto, mas o fez no caso somente dos opostos. Porém, independentemente disso", dizem, "há muito esses <problemas> foram solucionados nas explicações da definição de *axiôma*, a qual delimita *axiôma* como aquilo que é verdadeiro ou falso, pois o <enunciado> de juramento não pode ser verdadeiro ou falso, antes é razoável *euorkein* ou *epiorkein* em juramentos, mas não é possível dizer neles o verdadeiro ou o falso, ainda que se jure acerca do verdadeiro ou do falso; e o <enunciado> exclamativo, acrescentando, além do *axiôma*, a exclamação, e o <enunciado> de reprimenda, <acrescentando, além do *axiôma*,> a repreensão, não são nem verdadeiros nem falsos, mas similares a verdadeiros ou falsos." Sejam essas as soluções oriundas da exatidão estoica; talvez, porém, se deva discorrer de modo mais simples. A <expressão> de juramento "Por Atena" não denota nem o verdadeiro nem o falso, mas, necessariamente combinada a uma *protasis* ou verdadeira ou falsa, caso a *protasis* seja verdadeira, faz *euorkein*, não dizer o verdadeiro (pois a *protasis* detém o verdadeiro), ao passo que, caso combinada a uma <*protasis*> falsa, força a *epiorkein*, não a dizer o falso – e, similarmente, tanto o <enunciado> exclamativo, que junta o "Como" à *protasis* "O Pireu é belo", quanto o <enunciado> de reprimenda, por as *protaseis* deterem o verdadeiro ou o falso. Quanto às contradições em tempo futuro, os estoicos pensam o mesmo que nos demais casos: "Assim como os opostos acerca do presente e do passado, igualmente os <opostos> acerca do futuro – os próprios", dizem eles, "e as suas partes, pois ou 'Será' é verdadeiro ou 'Não será', se deve ser ou verdadeiro ou falso (pois os <enunciados> futuros definem-se por esses itens): se haverá batalha naval amanhã, é verdadeiro dizer que haverá; se não haverá, é falso dizer que haverá; mas ou haverá ou não haverá; portanto, cada qual é ou verdadeiro ou falso." Não obstante, os peripatéticos dizem que a contradição <flexionada> no futuro é verdadeira ou falsa, mas qual parte dela verdadeira e qual falsa é inapreensível e não fixo por natureza, pois não é vedado dizer a contradição em qualquer tempo ("Ou haverá ou não haverá") – e cada uma das partes nela contidas (por exemplo, "Haverá" ou "Não haverá") já é determinadamente ou verdadeira ou falsa no caso do tempo presente e passado, ao passo que tudo aquilo que se assere acerca do futuro ainda não é <determinadamente> ou verdadeiro ou falso, mas <as coisas> serão ou tais ou tais. Baste isso relativamente a Nicóstrato.

Simplício marca ou com φησίν ("ele diz") ou com φασίν ("eles dizem") cada período que cita. A alternância entre o singular e o plural marca a passagem de uma citação de

Nicóstrato (de "pois não pertence" a "*qual dos dois se deu*") a duas citações de pensadores estoicos (a primeira, de "Relativamente isso" a "similares a verdadeiros ou falsos", a qual Simplício diz conter "as soluções oriundas da exatidão estoica"; e a segunda, de "Assim como os opostos acerca do presente e do passado" a "cada qual é ou verdadeiro ou falso", a qual Simplício diz conter o que "os estoicos" pensam). Note-se, a esse respeito, que tanto Nicóstrato quanto o próprio Simplício utilizam o vocábulo aristotélico *protasis* para designar a entidade lógica que recebe o verdadeiro e o falso, ao passo que os estoicos anônimos utilizam o vocábulo crisipiano *axiôma*.

Nicóstrato ataca duas teses que implicitamente atribui a Aristóteles: que todas as entidades lógicas que são ou verdadeiras ou falsas são *protaseis* e que todas as *protaseis* são ou verdadeiras ou falsas. Segundo Nicóstrato, nem a primeira é o caso (pois enunciados de juramento e outros também são ou verdadeiros ou falsos), nem a segunda (pois *protaseis* sobre futuros contingentes não são nem verdadeiras nem falsas). A fim de responder ao ataque, Simplício aduz tanto uma posição de origem estoica sobre a primeira tese (posição que em grandes linhas endossa, uma vez reformulada) quanto uma posição de origem estoica sobre a segunda tese (posição que contrasta com aquela que atribui a peripatéticos anônimos).

Quanto à acusação de que nem todas as entidades lógicas que são ou verdadeiras ou falsas são *protaseis*, tanto Nicóstrato quanto os estoicos anônimos podem vindicar Crisipo: ao dizer, segundo o testemunho de Estobeu, tanto que aquilo que se jura é ou verdadeiro ou falso, visto ser um *axiôma*, quanto que quem jura ou *alêthorkei* ou *pseudorkei*, Crisipo é passível tanto de uma leitura segundo a qual um enunciado de juramento (tomado como o *axiôma* instanciado) é ou verdadeiro ou falso quanto de uma leitura segundo a qual um enunciado de juramento (tomado agora como o proferimento feito) não é nem verdadeiro nem falso, senão que ou se *euorkei* ou se *epiorkei* a respeito, sendo ou verdadeiro ou falso tão somente o *axiôma* instanciado.

Quanto à acusação de que nem todas as *protaseis* são ou verdadeiras ou falsas, Nicóstrato parece argumentar, tal como Crisipo, que quem pretenda admitir a contingência deve admitir também que as entidades lógicas que descrevem futuros contingentes não são, e não serão jamais, nem verdadeiras nem falsas. Ora, o argumento de Crisipo tem como pressupostos a tese de que o *truth-maker* de enunciados sobre o futuro é o estado de coisas precedente e a tese de que os *truth-bearers* têm a referência temporal móvel – e a solução peripatética reportada por Simplício não é outra que a solução para o problema dos futuros contingentes apresentada por Amônio e Boécio em seus respectivos comentários a *De Int.*

9,[16] a qual, segundo a interpretação dita *non-standard*,[17] consiste em sustentar que o *truth-maker* de um enunciado sobre o futuro é o próprio estado de coisas que descreve, não os estados de coisas precedentes, de modo que, se o estado de coisas futuro nem está determinado a se dar nem está determinado a não se dar, o enunciado é indeterminadamente verdadeiro se o estado de coisas se dará e é indeterminadamente falso se o estado de coisas não se dará. Assim, o enunciado "Paulo Ferreira estará em Guarulhos amanhã" é indeterminadamente verdadeiro em 11 de agosto de 2019 porque estarei em Guarulhos em 12 de agosto de 2019 e é indeterminadamente falso em 12 de agosto de 2019 porque não estarei em Guarulhos em 13 de agosto de 2019 – estados de coisas que são indeterminados e, não obstante, são o caso sob o ponto de vista da eternidade, externo a todo tempo, sob o qual todo tempo é presente.[18]

VI

Visto que o endosso da tese de que o *truth-maker* de uma asserção sobre o futuro seja o próprio estado de coisas futuro permite salvaguardar a tese de que os *truth-bearers* têm a referência temporal móvel, cabe indagar se a atribuição da primeira tese a Aristóteles teria como motivação a atribuição da segunda tese a Aristóteles. Penso que a entidade lógica em *Cat.* 5 – precisamente a obra sob o ataque de Nicóstrato – exibe o traço em questão.

Em 4a10-11, Aristóteles enuncia como próprio das substâncias o fato de a mesma substância admitir atributos contrários, tais como "quente" e "frio", "branco" e "negro". Em 4a21-28, Aristóteles suscita o problema abaixo:

ἐπὶ δὲ τῶν ἄλλων οὐδενὸς φαίνεται τὸ τοιοῦτον, εἰ μή τις ἐνίσταιτο τὸν λόγον καὶ τὴν δόξαν φάσκων τῶν τοιούτων εἶναι· ὁ γὰρ αὐτὸς λόγος ἀληθής τε καὶ ψευδὴς δοκεῖ εἶναι, οἷον εἰ ἀληθὴς εἴη ὁ λόγος τὸ καθῆσθαί τινα, ἀναστάντος αὐτοῦ ὁ αὐτὸς οὗτος ψευδὴς ἔσται· ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῆς δόξης· εἰ γάρ τις ἀληθῶς δοξάζοι τὸ καθῆσθαί τινα, ἀναστάντος αὐτοῦ ψευδῶς δοξάσει τὴν αὐτὴν ἔχων περὶ αὐτοῦ δόξαν.

[16] Simplício remete à oposição entre "determinadamente (ἀφωρισμένως, *definite*) verdadeira ou falsa" e "indeterminadamente (ἀορίστως, *non definite*) verdadeira ou falsa": cf., e.g., Amônio (*In De Int.* 138.11-139.20) e Boécio (*In De Int. I* 106.23-107.16, 124.14-126.21; *In De Int. II* 208.1-18, 213.18-214.12, 249.13-250.16).

[17] Cf. Mignucci (1996), (1998), (2001) e Seel (ed.) (2001). Julgo a interpretação dita *standard* insuficiente por sustentar que um enunciado sobre o futuro contingente possui não um de dois valores de verdade, mas somente a propriedade disjuntiva *ser ou verdadeiro ou falso*: cf. Kretzmann (1998).

[18] A noção de eternidade e o ponto de vista sob o qual inclusive os estados de coisas futuros em matéria contingente são o caso obtêm plena expressão em Boécio (*Cons. Phil.* V 6).

Em nenhum outro caso manifesta-se tal traço, a menos que se objete afirmando que o enunciado e a opinião são receptivos de itens desse tipo porque o mesmo enunciado é reputado ser tanto verdadeiro quanto falso (por exemplo: se o enunciado "alguém estar sentado" for verdadeiro, esse mesmo enunciado será falso quando a pessoa se levantar); e similarmente no caso da opinião (pois caso se opine com verdade "alguém estar sentado", quando a pessoa se levantar opinar-se-á em falso caso se tenha a mesma opinião a respeito).

Atenho-me ao caso dos enunciados. A objeção consiste em sustentar que, se o mesmo enunciado puder receber os atributos contrários *verdadeiro* e *falso*, o fato de o mesmo item admitir atributos contrários não será próprio das substâncias. Assim, assume que o mesmo enunciado possa receber os atributos em questão – que, e.g., o enunciado "Sócrates está sentado" possa passar de falso a verdadeiro quando Sócrates se senta e de verdadeiro a falso quando Sócrates se levanta.

Em 4a28-b4, Aristóteles apresenta a primeira proposta de solução da dificuldade:

εἰ δέ τις καὶ τοῦτο παραδέχοιτο, ἀλλὰ τῷ γε τρόπῳ διαφέρει· τὰ μὲν γὰρ ἐπὶ τῶν οὐσιῶν αὐτὰ μεταβάλλοντα δεκτικὰ τῶν ἐναντίων ἐστίν· ψυχρὸν γὰρ ἐκ θερμοῦ γενόμενον μετέβαλεν (ἠλλοίωται γάρ), καὶ μέλαν ἐκ λευκοῦ καὶ σπουδαῖον ἐκ φαύλου, ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον αὐτὸ μεταβολὴν δεχόμενον τῶν ἐναντίων δεκτικόν ἐστιν· ὁ δὲ λόγος καὶ ἡ δόξα αὐτὰ μὲν ἀκίνητα πάντῃ πάντως διαμένει, τοῦ δὲ πράγματος κινουμένου τὸ ἐναντίον περὶ αὐτὰ γίγνεται· ὁ μὲν γὰρ λόγος διαμένει ὁ αὐτὸς τὸ καθῆσθαί τινα, τοῦ δὲ πράγματος κινηθέντος ὁτὲ μὲν ἀληθὴς ὁτὲ δὲ ψευδὴς λέγεται· ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῆς δόξης. ὥστε τῷ τρόπῳ γε ἴδιον ἂν εἴη τῆς οὐσίας τὸ κατὰ τὴν αὑτῆς μεταβολὴν δεκτικὴν τῶν ἐναντίων εἶναι.

Porém, caso se aceite isso, ao menos em modo difere, pois, no caso das substâncias, na medida em que os próprios itens mudam, são receptivos de contrários: um item mudou (pois sofreu alteração) porque, de quente, tornou-se frio; de branco, negro; de vil, virtuoso – e, similarmente, nos demais casos cada item, na medida em que admite ele próprio mudança, é receptivo de contrários. Por outro lado, o enunciado e a opinião permanecem, eles próprios, em tudo e de todos os modos sem mudança, mas, porque a coisa sofre mudança, o contrário vem a ser no âmbito deles: o enunciado "alguém estar sentado" permanece o mesmo, mas, porque a coisa sofreu mudança, diz-se ora verdadeiro, ora falso; e similarmente no caso da opinião. Portanto, ao menos em modo resulta ser próprio da substância o fato de ser receptiva de contrários segundo a sua própria mudança.

Aristóteles inicialmente admite que o mesmo enunciado possa receber os atributos contrários *verdadeiro* e *falso* e observa que um enunciado não admite atributos contrários do modo como uma substância admite atributos contrários, visto que um enunciado recebe os atributos em questão não porque o próprio enunciado sofra mudança, mas porque o estado de coisas com que guarda relação sofre mudança – ao passo que uma substância recebe atributos contrários porque a própria substância sofre mudança. Assim, o modo como enunciados admitem atributos contrários e o modo como substâncias admitem atributos contrários serão diferentes.

Em 4b4-18, Aristóteles apresenta a solução definitiva:

εἰ δή τις καὶ ταῦτα παραδέχοιτο, τὴν δόξαν καὶ τὸν λόγον δεκτικὰ τῶν ἐναντίων εἶναι. οὐκ ἔστι δὲ ἀληθὲς τοῦτο· ὁ γὰρ λόγος καὶ ἡ δόξα οὐ τῷ αὐτὰ δέχεσθαί τι τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικὰ λέγεται, ἀλλὰ τῷ περὶ ἕτερόν τι τὸ πάθος γεγενῆσθαι· τῷ γὰρ τὸ πρᾶγμα εἶναι ἢ μὴ εἶναι, τούτῳ καὶ ὁ λόγος ἀληθὴς ἢ ψευδὴς εἶναι λέγεται, οὐ τῷ αὐτὸν δεκτικὸν εἶναι τῶν ἐναντίων· ἁπλῶς γὰρ οὐδὲν ὑπ' οὐδενὸς οὔτε ὁ λόγος κινεῖται οὔτε ἡ δόξα, ὥστε οὐκ ἂν εἴη δεκτικὰ τῶν ἐναντίων μηδενὸς ἐν αὐτοῖς γιγνομένου πάθους· ἡ δέ γε οὐσία τῷ αὐτὴν τὰ ἐναντία δέχεσθαι, τούτῳ δεκτικὴ τῶν ἐναντίων εἶναι λέγεται· νόσον γὰρ καὶ ὑγίειαν δέχεται, καὶ λευκότητα καὶ μελανίαν, καὶ ἕκαστον τῶν τοιούτων αὐτὴ δεχομένη τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικὴ λέγεται. ὥστε ἴδιον ἂν οὐσίας εἴη τὸ ταὐτὸν καὶ ἓν ἀριθμῷ ὂν κατὰ τὴν ἑαυτῆς μεταβολὴν δεκτικὸν εἶναι τῶν ἐναντίων.

De fato, caso se aceite isso, a opinião e o enunciado serão receptivos de contrários. Porém, isso não é verdade, pois o enunciado e a opinião não são ditos receptivos de contrários porque eles próprios admitam algo, mas porque a afecção veio a ser em algum outro âmbito, visto que é pelo fato de a coisa ser ou não ser o caso que o enunciado é dito ser verdadeiro ou falso, não pelo fato de ele próprio ser receptivo de contrários, visto que nem o enunciado nem a opinião inqualificadamente mudam em nada sob ação de nenhum item, de modo que, visto que nenhuma afecção vem a ser neles, resulta não serem receptivos de contrários. Por outro lado, é pelo fato de ela própria admitir contrários que a substância é dita ser receptiva de contrários, visto que admite doença e saúde, brancura e negritude – e é na medida em que ela própria admite cada item desse tipo que é dita ser receptiva de contrários. Portanto, resulta ser próprio da substância o fato de, sendo uma e a mesma em número, ser receptiva de contrários segundo a sua própria mudança.

Segundo Aristóteles, a primeira proposta de solução falha porque o mesmo enunciado, embora dito ora verdadeiro, ora falso, não admite atributos contrários. Penso que o ponto seja que, na medida em que o estado de coisas com que guarda relação sofre mudança, um enunciado recebe ora o predicado "verdadeiro", ora o predicado "falso" ("é pelo fato de a coisa ser ou não ser o caso que *o enunciado é dito ser verdadeiro ou falso*") – mas não recebe atributos reais ("visto que *nenhuma afecção vem a ser neles*, resulta não serem receptivos de contrários"). Assim, a objeção falha não porque sejam diferentes o modo como enunciados e substâncias recebem atributos contrários, mas porque enunciados simplesmente não recebem atributos.

Resta, porém, que um enunciado efetivamente passa de verdadeiro a falso e de falso a verdadeiro – e, a fim de que o possa fazer, deve ser não um exemplar, mas um tipo, e a sua referência temporal deve ser móvel. Assim, a entidade lógica em *Cat.* 5 partilha com o *axiôma* crisipiano o traço que dispara o nosso problema: se o estado de coisas que descreve é futuro e seu *truth-maker* é cada sucessivo estado de coisas simultâneo à valoração, o enunciado não é nem verdadeiro nem falso antes que ou se dê ou não se dê o estado de coisas que ora descreve e não adquire um valor de verdade quando o estado de coisas que ora descreve ou se dá ou não se dá.

Paulo Ferreira

Universidade Federal de São Paulo

Referências Bibliográficas

Ackrill, J. L. *Aristotle: Categories and De Interpretatione.* Clarendon, 1963.

Allen, T. W. *Homeri opera.* Vols. III-IV. 2ª ed. Clarendon, 1917.

Barbosa Filho, B. "Aristóteles e o princípio de bivalência" *Analytica* 9 (2005): 173-84.

Barnes, J. *Truth, Etc.* Oxford, 2007.

Blank, D. & Kretzmann, N. (eds.) *Ammonius' On Aristotle's On Interpretation 9 with Boethius' On Aristotle's On Interpretation 9 (First and Second Commentaries).* Cornell, 1998.

Bobzien, S. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy.* Oxford, 1998.

Bodéüs, R. *Aristote: Catégories.* Belles-Lettres, 2001.

Busse, A. *Ammonii in Aristotelis De Interpretatione commentarius.* G. Reimer, 1897.

Charles, D. & Peramatzis, M. "Aristotle on Truth-Bearers" *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 50 (2016): 101-41.

Craig, W. L. *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suárez.* Brill, 1988.

Crivelli, P. *Aristotle on Truth.* Cambridge, 2004.

Diels, H. *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor posteriores commentaria.* G. Reimer, 1895.

Dillon, J. *The Middle Platonists: 80 BC to AD 220.* 2ª ed. Cornell, 1996.

Dorandi, T. *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge, 2013.

Dummett, M. *Truth and Other Enigmas.* Harvard, 1978.

Dummett, M. *Truth and the Past.* Columbia, 2004.

Ferreira, P. "Notas sobre a definição do enunciado asseverativo (λόγος ἀποφαντικός) em Aristóteles" *Journal of Ancient Philosophy* 5 (2011): 1-14.

Giomini, R. *M. Tulli Ciceronis De Divinatione, De Fato, Timaeus.* Teubner, 1975.

Griffin, M. *Aristotle's Categories in the Early Roman Empire.* Oxford, 2015.

Haack, S. *Philosophy of Logics.* Cambridge, 1978.

Hertz, M. J. & Hosius, C. *A. Gellii Noctium Atticarum libri XX.* 2 vols. Teubner, 1903.

Hicks, R. D. *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers.* 2 vols. Harvard, 1925.

Hude, K. *Herodoti Historiae*. 2 vols. 3ª ed. Clarendon, 1927.

Kalbfleisch, K. *Simplicii in Aristotelis Categorias commentarium.* G. Reimer, 1907.

Kretzmann, N. "Boethius and the Truth about Tomorrow's Sea Battle" in: BLANK & KRETZMANN (eds.) (1998), pp. 24-52.

MacFarlane, J. "Future Contingents and Relative Truth" *Philosophical Quarterly* 53 (2003): 321-36.

Mates, B. *Stoic Logic.* 2ª ed. California, 1961.

Meiser, K. *Anicii Manlii Severini Boethii commentarii in librum Aristotelis περὶ ἑρμηνείας.* 2 vols. Teubner, 1877-80.

Mignucci, M. "Ammonius and the Problem of Future Contingent Truth" in: SEEL (ed.) (2001), pp. 247-84 [versão revista de MIGNUCCI (1998)].

Mignucci, M. "Ammonius on Future Contingent Propositions" in: Frede, M. & Striker, G. (eds.) *Rationality in Greek Thought.* Clarendon, 1996, pp. 279-310.

Mignucci, M. "Ammonius' Sea Battle" in: BLANK & KRETZMANN (eds.) (1998), pp. 53-86 [versão revista de MIGNUCCI (1996)].

Minio-Paluello, L. *Aristotelis Categoriae et liber De Interpretatione.* Clarendon, 1956.

Monro, D. B. & Allen, T. W. *Homeri opera.* Vols. I-II. 3ª ed. Clarendon, 1920.

Nuchelmans, G. *Theories of the Proposition: Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity.* North Holland, 1973.

Quine, W. v. O. *Philosophy of Logic.* 2ª ed. Harvard, 1986.

Ramus, P. *M.T. Ciceronis De Fato liber.* 2ª ed. Vascosan, 1554.

Santos, R. *Aristóteles: Categorias e Da Interpretação.* INCM, 2016.

Seel, G. (ed.) *Ammonius and the Seabattle.* De Gruyter, 2001.

Sharples, R. W. *Cicero: On Fate & Boethius: The Consolation of Philosophy IV.5-7, V.* Warminster, 1991.

Sorabji, R. (ed.) *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence.* Cornell, 1990.

Sorabji, R. *Necessity, Cause, and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory.* Cornell, 1980.

Sorabji, R. *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD: A Sourcebook. Vol. 3: Logic and Metaphysics.* Cornell, 2005.

Wachsmuth, K. & Hense, O. *Ioannis Stobaei Anthologium.* 5 vols. com apêndice. Weidmann, 1884-1923.

Weidemann, H. *Aristoteles: De Interpretatione.* De Gruyter, 2014.

West, M. L. *Homerus: Ilias.* 2 vols. De Gruyter, 2019.

West, M. L. *Homerus: Odyssea.* De Gruyter, 2017.

Westphal, J. "The Future and Truth-Value Links: A Common Sense View" *Analysis* 66 (2006): 1-9.

Wilson, N. G. *Herodoti Historiae*. 2 vols. Clarendon, 2015.

Journal of Ancient Philosophy, vol. 15 issue 1, 2021.
DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v15i1p190-206

A retórica do capítulo IX do tratado *Da Interpretação*

Luisa Buarque

This paper analyses the argumentative strategy of the ninth chapter of the treatise *De Interpretatione* in the light of Aristotle's *Rhetoric*. The subject of the 'future events' developed in chapter IX brings up themes that are proper not only to philosophical thought, but also to political practice, forensic rhetoric, deliberative rhetoric and even tragic poetry. In this paper, it is argued that Aristotle uses the dialectical method and certain rhetorical techniques to touch the various discussions related to the subject addressed. He erects a hypothetical adversary and a thesis to refute, condensing some positions that were probably scattered in the most diverse textual and oratory sources of his time. Moreover, he builds the thesis of his hypothetical opponent from premises established in previous chapters of his own treatise. With this, he can simulate the defense of his opponent's thesis before demolishing it. Thus, according to the hypothesis defended here, the philosopher does not in fact commit himself to the arguments presented between 18a35 and 18b25, but only simulates the defense of the reasoning which he will soon refute. In addition, it is also concluded that chapter IX is part of the argumentative chain of the treatise, having as a peculiar characteristic, not the theme or nature of the arguments exposed, but the rhetorical method it employs.

Introdução

No famoso capítulo IX do tratado *Da Interpretação*, Aristóteles se pergunta a respeito da influência do ingrediente 'tempo' sobre o valor de verdade de uma sentença. Se as conclusões dos capítulos anteriores acerca da veracidade ou falsidade das proposições apofânticas[1], e especialmente dos pares de proposições contraditórias, eram válidas em certas condições, existe pelo menos um caso que gera problemas para as regras vigentes até então, a saber, o caso dos "indivíduos que vão ser" (18a33)[2], ou

[1] Até então, ficamos sabendo, grosso modo, que existem regras para pares de proposições contraditórias (RPC). Estando estabelecido um princípio, conhecido como o Princípio da Bivalência (PB), que reza que toda afirmação ou negação apofântica (ou declarativa) é verdadeira ou falsa, a RPC afirmará que, dado um determinado par de sentenças contraditórias, se uma é verdadeira a outra é falsa, com a exceção dos casos universais tomados não universalmente. Neste último caso, a RPC não necessariamente se sustenta.

[2] Traduções do *Da Interpretação* de Ricardo Santos, 2014.

ainda, o caso dos eventos singulares que ocorrerão no futuro, se forem de tipo contingente.

A estratégia que Aristóteles traça nesse capítulo de seu tratado tem momentos dúbios e foi muito discutida ao longo da história. Parece haver consenso em torno do fato mais geral de que ele deseja refutar a posição dos fatalistas [3] e defender a contingência e a indeterminação do futuro. O consenso, no entanto, termina aí, uma vez que a saída proposta pelo filósofo permanece sendo um ponto disputado, e isso desde a Antiguidade[4]. A controvérsia, além disso, é potencialmente interminável, pois, ao expor a posição que pretende refutar, o filósofo parece utilizar suas próprias premissas e conclusões, de modo que o leitor não tem como saber com certeza quais afirmações estão sendo de fato endossadas pelo filósofo e quais estão sendo rejeitadas. Em resumo, sabemos qual é a ontologia e qual é a física aristotélica que subjazem ao capítulo, porém não sabemos qual é a teoria lógico-linguística que melhor corresponde a elas.

A análise que eu gostaria de propor aqui se dirige mais para a estratégia formal do capítulo IX do *Da Interpretação* do que propriamente para o conteúdo da solução proposta por Aristóteles para os problemas ali surgidos. Assim, não será meu intuito defender uma hipótese sobre os detalhes da sua posição, tampouco sobre a forma lógica dos argumentos que ao fim poderão ser atribuídos ao filósofo. Eu gostaria apenas de sustentar uma determinada leitura de sua tática argumentativa, que proponho chamar de retórica - segundo a própria concepção aristotélica de "técnica retórica" exposta em seu tratado dedicado ao assunto[5].

---

[3] Uma designação usada aqui de modo propositalmente genérico, referindo-se às concepções de que o futuro está de algum modo pré-determinado, ou de que tudo o que acontece, acontece por necessidade - excluindo, portanto, a casualidade, ou aquilo que ocorre, no linguajar aristotélico, *apó tukhés*.

[4]Cf. Santos, 2014, p. 10: "Na última parte do capítulo (a partir de 19a23), Aristóteles diz-nos onde é que o argumento determinista erra. Até hoje, os leitores deste texto não conseguiram chegar a acordo sobre qual é a solução proposta por Aristóteles." Muito resumidamente, boa parte da controvérsia gira em torno de saber se Aristóteles teria aberto uma exceção para o Princípio da Bivalência (PB) nesse capítulo. E, se sim, qual seria a sua argumentação exata para fazê-lo. Cf.: Fine, 1984, pp. 23-47; Frede, 1985, pp. 31-87. Uma outra opção interpretativa é a de Whitaker (Whitaker, 1996), para quem Aristóteles não abre uma exceção para o PB, e sim para a RPC, ou seja, a regra dos pares de contraditórias.

[5] Após a redação deste texto, tomei conhecimento do artigo de Hintikka (1964). Segundo ele: "What is the typical strategy of an Aristotelian argument? Often the difficulty of understanding his remarks is not due to their complexity, but to the fact that he is proceeding dialectically. He presents arguments and well-founded opinions first for one side and then for the other. The clash between the two gives rise to an aporia to be solved. Aristotle's own position is normally achieved by a conceptual analysis of the arguments which gave rise to the aporia." (1964, p.

Estou consciente de que, contra a ideia de que Aristóteles se vale nesse capítulo de uma tática retórica em sentido estrito, poder-se-ia alegar que o tratado *Da Interpretação* apresenta um discurso científico, do qual é próprio o ensino e não a persuasão (cf. *Retórica*, 1355a26). Nesse sentido, tratar-se-ia de um contexto que de antemão excluiria a 'retórica'. Todavia, segundo o próprio Aristóteles, todo conhecimento precisa ensinar e persuadir em sua área própria (*Retórica*, 1355b28), e, além disso, os discursos persuasivos são úteis "quando se fala contra um adversário, ou contra uma tese proposta" (*Retórica*, 1391b12). Nesse sentido, é possível que a própria natureza do assunto abordado no capítulo IX do tratado exija de Aristóteles mais do que o discurso científico, uma vez que existe uma divergência não apenas filosoficamente importante, mas também culturalmente enraizada – talvez mesmo popular - a respeito do problema dos eventos futuros. O que faz com que, em última instância, Aristóteles deseje persuadir o seu leitor/aluno de que é ele quem está certo e não o fatalista, precisando trazer à baila propriamente uma "prova por persuasão", isto é, essa "espécie de demonstração" (*Retórica*, 1359a) [6] , contendo entimemas demonstrativos e refutativos[7].

Sendo assim, ao debruçar-se sobre o assunto dos eventos que ocorrerão no futuro, Aristóteles abre uma brecha em seu tratado, como pretendo sustentar, através da qual é possível entrever situações e questionamentos que fazem parte não apenas da discussão filosófica, mas também da experiência comum de seus interlocutores. Ele

---

468) Concordo plenamente com estas últimas afirmações. Entretanto, o meu procedimento aqui difere completamente do procedimento do autor. Para Hintikka, "appreciating this structure does not yet throw much light on his solution" (1964, p. 469), de modo que ele não se demorará sobre a estratégia de Aristóteles nem desenvolverá o caráter dialético do argumento. Ele preferirá analisar o seu desenlace, isto é, o trecho onde se encontra a solução do filósofo, que, para ele, procura manter as partes saudáveis da argumentação de seus opositores. Por fim, discordo de algumas das conclusões do autor, como ficará claro à frente.

[6] Segundo o Estagirita nesse trecho da *Retórica*: "Ora, sendo evidente que o método técnico é o que se refere às provas por persuasão e que a prova por persuasão é uma espécie de demonstração (pois somos persuadidos sobretudo quando entendemos que algo está demonstrado), que a demonstração retórica é o entimema e que este é, geralmente falando, a mais decisiva de todas as provas por persuasão; que, enfim, o entimema é uma espécie de silogismo, e que é do silogismo em todas as suas variantes que se ocupa a dialéctica..." (*Retórica*, 1355a4-11). Todas as traduções da *Retórica* por Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena, 2005.

[7] Cf.: "Há duas espécies de entimemas: os demonstrativos de algo que é ou não é, e os refutativos; a diferença é igual à que existe na dialéctica entre refutação e silogismo. O entimema demonstrativo é aquele em que a conclusão se obtém a partir de premissas com as quais se está de acordo; o refutativo conduz a conclusões que o adversário não aceita." (*Retórica,* 1396b23-27).

tangencia questões extensamente abordadas por autores de várias épocas, estilos e estirpes, tais como os temas da deliberação, da decisão e da responsabilidade. Temas que são, aliás, tão mais familiares aos gregos quanto mais próprios à prática política, à retórica forense, à retórica deliberativa[8] e até à poesia trágica. Por mais que a questão do descrédito ao oráculo, por exemplo, estivesse em voga já no século V e no começo do IV[9], portanto muito antes de Aristóteles escrever seu tratado, sabemos também que a alternativa do fatalismo sempre abriu as suas asas por sobre o imaginário popular e filosófico grego antigo (e não meramente grego nem meramente antigo, pois o mesmo tipo de concepção pode ser verificado em várias outras tradições culturais e filosóficas, em qualquer época da história), tendo sido fortemente defendida por algumas escolas filosóficas. Parece-me possível, portanto, que neste caso específico o Estagirita tenha recorrido a uma estratégia persuasória, onde se fez necessário apelar para certas *endoxa* e, se não propriamente fazer um recenseamento das posições que podem ser tidas como fatalistas, ao menos construir com elas um oponente único em forma de raciocínio. Afinal, para Aristóteles, sem a retórica a verdade pode ser derrotada; além disso, pertence a ela debater os dois lados de uma questão:

> É preciso ser capaz de argumentar persuasivamente sobre coisas contrárias, como também acontece nos silogismos; não para fazer uma e outra coisa – pois não se deve persuadir do que é imoral – mas para que nos não escape o real estado da questão e para que, sempre que alguém argumentar contra a justiça, nós próprios estejamos habilitados a refutar seus argumentos. Ora, nenhuma das outras artes obtém conclusões sobre contrários por meio de silogismos a não ser a dialética e a retórica, pois ambas se ocupam igualmente dos contrários. Não porque os factos de que se ocupam tenham igual valor, mas porque os verdadeiros e melhores são pela sua natureza sempre mais aptos para os silogismos e mais persuasivos. (*Retórica*,1355a29-38)

Assim, se a minha proposta de leitura se sustentar, no caso do capítulo IX do *Da Interpretação* Aristóteles ter-se-ia ocupado, não da justiça, mas sim da verdade (uma verdade que, aliás, não deixa de exercer sua influência sobre a justiça), abordando os pontos de vista e princípios contrários, assim como um dialético ou um retórico. Ele teria utilizado o terceiro método técnico de persuasão - os *lógoi*, argumentos (*Retórica*,

[8] Aliás, quanto a isso é útil lembrar que, segundo Aristóteles, é próprio de um dos três gêneros de retórica, a saber, da retórica deliberativa, pronunciar-se sobre certas coisas futuras (*Retórica*, 1358b4-8).

[9] Pensemos em Jocasta tentando persuadir Édipo de que ele não devia temer as previsões do oráculo (*Édipo Rei*.); também em Aristófanes botando em cena vendedores de oráculos (*Aves*) e zombando das previsões do futuro político (*Cavaleiros*); por fim, pensemos em Tucídides comentando a influência dos oráculos sobre a guerra (*História da Guerra do Peloponeso*).

1356a4) -, apropriando-se dos contrários para ao fim persuadir do que é verdadeiro e, a seu ver, ética e politicamente preferível.

Para expor resumidamente aquilo que defenderei pormenorizadamente a seguir, penso que a estrutura do capítulo IX pode ser reconstituída, *grosso modo*, da seguinte maneira: logo depois das primeiras linhas, em que apresenta o problema a ser abordado (*DI*, 18a28-34), Aristóteles passa abruptamente para a execução da primeira parte de sua estratégia retórica, que consiste em um fingimento. Ele *simula* adotar um conjunto de argumentações, que expõe a fim de passear provisoriamente pelo raciocínio daquele que deseja contraditar (*DI*, 18a35-b25), para depois desmontá-lo e revelar em que sentido esse raciocínio desmorona (a partir de *DI*, 18b26). Ao longo dessa simulação, o filósofo parece empregar uma boa parcela das premissas e conclusões que haviam sido manejadas e expostas nos capítulos anteriores do tratado, porém em seguida ele as refutará, mostrando que esse emprego não fora propriamente saudável no contexto do assunto abordado pelo nono capítulo, e revelando finalmente a sua própria posição. Assim, é possível afirmar que a totalidade de sua estratégia se constitui de uma breve apresentação do problema, de uma parte simulativa[10], de uma parte refutativa e, por fim, de um posicionamento (que eu não chegarei a analisar em detalhes).

Ainda que esta tentativa de estruturar a estratégia formal aristotélica do capítulo IX dividindo-o em partes não nos traga esclarecimentos a respeito do conteúdo do posicionamento final do filósofo, penso que ela é importante porque nos permite ler o conjunto de observações que vai de 18a35 a 18b25 como uma verdadeira simulação, isto é, como a exposição de um conjunto de raciocínios que, no entender de Aristóteles, não se sustentariam no contexto em questão ou, no mínimo, não estariam sendo aplicados ao referido problema da maneira correta[11]. Logo, se a leitura retórica do

[10] Ackrill faz uma observação a respeito dessa parte que dá algum apoio à ideia de simulação: "Here and in what follows he [Aristotle] puts himself in the place of the determinist…" (Ackrill, 2007, p. 136).

[11] Não posso concordar, portanto, com a divisão proposta por Ackrill (Ackrill, 2007, p. 135), para quem o capítulo tem como parte 1 a exposição inicial e como parte 2 os passos 18a35-19a6. Penso que, com essa divisão, misturam-se dois momentos distintos, a saber, o momento da exposição da posição do adversário (que chamo de parte simulativa) e o momento de refutação e desmoronamento da simulação. É verdade que entre 18b25 e 19a6 Aristóteles chega a afirmar uma última vez as conclusões dos fatalistas (19a2-6), mas essa última afirmação, a meu ver, tem claramente o papel de resumir em poucas palavras as tais conclusões absurdas a que ele acabara de se referir e cuja refutação já começara a realizar. Logo, trata-se antes de um último resumo do que fora exposto, e não de uma última afirmação em sentido estrito. Aliás, os tradutores franceses M. Crubellier, C. Dalimier e P. Pellegrin entendem a sintaxe desse trecho de um modo muito favorável à minha interpretação: "Pour cette phrase et la suivante, nous

capítulo IX fizer sentido, seremos obrigados a concluir que o filósofo não pode se comprometer de fato com os argumentos expostos entre 18a35 e 18b25, por mais parecidos que alguns deles sejam com afirmações que o próprio Aristóteles havia defendido anteriormente. Levando isso em consideração, é possível que algumas das interpretações da solução do filósofo para o problema dos eventos futuros contingentes se sustentem melhor. Porém, para que isso possa ser aceito, será preciso mostrar em que sentido o filósofo *parece manejar* as suas próprias premissas e conclusões nessa parte simulativa do texto, sem o fazer propriamente. É o que procurarei realizar, oferecendo uma análise mais detalhada do passo a passo da parte inicial do capítulo e procurando defender a leitura exposta até aqui.

Uma Simulação

Se de fato a primeira parte da tática retórica do capítulo IX do *Da Interpretação* consiste em uma simulação de adoção da posição do fatalista, então faz sentido que nesse trecho Aristóteles lance mão de alguns dos termos, noções e premissas surgidos nos primeiros capítulos do tratado *DI* de modo proposital; por um lado, ele nos convencerá, ainda que temporária e provisoriamente, de uma tal simulação, e, por outro lado, nos mostrará de que modo o fatalista erra na utilização de premissas que poderiam ser saudáveis, caso fossem bem manipuladas. Examinando-se o texto de perto, nota-se que toda a argumentação que compõe essa parte simulativa repousa inteiramente sobre duas observações, que serão feitas em forma de afirmação peremptória logo no começo do capítulo, após a breve apresentação do problema a ser enfrentado. São essas duas observações que sustentarão todo o raciocínio do fatalista, tal como reconstituído e aparentemente adotado por Aristóteles.

A primeira observação tem a seguinte formulação: a) "Pois, se toda afirmação ou negação é verdadeira ou falsa, também é necessário que tudo pertença ou não pertença".

---

divergeons de certains (Tricot, Cooke, Zanatta) qui comprennent les imparfaits comme se référant au passé. Nous comprenons la phrase comme un système hypothétique irréel, la particule conditionelle '*an'* étant régulièrement omise avec l'expression verbale d'obligation '*anagkáion en'* ou l'expression impersonelle '*alethés en*' (toutes deux à l'imparfait)." (Crubellier, Dalimier, Pellegrin, 2007, nota 8, p. 341). Crivelli (2044, p.198) faz uma divisão geral do capítulo idêntica à minha em termos quantitativos, porém sem dar os mesmos nomes, evidentemente, pois o seu objetivo é refutar o chamado Princípio de Bivalência. Assim, ele não considera propriamente como simulações os argumentos que vão de 18a35-b25.

DI, 18a35)[12]. Segue-se a ela uma conclusão clara: "Pois, se uma pessoa disser que uma certa coisa irá ser e outra pessoa negar isso mesmo, é evidente que uma delas está a dizer a verdade – se toda afirmação é verdadeira ou falsa; pois não poderão pertencer ambas ao mesmo tempo em tais circunstâncias." (*DI*, 18a36-40). Em aparência, a lógica de Aristóteles aqui é límpida. Ele parece estar dizendo algo como: se, em uma espécie de aposta, uma pessoa afirmar que um evento ocorrerá e outra pessoa afirmar que o mesmo evento não ocorrerá, é evidente que apenas uma delas estará com a razão e ganhará o prêmio. Essa aparente obviedade, naturalmente, tende a ganhar a adesão imediata do leitor. Não obstante, a limpidez de tal lógica parece-me ser enganosa. Vejamos como.

O que o filósofo está afirmando é que a verdade ou falsidade das sentenças dos dois apostadores está garantida pelo princípio da bivalência anteriormente suposto, ou seja: se toda afirmação ou negação declarativa é verdadeira ou falsa - pois "é possível declarar o que pertence como não pertencente, o que não pertence como pertencente, o que pertence como pertencente e o que não pertence como não pertencente. E do mesmo modo para os tempos fora do presente", *DI* 17a30 -, então isso deve valer também para a aposta em questão. Com isso, o princípio da bivalência sustenta o restante do argumento, desempenhando o papel de premissa. É como se, após ter sido estabelecido[13] e empregado nos capítulos anteriores do tratado, Aristóteles o utilizasse aqui como premissa para suas próximas conclusões. Porém, o que ele fará a seguir, para a decepção do leitor, é concluir de volta aquilo que sustentou a própria suposição do princípio da bivalência nas páginas anteriores. Explico-me: se o fato de que algo pertence (por exemplo, é preto) faz verdadeiro declarar que é preto, e correspondentemente o fato de que não pertence (por exemplo, não é preto), faz verdadeiro declarar que não é preto, a conclusão de Aristóteles tem, no trecho examinado, um formato invertido: "Pois, se é verdade dizer que é branco ou não é branco, então é necessário que seja branco ou não seja branco." (*DI*, 18b1). Em suma, é como se a conclusão virasse premissa de sua própria premissa, pois a forma condizente

[12] Como lembra o tradutor, pertencer é a expressão utilizada pelo filósofo para denotar a predicação.

[13] Digo 'estabelecido', porque penso que ele não seja propriamente deduzido em lugar algum, uma vez que Aristóteles já parte da exclusão das sentenças não declarativas. De todo modo, estabelece-se que as sentenças declarativas são declarativas, porque certas coisas pertencem e certas coisas não pertencem. Ir além disso sairia do escopo do tratado, mas esse fator torna-se relevante justamente no capítulo IX.

com 17a30 supracitado seria antes algo como: se é [necessário que seja] branco ou não [seja] branco, então é verdade dizer que é branco ou não é branco. Assim, o formato invertido apresentado como uma primeira conclusão na parte simulativa só poderia ser válido caso o formato não invertido estivesse garantido. Parece-me claro, portanto, que não se trata apenas de passar da verdade para a necessidade, como nota Whitaker, mas, sobretudo, de passar da verdade lógica para a verdade ontológica, isto é, para o ser (ou pertencer) extralinguístico. Em suma, há uma inversão sendo levada a cabo neste momento, e o que ela nos induz a crer é que uma constatação de ordem lógico-linguística leva a um acontecimento na realidade, enquanto que o contrário é que seria defensável. Assim, ainda que a lógica manejada seja saudável, ela é mal aplicada ao caso analisado.

Como veremos adiante, a inversão lógica será desfeita por Aristóteles com toda propriedade e clareza em 18b37-40, e não me parece nem que ele tenha cometido mera falácia[14], nem que tenha proferido um argumento inocente[15], nem que tenha sido temporariamente convencido de algo cujo fracasso[16] ele depois admite. Parece-me, simplesmente, um passo inteiramente proposital, uma clara manobra tática que deve passar despercebida ao leitor para que a estratégia retórica do capítulo como um todo funcione[17]. A meu ver, a operação é feita de modo rápido e pouco explicado, justamente para que sua solidez pareça assegurada pelo que fora exposto anteriormente, e para que a sua inversão permaneça escamoteada pela aparente limpidez do argumento apressado.

Se a estratégia funcionar e essa inversão lógica passar despercebida, chegaremos à segunda observação a sustentar o raciocínio do fatalista, que se junta com a conclusão da primeira observação. Ela é formulada assim: b) "...se é branco ou não é branco, então era verdade dizê-lo ou negá-lo." (*DI*, 18b3). Aqui, como se nota, ele acrescenta à conclusão da formulação a) uma outra formulação b) dotada de um elemento temporal: "se é branco ou não é branco, então *era verdade* dizê-lo ou negá-lo". A operação, como de costume, parece logicamente límpida: trata-se de concluir, após a aposta firmada e após a verificação do vencedor, qual teria sido a melhor opção para o apostador que

[14] Ackrill, p. 133.

[15] Whitaker, p. 116.

[16] Ackrill, p. 137 (o termo utilizado é "flaw").

[17] Procurarei mostrar logo adiante como ele mesmo denunciará essa inversão, de modo que me parece absolutamente artificial defender que o filósofo tenha afirmado isto aqui com sinceridade, para apenas alguns parágrafos depois desdizer o que acabara de concluir.

perdeu a aposta. Ou seja, o perdedor lamenta-se por não ter afirmado o contrário do que afirmou, pois, se o tivesse feito, teria sido premiado. Mais uma vez, porém, o que se verifica é uma inversão, só que desta vez de ordem temporal: considera-se no presente que teria sido melhor, no passado, escolher ou afirmar tal opção acerca do futuro. Mas isso, evidentemente, só pode acontecer porque hoje, no presente, tendo esse futuro se concretizado, já podemos retroativamente examinar se, digamos, o cartomante acertou ou não acertou a sua previsão; da mesma forma, já podemos premiar o apostador que afinal se mostrou o vencedor de uma determinada aposta, assim como o perdedor já pode se arrepender de sua opção. Essa segunda inversão também será enfrentada com clareza e contundência mais adiante (em parte, na mesma passagem 18b37-40, em parte na passagem 19a20-28), assim como a primeira. Porém, também como a primeira, ela por ora precisa passar despercebida.

Assim, o que temos na soma das formulações a) e b) é a associação de duas inversões: a inversão lógica da observação a), em que se passa injustificadamente da ordem lógico-linguística para a ordem ontológica; e a inversão temporal da observação b), em que uma constatação acerca da realidade feita no presente é lançada retroativamente para um passado linguístico. Além disso, e como afirmado antes, são essas duas inversões que, se devidamente aceitas pelo leitor, permitirão ao Estagirita dar um desenvolvimento mais extenso ao raciocínio do fatalista; de modo que, a partir do momento em que são formuladas, as observações a) e b) serão fartamente exploradas para, em seguida, serem desmanteladas a fim de que a posição aristotélica venha à tona de modo mais potente. Desta forma, o desenvolvimento que vai de 18b3 a 18b26 de algum modo limita-se a repetir ou reformular as observações a) e b), como se essa repetição pudesse de fato provar o conjunto do raciocínio e da tese que ambas fundamentam.

O Desenvolvimento da Simulação

Se nos fixarmos na observação a), veremos que ela é repetida uma primeira vez logo depois da formulação da observação b): “E, se não pertence, é falso; e, se é falso, então não pertence”. (*DI*, 18b3). Essa segunda maneira de formular a observação a) é mais palatável, pois agora é-nos fornecida primeiro a ordem que vai da ontologia para a lógica, e em seguida a ordem inversa; de modo que ditas assim, uma seguida da outra, elas formam um conjunto logicamente seguro, pois indicam que a mesma coisa que não

pertence e que torna uma determinada frase falsa nos permite transitar de volta da frase falsa para o não-pertencimento. E de fato nos permite, porém não se percebe como esse trânsito seria aplicável ao caso em que nenhum pertencimento sustenta a veracidade ou a falsidade da sentença. Ou seja, a segunda parte de 18b3, que corresponde à observação a), não se pode manter de pé sem a primeira parte da frase, que exibe a ordem da ontologia para a lógica. Mas é justamente essa manobra que será feita, pois Aristóteles manterá ativa apenas a parte lógica da afirmação - "Portanto, é necessário que a afirmação ou a negação seja verdadeira" (*DI*, 18b4) -, e em seguida passará a formular a tese fatalista a partir de tal constatação - "Por consequência, nada é ou vem a ser, ou será ou não será, por acaso ou de maneira casual, mas sim tudo por necessidade e não de maneira casual, uma vez que ou o que diz ou o que nega está a falar verdade". (*DI*, 18b6-8). Com isso, percebemos que o raciocínio do fatalista não é propriamente falso em seus pontos de partida, mas sim desatento ou descuidado na aplicação e no manejo de suas premissas.

Uma outra retomada da observação a) será encontrada mais adiante: "Além disso, se é verdade dizer que algo é branco e grande, ambas as coisas têm de lhe pertencer." (*DI*, 18b21). Aqui temos novamente uma formulação mais palatável da observação a), uma vez que ela é dita na forma de uma condicional. Porém, uma vez que essa condicional se segue aos trechos onde fora estabelecido ser necessário que a afirmação ou a negação seja verdadeira, então essa condicional passa a ser concludente e, transferida para o tempo futuro, passa a determinar a necessidade de certas coisas pertencerem ou não pertencerem. Assim, as duas reformulações da observação a) permitem ao filósofo tirar conclusões fatalistas, tais como: "nada é por acaso" (18b6) e "não é de maneira casual" (18b24).

A observação b), por sua vez, é reafirmada entre as duas ocorrências mencionadas acima: "Além disso, se é branco agora, era verdade dizer antes que iria ser branco." (*DI*, 18b10) Aqui, a formulação varia pouco, mas de forma decisiva. Se da primeira vez lemos que "era verdade dizê-lo ou negá-lo", agora lemos que "era verdade dizer *antes* (*próteron*) que iria ser branco". Como se nota, a presença do *próteron* ilumina e reforça a anterioridade que está em jogo nessa inversão temporal. Conforme já fora afirmado: considerada do presente, uma determinada aposta teria sido a melhor no passado, pois só uma coisa viria a ser verdadeira, só uma opção viria a realizar-se. Daí, porém, segue-se rapidamente a conclusão desejada pelo fatalista: "Portanto, de qualquer coisa que veio a ser, sempre foi verdade dizer que seria. Mas, se foi sempre verdade

dizer que é, ou que será, então isso não pode não ser, ou não ir ser" (*DI*, 18b11-13). Chega-se uma segunda vez à mesma conclusão, agora utilizando a observação b) no lugar da a). E é justamente o reforço dessa inversão temporal que levará o filósofo a inserir em seu texto os termos modais, que agora se tornam centrais para melhor delinear a posição do fatalista que ele está simulando, pois se algo não pode não ocorrer, então é necessário que ocorra e impossível que não ocorra.

Após as retomadas das duas observações e a exposição da mesma conclusão que se pode retirar de ambas, temos uma espécie de virada interior à parte simulativa da estratégia retórica aristotélica. O que ocorre é que se passa ao exame de uma segunda alternativa até agora inexplorada, a saber, a de que o par de sentenças contraditórias a respeito de um evento contingente no futuro seja formado por duas proposições falsas. É justamente nesse trecho que surgirá o famoso exemplo da batalha naval. Esse momento do raciocínio é importante porque, aparentemente, uma nova solução poderia ser encontrada na negação da regra dos pares de contraditórias, segundo a qual uma sentença contraditória é sempre verdadeira e a outra é sempre falsa, com a única exceção do caso das universais ditas não universalmente. Se a conclusão acerca da necessidade do futuro derivou dessa regra – pois se uma das duas sentenças *era* verdadeira, então a situação à qual ela se referia também já estava destinada a acontecer –, talvez seja o caso de a solução procurada ser simplesmente a falsidade de ambas e, portanto, a negação da realidade a que se referem. Todavia, o filósofo conclui rapidamente que nesse caso tanto seria falso que haverá quanto seria falso que não haverá uma batalha naval amanhã; isto é, nada ocorreria amanhã. Como nota Whitaker (1996, p. 118), o que Aristóteles pretende mostrar é que, longe de solucionar o problema, o que essa saída faz é adicionar um outro problema ao nosso quadro, porque agora teremos que concluir que o futuro é impossível. Ou seja, segundo a leitura retórica que estou propondo, o que temos nesse momento do texto é que, implicitamente, o leitor começa a concluir que, enquanto aquelas duas observações a) e b) não forem refutadas, e enquanto não for restabelecida a eficácia lógica da aplicação das premissas ao presente caso, simplesmente não haverá solução possível[18].

[18] Para mim, portanto, mesmo sem saber se é o PB ou a RCP, ou nenhum deles, que é negado, nota-se ser necessário de algum modo ou até certo ponto desconstruir as duas observações que foram propositalmente formuladas, ou seja, retoricamente formuladas com vistas a forçar ao máximo o argumento de seu opositor, para depois destruí-lo mais firmemente.

Um Interlúdio

Em 18b26, lemos finalmente uma declaração que não poderia ser mais explícita: "Estes, e outros do mesmo tipo, são os absurdos que resultam..." (*DI*, 18b26). Parece-me que esta visível quebra na continuidade do raciocínio não tem outra função, a não ser a de nos acordar para a manobra que havia sido feita até então. Não à toa, é também nesse trecho - e ainda antes de passar para a segunda parte de sua estratégia retórica, isto é, antes de passar ao momento refutativo do capítulo -, que Aristóteles trará argumentos de ordem ético-política contra as tais conclusões absurdas: "Desse modo, não seria preciso deliberarmos, nem esforçarmo-nos - pensando que, se fizermos isto, será assim, mas se não fizermos, não será". (*DI*, 18b31-33) O mundo absurdo é aquele onde, não havendo espaço para o acaso, não há, consequentemente, espaço para a deliberação e o esforço. Neste momento, portanto, o filósofo mobiliza breves, mas incisivas afirmações que, em princípio, pertencem a um âmbito totalmente exterior à *hermeneia* que delimita o campo de investigação do tratado.

Assim, essa pequena exclamação aristotélica (absurdos!) que marca o fim da primeira parte de sua estratégia retórica representa também o começo de uma espécie de interlúdio, onde será encontrada pela primeira vez a 'brecha' a que me referi na introdução. Trata-se de um pequeno buraco de fechadura na porta do tratado *Da Interpretação*. Uma fenda por meio da qual o leitor poderá enxergar todo um mundo ético-político pautado pela deliberação, pelas tomadas de decisão, pela insegurança do futuro e pela instabilidade dos eventos humanos que não se podem prever. Dito sucintamente, o que temos aqui é a expressão aristotélica do absurdo de negarmos um princípio deliberativo para as decisões e para os eventos individuais e coletivos. No entender de Aristóteles, é preciso justificar a existência do esforço para que algo se dê e da responsabilidade pelo que se deu, bem como do erro e do acerto (no sentido de que certas coisas são mais desejáveis do que outras). Por breves que sejam as afirmações do filósofo a esse respeito e por estreita que seja essa brecha em seu tratado, ainda assim é lícito ver aqui um Aristóteles que flerta não apenas com princípios ético-políticos, mas também com questões comumente abordadas tanto em textos forenses quanto na poesia trágica do século que o antecedeu. Questões que, curiosamente, não estão presentes no tratado mais técnico que é a *Poética*, mas das quais não poucas tragédias tratam, a saber, o presságio, a adivinhação, a decisão em nível pessoal e político, a abertura (ou não?) do futuro e a irreversibilidade do passado. Em suma, trata-se de um breve momento em que

o filósofo aponta para assuntos presentes implícita ou explicitamente em outros de seus tratados, tais como a *Política*, a *Ética a Nicômaco*, a *Poética* e, não por acaso, a própria *Retórica*[19]. Ademais, é como se Aristóteles não se pudesse furtar ao emprego da técnica retórica justamente lá onde se trata de garantir a sua possibilidade, ou seja, nos campos da prática política e da deliberação em torno dos problemas do melhor e do pior, do justo e do injusto. Isto é, naqueles campos em que a retórica se torna, mais do que útil, absolutamente necessária. Ora, é justamente isso que está em jogo no argumento do fatalista. É precisamente isso que pode ser aniquilado pela possibilidade de o futuro estar previamente determinado.

A refutação e suas consequências

Eis, por fim, a parte do texto em que serão desmontadas as observações a) e b), que, conforme verificamos, sustentam o edifício classificado pelo filósofo de 'absurdo'. Ao serem desmontadas, claro está que o conjunto edificado por sobre elas desmoronará como um todo. Essa estratégia de adiamento da refutação parece dar especial robustez à tese que o filósofo tem em vista defender. Todavia, ela dependeu de um processo de desafio ao leitor, digamos assim.

Neste momento, e sem mais delongas, o golpe será duro e rápido:

> E não faz nenhuma diferença se alguém fez ou não fez as declarações contraditórias. Pois é evidente que é assim que as próprias coisas são, mesmo que não tenha havido uma pessoa a afirmá-lo e outra a negá-lo. Pois não é por causa do afirmar ou negar que será ou não será, nem há mais de dez mil anos, nem em outro tempo qualquer. (*DI*, 18b37-40).

Ainda que a constatação não seja muito desenvolvida nesse primeiro momento, seu sentido é claro: o ser das coisas independe daquilo que afirmamos sobre elas ("não faz nenhuma diferença se alguém fez a declaração!"). É a linguagem que deve

[19] Exemplo: "Nós deliberamos sobre as questões que parecem admitir duas possibilidades de solução, já que ninguém delibera sobre as coisas que não podem ter acontecido, nem vir a acontecer, nem ser de maneira diferente; pois, nesses casos, nada há a fazer." (*Retórica*, 1357a4-7). Ou ainda: "...a maior parte dos assuntos sobre que incidem juízos e deliberações pode receber solução diferente, pois deliberamos e reflectimos sobre as acções, todas elas apresentam em comum esta particularidade, e nenhuma delas é, por assim dizer, necessária". (Idem, 1357a23-26). Por fim: "Ora, visto que as coisas impossíveis não podem ter sido feitas no passado, nem se podem fazer no futuro, que apenas as coisas possíveis o podem, que as coisas irreais e irrealizáveis não podem ter sido feitas no passado ou fazer-se no futuro, é necessário que o orador deliberativo, o judicial e o epidíctico tenham premissas sobre o possível e o impossível, se algo aconteceu ou não, e se virá a ter ou não lugar." (Idem, 1359a11-16).

corresponder às coisas ou aos eventos e não o contrário, de modo que uma afirmação e uma negação não tornam uma coisa nem verdadeira nem falsa, nem necessária nem impossível, mas sim o contrário[20].

Essa curta porém claríssima correção da inversão lógica da observação a) incidirá, evidentemente, sobre a inversão temporal da observação b) (como se nota já no final da frase supracitada, "nem há mais de dez mil anos, nem em outro tempo qualquer"). Após o evento ocorrido, podemos examinar qual apostador ganhou, mas isso não significa que antes ele já pudesse dispor de uma aposta correta, tampouco que estivesse em condições de proferir uma sentença verdadeira. E isso, não porque ele não tivesse consciência de um futuro pré-determinado mas ainda desconhecido, mas sim porque, no entender de Aristóteles, o futuro não é assim. A ordem que vai da ontologia para a lógica também deve ser respeitada nesse caso. Com isso, temos que, tanto no caso da observação a) quanto no caso da observação b), uma mesma solução é mobilizada. Em ambos os casos, é a ordem correta - do ser das coisas para o ser da linguagem, e não o contrário – bem como a independência da ontologia frente à lógica, que servirá a Aristóteles de argumento refutativo.

Os parágrafos que se seguem nos brindam ainda com algumas repetições e reformulações das ideias aristotélicas trabalhadas até então. A conclusão do fatalista é reiterada no modo de uma condicional (*DI*, 19a1-6) e é em seguida desafiada ("E se isto for impossível?", *DI*, 19a7). Apresenta-se uma segunda vez o argumento da deliberação, e algumas conclusões mais conceituais, e mais contundentes, são retiradas dele:

> Pois nós vemos que as coisas futuras têm um princípio tanto na deliberação como na acção e que, em geral, nas coisas que não estão sempre em acto, há a possibilidade [19a10] de ser e de não ser; nelas, ambas as coisas são possíveis: tanto o ser como o não ser e, por conseguinte, tanto o vir a ser como o não vir a ser. E é para nós evidente que muitas coisas são desta maneira. (*DI*, 19a8-12)

Segue-se o famoso exemplo do manto, que pode ser ou não ser cortado, para enfim ser exposta de modo mais didático a ideia de contingência (*DI*, 19a13-23), entremeada de uma primeira conclusão a respeito da afirmação e da negação de eventos contingentes (19a20). O restante do capítulo trará precisamente a exposição da posição aristotélica, acompanhada de importantes precisões a respeito da diferença entre

[20] Assim, não posso concordar com a afirmação de Ackrill, segundo quem Aristóteles "treats laws of logic and laws of nature as on a par" (Ackrill, p. 133). Creio que, ainda que elas possam ser tratadas como paralelas, existe uma clara relação de dependência de uma para com a outra.

contingência e necessidade e de suas consequências lógicas, objeto das longevas controvérsias brevemente resumidas na introdução (e acompanhada também de um último esclarecimento a respeito da questão envolvida na observação a), isto é, do respeito à ordem que vai da ontologia para a lógica[21]). E, mesmo que o filósofo reconheça, como afirma Hintikka, que seu "adversário" fatalista utiliza premissas importantes para a instauração de uma lógica saudável e que poderia ter parcialmente razão, ainda assim faz questão de apontar os seus erros na utilização e na aplicação dessa lógica[22]. Nesse sentido, fica ainda mais claro o motivo pelo qual, na parte simulativa, o filósofo *parece* estar empregando os seus próprios argumentos. Simultaneamente, fica esclarecida a razão da dificuldade do leitor em detectar os momentos em que Aristóteles endossa e aqueles em que ele não endossa o raciocínio fatalista. É que, por um lado, as suas premissas poderiam ser compartilhadas, mas, por outro lado, a manipulação que ele faz delas, ao serem aplicadas ao caso analisado no capítulo IX, é criticada e inteiramente desmontada pelo filósofo: o fatalista utiliza tijolos fortes o suficiente, mas não os encaixa adequadamente, terminando por construir um edifício frágil e absurdo.

Convém notar ainda que, muito perto do final do capítulo - mais precisamente em sua antepenúltima frase, quando se retoma uma última vez a análise dos pares de sentenças contraditórias sobre eventos futuros contingentes, agora com mais clareza em relação ao que significa a contingência -, o leitor afinal percebe que é a própria ideia de aposta que se tornava absurda no mundo do fatalista. Se faz sentido alguém apostar que algo irá ocorrer e outro alguém apostar que o mesmo algo não irá ocorrer, é apenas porque ambos *podem* sair vencedores, ainda que um tenha mais chance de ganhar do que o outro. Como esclarece Aristóteles: "e mesmo que uma seja mais verdadeira do

[21] "Por conseguinte, uma vez que os enunciados são verdadeiros da mesma maneira como as próprias coisas são, é claro que, sempre que estas são de modo a admitirem os contrários de maneira casual, o mesmo se aplica necessariamente também à contradição." (*DI*, 19a33-35).

[22] Por isso, no meu entender faz sentido afirmar, como Hintikka (1964, p. 469), que: "As usual, Aristotle hastens to point out how his solution does justice both to the arguments for the deterministic position and to the arguments against it. As usual, he says in effect that in one sense one party is right and in another sense the other is also right". Porém, não concordo inteiramente com a segunda parte de sua afirmação, a saber: "Be this as it may, it seems to me obvious that Aristotle's criticism of the position of the determinist does not consist in pointing out a fallacy in the latter's argument. It consists in a reinterpretation of the conclusion of the argument." (Idem, p. 477) Creio que em certo sentido ele aponta sim para uma falácia, mas não exatamente em seus pontos de partida, e sim no resultado de sua construção, exatamente como se ele fosse somando pequenos erros até chegar a um ponto muito distante da realidade.

que a outra, isso não implica que tenha de ser verdadeira, ou falsa" (*DI*, 19a40). A ideia de que algo é "mais verdadeiro" só parece fazer pleno sentido se pensada dentro desse enquadramento, a saber, quando algo ocorre na maioria das vezes, ou ainda, quando tem mais probabilidade de ocorrer do que a outra opção, embora ambas sejam *possíveis*[23].

Conclusão

Para concluir, gostaria apenas de ressaltar que a análise formal do capítulo IX de algum modo justifica a estranheza dele frente ao restante do tratado. Com efeito, se esse for o capítulo onde se pode detectar uma brecha pela qual é possível enxergar todo um mundo ético-político para além da lógica, então é possível que a natureza do tema tenha sido a maior responsável pela estratégia argumentativa levada a cabo nesse contexto. O que não significa dizer que o capítulo IX é espúrio ou que o *DI* possa ser lido sem ele; tampouco que ele deva ser considerado um capítulo à parte, tratando de temas externos ao restante da obra. Pelo contrário, penso que, em termos de fundo e de conteúdo, o capítulo se insere muito naturalmente na ordem de exposição e no passo a passo argumentativo do tratado como um todo. Segundo esta análise, portanto, o que lhe fornece um caráter de certa forma distinto não seria nem uma independência temática nem uma autonomia argumentativa, mas apenas a estratégia a que ele recorre para tratar do assunto que é necessário abordar naquele momento, por razões de ordem 'científica'[24], que não desobedecem ao desenrolar do fio condutor do texto.

Luisa Buarque
PUC – Rio de Janeiro

[23] Cf. Hintikka (1964, p. 485).

[24] No sentido aristotélico do termo.

Referências Bibliográficas

Aristóteles. *Categorias, Da Interpretação*. Introdução, tradução e notas de Ricardo Santos. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2014.

Aristóteles. *Categories and De Interpretatione*. Translated with notes by J. L. Ackrill. Oxofrd: Clarendon Press, 2002.

Aristóteles. *Catégories, Sur l'interprétation*. Introduction générale à *l'Organon* par Pierre Pellegrin. Présentations et traductions par Michel Crubellier, Catherine Dalimier et Pierre Pellegrin.Paris : Éditions Flammarion, 2007.

Aristóteles. *Da Interpretação*. Tradução e comentários José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

Aristóteles. *Retórica*. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena, 2005. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005.

Crivelli, P. *Aristotle on Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Fine, G. «Truth and Necessity in *De Interpretatione* 9», in *History of Philosophy Quarterly*, vol. 1, 1984, pp. 23-47.

Frede, D. «The Sea-Battle Reconsidered: A Defence of the Traditional Interpretation», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3, 1985, pp. 31-87.

Hintikka. The once and future sea fight: Aristotle's discussion of future contingents in *De Interpretatione* IX., in *The Philosophical Review*, Vol. 73, No. 4 (Oct., 1964), pp. 461-492.

Iacona, A. Future contingent and Aristotle's fantasy, in *Crítica*, *Revista Hispanoamericana de Filosofia*. Vol. 39, nº 117 (diciembre 2007): 45-60.

Jones, R. Truth and Contradiction in Aristotle's *De Interpretatione* 6-9, in *Phronesis* 55 (2010), p. 26-67.

Whitaker, C. W. A. Aristotle's *De Interpretatione*. Contradiction and Dialectic. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Journal of Ancient Philosophy, vol. 15 issue 1, 2021.
DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v15i1p207-260

Futuros contingentes: história de uma outra batalha

Marco Zingano

The problem of future contingents is examined here through the vantage point of another controversy, the one over which answer Aristotle should be credited with. Two answers are attributed to Aristotle. According to the first one, which is nowadays often referred to as the traditional answer, Aristotle argued that, to prevent determinism as the valid conclusion of the argument presented at the beginning of *De interpretation* 9, one has to deny the universal validity of the principle of bivalence; according to the other, Aristotle accepted the validity of the principle of bivalence, but averted the conclusion of determinism by introducing the notion of *indefinite verum.* Both answers are examined with a view to shedding some light on this chapter that has kindled so much discussion.

Ao se revisitar um tema tão clássico como o da batalha naval, não é de se esperar que se possa enfim encontrar uma solução. Tudo com o que podemos contar é compreender por que sempre houve tanto interesse em torno desta questão e quais foram as respostas que tiveram maior impacto. O argumento é fortemente atraente não somente porque conclui por um determinismo, mas sobretudo porque o faz de um modo direto e simples. Alguém prevê que haverá uma batalha naval amanhã. No dia seguinte, ocorre a batalha naval. É, pois, verdade que ocorre uma batalha naval no dia previsto, de modo que era verdadeiro dizer, no dia anterior, que haveria, no dia seguinte, uma batalha naval. E também teria sido verdade se a batalha naval tivesse sido prevista mil ou dez mil anos atrás. Se era verdade, não poderia não ocorrer, de sorte que, dadas as relações entre discurso, verdade e mundo, a batalha naval está fadada, desde sempre, a ocorrer. Vou abordar este problema clássico à luz das leituras propostas na Antiguidade. O resultado – se resultado houver – será mais uma conversa erudita do que uma suposta lição de lógica. Mesmo assim, acho que o percurso vale a pena, que não seja para corrigir certos mal-entendidos históricos. Para tanto, vou descrever a história de uma outra batalha, não a da batalha naval, mas a história da batalha em torno da atribuição de uma certa resposta a Aristóteles e aos peripatéticos quanto ao problema de saber se amanhã haverá ou não uma batalha naval.

Este texto está estruturado em cinco partes. Na primeira parte, estabeleço certos *desiderata* e condições em que se dá a discussão sobre o determinismo. Na segunda parte, mostro que a disputa da interpretação gira em torno de dois candidatos: a interpretação segundo a qual Aristóteles restringiria o Princípio de Bivalência (PB) para os enunciados futuros em matéria contingente e a interpretação segundo a qual ele recorreria à noção de verdade indeterminada. Busco mostrar que a primeira interpretação é antes um dilema que é infligido aos aristotélicos: ou aceitam o determinismo, ou negam que a verdade da disjunção se distribui entre os disjuntos. A este dilema os peripatéticos reagem com a segunda interpretação: a verdade da disjunção se distribui entre os disjuntos, mas, no tocante aos futuros contingentes, se distribui a título de verdade indeterminada. Na terceira parte, procuro mostrar que a interpretação do *indefinite verum* encontra ecos na obra de Aristóteles e, relativamente à sua efetiva formulação, pode ser retraçada pelo menos até Alexandre de Afrodísia. Na quarta parte, intento mostrar que a solução de Aristóteles não repousa sobre uma distribuição do *indefinite verum*, mas, ao contrário, contesta o argumento determinista com base no fato de que, ao examinar uma de suas premissas (a da reciprocidade entre mundo e enunciado verdadeiro), põe em relevo a assimetria causal entre mundo e verdade, pois é o mundo que é causa da verdade do enunciado e não o contrário. O argumento determinista queria passar sob silêncio a assimetria causal tomando unicamente em consideração a reciprocidade entre verdade e mundo; quando fixamos a atenção, porém, na assimetria causal, vemos que o argumento determinista distorce a prova e termina por repousar em uma falácia, a falácia da divisão (ou distribuição): a verdade da disjunção é sempre passível de divisão (sendo, assim, *distribuível*), mas nem sempre está *distribuída*, pois, para tanto, requer uma resolução do mundo em certa direção, o que de regra ocorre com os enunciados sobre o passado e o presente, mas não necessariamente é o caso para os enunciados sobre o futuro, precisamente porque a reciprocidade entre verdade e mundo vem tingida de uma assimetria causal. O princípio de bivalência é apresentado sob a forma (equivalente) da disjunção de um par de contraditórias em que necessariamente um disjunto é verdadeiro e outro, falso; a preservação da tese de que a verdade governa toda disjunção assim concebida resguarda a validade ampla do princípio de bivalência sem que isto acarrete que, para todo enunciado veritativo, a verdade já esteja distribuída entre os disjuntos. Na quinta e última parte, exploro certas ambiguidades tanto na formulação do problema quanto na sua solução para explicar por que há tanta batalha para compreender se amanhã haverá ou não uma batalha naval.

Journal of Ancient Philosophy, vol. 15 issue 1, 2021.
DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v15i1p207-260

I. Desiderata *e Limites da Análise*

Apresento sucintamente alguns *desiderata* a que me atenho neste artigo. Um primeiro *desideratum* consiste em delinear o tipo de argumento e as premissas de que se vale. Convém frisar de início que o argumento em pauta – o *determinismo lógico* – visa a mostrar *que* o mundo está desde sempre determinado. Isto já é bastante e, como veremos, possivelmente excessivo, mas contém seus próprios limites, pois este argumento, por mais ambicioso que seja, não pretende estabelecer *qual* mundo está determinado. De fato, somente um determinismo *causal* poderia nos mostrar *qual* mundo está determinado; o argumento em pauta se limita – se é que isto é uma limitação – a mostrar *que* o mundo está determinado. Para tanto, explora a lógica da verdade e, daí, quer extrair a necessidade dos eventos no mundo. Há *outros* argumentos em prol do determinismo; o presente argumento é somente um dentre um vasto arsenal a que recorrem os deterministas. Um segundo *desideratum* é que a solução a ser proposta por Aristóteles, qualquer que ela seja, deve bloquear *este argumento*, mas não é preciso que bloqueie *outros* argumentos, e certamente não *todos os outros* argumentos em prol do determinismo; ademais, para bloquear *o determinismo em pauta*, não é requerido que a solução demonstre o contrário (a saber, que o mundo está *indeterminado*), mas somente que o argumento em pauta não entrega o que promete, isto é, que, com base nele, *ainda não se segue* que o mundo esteja determinado – sem que precise mostrar que o mundo é ou contém parcelas de indeterminação. Por fim, um terceiro *desideratum* é que a explicitação de toda esta discórdia deve poder nos fazer compreender simultaneamente por que houve sempre tanta discórdia.

Neste sentido, gostaria de fazer cinco observações que, penso, todo intérprete deve ter em mente ao abordar um tema tão clássico. (i) O argumento que Aristóteles pretende refutar opera em um universo lógico. Da verdade de *P* o argumento quer obter a necessidade do que é asserido em *P*. Dada uma disjunção (*P* ou ~*P*), ou *P* é verdadeiro ou ~*P* é verdadeiro. Considerações externas, temporalmente indexadas, permitem decidir qual: por exemplo, ocorre hoje uma batalha naval, o que revela que *p*' (que diz que ocorre uma batalha naval hoje) é verdadeiro. Daqui se segue que a afirmação *p*, feita ontem, de que haveria uma batalha naval amanhã, era verdadeira; ora, se era verdadeira, então a batalha naval estava fadada a ocorrer, pois não pode ser que fosse verdadeira e que a batalha naval não ocorresse. A ocorrência da batalha naval está agora assegurada por *p,* visto *p* ser verdadeira: de sua verdade decorre que a batalha ocorrerá amanhã. A verdade

de *p*', que está ancorada no fato de hoje haver uma batalha naval, chancela a escolha entre *p* e *~p*; uma vez resolvida a disjunção, é a retroação da verdade em *p* que doravante carrega a fatalidade da ocorrência da batalha naval. De fato, a situação é ainda mais surpreendente, pois podemos ignorar o que ocorre em *p*', pois há duas possibilidades somente que se excluem: ou ocorre a batalha naval em *p*' ou não ocorre a batalha naval em *p*'. Não é preciso nem mesmo inspecionar o mundo e o relatar em seu estado presente segundo *p*': caso ocorra a batalha naval, *p* era verdadeira; caso não ocorra, *~p* era verdadeira, de modo que a ocorrência ou não ocorrência já estava determinada pela verdade de *p* ou de *~p*. Se quisermos saber *que* tudo está determinado, podemos dar as costas ao mundo e nos fiar somente no reino dos enunciados e em sua lógica de retroação da verdade; porém, para saber *qual* mundo está determinado, convém olhar lá fora para ver como as coisas estão se passando.

Podemos chamar este argumento de *determinismo lógico*. Ainda que Aristóteles o refute, é possível que tudo esteja determinado. Por exemplo, tudo pode estar causalmente determinado, mas o *determinismo causal* não está em questão aqui.[1] Para mostrar ou refutar que Aristóteles é determinista no sentido causal, seria preciso um argumento muito diferente do presente. Poderia também ser o caso que o determinismo se esconda sorrateiramente na gramática de nossos termos modais. O argumento em pauta, porém, não tem seu foco em premissas modais, ainda que, para concluir pela necessidade do evento futuro, precise introduzir uma premissa modal no argumento (veremos, a seguir, qual é esta premissa). Com efeito, o argumento se constrói por meio da análise da noção de valor-de-verdade, à qual anexa uma premissa sobre a necessidade. Neste sentido, distingue-se de outros argumentos que centram seus procedimentos na análise modal, fundando-se desde o início no exame do uso dos termos modais (podendo ser denominados assim de *determinismo modal*), o que não é o caso aqui, pois nosso argumento se funda na análise das condições de verdade para promover o determinismo. O argumento em pauta, o da batalha naval, está, com efeito, baseado nas condições de atribuição de verdade a certos enunciados (as asserções) e pretende obter a atribuição fixa

[1] De certo modo, o que motiva em última instância a busca de argumentos em prol do determinismo é a tese de que tudo está determinado por causas antecedentes; o cerne da prova está, pois, não na refutação das versões lógica ou modal, mas no combate ao determinismo causal. Como escreve Łukasiewicz, "although the argument based on the principle of the excluded middle <*scl*. o argumento em pauta aqui> is independent of that derived from the principle of causality, the former becomes fully intelligible if every fact has its causes existing from all eternity" (1970: 122).

de um dos valores-de-verdade para todos os enunciados sobre eventos futuros a partir de considerações sobre o modo como verdade e falsidade se acoplam às asserções e se distribuem entre os pares contraditórios. Ele faz parte da panóplia de argumentos a que recorre o determinista e, nesta medida, está na companhia do Argumento Dominador, possivelmente o mais famoso dos argumentos modais, mas nosso argumento procede não pelo exame das modalidades, e sim pela noção de verdade, pretendendo obter um determinismo *lógico*, se for bem sucedido, ao passo que o argumento Dominador, se for bem sucedido, nos infligiria um determinismo *modal*.[2]

Embora o foco esteja nas relações entre discurso, verdade e mundo, nosso argumento não pode deixar inteiramente de lado o imbricamento entre verdade e necessidade, pois precisa de uma premissa com um valor modal se quiser obter a necessidade do evento na conclusão. Com efeito, este imbricamento está presente nas duas formulações do argumento determinista com as quais se abre o texto. A primeira formulação é apresentada em 18a33-b9; a segunda, mais sucinta, em 18b9-16. Ambas, tomadas isoladamente, são entimemas.[3] A primeira formulação contém repetições e está estruturada assim: a primeira premissa (18a34-35; 18a39-b1) diz que há reciprocidade entre *P* ser verdadeiro ou falso e P (o que é asserido em *P*) ocorrer ou não ocorrer, enquanto a segunda premissa (18a35-37; 18b1-4) diz que a *correlatio temporum* (ou solidariedade temporal) vige entre *p* (que reporta no passado a ocorrência ou não ocorrência de um evento futuro) e *p*' (que relata no presente o mesmo evento como ocorrendo ou não ocorrendo)[4], de onde conclui (18b5-9) que tudo ocorre por necessidade.

---

[2] Determinismo *lógico* e determinismo *modal* diferem, portanto, por razões conceituais, independentemente do fato de o Argumento Dominador circular, historicamente, pelos relatos de que dispomos, possivelmente após Aristóteles, que, porém, poderia o ter conhecido nesta forma ou em alguma forma similar. Para uma análise do Argumento Dominador, ver em especial G. Giannantoni (1981: 239-72).

[3] Entimemas são típicos da retórica, mas não raramente ocorrem em argumentos filosóficos. Para uma valorização dos aspectos retóricos desta discussão, ver o artigo de Luísa Buarque de Holanda neste dossiê.

[4] A *correlatio temporum* vale também para *p*'', que relata o mesmo evento após ele ter ocorrido (*e.g.*: "ontem ocorreu uma batalha naval"), mas *p*'' não precisa ser levado em conta, o problema sendo formulado já com a correlação entre *p* e *p*'. Tais correlações podem ser indicadas temporalmente por *ontem, hoje* e *amanhã*, mas obviamente isto é um modo econômico de falar (como César se dirigindo a todos os conspiradores: *<tu, et tu, tuque ...> tu quoque*), pois supõem uma marca não-relativa na linha do tempo, ademais de deverem registrar um designador espacial para obter sua singularidade em termos espaço-temporais (*e.g.* a batalha que ocorre em 11 de junho de 1865 às margens do arroio Riachuelo), mas que pode ficar oculto aqui. Veremos, mais adiante, a reação de Alexandre a quem propõe uma solução valendo-se de indexadores meramente relativos. Para uma posição simpática a uma temporalização relativa, ver Crivelli (2004).

É um entimema porque precisa de uma premissa que destrinche a equivalência semântica entre ser verdadeiro, não poder não ocorrer, ser impossível não ocorrer e ser necessário.[5] Esta regra de equivalência é expressamente formulada na segunda premissa (18b11-14) do segundo argumento, que possui como primeira premissa (18b9-11) a tese da *correlatio temporum* entre *p* e *p*', de onde conclui (18b14-16) que tudo ocorre por necessidade, vale dizer, que nada ocorre casualmente ou por acaso (18b15-16: οὐδὲν ἄρα ὁπότερ' ἔτυχεν οὐδ' ἀπὸ τύχης ἔσται). Contudo, este segundo argumento também é um entimema, pois, para obter sua conclusão, precisa da premissa da reciprocidade entre *P* ser verdadeiro ou falso e P ocorrer ou não ocorrer. A junção das duas versões nos fornece o argumento completo. Se posso apresentar o argumento em tom menos conversacional, ficaria assim:

P_1: tese da reciprocidade: P e *P*.
P_2: tese da *correlatio temporum*: *p*, *p*', <*p*''>.
P_3: regra de equivalência: ser verdadeiro, não poder ser de outro modo, impossível não ser, ser necessário.

De onde a conclusão de que tudo vem a ser por necessidade. Na formulação completa, o argumento procede pela análise da relação recíproca entre verdade e mundo, bem como reafirma a solidariedade dos tempos verbais, ao que acrescenta a equivalência semântica entre verdade, impossibilidade de não ser e necessidade de ocorrer, para então estabelecer a *necessidade* do evento em *p*' na conclusão, tudo isso graças à sua *verdade* em *p*. Há, portanto, um imbricamento entre verdade e necessidade, mas se deve observar que o argumento está centrado na análise da relação entre verdade e mundo para daí transitar no domínio das modalidades: é a verdade que, desta vez, carrega em suas costas a necessidade. Com efeito, P_3 se limita a exprimir uma regra de equivalência, sem se preocupar em determinar de onde provém tal equivalência. Pode haver uma só causa ou mesmo várias causas que suportem a tese de que a verdade implica a necessidade ao mesmo tempo em que é implicada por esta – *e.g.*, em certos casos, a ocorrência de P pode estar dada em função das causas antecedentes, como a ocorrência de eclipses, ao passo que, em outros, a necessidade pode residir em sua ocorrência em *p'* a título de *factum*: Tróia poderia não ter sido destruída, mas, ao ser destruída, não pode mais não ser destruída. Não é o caso, porém, *no presente argumento*, discutir qual ou quais são os fundamentos da equivalência, pois basta que se a admita para que o argumento funcione.

[5] A *correlatio temporum* é apresentada sob a forma dramática de "sempre ter sido verdadeiro" (18b11-12) por ser verdadeiro para todos os enunciados passados *p*, tenham sido feitos ontem, faz um ano, ou há dez mil anos atrás.

Com efeito, Aristóteles não parece se preocupar *aqui* com os fundamentos da necessidade, pois, para desarmar este argumento, ele mostrará – ou assim suponho que o faça – que o problema está na tese da reciprocidade, pois ela deve vir acompanhada de uma assimetria causal em que é o mundo que é causa da verdade do enunciado e não o inverso (P_1 devendo, pois, ser reformulado em $P_{1'}$: reciprocidade com assimetria causal entre P e *P*, o que podemos denominar de *Princípio de Correspondência da Verdade*), de modo que, com a versão completa da primeira premissa, o *determinismo lógico*, por si só, é inoperante para caracterizar o mundo como necessário (e tampouco como contingente). Quando P_1 é reformulado em $P_{1'}$, a verdade da disjunção (*P* ou ~*P*) é sempre passível de distribuição, de modo que de (V (*P* ou ~*P*)) se segue ((V *P*) ou (V ~*P*)), mas, em certos casos, daqui ainda não se segue (V *P*) ou (V ~*P*), embora, em outros casos, tenhamos ordinariamente (V *P*) ou (V ~*P*). Com efeito, a verdade da disjunção está corriqueiramente distribuída entre os disjuntos sob a forma (V *P*) ou (V ~*P*) para os enunciados passados e presentes[6], mas, para outros enunciados futuros, da verdade da disjunção ainda não se segue (V *P*) ou (V ~*P*), mas somente ((V *P*) ou (V ~*P*)). O problema do *texto* (tanto para a objeção quanto para a solução) em boa parte reside, porém, em como tornar clara esta distinção, visto que não dispõe de um aparato notacional que lhe dê visibilidade para além de toda ambiguidade.

Uma grande placa *cave canem* deve ser fincada aqui, porém. Mais adiante, quando Aristóteles fornece sua solução ao problema em pauta (19a23-b4), ele inicia a passagem estatuindo que um evento, quando ocorre, se torna necessário, porquanto não mais pode não estar ocorrendo. Poder-se-ia ficar tentado em acrescentar uma premissa ao argumento (P_4: p em *p*' é necessário) para enfim garantir o determinismo. Porém, Aristóteles previne-se contra esta jogada alertando que se trata da necessidade do *factum*, do que está ocorrendo ou já ocorreu. A necessidade do *factum* implica somente que algo se torna necessário *quando ocorre* ($P_{4'}$: p em *p*' é necessário *quando ocorre*), e esta premissa é inócua na medida em que se submete inteiramente à condição de assimetria causal introduzida na tese do princípio de correspondência entre P e *P* (nosso $P_{1'}$). De qualquer modo, a tese geral que afirma que verdade implica necessidade não é senão uma formulação musculosa da regra de equivalência dada em P_3, certamente de efeito mais incisivo, mas subserviente à $P_{1'}$ como igualmente o é P_3: a verdade de *P* é causada pela

[6] Com a exceção, referida em 18a31-33, dos enunciados universais não tomados universalmente, pois, neste caso, ambos os enunciados contraditórios podem ser verdadeiros (como é mostrado em 7 17b2934).

ocorrência de P no mundo e, se verdade implica necessidade, é porque assim o mundo dispôs as relações entre as coisas. O recurso em 19a23-27 à necessidade fatual do presente (e consequentemente do passado) serve, na verdade, para outra coisa: por meio deste apelo, Aristóteles mostra que há uma falácia da divisão sintática ao se querer passar de algo ser necessário quando ocorre a algo ser necessário simplesmente, lição de que o Estagirita vai se valer para barrar a suposta passagem da verdade da disjunção à verdade dos disjuntos (19a27-32) com base nesta análise da divisão: de (V (*P* ou ~*P*)) se segue ((V *P*) ou (V ~*P*)), mas, no caso em disputa (enunciados futuros em matéria contingente), daqui ainda não se segue (V *P*) ou (V ~*P*).[7]

Na corrente discussão, porém, nenhum passo se dá em terra firme. A reconstrução que propus do argumento pode ser contestada. Poder-se-ia supor, com efeito, que a estrutura seja outra: dadas a premissa do PB (ou de sua versão para pares contraditórios), a definição da verdade e a premissa modal central da necessidade do presente (expressa em 19a23-25), se segue a conclusão determinista. Aristóteles reconheceria a validade formal do argumento; porém, como a contingência no mundo é um dado básico e incontestável, o argumento funciona como uma *reductio ad absurdum*, pois conclui com uma tese tão obviamente falsa que só nos resta remontar às premissas para detectar qual delas é falsa, cuja negação será então afirmada. Nesta reconstrução, a premissa falsa é a da vigência irrestrita do PB (ou de sua equivalente disjunção dos pares contraditórios), pois deve ser negada em relação aos futuros contingentes. Esta reconstrução alinha-se com o que é modernamente chamado de interpretação tradicional, mas, como buscarei mostrar, trata-se antes de uma acusação apenas velada feita pelos opositores. Muito depende, como veremos, de como se lê a frase inicial (18a28-34) e a final (19a39-b4), que estão coordenadas. Por outro lado, uma tal reconstrução depende de se aceitar algo que justamente o argumento contesta, a saber: a contingência no mundo. Tal credo é mais do que evidente para Aristóteles, mas pode ele apelar a este credo para refutar os

[7] As penas do defensor da contingência não terminam por aqui, porém. Quem discorda de Aristóteles pode ver na afirmação da necessidade do *factum* a oportunidade para elaborar mais um argumento em prol do determinismo: afirmando não a necessidade do presente (já que há a restrição do presente ser assim necessário somente *quando ocorre*), mas a irrevogabilidade do passado (que todos aceitam como necessidade *tout court*, sem acrescentar qualificações), o determinista tem a primeira peça do que vai se tornar o Argumento Dominador (toda proposição verdadeira sobre o passado é necessariamente verdadeira; o possível não implica o impossível; é possível o que nem é nem virá a ser), mas este é um *outro* argumento. É tentador, ainda que puramente conjectural, ver o recurso à necessidade do presente quando ocorre, usada por Aristóteles para ilustrar um ponto sobre a divisão, como o que dá o mote para a construção de mais um argumento em prol do determinismo.

oponentes que o contestam? Na versão que proponho, para negar a necessidade de tudo o que ocorre, não é preciso apelar à evidência da contingência para então negar uma das premissas, pois o que unicamente é requerido é uma revisão em P_1, uma revisão que pode ser feita independentemente de se aceitar a contingência ou o determinismo, mas uma revisão que, uma vez feita, torna inócuo o argumento, revelando onde se escondia sua falácia. Esta é a força do argumento, que não apela a nada do que esteja em jogo, mas também sua fraqueza: $P_{1'}$ é compatível com um mundo determinado, assim como com um mundo contingente. Com $P_{1'}$ o argumento necessitarista de natureza lógica é desarmado, mas continuamos sem saber se o mundo é determinado ou contingente. O determinismo está, pelo momento, suspenso, mas nada impede que o determinista volte à carga com *outros* argumentos.[8]

(ii) O argumento em pauta visa a mostrar que os enunciados sobre futuros contingentes têm valor-de-verdade fixo desde sempre, isto é, o carregam já de modo determinado antes mesmo de ocorrerem os fatos que enunciam porque, dada a correlação dos tempos, se algo é verdadeiro em *p*' ele já era verdadeiro em *p*, e da verdade de *p* está assegurada a ocorrência de p em *p*'. É este o ponto em disputa que Aristóteles quer refutar e, se estou correto, o fará ao trazer à luz uma assimetria causal no interior da relação de reciprocidade entre P e *P* se esta quiser valer como uma tese apropriada da correspondência entre verdade e mundo. Aristóteles, porém, obviamente admite que certos enunciados sobre eventos futuros carregam de modo determinado seu valor-de-

[8] O argumento que pretendo expor é de natureza *histórica*: na história desta discussão, a suspensão do PB para salvar a contingência figura antes como o diagnóstico de uma dificuldade do que como uma solução. No entanto, pode-se perfeitamente bem sustentar, do ponto de vista da filosofia da lógica, à luz de todos os argumentos em prol do determinismo, que "a restrição da bivalência não é um mal necessário, mas o refinamento do conceito de verdade necessário para adequá-lo à estrutura metafísica do mundo sensível", como defende, com rigor, Luiz Henrique Lopes dos Santos no artigo publicado neste dossiê: um ajuste semântico do PB ao lidar com indexadores temporais que preserva, ao mesmo tempo, a vigência sintática do PTE. Pode mesmo ser que a rejeição do PB torne a posição de Aristóteles mais coerente, e que a solução deve conter elementos de ambas as interpretações (como sugere Prawitz (2009), por exemplo). De minha parte, tomo a análise como uma *conversa erudita* sobre os avatares deste problema tão célebre, um dos pontos sendo justamente explicar por que sua reconstrução é tão controversa. Em particular, penso que o apelo a uma metafísica contingente do mundo sensível não pode funcionar como princípio de solução para *este argumento*, pois é exatamente ela que está *sub judice*; penso, ademais, que a decisão sobre a atitude de Aristóteles a respeito deste problema aqui no *De interpretatione* (que pode ou não coincidir com a postura que devemos adotar do ponto de vista da filosofia da lógica) depende em boa parte da análise de 18b17-25, que, a meu ver, recusa a solução da suspensão do PB não segundo os adversários de Aristóteles, mas segundo o próprio Estagirita. Como uma metafísica da contingência regimenta a necessidade e a verdade não está, porém, em questão aqui, mas somente como Aristóteles reage ao argumento exposto em 18a34-b16 e quais consequências sua resposta tem no desdobramento da querela entre libertários e deterministas.

verdade. Por exemplo, ele não tem nenhum interesse em negar que amanhã o Sol vai nascer, pois o nascer do Sol amanhã não é, para ele, um evento futuro contingente; está, de fato, desde sempre determinado que o Sol nasce todos os dias, pelo menos segundo o aristotelismo e sua doutrina dos corpos celestes eternamente em movimento circular ordenado. Assim roda o universo. Aristóteles impõe uma distinção semântica filosófica entre eventos ἐσόμενα, como o nascer do Sol, que inevitavelmente ocorrerão, e eventos μέλλοντα, os futuros contingentes, que podem vir a ocorrer ou não. Aristóteles, porém, não é rígido com esta distinção ao longo de sua obra, nem mesmo aqui, em *De interpretatione* 9, pois usa ἐσόμενα em pelo menos uma ocasião em um lugar em que esperaríamos que escrevesse μέλλοντα (*De Int.* 9 19a8). Para explicar esta flutuação terminológica, pode-se supor que há um sentido de ἐσόμενον$_1$, em que nos referimos ao gênero dos eventos futuros, assim como um sentido específico de ἐσόμενον$_2$, pelo qual nos referimos a certos eventos futuros (a saber, os que estão determinados), de modo que todo evento μέλλον é um evento ἐσόμενον$_1$, mas está em forte contraste com eventos ἐσόμενα$_2$. A despeito desta flutuação, Aristóteles quer inscrever no léxico erudito a distinção entre eventos ἐσόμενα$_2$, que estão fadados a ocorrer, e eventos μέλλοντα, que podem ocorrer ou não.[9] Cabe ainda assinalar que um evento μέλλον pode ter suas condições de ocorrência determinadas antes que ele próprio ocorra. Pode-se supor, por exemplo, que alguém, ao se decidir por ajudar uma pessoa que se afoga no mar, se põe a correr em direção ao mar, as coisas estando de tal modo ajustadas que nada o impedirá fisicamente de mergulhar no mar para tentar salvar quem se afoga, de sorte que o evento (futuro, no momento em que toma a decisão de ajudar e se põe a correr) de *mergulhar no mar* está determinado a ocorrer com base em sua decisão de assim agir.[10] Aristóteles obviamente aceita isto e, dada a cláusula *ceteris paribus*, considera a decisão ou o desejo de fazer algo como *determinando* isto que vai ainda ser feito para tornar real o objeto de desejo ou deliberação (lição que se encontra, por exemplo, em *Metafísica* θ 5 1048a10-24). O que Aristóteles não aceita é que este evento, *mergulhar no mar*, esteja *desde*

[9] Nada impede, porém, que Aristóteles use μέλλον para designar em geral o futuro, voltando à sinonímia vigente na língua corrente entre μέλλον e ἐσόμενον, caso o contexto o permitir (como em *Cat.* 6 5a8).

[10] Tudo o mais sendo concedido; por exemplo, se o evento se produzir na praia de Juquehy, em pleno verão, o sujeito pode ser fulminado por um relâmpago antes de entrar na água ou, mais possivelmente, ser interceptado em sua trajetória por um jet-sky dirigido por um banhista exibicionista, e assim por diante. Exemplos em filosofia costumam requerer do leitor parcimônia quanto aos detalhes.

sempre determinado a ocorrer ou a não ocorrer, delibere ou não o agente a salvar quem se afoga, sem negar que, dadas certas condições, possa já ficar determinado se ocorrerá ou não antes mesmo de ocorrer ou não ocorrer.

(iii) Ao longo do capítulo 9 de seu *De interpretatione*, Aristóteles passa com muita liberdade da análise de um enunciado à do par de enunciados contraditórios. Na apresentação do argumento determinista, para dar um exemplo, a primeira parte opera com afirmações e negações tomadas separadamente, mas a conclusão se exprime em termos do par de enunciados contraditórios, necessariamente um devendo ser verdadeiro e a outro, falso. À primeira vista, não há nenhum problema ao proceder assim, pois eles são equivalentes. O que ocorreria unicamente é que o argumento fica mais complexo e, possivelmente, mais dramático, mas não gera em si nenhuma mácula, porquanto o par de enunciados contraditórios tem as propriedades que tem em função dos enunciados veritativos responderem a certos requisitos enquanto portadores de verdade ou falsidade. É porque os enunciados se comportam de certo modo que o par de contraditórios destes enunciados se comportará deste modo, e não o contrário. Como veremos, do ponto de vista puramente conceitual, o problema nasce propriamente com a atribuição de um valor-de-verdade a um enunciado futuro contingente e daqui se propaga aos pares contraditórios. A análise deve, assim, fazer-se prioritariamente em função da natureza do enunciado sobre futuros contingentes e daqui ser aplicada aos pares contraditórios. Pode-se, por outro lado, examinar o ponto à luz dos pares contraditórios, mas, então, uma ressalva deve ser feita. A ressalva consiste em recusar a posição tomada por Whitaker (1996), para quem o *De interpretatione* examina o problema dos pares contraditórios na medida em que isto é importante à dialética, em estreita ligação com os *Tópicos* (ao qual também estaria ligado o tratado das *Categorias*). Nesta leitura, haveria o estudo das exceções à regra dos pares contraditórios (RCP: de todo par contraditório, um membro é verdadeiro e o outro, falso): no cap. 7, Aristóteles mostraria que, em um par de enunciados universais, quando não tomados universalmente, ambos podem ser verdadeiros; no cap. 8, exceção é feita para enunciados com sujeitos complexos; finalmente, no cap. 9, os enunciados sobre eventos contingentes singulares constituiriam mais uma exceção ao RCP.[11] Nesta leitura, o problema dos futuros contingentes não seria um problema estritamente lógico, nem único; ele acompanharia um certo número de dificuldades

[11] Whitaker (1996): sobre o cap. 9 e os futuros contingentes, como verdade e falsidade não se distribuem entre os disjuntos de enunciados sobre eventos contingentes singulares, "RCP cannot be said to hold" (110).

dialéticas e isto explicaria o interesse que Aristóteles demonstra pelo ponto. Esta leitura faz depender o tratado *De interpretatione* de uma perspectiva basicamente dialética, o que é já discutível; sobretudo, o determinismo dependeria da aplicação do RCP e não propriamente do Princípio de Bivalência (PB), o que inverte a ordem aristotélica das razões e deve ser rejeitado: mantida a implicação da verdade à necessidade, se enunciados sobre o futuro têm exatamente um dos dois valores: verdade ou falsidade (PB), então o determinismo está assegurado já no PB e por essa mesma razão o problema é tão aparente no par contraditório sob a forma do RCP. Voltamos, assim, a um problema fundamentalmente *lógico* e não prioritariamente *dialético*.

(iv) Outro detalhe a assinalar refere-se ao proferimento ou não proferimento dos enunciados (e, em consequência, dos pares contraditórios). Certamente tudo fica mais dramático se alguém proferir uma predição para amanhã, mas, em última instância, pouco importa se foi hoje, ontem ou há dez mil anos que a proferiu, ou mesmo se ninguém jamais a proferiu: o problema do determinismo lógico permanece igualmente válido a título de um problema fundado nas condições de atribuição de verdade ou falsidade aos enunciados veritativos e de suas relações lógicas quando referidos ao passado, presente e futuro, tenham ou não sido proferidos em algum momento no passado os enunciados em questão. Questões de proferimento não têm importância aqui.

(v) O quinto e último ponto a assinalar é que, como veremos, pelo menos para uma das interpretações, Aristóteles proporia restringir a aplicação do princípio de bivalência (PB) para alguns enunciados, sem aceitar que o princípio do terceiro excluído (PTE) sofra qualquer entorse. Caldo de galinha impõe-se aqui. Aristóteles é bastante explícito sobre o fato de o PTE não ter restrição alguma quanto à sua validade. Porém, se, como reza o PB, todo enunciado veritativo tem exatamente um dos seguintes dois valores: verdade ou falsidade (o que poderíamos também chamar de princípio de exclusividade: um valor é exclusivo, pois elimina, apaga o outro); se, como reza o PTE, não há outra possibilidade além afirmar ou negar (o que podemos chamar de princípio de exaustividade)[12]; se, como parece ser o caso, Aristóteles não pode senão aceitar que

[12] *Met*. IV 7 1011b23-4: "não é possível haver um intermediário em um par contraditório, mas é necessário negar ou afirmar qualquer 'algo uno dito de algo uno'". Em uma formulação corrente atualmente: (p ∨ ~p). O princípio de bivalência parece ter sido nomeado primeiramente por Łukasiewicz: ver McCall (1967: 40-65); Łukasiewicz (1970: 110-128; 153-178); Gourinat (2006: 37-66). Łukasiewicz formulou o PB como "todo enunciado é verdadeiro ou falso" e o PTE como "dois enunciados contraditórios não podem ser falsos simultaneamente" (1970: 164-15), mas ocasionalmente apresentou o PB em termos de um par contraditório: "de duas proposições contraditórias, uma deve ser verdadeira" (1957: 82), afirmando igualmente que o que ele chama

afirmar *p* é equivalente a "é verdade que *p*" e negar *p* é equivalente a "é falso que *p*", então se segue que "afirmar ou negar *p*" é equivalente a "é verdade que *p* ou é falso que *p*", o que faz com que PB e PTE estejam soldados um ao outro. Estes destinos podem estar dissociados em outras lógicas, em particular nas lógicas modernas. No aristotelismo, porém, o destino de um está diretamente associado ao destino do outro. Houve mesmo quem afirmasse que eles estão tão fortemente ligados que se tornam de fato "obviamente equivalentes".[13] Isto, que de início liquidaria com uma das soluções propostas (a que mencionei acima), é, no entanto, excessivo, pois nada impede desfazer este laço para alguns enunciados como se corta um nó górdio, concedendo, porém, que tal ruptura não pode ser generalizada. Mesmo assim, a afirmação contém certa verdade, pois revela que se, para salvar a contingência futura, Aristóteles precisa restringir a aplicação do PB, ele o deverá fazer com relutância, como quem é forçado a abandonar a terra prometida: não haveria nenhum outro valor senão verdade e falsidade, mas alguns enunciados não teriam exatamente um destes dois valores, não porque teriam algum outro valor-de-verdade, mas porque não seriam nem verdadeiros nem falsos. Não é uma jogada proibida, mas se assemelharia, no xadrez, ao sacrifício da dama para salvar o rei.

II. *Duas Interpretações: Restrição do PB e Defesa do Indeterminadamente Verdadeiro*

Contemporaneamente, costuma-se arbitrar entre duas grandes interpretações. Uma, dita tradicional, reconstruiria o argumento do seguinte modo. Aristóteles aceita a premissa segundo a qual todo *P* é ou verdadeiro ou falso, de sorte que se *p* (um enunciado

de PB Aristóteles nomeava como PTE (1970: 126). É preferível a formulação do PB dada em termos de enunciado e não de pares contraditórios (como na passagem acima da *Metafísica*, ou ainda em *De anima* III 6 430b26-7: ἔστι δ' ἡ μὲν φάσις τι κατά τινος, ὥσπερ καὶ ἡ ἀπόφασις, καὶ ἀληθὴς ἢ ψευδὴς πᾶσα). Łukasiewicz toma o PB como um teorema básico, "one can only believe it, and he alone who considers it self-evident believes it. To me, personally, the principle of bivalence does not appear to be self-evident" (1970: 126); de fato, para ele, deve-se abandonar tal princípio. Para um argumento em geral sobre a interdependência entre PB e PTE, ver Andrea Iacona (2007).

[13] Como afirmou Martha Kneale, em W. & M. Kneale (1991: 49). Ross escreve que "in *De Int*. 9 Aristotle argues that the law of excluded middle is not true of judgements about the future" (1924: I lxxxi), mas isso não pode ser o caso: se Aristóteles quiser restringir algum princípio, terá de ser o PB. Ross teria razão se pudesse afirmar que, para Aristóteles, negar PB implica negar PTE e que Aristóteles nega PB conscientemente aqui, embora lá, na *Metafísica*, defenda expressamente a validade irrestrita do PTE. No entanto, embora um enunciado não possa assumir nenhum outro valor-de-verdade além da verdade e falsidade, pode haver enunciados que não assumam nenhum deles, pois não seriam nem verdadeiros nem falsos: o PTE é mantido, mas não o PB.

sobre o futuro) é verdadeiro, então o que é asserido em *p* ocorre; se falso, então não ocorre; haja vista à implicação entre verdade e necessidade, então ou necessariamente ocorre, ou necessariamente não ocorre. De onde se segue que tudo está determinado a ocorrer ou a não ocorrer. Para evitar a conclusão determinista, Aristóteles rejeitaria que o princípio de bivalência vale irrestritamente: enunciados *p* sobre futuros contingentes singulares não teriam valor-de-verdade, porquanto não seriam nem verdadeiros nem falsos, ainda que venham a adquirir um valor-de-verdade no tempo ou próximo ao tempo da ocorrência do evento (em *p*'). Segundo a outra interpretação, Aristóteles aceita que o princípio de bivalência vale irrestritamente para todos os enunciados *P*, inclusive para *p*, mas, para evitar a conclusão determinista, ele teria qualificado sua aplicação quanto a enunciados sobre futuros contingentes singulares: os referidos enunciados seriam *indeterminadamente* verdadeiros ou *indeterminadamente* falsos.[14]

A interpretação modernamente mais adotada é a dita tradicional. Como veremos, ela não está isenta de dificuldades. Porém, pode-se dizer, de início, que, pelo menos, não se envolve com termos obscuros: afinal, o que pode querer dizer, na segunda interpretação, que estes enunciados são *indeterminadamente* verdadeiros ou falsos? O modo mais natural de tomar este advérbio introduz uma consideração temporal: eles

[14] Para a primeira, dita tradicional, Sorabji (1980: cap. V) dá várias indicações; Modrak (2001) a descreve como a interpretação "historically most popular". Gaskin (1995: 12) a chama de interpretação anti-realista (AR) e fornece uma lista bem alentada de defensores. O que Ackrill (1963) chama de segunda interpretação e que adota é esta alegada interpretação tradicional. Uma versão robusta desta interpretação está em Gaskin (1995), Crivelli (2004) e Ademollo (2010): já na suposta definição do enunciado veritativo, em *De int*. 4, Aristóteles prepararia o caminho para enunciados nem verdadeiros nem falsos ao dizer que somente os enunciados veritativos são verdadeiros ou falsos, mas não que *todos* eles assim o são. Posteriormente, Sorabji se refere a ela como "o que é erroneamente chamado de interpretação tradicional", preferindo adotar ainda outra solução, segundo a qual "a verdade passada não é irrevocável" (1998: 8). A segunda interpretação está baseada nos comentadores antigos simpáticos a Aristóteles, como veremos (é a interpretação C de Gaskin); D. Frede (1970; 1985) vai nesta direção e chama esta última de interpretação tradicional, contra o uso corrente (mas acertadamente, como veremos); Kretzmann (1998) a chama de "a segunda mais antiga interpretação"; na nomenclatura de Gaskin, trata-se da interpretação R ("realista"). Ackrill propõe ainda uma outra interpretação, em contraste com esta e com a alegada interpretação tradicional: dizer que *p* é verdadeiro significa dizer que, nada sendo alterado, p ocorrerá; dizer que *p* é necessariamente verdadeiro significa dizer que o evento aí descrito está *inevitavelmente* determinado, que está assegurado que ocorrerá, o que quer que façamos (todos os eventos estão determinados, mas nem todos estariam inevitavelmente determinados). Não há correspondente antigo para esta interpretação. Uma quarta interpretação foi proposta por Hintikka (1973; com Knuuttila e Remes 1977), segundo a qual as modalidades devem ser lidas sob uma ótica estatística. Estes quatro tipos são gerais; há um sem-número de mesclas entre eles, bem como há posições extremadas e atenuadas no interior de cada uma. Minha análise centrar-se-á nas duas primeiras interpretações, pelas razões que, espero, ficarão claras ao longo do texto.

ainda não são ou verdadeiros ou falsos. Contudo, não significa isto que, antes do tempo em que são verdadeiros ou falsos, eles não são nem verdadeiros nem falsos – o que justamente defende a leitura dita tradicional? Mais adiante, vou sugerir que a leitura temporal para "não já é verdadeiro" (que está no texto de Aristóteles: οὐκ ἤδη, 19a39) não é a boa leitura; por enquanto, limito-me a assinalar que convém manter distintas estas duas interpretações, pelo menos para efeito de argumentação, ainda que se possa fazer com que uma redunde na outra, ao se adotar a leitura temporal de *não ser ainda* verdadeiro e daqui tirar que, então, os enunciados não são nem verdadeiros nem falsos (o que de fato ocorreu em muita interpretação moderna, mesclando assim os próprios termos da questão).

Ambas as interpretações podem reivindicar estirpe antiga; de fato, as duas remontam à Antiguidade. Como, porém, os próprios comentadores antigos as formularam, como eles as julgaram? Talvez uma resposta a esta questão possa trazer algum esclarecimento ao problema. O resultado a que chegaremos é o seguinte: a dita interpretação tradicional é uma interpretação que pretende apontar a uma dificuldade na posição de Aristóteles, gerando um dilema para os aristotélicos. A interpretação que de fato é mantida pelos peripatéticos, a qual, por esta razão, deve ser corretamente nomeada de tradicional, é a segunda, justamente aquela que é tomada modernamente como alternativa à tradicional. De certo modo, para além do problema da batalha naval, há uma segunda batalha, a batalha em torno de qual interpretação é a interpretação tradicional. Vou buscar esclarecer sobretudo esta última batalha, esperando que alguma luz daqui se projete sobre o problema mesmo da batalha naval. Para evitar mais confusão, vou referir-me à alegada (modernamente) interpretação tradicional como *interpretação tradicional*$_{M}$; a interpretação que, penso, é de fato a tradicional, mas que é modernamente vista como *a outra interpretação*, será referida aqui como *interpretação tradicional*$_{A}$. Ademais, será preciso ver em que medida a interpretação tradicional$_{A}$ se mostra fiel ao procedimento de Aristóteles para desbancar o argumento do determinismo lógico (pois pode ocorrer que a interpretação tradicional$_{A}$ seja uma construção dos comentadores, sem real amparo em Aristóteles).[15] Por fim, ao identificarmos qual seria a posição de Aristóteles, resta ainda

[15] Se eu estiver correto, a interpretação tradicional$_{A}$ não é a tese de Aristóteles, mas surge da reação de Peripatéticos ao ataque sob a forma de um dilema que os estoicos propõem: dadas certas condições da lógica da verdade, ou se adota o determinismo ou se nega a vigência irrestrita do PB. Como os aristotélicos não podem abraçar o determinismo, são empurrados a contragosto para o segundo lado do dilema (que lhes é igualmente fatal, como todo dilema). Assim, é a versão estoica, chamada modernamente de interpretação tradicional$_{M}$, que é a mais antiga; normalmente,

saber se esta é a boa posição a se adotar, pois, infelizmente, ninguém tem o talismã contra o erro e a falsidade; se Platão não o tinha, por que o teria Aristóteles?

Simplício nos fornece uma primeira pista para nos movermos neste imbróglio:

1. Simplício, Comentário às *Categorias*, 406, 34 – 407, 14: περὶ δὲ τῶν εἰς τὸν μέλλοντα χρόνον ἀντιφάσεων οἱ μὲν Στωικοὶ τὰ αὐτὰ δοκιμάζουσιν, ἅπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. “ὡς γὰρ τὰ περὶ τῶν παρόντων καὶ παρεληλυθότων ἀντικείμενα, οὕτως καὶ τὰ μέλλοντα αὐτά τε, φασίν, καὶ τὰ μόρια αὐτῶν· ἢ γὰρ τὸ ἔσται ἀληθές ἐστιν ἢ τὸ οὐκ ἔσται, εἰ δεῖ ἤτοι ψευδῆ ἢ ἀληθῆ εἶναι (ὥρισται γὰρ κατ' αὐτοὺς τὰ μέλλοντα). καὶ εἰ μὲν ἔσται ναυμαχία αὔριον, ἀληθὲς εἰπεῖν ὅτι ἔσται· εἰ δὲ μὴ ἔσται, ψεῦδος τὸ εἰπεῖν ὅτι ἔσται· ἤτοι δὲ ἔσται ἢ οὐκ ἔσται· ἤτοι ἄρα ἀληθὲς ἢ ψεῦδος θάτερον”. οἱ μέντοι Περιπατητικοὶ τὴν μὲν ἀντίφασιν τὴν εἰς τὸ μέλλον ἀληθῆ ἢ ψευδῆ εἶναι εἶναι λέγουσιν, πότερον δὲ ἔσται μόριον αὐτῶν ἀληθὲς καὶ πότερον ψεῦδος, ἄληπτον τῇ φύσει καὶ ἄστατον. τὴν μὲν γὰρ ἀντίφασιν ἐφ' οὑτινοσοῦν χρόνου οὐ κωλύει λέγεσθαι, τὸ ‘ἢ ἔσται ἢ οὐκ ἔσται’, τῶν δὲ ἐμπεριεχομένων ἐν αὐτῇ μορίων ἑκάτερον οἷον τὸ ‘ἔσται’ ἢ ‘οὐκ ἔσται’ ἀφωρισμένως ἐπὶ μὲν τοῦ παρόντος καὶ παρεληλυθότος χρόνου ἤδη ἐστὶν ἢ ἀληθῆ ἢ ψευδῆ· ὅσα δὲ περὶ τοῦ μέλλοντος ἀποφαίνεται, ἤδη μὲν οὐκ ἔστιν ἢ ἀληθῆ ἢ ψευδῆ, ἔσται δὲ ἢ τοῖα ἢ τοῖα. ταῦτα μὲν οὖν ἀρκείτω πρὸς τὸν Νικόστρατον.

A respeito dos pares contraditórios quanto ao futuro, os estoicos, de um lado, pensam o mesmo que no caso dos outros <tempos>. Eles afirmam que “assim como nos opostos quanto às coisas passadas e presentes, assim também nos opostos quanto ao futuro, bem como às suas partes, pois ou ‘será’ ou ‘não será’ é verdadeiro, se é bem que seja ou verdadeiro ou falso <o par contraditório> (pois, segundo eles, as coisas futuras estão determinadas). Então, se haverá amanhã uma batalha naval, é verdadeiro dizer que haverá; porém, se não haverá, é falso dizer que haverá; porém, ou haverá ou não haverá, de modo que cada membro é verdadeiro ou falso”. Os peripatéticos, contudo, sustentam que o par contraditório quanto ao futuro é verdadeiro ou falso, mas qual parte dele será verdadeira e qual falsa é inapreensível e instável em função de sua natureza, pois, de um lado, nada impede que um par contraditório seja dito com respeito a qualquer tempo, <como> “ou será ou não será”; porém, cada parte contida nele – “será” ou “não será” – no caso do tempo presente e do passado já é *determinadamente* ou verdadeira ou falsa, mas as partes que se pronunciam sobre o futuro contingente ainda não são *<determinadamente>* ou verdadeiras ou falsas, mas serão tal ou tal. Estas observações são suficientes como resposta a Nicostrato.[16]

Há uma certa vagueza no modo como Simplício apresenta o ponto, com a qual é conveniente estar acostumado desde agora. Quando Simplício diz que o par contraditório é verdadeiro ou falso, ele quer dizer que, de um par contraditório, um membro é verdadeiro e o outro, falso. Com isto em mente, podemos passar à análise do texto. À parte a introdução do determinismo causal, aqui inofensivo porque ligado à tese estoica, Simplício nos ensina que a posição adotada pelos peripatéticos – e que a Antiguidade atribui, assim, ao próprio Aristóteles – corresponde ao que modernamente contaria como

o que é mais antigo é tradicional; como, porém, é um ataque à posição de Aristóteles, não pode ser vista como uma interpretação *tradicional*, de modo que este título revém à posição dos peripatéticos, pois ela é a *defesa* mais antiga da posição de Aristóteles (ainda que não coincida com o que Aristóteles propriamente diz, como buscarei mostrar).

[16] Sigo R. Gaskin (2000: 231), supondo que os disjuntos, no caso dos enunciados sobre futuros contingentes singulares, ainda não são *determinadamente* verdadeiros ou falsos; ver adiante, texto 2 de Boécio.

a "outra" interpretação, mas que é, de fato, a interpretação tradicional$_A$. Em contraste a ela, há uma outra interpretação; veremos em breve que interpretação é esta (para adiantar: é a que modernamente, mas erroneamente, é chamada de interpretação tradicional$_M$). Mas há ainda uma outra lição a tirar desta passagem. O mencionado Nicostrato é muito provavelmente o filósofo platônico de mesmo nome que viveu no séc. II de nossa era e que Simplício caracterizou, na primeira página de seu comentário às *Categorias*, como tendo-se dedicado a propor dificuldades sobre quase todos os pontos deste tratado, amparado muito frequentemente no trabalho de seu predecessor Lúcio, no intuito de depreciar o renome de Aristóteles quanto ao estudo da substância sensível.[17] No caso, ele censurou Aristóteles por ter considerado como próprio do par contraditório assertórico que um membro é verdadeiro e o outro, falso. Segundo Nicostrato, há dois motivos para negar que isto seja próprio (ἴδιον) das asserções. Primeiro, não seria exclusivo porque outros enunciados, como juramentos ou expressões de admiração, também são verdadeiros ou falsos; segundo, não é próprio porque não valeria nem mesmo para todas as asserções, porquanto não valeria para os enunciados sobre futuros contingentes, já que "não é verdade nem que 'haverá uma batalha naval' nem que 'não haverá uma batalha naval', mas será o que ocorrer" (οὔτε γὰρ τὸ 'ἔσται ναυμαχία' ἀληθὲς οὔτε τὸ 'οὐκ ἔσται', ἀλλ' ὁπότερον ἔτυχεν: 406,15-16), segundo a interpretação, sempre de acordo com Nicostrato, que teria sido adotada pelo próprio Aristóteles.

Parece que voltamos à estaca zero, pois ambas as interpretações tornam a se confundir: se nem um nem outro enunciado é verdadeiro, isto se deveria ao fato de o princípio de bivalência não valer para eles, segundo a interpretação tradicional$_M$. Porém, Simplício justamente reage a este ataque de Nicostrato. Primeiramente, ele desqualifica juramentos, censuras e exclamações como verdadeiros ou falsos, atendo-se à doutrina aristotélica exposta em *De interpretatione* 4, segundo a qual somente asserções são portadoras de verdade ou falsidade.[18] Em segundo lugar, e que nos importa mais aqui,

[17] Simplício, *Cat*. 1,18-2,2; sobre Lúcio e Nicostrato, ver P. Moraux (1984: 528-63); Boys-Stones (2018: 418-36); M. Griffin (2015). A importância de Aristóteles para o estudo do mundo sensível, em particular de sua divisão do ser em dez categorias, bem como sua não aplicação ao mundo inteligível, está canonicamente apresentada na *Enéada* VI 1 15-30 de Plotino.

[18] Interessa-nos o segundo ponto, mas convém fazer algumas observações sobre o primeiro, pois é bem elaborado por Nicostrato, não podendo ser resolvido com um simples apelo a *De int.* 4 17a4, passagem na qual Aristóteles exclui as preces das asserções ou enunciados veritativos (o que é um bom exemplo que Nicostrato se revela útil para se pensar o problema, como diz Simplício no início de seu comentário, apesar de sua constante beligerância: 1, 18-2, 2). A dificuldade reside em que juramentos, conselhos ou exclamações veiculam enunciados em seu interior, como quando alguém exclama "quão belo é o Pireu!", e estes enunciados assim

Simplício nos diz que os peripatéticos – vale dizer: Aristóteles e seus companheiros – de modo algum restringem o princípio de bivalência, mas o fazem valer também para os enunciados sobre futuros contingentes. Salvo que, no caso dos futuros contingentes, eles acrescentam o qualificativo *não determinadamente.*

Lição semelhante encontra-se em uma conhecida passagem de Boécio:

2. Boécio II 208, 1 – 18: Putaverunt autem quidam, quorum Stoici quoque sunt, Aristotelem dicere in futuro contingentes nec veras esse nec falsas. quod enim dixit nihil se magis ad esse habere quam ad non esse, hoc putaverunt tamquam nihil eas interesset falsas an veras putari, neque veras enim neque falsas esse arbitrati sunt. sed falso. non enim hoc Aristoteles dicit, quod utraeque nec verae nec falsae sunt, sed quod una quidem ipsarum quaelibet aut vera aut falsa est, non tamen quemadmodum in praeteritis definite nec quemadmodum in praesentibus, sed enuntiativarum vocum duplicem quodammodo esse naturam, quarum quaedam essent non modo in quibus verum et falsum inveniretur, sed in quibus una etiam esse definite vera, falsa altera definite, in aliis vero una quidem vera, altera falsa, sed indefinite et commutabiliter et hoc per suam naturam, non ad nostram ignorantiam atque notitiam.

Alguns – entre os quais se encontram também os estoicos – consideraram que Aristóteles diz que as proposições no futuro contingentes não são nem falsas nem verdadeiras, pois consideraram, ao [Aristóteles] dizer que nada está disposto mais ao ser do que ao não ser, que pouco importava tomá-las como verdadeiras ou falsas, julgando, pois, que não são nem verdadeiras nem falsas. Porém, isto é falso, pois Aristóteles não diz que uma e outra não são nem verdadeiras nem falsas,

---

veiculados são verdadeiros ou falsos. Simplício reporta duas respostas, introduzidas ambas por "eles dizem" (406, 16 e 20: φασί). A primeira (406, 16-20) é claramente defensiva: que verdade e falsidade valem somente para asserções é dito *unicamente* em relação aos quatro tipos de oposição examinados em *Categorias* 10, dos quais exclusivamente a afirmação e a negação são tais que necessariamente uma é verdadeira e a outra, falsa. Este é um argumento claramente peripatético, pois busca amparar-se no texto de Aristóteles ao responder a uma crítica de Nicostrato ao texto aristotélico. Ele tem, porém, pequeno valor filosófico, pois não se vê por que se deve restringir a discussão aos quatro tipos de opostos introduzidos em *Cat.* 10. O segundo argumento (406, 20-8) é combativo: juramentos, censuras e exclamações não são nem verdadeiros nem falsos, ainda que contenham enunciados que, quando extraídos deles, são verdadeiros ou falsos. Simplício, no entanto, apresenta este segundo ponto como fundado na definição dada "faz tempo" (406, 20: πάλαι) de ἀξίωμα como "o que é verdadeiro ou falso", que é a definição estoica de asserção (cf. DL VII 65: ἀξίωμα δέ ἐστιν ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος; Sexto AM VIII 12; Cícero *Acad.* II 95). Ademais, Simplício nos diz que estas soluções às objeções de Nicostrato são dadas "com base na exatidão estoica" (406, 27: ἀπὸ τῆς Στωικῆς ἀκριβείας). Por estas razões, Gaskin (2000: 229) considera que o "eles dizem" remete em ambas as respostas aos estoicos. No entanto, Simplício opera aqui com um acordo entre Aristóteles e os estoicos e pode estar simplesmente revestindo uma resposta aristotélica com roupagem estoica; a única referência anterior ao que é verdadeiro e falso é dada em 403, 28, quando é citada a passagem de *Cat*. 10, segundo a qual é próprio unicamente dos opostos sob a forma de afirmação e negação serem tais que "sempre um deles é verdadeiro ou falso" (13b33-4: τὸ ἀεὶ θάτερον αὐτῶν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος εἶναι); πάλαι, por sua vez, pode estar remetendo a esta passagem, ainda que apresentada agora em roupagem estoica em função da louvada "exatidão estoica". O acordo entre peripatéticos e estoicos se desfaz, porém, assim que entra em pauta se verdade e falsidade estão distribuídas entre os disjuntos desde sempre, que é precisamente o tema do extrato aqui citado. Convém mencionar que, antes de relatar este desacordo, Simplício acrescenta uma terceira explicação (406, 28-34), de sua própria lavra, que prenuncia a distinção fregeana entre proposição e a força (assertórica, exclamativa, interrogativa etc.) que se acrescenta a ela para gerar um enunciado. Para uma interpretação do valor estoico desta passagem, ver o texto de Paulo Ferreira neste dossiê.

mas sim que cada uma delas é ou verdadeira ou falsa, porém não *de modo definido,* do modo como ocorre com as do passado ou do modo como ocorre com as do presente, mas (ele diz) que a natureza dos enunciados asseverativos é em certo sentido dupla: umas são de modo que não somente se encontra nelas o verdadeiro e o falso, mas também que uma é *de modo definido* verdadeira e a outra é *de modo definido* falsa; em outras, contudo, uma por certo é verdadeira e a outra falsa, mas *de modo indefinido* e *cambiável* e isto por causa de sua natureza, não por conta de nossa ignorância e conhecimento.

Novamente, a posição que é atribuída a Aristóteles era a que hoje em dia se supõe ser a "outra" interpretação: um enunciado sobre futuros contingentes é bem ou verdadeiro ou falso, mas não o é de modo determinado, dada a própria natureza de seu objeto. Não há restrição ao princípio de bivalência, mas uma qualificação por meio da expressão *de modo indefinido* ou *indeterminado.* Vou voltar a isto em breve. No momento, gostaria de assinalar que Nicostrato não está sendo simpático com Aristóteles ao lhe atribuir a posição segundo a qual o princípio de bivalência está suspenso para estes enunciados. Com efeito, há um pensador na Antiguidade a quem comumente se atribuiu esta solução como o único meio para escapar do determinismo lógico. Trata-se de Epicuro. Eis o que Cícero diz a seu respeito:

3. Cícero *De Fato* §§ 37-38: necesse est enim in rebus contrariis duabus – contraria autem hoc loco ea dico quorum alterum ait quid, alterum negat – ex iis igitur necesse est invito Epicuro alterum verum esse, alterum falsum, ut "Sauciabitur Philocteta" omnibus ante saeculis verum fuit, "Non sauciabitur" falsum; nisi forte volumus Epicureorum opinionem sequi, qui tales enuntiationes nec veras nec falsas esse dicunt, aut, cum id pudet, illud tamen dicunt, quod est impudentius, veras esse ex contrariis diiunctiones, sed quae in his enunciata essent, eorum neutrum esse verum. [38] O admirabilem licentiam et miserabilem inscientiam disserendi! si enim aliquid in eloquendo nec verum nec falsum est, certe id verum non est; quod autem verum non est, qui potest non falsum esse? aut quod falsum non est, qui potest non verum esse? tenebitur id quod a Chrysippo defenditur, omnem enuntiationem aut verum aut falsum esse; ratio ipsa coget et ex aeternitate quaedam esse vera et ea non esse nexa causis aeternis et a fati necessitate esse libera.

É necessário, no caso de duas coisas contrárias – e por "contrárias" entendo aqui aquelas das quais o que uma assere a outra nega –, é necessário, portanto, a despeito de Epicuro, que uma seja verdadeira e a outra falsa, como "Filocteto será ferido" era verdadeiro de antemão em todas as épocas e "não será ferido" falso – a menos que, quiçá, queiramos seguir os epicuristas, que dizem que tais enunciados não são nem verdadeiros nem falsos, ou, quando têm pudor em dizer isso, dizem isto que é ainda mais impudente, que as disjunções de opostos são verdadeiras, mas que nenhum dos enunciados incluídos nelas é verdadeiro. Que licença admirável e que miserável inépcia na arte de argumentar! Pois, se algo que é asserido não é nem verdadeiro nem falso, certamente não é verdadeiro; porém, como pode algo que não é verdadeiro não ser falso? Ou como pode o que não é falso não ser verdadeiro? Assim, o que Crisipo defendia deve ser mantido, que todo enunciado é verdadeiro ou falso; a própria razão nos compele a aceitar tanto que certas

coisas são verdadeiras desde a eternidade quanto as que não estão submetidas a causas eternas e estão livres da necessidade do destino.[19]

A passagem não está isenta de imprecisão e voltarei a este ponto. No momento, convém enfatizar a acusação sem piedade lançada contra os "ignorantes" epicuristas pelo fato de afirmarem que os enunciados sobre futuros contingentes não são nem verdadeiros nem falsos. Cícero apresenta qual seria a motivação de Epicuro para esta jogada:

4. Cícero *Acad*. II 97: etenim cum ab Epicuro, qui totam dialecticam et contemnit et inridet, non inpetrent ut verum esse concedat quod ita effabimur "aut vivet cras Hermarchus aut non vivet", cum dialectici sic statuant omne quod ita disiunctum sit quasi "aut etiam aut non" non modo vero esse sed etiam necessarium, vide quam sit cautus is quem isti tardum putant. "si enim" inquit "alterutrum concessero necessarium esse, necesse erit cras Hermarchum aut vivere aut non vivere; nulla autem est in natura rerum talis necessitas".

Pois, conquanto não consigam fazer com que Epicuro, que despreza e ridiculariza a inteira dialética, admita que é verdadeiro o que formularmos como "Hermarco estará vivo amanhã ou não estará vivo", quando os dialéticos assim estabelecem que toda disjunção do tipo "*p* ou não-*p*" não somente é verdadeira, como também necessária, veja quão precavido é ele que estes <os estoicos> consideram lento. "Pois se", diz ele, "admitir que uma delas é necessária, será necessário ou que Hermarco esteja vivo amanhã ou que não esteja. Porém, não existe tal necessidade na natureza das coisas".

Boas intenções não resolvem problemas de lógica, contudo. Cícero volta ao ponto no *Da natureza dos Deuses*:

5. Cícero *De natura deorum* I 70: idem facit contra dialecticos a quibus cum traditum sit in omnibus diiunctionibus in quibus 'aut etiam aut non' poneretur alterum utrum esse verum, pertimuit ne si concessum esset huius modi aliquid 'aut vivet cras aut non vivet Epicurus', alterutrum fieret necessarium: totum hoc 'aut etiam aut non' negavit esse necessarium; quo quid dici potuit obtusius?

<Epicuro> faz o mesmo contra os dialéticos, que ensinam que, em todas as disjunções do tipo '*p* ou não-*p*', se deve supor que uma delas é verdadeira; Epicuro temeu que, se aceitasse uma disjunção deste tipo como 'Epicuro estará vivo amanhã ou não estará vivo", uma das duas se tornaria necessária: negou que o todo "*p* ou não-*p"* fosse necessário. O que se poderia dizer de mais obtuso?

[19] A última frase do texto de Cícero pode surpreender, mas deve ser compreendida à luz de sua interpretação conciliadora do estoicismo de Crisipo, segundo a qual Crisipo adota uma posição intermediária entre os que afirmam o necessitarismo, que anula a responsabilidade humana, e os epicuristas, que afirmam que há movimentos sem causa prévia (ver o § 39 seguinte, no qual Cícero afirma que Crisipo está mais próximo dos que defendem que os movimentos da alma não caem sob as garras do destino, pois são movimentos voluntários que ocorrem *sine ullo fato*; neste mesmo parágrafo, aliás, Cícero nomeia Demócrito, Heráclito, Empédocles e Aristóteles entre os necessitaristas). A leitura ciceroniana do estoicismo crisipiano destoa do que encontramos em outras fontes (ver, por exemplo, Aulo Gélio, *Noites Áticas* VII 2), e muito mais destoa a inclusão de Aristóteles entre os necessitaristas.

O resultado parece ser o seguinte. Ao dizer que Aristóteles sustenta que os enunciados sobre futuros contingentes não são nem verdadeiros nem falsos – mesmo que venham depois a ter um valor-de-verdade –, Nicostrato está expressamente pondo em Aristóteles o mesmo chapéu que Cícero empresta a Epicuro. Nada disto é muito glorioso. Mas talvez possamos ver em tudo isto algo mais do que simples peçonha. O ponto parece ser o seguinte: é um ataque estoico contra os aristotélicos (ou, pelo menos, também estoico, a crer no testemunho de Boécio), apoiado pelos platônicos que querem desfazer a aura de um Aristóteles lógico, argumentar que, se é aceita como verdadeira a disjunção "*p* ou ~*p*", deve-se aceitar que, dos dois enunciados *p* e ~*p*, um deles é verdadeiro; ora, se um deles é verdadeiro, então é necessário que ocorra o que descreve, inclusive para predições. Para safar-se do determinismo, os peripatéticos se veem obrigados a sustentar ou bem que, para certos enunciados, o princípio de bivalência está suspenso (a saber, os enunciados futuros em matéria contingente), ou bem aceitar a verdade da disjunção (V (*p* ou ~*p*)), mas negar que ela se distribua entre os disjuntos, não sendo o caso que (V*p*) ou (V~*p*).[20]

Para escapar deste garrote, Epicuro recusou a verdade da disjunção e negou que um dos disjuntos seja verdadeiro, afirmando que nem *p* nem ~*p* são verdadeiros, suspendendo o PB a seu respeito. No relato de Cícero, *totum hoc 'aut etiam aut non' negavit esse necessarium*; diante disto, Cícero se pergunta: *quo quid dici potuit obtusius?* Porém, parece haver uma outra saída: aceitar a verdade da disjunção, mas negar que esta se distribua entre os disjuntos. Diante de tal jogada, Cícero exclama: *o admirabilem licentiam et miserabilem inscientiam disserendi!* Epicuro caiu em uma cilada que ele armou para si próprio. O que dizer de Aristóteles? O Estagirita não pode admitir que, no caso dos futuros em matéria contingente, os disjuntos sejam um verdadeiro e o outro, falso – no sentido de (V *p*) ou (V ~*p*), aceitando, porém, que ((V *p*) ou (V ~*p*)). Se não Aristóteles, pelo menos os peripatéticos evitam isto ao alegarem que os disjuntos são

[20] Como espero mostrar à medida que a análise avança, nem sempre é claro se o argumento consiste em passar da verdade da disjunção à dos disjuntos sob a forma de "é verdade que *p* ou é verdade que ~*p*", ou no sentido em que implicaria ou bem "é verdade que *p*" ou bem "é verdade que ~*p*". A primeira versão não pode ser objetada, mas o que o determinista quer não é uma lição de lógica, e sim uma tese sobre como gira o mundo, tal como exprime a segunda versão. Na solução que proponho, Aristóteles aceita francamente a primeira versão, mas quer negar peremptoriamente a segunda, e arma sua posição explorando a noção de *divisão*; ocorre, porém, que caracterizar a disjunção como διαιρετόν pode tanto designar a primeira versão (*é divisível*) quanto a segunda (*está dividida*), o que acrescenta mais dificuldade ao exame do problema em pauta. Na notação caseira que emprego, a distinção seria entre "((V *p*) ou (V ~*p*))" e "(V *p*) ou (V ~*p*)"; Aristóteles aceitaria a primeira, mas rejeitaria a segunda.

indeterminadamente falsos ou verdadeiros. Ao que tudo indica, propuseram uma terceira jogada: a disjunção vale, mas distribui valores-de-verdade qualificados, a saber, *verdade* e *falsidade indeterminadas*: (?V *p*) ou (?V ~*p*). Parecem operar com (?V *p*) ou (?V ~*p*) e não mais com ((?V *p*) ou (?V ~*p*)), pois esta distinção perde importância frente ao recurso da indeterminação da verdade e falsidade. Os estoicos e seus companheiros, porém, atribuem a Aristóteles a primeira saída: a de ter de afirmar que os disjuntos não são nem verdadeiros nem falsos, negando o PB para este tipo de enunciado. No caso de Epicuro, desconsiderar a cilada está disponível, pois ele vitupera contra os lógicos e os dialéticos. Contudo, para os aristotélicos, esta saída não está disponível, pois eles respeitam a lógica e a dialética. Ou bem eles dizem que os disjuntos não são nem verdadeiros nem falsos, como os estoicos supõem que o fazem (ou, pelo menos, que o devem fazer), mas, então, estão em apuros, pois precisam justificar tal suspensão extraordinária, haja vista à conexão íntima que assumem entre PB e PTE. Por que o PB não se aplicaria? Os estoicos têm, com efeito, uma tese causal da necessidade que os faz aceitarem o determinismo lógico com tranquilidade, de modo que o PB vale para todos os tempos, mas o determinismo é obviamente perturbador para um aristotélico em quaisquer de suas versões: causal, lógica ou modal. Negar, porém, a aplicação irrestrita do PB para escapar da implicação determinista com base no valor-de-verdade dos enunciados veritativos provoca ruído no sistema: seria algo similar a perder os anéis para salvar os dedos.[21] Ou bem – o segundo lado do dilema –, os aristotélicos teriam de dizer que a disjunção é verdadeira, mas não os disjuntos. O que é rejeitado por Cícero como máximo blefe, uma miserável inépcia ao argumentar. Mais tarde, os peripatéticos vão reagir a este dilema e propor uma terceira via: a disjunção vale, e verdade e falsidade se distribuem entre os disjuntos, mas se distribuem de modo qualificado, como verdade *indeterminada* e falsidade *indeterminada*. Resta saber se há, de fato, uma terceira via, e se é esta a via que

[21] Ruído doutrinal, mas eventualmente também inconsistência lógica: "não se vê bem, com efeito, caso se adote a restrição, como os enunciados podem manter relações lógicas. Se, por exemplo, o enunciado (singular, futuro e, por hipótese, em matéria contingente) 'Amanhã irei a São Paulo' não tem valor-de-verdade, não sendo, portanto, nem verdadeiro nem falso, será difícil compreender sua negação 'Amanhã não irei a São Paulo', a qual, pela mesma razão, será também desprovida de valor-de-verdade. (...) Ademais, se me acontece de eu não ir a São Paulo amanhã, o que é dito pelo enunciado, proferido depois de amanhã, 'Ontem eu não fui a São Paulo', é obviamente verdadeiro. Mas, dada a caracterização aristotélica da negação, não se poderia dizer que ele é a negação (no sentido clássico) do que é dito pelo enunciado, proferido hoje, 'Amanhã irei a São Paulo', pois esse, na interpretação em exame, não possui (ainda) valor-de-verdade" (Barbosa Filho 2013: 35-36). Se isto é correto, então não serve para nada perder os anéis, pois também lá se vão os dedos.

Aristóteles defendeu. Há, com efeito, a forte suspeita de que a resposta dos peripatéticos, se está inspirada no texto de Aristóteles, responde de modo importante, contudo, a injunções e discussões que a escola estoica, em especial, fazia circular a respeito deste problema.

III. *A Linguagem do Indeterminadamente Verdadeiro*

O cenário que se descortina, segundo os relatos que apresentei, é que a interpretação dita modernamente como "tradicional" (a interpretação tradicional$_M$) é fruto de um ataque à posição de Aristóteles, com o objetivo de mostrar sua posição difícil e eventualmente constrangedora. A dita "outra" posição é a que foi atribuída, na Antiguidade, a Aristóteles, nossa interpretação tradicional$_A$. Quero responder agora a duas questões. É sustentável supor a distribuição de uma verdade e de uma falsidade indeterminadas? E seria de fato esta a posição de Aristóteles? As respostas estão obviamente interligadas. Responder sim à primeira nos convida fortemente a responder sim à segunda; se não for sustentável, porém, é-se convidado a atribuir esta resposta ou bem aos peripatéticos em geral, mas excluindo Aristóteles, ou a alguns somente deles, possivelmente os mais ineptos. Com efeito, é preciso considerar a hipótese de que a interpretação tradicional$_A$ não seja exatamente a de Aristóteles, mas o produto da reação dos peripatéticos à acusação de blefe a quem aceita a verdade da disjunção (pois não se a poderia negar), mas se recusa a distribuí-la entre os disjuntos: distribui, mas não verdade e falsidade, e sim verdade e falsidade indeterminadas. O que nos levaria a nos perguntar então qual é a resposta de Aristóteles. Vou começar pela última questão.

Com o anátema ciceroniano ressoando ainda nos ouvidos, talvez se possa mostrar que a interpretação tradicional$_A$ não é de Aristóteles, mas somente foi atribuída a ele por (alguns) peripatéticos. O fato de esta interpretação ter estirpe antiga nada garante; erros também eram cometidos no passado, e foram muitos. Um indício nesta direção estaria no fato mesmo de que este vocabulário – *não ser determinadamente* (ἀφωρισμένως) *verdadeiro*, *não ser determinadamente* (ἀφωρισμένως) *falso* – não ocorre no capítulo 9 do *De interpretatione*, lá onde Aristóteles examina *ex professo* o problema dos futuros em matéria contingente. Este dado, porém, não tem muita força.[22] Com efeito, o próprio

[22] Łukasiewicz considerava que a noção de *indefinite verum* era um recurso a que apelaram os peripatéticos para salvar a posição de Aristóteles do dilema que os estoicos lhes impunham, mas tal noção seria "não-existente nas obras do Estagirita" (1970: 176). Coube a Kretzmann (1998:

Aristóteles emprega este termo em um contexto muito próximo com o valor em pauta.[23] Nas *Categorias*, já na parte dos *post-praedicamenta*, Aristóteles quer distinguir entre quatro casos de oposição: (i) os relativos, (ii) os contrários, (iii) privação e estado positivo e (iv) afirmação e negação (ou seja, nosso par de enunciados contraditórios). Para distinguir a privação dos contrários, Aristóteles observa inicialmente que os contrários podem ter ou não ter intermediários. Caso não tenham intermediários (como *doente* e *são* para um corpo, ou *par* e *ímpar* para os números), um dos dois contrários necessariamente ocorre (podendo, porém, haver alteração, como no caso de um corpo que muda de são a doente ou de doente para são); quando há intermediários (como as mais variadas cores entre o branco e o preto, ou o morno entre o quente e o frio), não é necessário que um dos contrários seja o caso, pois justamente pode ocorrer que um intermediário seja o caso. No caso da privação e do estado positivo ou posse, há sempre uma indexação temporal, pois não dizemos que um filhote, por exemplo, está privado de dentes se, ao nascer, não lhe é natural possuir dentição, que passa a ter somente após algum tempo de crescimento. Assim, privação e posse se distinguem dos contrários sem intermediário, pois nem sempre é necessário que a posse ou a privação seja o caso, mas somente no momento em que é natural serem o caso (ao passo que esta indexação está ausente na contrariedade); no caso dos contrários que admitem intermediários, não é necessário que um ou outro seja o caso, ao passo que, quando é natural que ocorram, necessariamente ou a privação ou a posse é o caso. Deste modo Aristóteles pode já distinguir satisfatoriamente os contrários da posse e privação. Ademais, há mudança entre os contrários ou entre estes e seus intermediários, ao passo que, na privação, não há mais passagem da privação para o estado positivo, embora a posse possa alterar-se em privação.

O que é importante a ressaltar aqui é que, ao proceder assim, Aristóteles inclui um novo elemento relativamente aos contrários que admitem intermediários. Trata-se de tudo o que, admitindo intermediários e, portanto, não sendo em tese necessário que um dos contrários seja o caso (pois pode ocorrer um dos intermediários), é, no entanto,

---

26-29) mostrar que a linguagem do *indefinite* estava disponível nas *Categorias* para ser utilizada no debate sobre a batalha naval em termos de *indefinite verum*.

[23] Há outras passagens com sentido bastante próximo, como em *Categorias* 8 8b5-9, a propósito do segundo critério para os relativos, o saber de modo determinado (ἀφωρισμένως) aquilo de que o relativo é relativo; ou razoavelmente próximo, como *EN* III 5, a respeito da distinção entre o objeto de deliberação e o de escolha deliberada, em que o último está "já determinado" (1113a3: ἀφωρισμένον ἤδη), ou bem mais distante, sem conexão visível, como o fato da gordura nos animais aparecer sob a pele ou à parte, separada (*Hist. Animal.* III 17 520a22: ἀφωρισμένως).

determinadamente um dos contrários, sem que haja nenhuma alteração, seja para um intermediário, seja para o outro contrário. Exemplos são o fogo e a neve: o primeiro é sempre quente; o segundo, sempre branco. Este caso interno aos contrários que admitem intermediários já se distingue da posse e privação pelo fato de não possuir a indexação temporal típica destas últimas. Não é, pois, para distinguir os contrários da posse e privação que Aristóteles mobiliza este caso especial. O que parece atrair a atenção de Aristóteles a este caso é justamente o comportamento que o advérbio ἀφωρισμένως busca captar. Com efeito, é para o caso dos contrários *fixos*, a despeito de haver inclusive intermediários para eles, que Aristóteles escreve ἀφωρισμένως ἀναγκαῖον θάτερον ὑπάρχειν, καὶ οὐχ ὁπότερον ἔτυχεν (10 12b39-40), *é necessário que um dos contrários seja o caso de modo determinado, e não qualquer um*, como o quente para o fogo e o branco para a neve. O advérbio ἀφωρισμένως contrasta com ὁπότερον ἔτυχεν: enquanto o último nos diz que algo é ora isto, ora seu contrário, ou não mais um contrário do que o outro, o primeiro nos diz que algo é isto e ponto final, não sendo jamais seu contrário ou algum intermediário entre os contrários. A locução ὁπότερον ἔτυχεν vai ser usada, aliás, no *De interpretatione*, para designar o contingente ao modo específico daquilo que não é mais um do que o outro contrário. No caso de algo ter ἀφωρισμένως uma dada propriedade, o que está em jogo é que tal objeto tem de modo fixo ou permanente tal propriedade, decorra ela de sua essência ou seja ela somente um fato do mundo – para Aristóteles, os cisnes são sempre brancos, portanto o são ἀφωρισμένως, ainda que não por essência (Aristóteles não sabia, mas há cisnes pretos na Austrália). O que quero enfatizar é que algo ter certa propriedade ἀφωρισμένως equivale a haver uma forte viscosidade entre este objeto e sua propriedade, de modo que, ao encontrar o objeto, você encontra a propriedade em questão e não seu contrário ou algum intermediário. É como que a cola do mundo. É natural justificar esta viscosidade com modalidades e Aristóteles prontamente o faz, dizendo que o fogo não pode não ser quente ou que a neve não pode não ser branca. Os cisnes são, por exemplo, necessariamente brancos (*APriora* I 16 e 19), mas a modalidade é acrescentada aqui após a constatação da viscosidade, e não o contrário. O advérbio ἀφωρισμένως parece servir justamente para evitar o uso das modalidades, mesmo que o faça de modo só provisório. Assim, dizer de uma disjunção que ela se dá ἀφωρισμένως consiste em grudar os valores-de-verdade aos disjuntos de um modo tal que estes não mais se desgrudam daqueles. Nos termos da nossa disputa, isto pode ser posto sob a forma de não mais contemplar a verdade da disjunção, (V (*p* ou ~*p*)), mas de operar com a verdade ligada a um dos disjuntos, ((V *p*) ou (V ~*p*)). Na linguagem

do ἀφωρισμένως, isto quer dizer tão-somente que a viscosidade operou sua força de adesão, de modo que agora a verdade está grudada a um dos disjuntos e a falsidade, ao outro, ponto final, pois é assim que o mundo se dá.

A linguagem do ἀφωρισμένως (no sentido em pauta) está restrita às *Categorias*. A razão de seu abandono parece ser a forte concorrência que lhe faz o discurso modal, pois ocorrer ἀφωρισμένως é glosado pelo próprio Aristóteles como não podendo não ocorrer ou como o que necessariamente ocorre. Contudo, seu oposto, aquilo com o que contrasta, os itens ὁπότερ' ἔτυχεν, que ocorrem não mais de um modo do que do outro, tem um uso que se espraia para além da tríade *Categorias, De interpretatione* e *Tópicos* (que possuem uma série de características em comum), pois encontramos esta expressão (ou variantes dela) também nos *Analíticos*, *Física*, *Metafísica*, bem como nas *Éticas*. A razão de sua persistência na linguagem aristotélica pode talvez ser explicada à luz de seu uso no *De interpretatione*, precisamente na discussão a respeito da batalha naval. Aristóteles quer mostrar que a contingência no mundo impede qualquer versão determinista, inclusive, como veremos, o determinismo lógico. Porém, Aristóteles não opera com uma noção única de contingência. Na passagem crucial em que apresenta sua resposta, Aristóteles apela à evidência da contingência no mundo para recusar que tudo é ou ocorre necessariamente. Tal apelo se faz, porém, de modo diversificado:

6. *De interpretatione* 9 19a18-22: φανερὸν ἄρα ὅτι οὐχ ἅπαντα ἐξ ἀνάγκης οὔτ' ἔστιν οὔτε γίγνεται, ἀλλὰ τὰ μὲν ὁπότερ' ἔτυχε καὶ οὐδὲν μᾶλλον ἢ ἡ κατάφασις ἢ ἡ ἀπόφασις ἀληθής, τὰ δὲ μᾶλλον μὲν καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ θάτερον, οὐ μὴν ἀλλ' ἐνδέχεται γενέσθαι καὶ θάτερον, θάτερον δὲ μή.

É claro, então, que nem tudo é ou vem a ser por necessidade: umas coisas são de maneira casual (e da afirmação e da negação nenhuma é mais verdadeira do que a outra), enquanto outras são na maior parte dos casos mais de uma maneira do que de outra, mas ainda assim é possível que venham a ser antes da outra maneira. (tradução de Ricardo Santos)

Na nota à sua tradução (que reproduzi acima), Ricardo Santos observa que Aristóteles "menciona aqui dois tipos de coisas contingentes: as que ocorrem de maneira casual e as que ocorrem de maneira regular (mas não invariável)".[24] De fato, em ambos os casos a necessidade está estorvada ou mesmo aniquilada, em função ou bem de algo ocorrer regularmente assim, sempre, porém, podendo ocorrer não assim, ou bem, de modo mais radical, de algo ocorrer não mais assim do que não assim. O último caso é expresso pela locução ὁπότερ' ἔτυχεν e o interesse de Aristóteles em manter esta divisão no interior

[24] Santos (2016: 186).

da contingência explica a sobrevivência e espraiamento desta noção, a despeito de seu oposto, aquilo que ocorre ἀφωρισμένως, ter tido vida curta.

Por enquanto, a ausência de (οὐκ) ἀφωρισμένως no *De interpretatione* 9 não condena a interpretação que se serve desta noção a ser exclusivamente peripatética, mas não exatamente aristotélica, pois parece haver concordância doutrinal entre ambas. E bem antiga, pois encontramos este vocabulário já em Alexandre de Afrodísia relativamente ao problema de a batalha naval ocorrer ou não ocorrer amanhã:

7. Alexandre, *Problema* I 4 12,25-13,8: τό τε γὰρ ἐνδεχόμενον γενέσθαι ἀληθὲς τῷ ἐνδέχεσθαι καὶ μὴ γενέσθαι, καὶ ὃ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι, τοιοῦτον τῷ ἐνδέχεσθαι γενέσθαι. οὕτω δὲ ἔσται ἐφ' οὗ τὸ γενέσθαι ἐνδεχόμενον, ἐπὶ τούτου καὶ τὸ μὴ γενέσθαι τοιοῦτον, καὶ ἐφ' οὗ τὸ μὴ γενέσθαι, ἐπὶ τούτου καὶ τὸ γενέσθαι ἐνδεχόμενον. ὁμοίως δὲ τοῦ αὐτοῦ ἐνδεχομένου γενέσθαι τε καὶ μὴ γενέσθαι, πῶς οὐκ ἄτοπον ἐπὶ τούτων τὸ ἕτερον μόριον τῆς προλεγομένης ἀντιφάσεως ἀφωρισμένως ἀληθὲς εἶναι [τε] λέγειν, θάτερον δὲ ψεῦδος, ὁμοίως τοῦ προκειμένου ἄμφω δυναμένου; ἀκολουθεῖ γὰρ τοῖς τὰ γινόμενα τοῦτον τὸν τρόπον γίνεσθαι λέγουσιν τὸ ὁμοίως ἀληθῆ τήν τε κατάφασιν καὶ τὴν ἀπόφασιν ἐπὶ τῶν οὕτω γινομένων γίνεσθαι λέγειν ἢ ὁμοίως αὐτῶν ἑκατέραν ψευδῆ.

O que pode vir a ser é verdadeiro ao poder também não vir a ser e o que pode não vir a ser é tal ao poder vir a ser. No caso em que vir a ser é contingente, neste caso também não vir a ser é contingente e, no caso em que não vir a ser é contingente, neste caso também vir a ser é contingente. Se o mesmo pode vir a ser e igualmente não vir a ser, como não é absurdo afirmar, sobre estas coisas, que um membro da referida contradição <i.e., "p será ou p não será"> é verdadeiro *de modo determinado* <ἀφωρισμένως> e que o outro membro é <de modo determinado> falso, quando o objeto em questão é capaz de ambos igualmente? Segue-se, aos que afirmam que as coisas que vêm a ser vêm a ser deste modo <*scl*. de modo contingente>, dizer, sobre as coisas que vêm a ser assim <*scl.* de modo contingente>, que tanto a afirmação quanto a negação resultam ser igualmente verdadeiras, ou ainda que cada uma delas resulta igualmente falsa.

O *Problema* I 4 tem uma composição complexa e não é seguro que esta parte, com a qual se conclui o problema, seja do próprio Alexandre.[25] De qualquer modo, a passagem atesta a presença do *ser determinadamente* verdadeiro ou *ser determinadamente* falso como fazendo parte da estratégia que peripatéticos empregaram para lidar com enunciados sobre futuros contingentes, e isto em torno do séc. II de nossa era. E podemos ser mais precisos: quaisquer que sejam as dúvidas sobre a autoria desta passagem do *Problema* I 4, talvez possamos garantir que este vocabulário já ocorre com o próprio Alexandre. Com efeito, no § 30 do *De fato*, Alexandre apresenta uma solução que parece ir em direção similar. Relativamente à presciência divina, Alexandre observa que, assim como os deuses não podem conhecer o que é impossível, como a comensurabilidade da diagonal (200, 20-21) ou a medida determinada do infinito (201, 10-11), tampouco podem

[25] Sobre o *Problema* I 4, ver em especial R. Sharples (1982) e (1992), com alterações importantes.

eles conhecer o contingente a não ser como contingente, como algo que pode ser ou não ser, isto é, do qual é verdade afirmar que são verdadeiros ou falsos, sem que se possa antecipar se são determinadamente verdadeiros ou falsos. Esta solução prenuncia em boa parte a resposta que Boécio dará a respeito da presciência divina e parece pressupor a tese de que os enunciados futuros em matéria contingente têm valor-de-verdade, mas não os detêm de modo determinado.[26] Por outro lado, acrescenta Alexandre, predições não pretendem nos dizer o que é necessário ou o que vai ocorrer inevitavelmente; elas, antes, *aconselham* alguém a escolher um dos lados, ou meramente *advertem* alguém que algo provavelmente ocorrerá se nada for feito em direção contrária. Na leitura de Alexandre, predições aristotélicas não são asserções, mas conselhos; somente as predições estoicas valem como se fossem asserções, haja vista ao mundo determinado que decorre do plano de Zeus.

No § 10 do *De fato* de Alexandre, encontramos um argumento que faz direta menção ao problema da batalha naval. Neste parágrafo (177, 8-178, 7), são apresentadas variantes de argumentos que tentam mostrar que, embora a ocorrência amanhã de uma batalha naval esteja determinada desde sempre pelo destino, mesmo assim o evento é contingente. Alexandre os rejeita em bloco porque, segundo ele, procedem de modo infantil (176, 24), pois argumentam como as crianças falam (178, 7-8). A razão disso é que, no seu entender, tais argumentam operam com noções anômalas de necessário e contingente. Em um destes argumentos, é dito ser necessário o enunciado que não muda de valor-de-verdade; ora, o enunciado "amanhã ocorrerá uma batalha naval" não é mais verdadeiro no dia em que ocorre a batalha naval (pois se reporta agora a um fato que deve ocorrer amanhã, mas que já ocorreu hoje ou está ocorrendo hoje, a menos é, claro, que

[26] Alexandre nega que o contingente futuro tenha um valor-de-verdade fixo, pois, se assim fosse, se comportaria não como um μέλλον, mas ὡς ἐσόμενον πάντως ἢ ὡς μὴ ἐσόμενον οὕτως (200, 25: *totalmente como um* ἐσόμενον *ou totalmente como um não* ἐσόμενον). Sharples (1983: 165) comenta que πάντως <*totalmente*> "at 200.25 is probably Alexander's way of referring to what later writers will call definite, as opposed to indefinite, foreknowledge" e remete a Proclo, *de prov.* 63.1s (SVF 2 942), quem atribui a consequência da determinação de tudo por conta do conhecimento determinado que Deus teria, inclusive dos eventos contingentes, aos estoicos e, de modo surpreendente, igualmente aos peripatéticos: "alii autem determinatam cognitionem attribuentes deo, admiserunt necessitatem in omnibus quae fiunt. Peripateticorum et Stoicorum haeresium sunt haec dogmata". Encontramos aqui, novamente, esta zona difusa em que estoicos e aristotélicos andam juntos. No *De fato*, o que Alexandre diz é que Deus conhece os contingentes como contingentes, sem os assimilar a eventos determinados segundo o registro dos ἐσόμενα: o conhecimento divino não faz *o contingente ocorrer necessariamente a título de um* ἐσόμενον (201, 16: τὸ ἐνδεχόμενον ὡς ἐσόμενον ἀναγκαίως ἔσεσθαι), em que claramente "o contingente ocorrer necessariamente a título de um ἐσόμενον" é equivalente a tomar o contingente como ocorrendo ἀφωρισμένως, ocorrendo de modo *determinado* ou *com valor-de-verdade fixo*.

ocorra também amanhã e assim sucessivamente); por conseguinte, não é necessário; se não é necessário, tampouco o é o objeto de que trata; portanto, a batalha naval é contingente. Em outra variante, o argumento parece operar com uma noção filoniana de possível: para que algo seja possível e, destarte, contingente, basta que sua negação não seja contraditória, mesmo que as condições externas o tornem inelutável ou que algo o impeça definitivamente de ocorrer. Novamente, Alexandre rejeita esta versão, alegando que não é uma noção saudável de possível, pois algo não pode ser dito possível se não pode ocorrer de outro modo devido às circunstâncias que o envolvem. O possível filoniano não é, para Alexandre, uma noção aceitável de contingente, pois este requer, aos seus olhos, uma efetiva abertura aos contrários, podendo ser verdadeiro ou falso, sem que, antes de sua ocorrência, seja determinadamente verdadeiro ou falso, por exemplo se as condições de sua existência impedem que seja de outro modo, como a palha que não mais pode queimar porque está no fundo do mar.[27]

Ao longo de todo o *De fato,* em nenhum momento, para refutar o destino estoico, Alexandre atribui a Aristóteles a tese de que todo enunciado sobre futuros contingentes não é nem verdadeiro nem falso. O que faz é mencionar, ainda que *en passant*, a linguagem do valor-de-verdade como não valendo ἀφωρισμένως para os enunciados futuros em matéria contingente. Seu relativo silêncio sobre este ponto não causa surpresa, porém, pois o problema da batalha naval, isto é, o determinismo *lógico* introduzido por meio do argumento fundado nas condições de atribuição de valor-de-verdade aos enunciados assertóricos, não é, aos olhos de Alexandre, uma questão premente. A razão é simples: a tese estoica não é o determinismo lógico, mas o determinismo causal; ora, contra este último, tudo o que gira em torno do argumento da batalha naval amanhã não é relevante. O ponto, para Alexandre, consiste em elucidar uma noção que ele considera anômala, por parte dos estoicos, a respeito do que está em nosso poder, e não sobre a

[27] É bastante esclarecedor comparar a atitude de Alexandre com a de Al-Farabi a este respeito. No seu comentário ao *De interpretatione*, Al-Farabi sustenta expressamente a tese que o valor-de-verdade dos enunciados futuros em matéria contingente é *indeterminadamente* verdadeiro ou *indeterminadamente* falso (82, 24; 84, 27; 97, 9; *Short Treatise* 79-80). Contudo, no apêndice em que discute se o conhecimento divino torna tudo determinado e necessário (97, 27-100, 26), Al-Farabi rejeita a solução de Alexandre (Deus conheceria cada coisa segundo o seu modo de existência: 98, 21-24), pois tal solução concederia que Deus não conhece um evento contingente antes de este ocorrer (98, 28-9; a solução de Alexandre, como se sabe, será retomada por Boécio coligada a uma tese sobre a atemporalidade divina); ao contrário, Al-Farabi apela à noção filoniana do possível como aquilo cuja negação não é contraditória para garantir a omnisciência divina e, ao mesmo tempo, preservar a contingência (99, 1-100, 26), o que o leva, ademais, a rejeitar o princípio de plenitude (100, 19-22).

estrutura do enunciado e da atribuição de valor-de-verdade a ele.[28] Mesmo assim, os argumentos de Alexandre ligados ao problema da batalha naval e ao das predições sobre eventos futuros parecem pressupor a tese de que os enunciados sobre futuros contingentes não são ἀφωρισμένως verdadeiros ou ἀφωρισμένως falsos, ou ainda, como parece favorecer, a tese de que predições não são asserções, mas simples conselhos.

IV. *Um Argumento Falacioso?*

Alexandre, porém, não é Aristóteles; resta ainda o problema de ver se a linguagem do ἀφωρισμένως, a de *ser determinadamente* verdadeiro ou falso, capta ou não capta o cerne do argumento de Aristóteles no capítulo 9 do *De interpretatione*. A despeito da ausência do termo, a resposta pareceu ser positiva em função de um alinhamento doutrinal. Veremos, porém, que por vezes é vantajoso morar em Lagoa Dourada, a capital brasileira do rocambole. Com efeito, primeiro vai parecer que a resposta é negativa e que devemos voltar à interpretação tradicional$_M$; depois, a versão do *indeterminadamente verdadeiro* voltará a ganhar peso, em linha com a interpretação tradicional$_A$, para, finalmente, ser rejeitada em proveito do que seria, a meu ver, a posição propriamente aristotélica. A prova está em comer o rocambole.

O capítulo 9 se abre com uma introdução ao problema (18a28-33), à qual se segue a reconstrução do argumento do determinismo lógico e de sua consequente eliminação da contingência no mundo (18a34-19a16, por meio de dois entimemas, como vimos).[29] A solução é encaminhada, nesta introdução, por meio de um contraste entre os pares contraditórios de enunciados sobre o presente e o passado, de um lado, e os de enunciados sobre certos eventos futuros, a saber, os eventos singulares em matéria contingente. Algo é dito a respeito dos primeiros que, logo depois, é restringido quanto aos últimos: no caso dos futuros singulares, "não é do mesmo modo" (18a33-4: οὐχ ὁμοίως). Mas o que é dito a respeito dos primeiros? Duas possibilidades se oferecem imediatamente: ou bem todos os enunciados sobre o passado e o presente são do tipo (V (*p* ou ~*p*)), ou bem são do tipo

[28] Sobre este ponto, ver em especial Koch (2019).

[29] O argumento não está restrito somente a predições sobre ações humanas, como propôs W. D. Ross (1924: I lxxxi), ainda que o exemplo seja um caso de ação humana (uma batalha naval). Ver sobre isso Sorabji (1980: 92).

(V *p*) ou (V ~*p*).[30] Isto é, a verdade opera ou sobre a disjunção, ou se distribui entre os disjuntos. Qual é a leitura correta, em relação à qual os futuros singulares em matéria contingente não serão do mesmo modo?

A introdução remete (18a31: ὥσπερ εἴρηται, *como foi dito*) a uma passagem do cap. 7, da qual ela é uma cópia quase literal. No capítulo 7, Aristóteles nos diz que, dos pares contraditórios de enunciados universais tomados universalmente, assim como no caso dos de enunciados singulares, "é necessário que um seja verdadeiro e o outro, falso" (17b27: ἀνάγκη τὴν ἑτέραν ἀληθῆ εἶναι ἢ ψευδῆ), ao passo que, dos pares compostos por enunciados universais contraditórios, mas não tomados universalmente, isto não é necessário, pois ambos podem ser verdadeiros (como no caso de "homem é branco" e "homem não é branco", o exemplo dado no cap. 7).[31] Na introdução ao cap. 9, Aristóteles retoma este ponto para o caso dos pares de enunciados sobre o presente ou o passado, para logo após introduzir um contraste com os enunciados sobre futuros contingentes, que não se comportam de mesmo modo. Deve, assim, haver algo em comum aos dois primeiros casos do primeiro grupo, em relação ao qual os enunciados que não são tomados universalmente fazem exceção, e é este o traço comum com o qual Aristóteles quer contrastar o que ocorre no caso dos enunciados sobre futuros contingentes. Ora, como o que faz exceção, no capítulo 7, são os pares cujos membros podem ser simultaneamente verdadeiros, parece plausível supor que o traço comum, que depois servirá para contraste, é o fato de os dois primeiros casos do primeiro grupo necessariamente serem (V ou F),

[30] Mantenho a nomenclatura (V (*p* ou ~*p*)) para a verdade da disjunção e (V *p*) ou (V ~*p*) para a verdade distribuída aos disjuntos, sempre observando, quanto à última, que não é claro se o que o autor em pauta tem em mente é propriamente (V *p*) ou (V ~*p*) ou, antes, ((V *p*) ou (V ~*p*)). No último caso, a verdade é divisível entre os disjuntos; no primeiro, ela está dividida entre os disjuntos. Esta oscilação será como que consagrada pela noção mesma de διαιρετόν, como já mencionei e sobre a qual voltarei. Penso que é importante ressaltar que o *problema* dos futuros contingentes é persistentemente acompanhado por um *imbróglio* em sua formulação, o que permitirá que uma aparente ilusão se torne um efetivo ilusionismo.

[31] Usarei por vezes a notação também caseira (nec (V ou F)) para designar o mesmo que (V (*p* ou ~*p*)), bem como a distribuição da verdade entre os disjuntos por meio de (nec V) ou (nec F), ou ainda por meio de ((nec V) ou (nec F)). A ideia é que, haja vista à relação recíproca entre verdade e mundo, se *p* é verdadeiro, então *p* é necessário. O próprio Aristóteles alterna entre um e outro uso, e em certos momentos a formulação por (nec (V ou F)) espelha esta alternância, como é o caso da presente passagem. O que é importante notar é que, aqui, *p* é necessário *porque* é verdadeiro, o problema todo girando em torno da distribuição da verdade entre os disjuntos dado o fato que é sempre verdadeiro dizer que (*p* ou ~*p*), de onde, em consequência, a necessidade se acopla ao que é verdadeiro (seja à disjunção, seja aos disjuntos), segundo a premissa, já mencionada, da equivalência entre ser verdadeiro, não poder ser de outro modo, impossível não ser e ser necessário.

isto é, se trata da necessidade da disjunção e não de sua distribuição entre os disjuntos. Se for isto, então o que Aristóteles irá negar, quanto aos futuros contingentes, é que cada par contraditório seja (nec (V ou F)) e não que um membro seja (nec V) e o outro (nec F). Estaríamos então novamente às voltas com a interpretação tradicional$_M$: enunciados sobre futuros contingentes não são nem verdadeiros nem falsos, pois o que é negado deles é que sejam (nec (V ou F)) e o modo correto de entender esta recusa consiste em abolir para eles a aplicação do princípio de bivalência (PB).[32]

Esta leitura é possível, e mesmo plausível, mas não é a única. É verdade que Aristóteles, quando trata dos enunciados *sem considerações temporais*, os trata deste modo, isto é, segundo a necessidade da disjunção: (nec (V ou F)). É o que ocorre, por exemplo, em *Categorias* 10, capítulo dedicado às oposições. Como vimos, há quatro tipos de itens opostos: os relativos, os contrários, os que se opõem como privação e posse, bem como, e este é o quarto tipo, o que é oposto a título de afirmação e negação (13a37: ὅσα δὲ ὡς κατάφασις καὶ ἀπόφασις ἀντίκειται). A particularidade deste quarto caso é que somente estes opostos são tais que sempre um membro é verdadeiro e o outro, falso: ἀναγκαῖον ἀεὶ τὸ μὲν ἀληθὲς τὸ δὲ ψεῦδος αὐτῶν εἶναι (13b2-3); τὸ μὲν ἕτερον ἔσται ψεῦδος τὸ δὲ ἕτερον ἀληθές (13b28-9); τὸ ἀεὶ θάτερον αὐτῶν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος εἶναι (13b33-4). Eles estão em contraste com os outros tipos de opostos porque estes últimos são tomados fora de uma conexão frasal (13b12: ἄνευ συμπλοκῆς), de modo que não está em questão para eles verdade ou falsidade.[33] No entanto, quando os enunciados estão *temporalmente marcados* como passados ou presentes, então a verdade da disjunção se converte em verdade ou falsidade dos disjuntos: qualquer que seja a natureza do objeto (necessária ou contingente), a verdade se cola a um dos disjuntos e a falsidade, ao outro. Isto vale, como observa Aristóteles, tanto para os enunciados universais tomados

[32] A mais vigorosa defesa desta interpretação é a de Ackrill: para ele, o que Aristóteles está fazendo é "denying that it holds of future singulars that each of a contradictory pair must be either true or false" (1963: 134). O contraste seria entre enunciados sobre o passado e o presente, os quais, quando são universais tomados universalmente ou singulares, devem ter valores-de-verdade contrastantes (o que não ocorre quando são universais não tomados universalmente), e enunciados sobre futuros contingentes, que não são, portanto, nem verdadeiros nem falsos. Ainda segundo Ackrill, esta suposição "is the way in which any careful reader must understand it here" (*ibidem*).

[33] Para os três primeiros casos, também quando tomados em conexão não é necessário que um seja verdadeiro e o outro, falso: *exempli gratia*, no caso da doença ou da saúde em Sócrates, que servem de exemplo para os contrários, a verdade necessariamente se acopla à disjunção enquanto Sócrates existir; porém, quando Sócrates não mais existe, ambos são falsos (ver *Cat*. 10 13b12-35).

universalmente, quanto para os singulares (18a29-31), mas não vale necessariamente para os universais não ditos universalmente (18a31-32). Aristóteles escreve que já havia dito isto (18a31: ὥσπερ εἴρηται; 18a32-33: εἴρηται δὲ καὶ περὶ τούτων), referindo-se ao capítulo 7, quando estava examinando os enunciados *sem consideração temporal*. Lá, referia-se a (nec (V ou F)); aqui, porém, os enunciados estão sendo analisados *segundo uma consideração temporal*. Por que, então, esta referência ao capítulo 7? Porque aqui também, mesmo quando há referência temporal ao *passado* e ao *presente*, os enunciados universais contraditórios, quando não são tomados universalmente, se furtam à regra de que um é (nec V) e o outro (nec F), pois pode ocorrer que ambos sejam verdadeiros, (nec V) e (nec V). No entanto, o ponto aqui não é mais a verdade da disjunção, mas a distribuição da verdade e falsidade aos disjuntos, e é exatamente esta distribuição aos disjuntos que não está mais dada para enunciados singulares sobre futuros contingentes.[34] Que o fenômeno em disputa gire em torno agora não mais de (nec (V ou F)), mas da aderência da verdade ou falsidade a cada um dos disjuntos e, desta aderência, à sua necessidade, parece voltar a ser assinalado em *De interpretatione* 9 19a36-8, na parte final da resposta de Aristóteles, pois lá é dito que, a propósito dos enunciados futuros em matéria contingente, de um lado (μέν), é necessário (ἀνάγκη) que cada membro do par contraditório (θάτερον μόριον τῆς ἀντιφάσεως) tenha valor-de-verdade (ἀληθὲς εἶναι ἢ ψεῦδος), supondo, portanto, (nec (V ou F)); contudo (μέντοι), o valor-de-verdade não está fixado (οὐ τόδε ἢ τόδε), mas é variável como o vento (ἀλλ' ὁπότερ' ἔτυχεν), sendo rejeitado, portanto, que (nec V) ou (nec F). A verdade da disjunção lhes é garantida, mas verdade e falsidade não estão distribuídas entre os disjuntos de modo a um ser verdadeiro e o outro falso, como ocorre com os enunciados passados e presentes (exceção feita, é claro, aos universais não tomados universalmente, pois ambos podem ser verdadeiros).

Se voltarmos agora à introdução do cap. 9, veremos que a expressão inicial, ambígua entre (nec (V ou F)) e (nec V) ou (nec F), se resolve em proveito desta última na medida em que são feitas considerações temporais: para enunciados passados e presentes, verdade e falsidade estão distribuídas entre os disjuntos, ao passo que, no caso dos enunciados sobre futuros contingentes, "não ocorre do mesmo modo" (18a33-34: οὐχ ὁμοίως). Não é que simplesmente não ocorre, como se os pares de contraditórios

[34] Para todos os futuros singulares determinados (τὰ ἐσόμενα) está obviamente assegurado (nec V) ou (nec F). Os enunciados universais futuros, tanto os tomados universalmente quanto os não tomados universalmente, dependem, por sua vez, dos enunciados futuros singulares, de modo que seu destino está suspenso à análise a ser feita dos enunciados singulares.

constituídos deste tipo de enunciado não fossem nem verdadeiros nem falsos. Eles são necessariamente verdadeiros ou falsos no sentido em que são (nec (V ou F)). Porém, a verdade da disjunção não procede do mesmo modo. E não procede do mesmo modo porque a aderência aos disjuntos, como veremos, não se verifica, ao passo que, nos pares dos enunciados contraditórios universais tomados universalmente e nos pares dos singulares quanto ao passado e ao presente, a necessidade não paira somente sobre a disjunção, mas indefectivelmente gruda, para os disjuntos, a um a verdade; ao outro, a falsidade (com a devida exceção já assinalada).[35]

Com efeito, o que Aristóteles vai enfatizar, no corpo de sua solução (que se encontra em 19a7-b4), é que todos estes pares são verdadeiros ou falsos, mas, quando se referem a um futuro contingente, a viscosidade não opera. Cito o texto central:

8. *De interpretatione* 19a28-32: εἶναι μὲν ἢ μὴ εἶναι ἅπαν ἀνάγκη, καὶ ἔσεσθαί γε ἢ μή· οὐ μέντοι διελόντα γε εἰπεῖν θάτερον ἀναγκαῖον. λέγω δὲ οἷον ἀνάγκη μὲν ἔσεσθαι ναυμαχίαν αὔριον ἢ μὴ ἔσεσθαι, οὐ μέντοι γενέσθαι αὔριον ναυμαχίαν ἀναγκαῖον οὐδὲ μὴ γενέσθαι· γενέσθαι μέντοι ἢ μὴ γενέσθαι ἀναγκαῖον.

Tudo necessariamente é ou não é e, por certo, será ou não será; contudo, a quem divide não é dado dizer que os membros sejam necessários. Quero dizer, por exemplo, que é necessário que haverá uma batalha naval amanhã ou não haverá uma batalha naval amanhã; contudo, não é necessário que haverá uma batalha naval amanhã, nem é necessário que não haverá uma batalha naval amanhã; todavia, é necessário haver ou não haver uma batalha naval amanhã.

O ponto capital aqui, para toda interpretação, é determinar o que está fazendo a noção de "divisão". Penso que seu sentido é o que diríamos hoje a distribuição da necessidade entre os disjuntos: "dividir" equivale a "distribuir" a necessidade da disjunção (nec (V ou F)) entre os disjuntos sob a forma de (nec V) ou (nec F), amparando a necessidade na fixação da verdade e falsidade entre eles. Voltarei em breve à questão da divisão. No momento, convém assinalar que a interpretação tradicional$_M$, ao dizer que está suspensa a aplicação do princípio de bivalência, não faz muito uso da noção de divisão para a solução do

[35] É importante ter em mente o que está acarretado por οὐχ ὁμοίως em 18a33-34. Se for tomado como "isto não vale", então algo é *rejeitado*, e o melhor candidato a ser rejeitado é a vigência irrestrita de PB. Porém, se for tomado (como penso que se deve) como "isto não vale assim", "isto não é bem assim", então não se trata de rejeitar PB (e seu equivalente nos pares contraditórios), mas de *revisar* uma premissa, e o melhor candidato a ser revisado, na reconstrução que proponho, é P_1, a tese da reciprocidade, à qual deve ser acrescentada a assimetria causal entre *P* e P (visto não haver nada a revisar na *correlatio temporum* ou na equivalência semântica entre ser verdadeiro e ser necessário).

problema, quando justamente a solução, qualquer que ela seja, parece residir no sentido a dar para a prática aqui da divisão.[36]

Havíamos visto, na parte inicial deste trabalho, que Aristóteles opera com uma forte solidariedade entre PB e PTE: o fato de PTE valer irrestritamente parece sugerir que PB também deva se comportar assim. Na passagem em análise, Aristóteles introduz sua solução ressaltando que necessariamente (haverá ou não haverá) uma batalha naval amanhã, o que sugere que se trata da verdade da disjunção, o que é incompatível com afirmar que os disjuntos não são nem verdadeiros nem falsos. Uma saída a esta dificuldade, se quisermos manter a interpretação tradicional$_M$, consiste em dizer que Aristóteles não vê a si mesmo como restringindo a aplicação do PB, mas como somente a suspendendo provisoriamente: no caso dos enunciados sobre futuros contingentes, Aristóteles estaria dizendo que eles *ainda não são* V ou F, mas que viriam a ser V ou F em algum momento. De fato, Aristóteles usa em 19a39 o advérbio ἤδη (*já*), que tem normalmente um valor temporal, na fórmula negativa οὐ ἤδη (*não já são* ou *ainda não são*): os enunciados *ainda não* seriam nem verdadeiros ou falsos. A este respeito, três observações devem ser feitas. Primeiramente, o advérbio ἤδη usualmente tem um valor temporal, mas nem sempre; por vezes, ele é simplesmente lógico ou inferencial, marcando que algo se segue ou não se segue. Como argumentou Anscombe, é bastante plausível tomá-lo aqui neste sentido puramente inferencial.[37] Ademais, há sinais que indicam que se deve tomá-lo no valor inferencial. Com efeito, a qualificação "ainda não são nem V nem F" está embutida na sentença que descreve um segundo tipo de contingente, a saber, aquele que é regular, em contraste com o contingente que não é mais assim do que não assim. É deste contingente, o regular, o qual é nas mais das vezes assim e não não assim, que é dito que, a despeito de sua regularidade, daqui *não segue, contudo,* (19a39: οὐ μέντοι ἤδη) que é assim e não assim, pois é perfeitamente compatível com ser mais assim do que não assim que, em alguns casos, seja não assim. Quando se vê que ἤδη está interno a este segundo caso de contingência, a contingência regular, mais força ganha a leitura inferencial (e não temporal) do advérbio. Por fim, e esta é a terceira observação, se, segundo a interpretação tradicional$_M$, a aplicação do PB está somente provisoriamente

[36] Ackrill (1963: 138), porém, se mostra sensível ao problema, pois toma a noção de dividir no sentido de acoplar a verdade (e daí a necessidade) a um dos disjuntos: de (nec (*p* ou ~*p*)) haveria a divisão entre (nec *p*) e (nec ~*p*). Mais adiante, reapresentarei este ponto por meio dos sentidos passivo e ativo de διαιρετόν, que não é ressaltado por Ackrill.

[37] Anscombe (1981: 49, originalmente publicado em 1956).

suspensa, mas volta a ser aplicado assim que o tempo for presente, a explicação para esta suspensão provisória consiste em observar que o evento futuro ainda não ocorreu e, por isso, ainda não determinou para que lado vai a verdade e a falsidade, *dado que o evento tanto pode ocorrer como não ocorrer*. Ora, isto consiste precisamente em *supor* que há no mundo eventos (futuros) contingentes, que tanto podem ocorrer como não ocorrer. É verdade que Aristóteles afirma tal tese, e o faz com veemência, mas não o pode fazer como razão para justificar a suspensão provisória do PB*,* pois justamente *é a existência de eventos contingentes que está sendo negada pela posição contrária*, de modo que apelar ao credo da contingência *no contexto desta prova* não é senão uma *petitio principii*, simpática, por certo, mas não menos destruidora das pretensões da prova.[38]

Por outro lado, a interpretação tradicional$_A$ tampouco se serve da noção de divisão para bloquear a inferência determinista. O que ela faz é dizer que os disjuntos são *indeterminadamente* verdadeiros ou falsos. Há também, pois, um desajuste entre o que a interpretação tradicional$_A$ sustenta e o que lemos em Aristóteles. Com efeito, Aristóteles monta sua prova centrando-a na noção de divisão. O Estagirita distingue inicialmente entre algo ser necessariamente quando é[39] e este algo ser necessariamente. Feita esta distinção, Aristóteles diz que "o mesmo argumento" (19a27-8: ὁ αὐτὸς λόγος) se aplica ao problema dos futuros contingentes em seus pares contraditórios. Não é claro, porém, qual é este "mesmo argumento". É aqui que intervém o tema da divisão, que havia mencionado acima. Penso que se trata da falácia da divisão e composição descrita nas *Refutações Sofísticas* 20. Isto é, trata-se de uma falácia ligada ao modo como construímos

[38] Além, portanto, dos problemas de ambiguidade nas formulações, há também o fato de que a prova é resultado de um embate com a tese oposta e não uma demonstração a partir de seus próprios princípios. O apelo a uma metafísica do contingente não pode funcionar como estratégia de refutação.

[39] A passagem permite duas interpretações: (i) N: p → p, ou necessidade da consequência, e (ii) p → Np, ou necessidade do consequente. Adoto a leitura (ii) sob a forma da afirmação da necessidade do fato: quando algo ocorre, não mais pode não ocorrer, sendo, portanto, necessário; sobre este ponto, ver especialmente von Wright (1984: 72-81); C. Kirwan (1986: 167-189); D. Frede (1972: 153-167). Para a interpretação (i), ver G. Fine (1984: 23-47). A necessidade do fato presente não acarreta o determinismo, assim como tampouco o faz a tese da irrevogabilidade do passado; contra, ver Hintikka (1977: 33, 44). O ponto mais relevante a assinalar, porém, é que a tese da necessidade do fato serve para introduzir o ponto da divisão de modo a tornar claro casos em que é lícita e casos em que não é lícita, o que depois é transportado para o problema da verdade da disjunção e da verdade dos disjuntos. Ao mesmo tempo, o tema da *necessidade* cai como uma luva, pois é disto que se trata quando se quer dividir a verdade entre os enunciados futuros.

sintaticamente a frase, segundo o modo como ligamos os termos e os dividimos em seus sintagmas. Alguns exemplos são os seguintes:

(a_1) vejo alguém que é batido-com-meus-olhos;
(a_2) vejo alguém que é batido com meus olhos.

Ou ainda:

(b_1) é verdade dizer agora que você nasceu;
(b_2) é verdade dizer que você nasceu agora.

Um caso mais próximo do nosso, fornecido em *Ref. Soph.* 4, e bastante esclarecedor a meu ver, é o seguinte:

(c_1) X tem a capacidade de escrever quando não está escrevendo;
(c_2) X tem a capacidade de escrever-quando-não-está-escrevendo.

Ora, (c1) é verdadeiro para todo sujeito letrado, mas (c2) é evidentemente falso. O problema reaparece em:

(d_1) Tudo o que é, quando é, necessariamente é;
(d_2) Tudo o que é-quando-é necessariamente é.

Aristóteles aceita a verdade de (d_1), que descreve o que podemos chamar de necessidade do fato: o que é, ao ocorrer, não pode mais não ocorrer e, neste sentido, é necessário, pois é inalterável, e o sentido básico de *necessário* é não pode ser de outro modo. Tróia saqueada não pode mais não ter sido saqueada, tampouco Tróia sendo saqueada não pode mais não estar sendo saqueada. Por outro lado, Aristóteles tem todos os motivos para recusar (d_2), pois, dado que tudo o que é-quando-é é uma expressão pleonástica de tudo o que é, "tudo o que é-quando-é necessariamente é" é equivalente a:

(d_3) tudo o que é necessariamente é,

e (d_3) é obviamente falso para quem admite que o mundo está aberto à contingência. Como, porém, mostrar que (d_3) é falso sem recorrer ao credo da contingência? De fato, a Aristóteles basta um argumento mais fraco: não que (d_2) é falso porque (d_3) é falso e (d_3) é falso porque há eventos contingentes (isso significaria simplesmente reiterar o credo da contingência), mas sim que (d_2) não *decorre* de (d_1) porque a ligação *sintática* em (d_2) não está autorizada por (d_1).

Devemos, assim, encontrar um procedimento similar de alteração da ligação sintática que seja capaz de gerar, de uma frase aceita como verdadeira, uma outra que obviamente não se segue da primeira – e que outras razões levam a crer que seja falsa. Partindo de:

(e_1) tudo necessariamente (é ou não é),

Podemos destacar o caso futuro do interior do *é* gnômico[40]:

(e_2) tudo necessariamente (será ou não será).

Porém, não podemos inferir de (e_1), por meio de religação sintática, que:

(e_3) tudo necessariamente-é ou necessariamente-não-é,

de modo a propor, com base em (e_2):

(e_4) tudo necessariamente-será ou necessariamente-não-será.

O que está ocorrendo em (e_3) e (e_4) é que a necessidade está aderindo aos disjuntos por conta de sua distribuição a partir do fato de a disjunção ser necessária. Porém esta distribuição não está autorizada, haja vista ao comportamento das divisões que Aristóteles examina. É neste sentido, penso, que Aristóteles pode propor que *o mesmo argumento* vale em ambos os casos, pois a afirmação da necessidade dos disjuntos estava em última instância baseada em uma alteração da ligação sintática dos termos do enunciado, sem que isto esteja autorizado, porém. Já em Simplício, e ainda mais contemporaneamente, a divisão é tratada em termos da distribuição da verdade da disjunção entre os disjuntos; ao se falar de *distribuição*, não faz mais sentido dizer que se trata do mesmo argumento relativo à *divisão*, mas este último parece ser o mecanismo de que se serve Aristóteles para identificar onde está o passo falso no argumento do determinismo lógico. E Aristóteles assim procede porque precisa de um argumento *lógico* para desarmar a cilada, que ele toma como falsa, dada sua crença na contingência, mas que ele sabe que não pode

[40] Em (d_1), "é" se torna necessário "quando é", isto é, "é" tem o valor temporal de "está sendo"; em (e_1) e (e_3), "é" tem o valor geral de "ser o caso", um valor gnômico, por assim dizer, que transita entre os três tempos canônicos: passado, presente e futuro.

ser desarmada pela mera reiteração do credo da contingência – por isso ele recorre ao argumento *sintático* da divisão.[41]

Não estou dizendo, porém, que este é o melhor modo para mostrar o que está ocorrendo aqui; penso somente que este era o meio que estava à disposição de Aristóteles para mostrar que uma distribuição não autorizada está ocorrendo aqui, recorrendo à noção de uma divisão não autorizada em outros casos. Há uma passagem falaciosa, que pode ser detectada pela demonstração de uma ligação sintática não autorizada, cujo fundamento, por sua vez, reside na camuflagem da assimetria causal em proveito da reciprocidade entre verdade e mundo (na minha terminologia, no fato de P_1 ser uma versão truncada de $P_{1'}$). A grande vantagem desta prova é que a noção de divisão permite um argumento que não apela ao credo da contingência para desarmar o determinismo lógico.

O argumento não deixa, porém, de ter suas próprias desvantagens. Como vimos, nem sempre é claro se o argumento que é rejeitado consiste em passar da verdade da disjunção à dos disjuntos sob a forma de "é verdade que *p* ou é verdade que ~*p*", ou sob a forma de ou bem "é verdade que *p*" ou bem "é verdade que ~*p*". A primeira versão não pode ser objetada, mas é inócua para o determinista, pois o que ele quer não é uma lição de lógica, mas uma tese sobre como gira o mundo, tal como exprime a segunda versão. Se estou correto, Aristóteles aceita francamente a primeira versão, mas quer negar enfaticamente a segunda, e arma sua posição explorando a noção de divisão. Contudo, ocorre que tratar o problema por meio da noção de divisibilidade (τὸ διαιρετόν) como que sela um imbróglio que esteve sempre pairando sobre a discussão, pois διαιρετόν pode tanto designar a primeira versão (*é divisível*: "é verdade que *p* ou é verdade que ~*p*") quanto a segunda (*está dividida*: ou bem "é verdade que *p*" ou bem "é verdade que ~*p*").

[41] Nas *Refutações Sofísticas*, a análise da divisão previne contra sofismas *sintáticos* que operam pela recombinação enganosa dos componentes da frase. Aristóteles precisa de um argumento *lógico* para bloquear o determinismo lógico. Em outro sentido, ele dispõe – e fará uso disso – de um argumento *epistemológico*: a reciprocidade entre verdade e mundo camufla uma assimetria causal, pois é o mundo que causa a verdade da proposição e não o contrário. Daqui ele pode dizer que a verdade da disjunção implica que um disjunto é verdadeiro e o outro é falso, mas não tem força para selar o destino e dizer qual é verdadeiro e qual é falso, não porque o mundo é contingente (o que seria reiterar o credo da contingência), mas porque é o mundo (como quer que o mundo seja, necessário por inteiro, contingente por inteiro, ou parte necessário, parte contingente) que secreta a viscosidade com que a verdade se acopla a um dos disjuntos e não ao seu contrário. Querer garantir esta viscosidade com base na simples estrutura *lógica* da disjunção é, aos olhos de Aristóteles, uma estratégia assimilável à das divisões *sintáticas* enganosas com que operam os sofistas.

O problema provém do fato de que, em grego, os adjetivos verbais terminados em -τόν têm um duplo valor: podem ser ativos ou passivos. Isto já causou um quiproquó bem conhecido na literatura filosófica (tenha ele sido concebido de modo intencional ou não). No diálogo *Mênon*, Sócrates tem razão em constatar que não há sofista algum em Atenas habilitado a ensinar a virtude, de modo que a virtude não é ensinada; porém, como a virtude é um saber (na sua ótica), é óbvio que ela pode ser ensinada, pois toda ciência pode ser ensinada. Neste caso, διδακτόν designa ou bem o que pode ser ensinado, ou bem o que é de fato ensinado. Em um sentido, portanto, a virtude não é ensinada; em outro, é ensinável: οὐ διδακτόν e διδακτόν, respectivamente. O diálogo platônico aparentemente termina em impasse, pois Platão não dá indicações ulteriores sobre como o interpretar. O mesmo ocorre com διαιρετόν: da verdade da disjunção se segue que a verdade pode ser dividida entre os disjuntos (portanto, é διαιρετόν, pois é divisível), mas somente da verdade da disjunção não está garantida a qual disjunto a verdade se acopla e a qual a falsidade se acopla (portanto, não é διαιρετόν, pois não está dividida). Aristóteles dá indicações de que quer rejeitar διαιρετόν no sentido de *estar dividido*, mas usa uma terminologia que veicula ao mesmo tempo a ideia de *ser divisível*. À questão se, quando digo hoje que haverá uma batalha naval amanhã, é este enunciado verdadeiro ou falso – questão que parece inevitavelmente confortar a resposta que não é nem verdadeiro nem falso, como reza a interpretação da restrição do PB –, Aristóteles teria de responder que a disjunção "haverá amanhã ou não haverá amanhã" é *divisível*, mas não *está dividida*. A resposta pode parecer insatisfatória, mas se deve aquilatar em que sentido é insatisfatória: se for para revelar que o mundo é ou tem parcelas contingentes, ela é de fato insatisfatória; se for, porém, para desarmar o argumento *em pauta*, por que seria insatisfatória, já que transfere o ônus da prova ao determinista exigindo um outro tipo de prova?

Por outro lado, podemos ver que Aristóteles não quer bloquear a passagem de (e_1) a (e_2), como sustenta a leitura tradicional$_M$. Ao contrário, ele a afirma expressamente no corpo da prova (19a29-32). Ademais, já na primeira parte do capítulo 9, quando apresenta o argumento determinista, Aristóteles parece prever este movimento de bloqueio e tenta evitá-lo:

9. *De interpretatione* 9 18b17-25: ἀλλὰ μὴν οὐδ' ὡς οὐδέτερόν γε ἀληθὲς ἐνδέχεται λέγειν, οἷον ὅτι οὔτ' ἔσται οὔτε οὐκ ἔσται. πρῶτον μὲν γὰρ οὔσης τῆς καταφάσεως ψευδοῦς ἡ ἀπόφασις οὐκ ἀληθής, καὶ ταύτης ψευδοῦς οὔσης τὴν κατάφασιν συμβαίνει μὴ ἀληθῆ εἶναι. καὶ πρὸς τούτοις, εἰ ἀληθὲς εἰπεῖν ὅτι λευκὸν καὶ μέγαν, δεῖ ἄμφω ὑπάρχειν, εἰ δὲ ὑπάρξειν εἰς αὔριον, ὑπάρξει εἰς αὔριον· εἰ δὲ μήτ' ἔσται μήτε μὴ ἔσται αὔριον, οὐκ ἂν εἴη τὸ ὁπότερ' ἔτυχεν, οἷον ναυμαχία· δέοι γὰρ ἂν μήτε γενέσθαι ναυμαχίαν μήτε μὴ γενέσθαι.

Tampouco se pode alegar que nenhum dos dois é verdadeiro, a saber: que nem será nem não será.[42] Com efeito, já primeiramente, no caso de a afirmação ser falsa, a negação não é verdadeira e, no caso desta última ser falsa, decorre que a afirmação não é verdadeira. Acrescente-se a isto que, se é verdade dizer que é branco e grande[43], é preciso que ambos sejam o caso; porém, se for o caso amanhã, será o caso amanhã; se nem for nem não for amanhã, tampouco seria o caso que é qualquer um, como uma batalha naval, pois, no caso em pauta, uma batalha naval deveria nem vir a ser nem não vir a ser.

O argumento não é, *pace* Ackrill, que ambas (a afirmação e a negação) podem ser falsas, como ocorre com "todos os homens são brancos" e "nenhum homem é branco", em contraste com a possibilidade de ambas serem verdadeiras, que havia sido excluído em 18a38-9. O "nenhuma ser verdadeira" é *explicado* por meio do "a saber", οἷον, em termos de uma suspensão do valor-de-verdade aos referidos enunciados: os enunciados do par contraditório não seriam nem verdadeiros nem falsos, de modo que nem haveria amanhã uma batalha naval nem não haveria amanhã uma batalha naval. Duas objeções são feitas por parte de Aristóteles contra esta jogada de supor que nenhum membro do par é verdadeiro, no sentido de os enunciados não serem nem verdadeiros nem falsos. Pela primeira objeção, teríamos o resultado bizarro que, na suposição de a afirmação ser falsa, a negação não seria verdadeira, ou, supondo ser falsa a negação, a afirmação não seria verdadeira. Aristóteles apresenta, em sequência, uma segunda objeção: se nem haverá nem não haverá uma batalha naval amanhã neste sentido forte de isenção total ao PB aos enunciados sobre futuros contingentes, o resultado destruiria a contingência, já que esta supõe que haverá ou não haverá uma batalha naval amanhã, e seria mesmo muito constrangedor, pois supõe agora que nem haverá nem não haverá uma batalha naval amanhã.

[42] Como observa Anscombe (1981: 49) a propósito de 18b17: "*still, it is not open to us, either, to say that neither is true*: and yet Aristotle is often supposed to have adopted this as the solution". Poder-se-ia, porém, supor que esta passagem esteja *reproduzindo* ainda o argumento de seus adversários, de modo que Aristóteles estaria com as mãos livres para aceitá-la ou recusá-la. É difícil imaginar, porém, por que os defensores do determinismo lógico por meio de PB aceitariam entreter a possibilidade de nem-V-nem-F e como, sem petição de princípio, a rejeitariam. Tomo a passagem como sendo uma nota de Aristóteles; se, porém, for tomada como parte da objeção a ser refutada, então suponho, como tentarei mostrar na sequência, que Aristóteles a aceita como bloqueando a solução sugerida para *toda* tentativa de solução.

[43] 18b21 μέγαν, "grande"; há a variante μέλαν, "negro". Pelo texto escolhido, trata-se de dois atributos quaisquer atribuídos a uma mesma coisa; adotando a variante, trata-se de atributos contrários, como "branco" e "negro". De fato, os atributos são contraditórios, "será" e "não será", mas basta que sejam dados dois atributos quaisquer para que o objeto os tenha ao mesmo tempo, sem que haja a necessidade de dramatizar a situação com atributos contrários.

Há uma dificuldade, porém, em reconstruir deste modo o argumento, porquanto parece haver uma petição de princípio nas objeções que Aristóteles faz para rejeitar esta saída. Com efeito, por um lado, na primeira objeção, Aristóteles continua a operar com valores-de-verdade para os enunciados (tomando em um caso a afirmação como falsa e, no outro, a negação como falsa), o que justamente o oponente rejeita, pois, para o oponente, os valores-de-verdade devem ser inteiramente suspensos nos termos da jogada proposta. Na segunda objeção que faz a esta jogada, Aristóteles novamente opera com a suposição de que o argumento afirma (nem A nem não-A) e com isso se compromete com um estado do mundo correspondente (nem-A-nem-não-A), o qual seria mais constrangedor do que o próprio determinismo e totalmente inútil para a defesa da contingência. Porém, o que a saída proposta está fazendo é, para repetir, a suspensão dos valores-de-verdade aos enunciados de um par contraditório a respeito do futuro em matéria contingente e não afirmar que nem-haverá-nem-não-haverá amanhã uma batalha naval.

Havíamos encontrado em Cícero (documento 3: *De fato* §§ 37-8) uma atitude similar. Cícero espanta-se com a posição de Epicuro precisamente porque, para Cícero, é assim afirmado, de um enunciado futuro em matéria contingente, que não-é-V-nem-F, *si enim aliquid in eloquendo nec verum nec falsum est*, o que, para ele, implica que certamente não é verdadeiro, mas como pode então não ser falso o que não é verdadeiro? De fato, Cícero recusa lidar com os termos do problema, pois toma o que não é verdadeiro como sendo falso, ao passo que o que está sendo proposto é que, por hipótese, não seja nem verdadeiro nem falso. Há aqui, em Cícero, uma petição de princípio; haveria também com Aristóteles uma petição de princípio? Penso que não. Com efeito, pode-se entender o genitivo absoluto οὔσης τῆς καταφάσεως ψευδοῦς em 18b18-9 no sentido costumeiro de *quando a afirmação é falsa*, isto é, se supõe que a afirmação *se revela* falsa no momento em que não ocorre: no momento previsto, não ocorre a batalha naval, e aí o enunciado se mostra falso (ou seja, οὔσης τῆς καταφάσεως ψευδοῦς se reporta a *p'* e não a *p*). O mesmo vale para ταύτης ψευδοῦς οὔσης em 18b19-20: a negação se revela falsa *quando* ocorre o evento previsto. O problema, neste caso, é que, retrospectivamente, o outro membro do par contraditório, "não haverá uma batalha naval" ou "haverá uma batalha naval", respectivamente, não seria verdadeiro ou falso, se todo valor-de-verdade for suspenso à disjunção para os futuros contingentes, quando obviamente é falsa ou verdadeira em função do que ocorre no momento previsto. A objeção de Aristóteles pressupõe não que, como enunciados futuros, eles tenham de ter algum valor-de-verdade,

o que seria uma petição de princípio, já que, *ex hypothesi*, eles não os têm. A objeção está em que, se não têm valor-de-verdade, as relações lógicas entre os diferentes enunciados não são preservadas, pois, quando o evento ocorre, um enunciado é verdadeiro e o outro é falso, mas não haverá correspondência com os enunciados concernentes ao evento quando ainda era futuro, pois estes últimos não são, por hipótese, nem verdadeiros nem falsos.[44]

O que está ocorrendo com a segunda objeção requer uma análise mais delicada, pois nos defrontamos aqui com um limite para a explicação de Aristóteles. Com efeito, Aristóteles rejeita a saída proposta, em sua segunda objeção, alegando que, se de fato o mundo será tal que nem-haverá-nem-não-haverá uma batalha naval, o resultado é muito mais amedrontador do que o ataque determinista, pois tudo o que o defensor da contingência quer é afirmar que o mundo será assim ou não assim, mas certamente não que nem-será-assim-nem-não-assim. Aristóteles manifesta uma atitude semelhante em sua discussão com quem nega o princípio de não-contradição. Seu adversário não somente diz que algo é (a ∧ ~a), mas nega até isto, dizendo que (nem é assim nem não assim). E precisa proceder assim, continua Aristóteles, pois, de outro modo, teria algo determinado, visto que entrar no jogo da asserção consiste justamente nisto: se a afirmação é verdadeira, a negação é falsa; se esta é verdadeira, aquela é falsa. Para não se comprometer em *asserir* que algo é (a ∧ ~a) e dizer deste modo algo determinado de algo (ainda que sob a forma de um objeto contraditório), ele precisa *negar* sua asserção que é (a ∧ ~a) e dizer que nem-é-assim-nem-é-não-assim. Ora, não parece fazer sentido, aos olhos de Aristóteles, comprometer-se com algo que (nem é assim nem não assim), pois o oponente não estaria de fato dizendo coisa nenhuma. Eis o texto de Aristóteles:

10. *Metafísica* Γ 4 1008a30-b2: ἅμα δὲ φανερὸν ὅτι περὶ οὐθενός ἐστι πρὸς τοῦτον ἡ σκέψις· οὐθὲν γὰρ λέγει. οὔτε γὰρ οὕτως οὔτ’ οὐχ οὕτως λέγει, ἀλλ’ οὕτως τε καὶ οὐχ οὕτως· καὶ πάλιν γε ταῦτα ἀπόφησιν ἄμφω, ὅτι οὔθ’ οὕτως οὔτε οὐχ οὕτως· εἰ γὰρ μή, ἤδη ἄν τι εἴη ὡρισμένον. —ἔτι εἰ ὅταν ἡ φάσις ἀληθὴς ᾖ, ἡ ἀπόφασις ψευδής, κἂν αὖτη ἀληθὴς ᾖ, ἡ κατάφασις ψευδής, οὐκ ἂν εἴη τὸ αὐτὸ ἅμα φάναι καὶ ἀποφάναι ἀληθῶς. ἀλλ’ ἴσως φαῖεν ἂν τοῦτ’ εἶναι τὸ ἐξ ἀρχῆς κείμενον.

Ao mesmo tempo, é manifesto que a discussão contra este adversário é sobre nada, pois ele nada afirma. Nem afirma que é assim, nem que não é assim, mas que é assim e não assim; e, de novo, ele nega estas duas, pois que nem é assim nem não assim; de outro modo, se seguiria algo de determinado. Ademais, se, quando a afirmação é verdadeira, a negação é falsa e, quando esta é

[44] Cf. nota 20. Na terminologia que adotei, Aristóteles estaria dizendo que não é possível abrir mão de P_2, a tese da *correlatio temporum*.

verdadeira, a afirmação é falsa, não é possível afirmar e negar a mesma coisa verdadeiramente. Talvez, porém, alguém diga que isto é uma petição de princípio.

Surpreendentemente, Aristóteles reconhece aqui que pode haver uma petição de princípio em sua prova. Alexandre, em seu comentário a esta passagem, nos diz que é *natural* supor que, se a afirmação é verdadeira, a negação é falsa, pois é justamente nisto em que consiste a lógica da linguagem.[45] O sentimento de Aristóteles de uma possível petição de princípio é justo, porém. O problema é que poderia estar ocorrendo aqui uma suspensão de toda linguagem assertórica e veritativa, de modo a cancelar toda aplicação de verdade e falsidade aos enunciados assim produzidos. Aristóteles não leva seriamente em conta esta possibilidade e, por isso, teme poder haver uma falha na sua argumentação. O ceticismo pirrônico vai embrenhar-se nesta senda e flertar com a adoção de uma linguagem isenta de asserções: algo me parece doce, mas nada afirmo ou assiro a respeito de este objeto ser doce ou não ser doce, ele não é mais assim do que não assim. Não há incoerência, mas, possivelmente, o cético haverá de enfrentar outras e outras dificuldades se quiser manter uma linguagem inteiramente livre de asserções.

Aqui, contudo, Aristóteles não precisa contemplar esta possibilidade, pois a situação é diferente. Talvez uma linguagem não-assertiva seja possível em geral, mas, aqui, ninguém duvida, a respeito do passado e do presente, que um dos membros do par contraditório é verdadeiro e o outro, falso: houve ou não houve uma batalha naval, está havendo ou não está havendo uma batalha naval. Aristóteles tem assim uma forte razão para não contemplar a possibilidade de furtar-se por inteiro ao jogo da asserção, pois ela está sendo abertamente usada para os enunciados passados e presentes, mas suspensa unicamente no tocante a certos enunciados futuros. Aristóteles se limita então a observar que, se os enunciados futuros contingentes não são nem verdadeiros nem falsos, ficam rompidas as relações lógicas que parecem obviamente valer entre "x será amanhã" e, no dia seguinte, "x é hoje": se isto é verdade hoje, então era verdadeiro afirmar ontem que seria o caso amanhã. Talvez seja possível abandonar por inteiro o mundo das asserções e querer viver como um cético pirrônico; não é possível, porém, suspendê-las em dado momento e mantê-las por todos os outros momentos. Mais ainda, Aristóteles sente-se autorizado a dizer que, se alguém não sai do mundo das asserções, mas *afirma* que nem

[45] Alexandre, *Comm. in Met.* 297, 8: ἡ ἐπιχείρησις ᾗ χρῆται φυσικὴ μέν ἐστι καὶ ἀληθής. Alexandre parece supor que isto é próprio de todo uso da linguagem, mas, como veremos, seria antes próprio do uso asseverativo da linguagem.

haverá nem não haverá amanhã uma batalha naval, então esta pessoa se compromete com um mundo em que coisas nem-ocorrem-nem-não-ocorrem. O que quer que sejam estas coisas, elas são de ralo ou de nenhum interesse não só para preservar a contingência, como também para preservar a inteligibilidade das coisas. Seria muito mais simples, para tal pessoa, negar que predições sejam asserções, como sugere Alexandre (*De fato* § 30), e tomá-las antes como conselhos ou advertências sobre como está correndo o mundo. Se, porém, mantiver a linguagem da asserção, então não pode ora suspender o PB, ora adotá-lo.

V. *Uma Ambiguidade Persistente*

A discussão sobre a batalha naval amanhã gira em torno de um eventual determinismo lógico enraizado no funcionamento mesmo das asserções a partir da atribuição de verdade ou falsidade aos enunciados assertivos. A solução de Aristóteles, se estou correto, consiste em mostrar que, a respeito dos enunciados futuros em matéria contingente, embora para todo par contraditório "*p* será ou *p* não será" seja válida a verdade da disjunção (V (*p* ou ~*p*)), está barrada a distribuição da verdade entre os disjuntos *com base meramente nas condições de verdade de um enunciado*, de modo que não vale para eles (V *p*) ou (V ~*p*). Os estoicos fazem usualmente a distribuição (com base causal) e Cícero ironizou quem não aceita que de (V (*p* ou ~*p*)) esteja garantida a passagem para (V *p*) ou (V ~*p*)[46]: há algo mais estulto do que aceitar a verdade da disjunção entre opostos sem aceitar que um disjunto é verdadeiro e outro, falso? *O miserabilem inscientiam disserendi!* Os peripatéticos logo aprenderam a lição: ao invés de pleitear que de (V (*p* ou ~*p*)) não se segue (V *p*) ou (V ~*p*), preferiram falar que a distribuição se faz, mas se faz de modo *indeterminado*: (?V *p*) ou (?V ~*p*).[47] A linguagem do μὴ ἀφωρισμένως ἀληθὲς ἢ ψευδές, *não-determinadamente verdadeiro ou falso*, estava disponível em Aristóteles e parecia ser um bom meio de obviar o anátema lógico, ao mesmo tempo em que preservava o núcleo da solução aristotélica. Porém, o que Aristóteles propriamente diz é que, *para desarmar o argumento do determinismo lógico*,

[46] Sempre com a possibilidade de estar entendendo "((V *p*) ou (V ~*p*))" no lugar de "(V *p*) ou (V ~*p*)".

[47] Pode ser que o que é dito na nota 41 acima seja também válido para os peripatéticos, mas a caracterização dos disjuntos como indeterminados torna irrelevante a distinção entre "(?V *p*) ou (?V ~*p*)" e "((?V *p*) ou (?V ~*p*))".

basta mostrar que da verdade da disjunção não se segue ainda que a verdade *está dividida* entre os disjuntos. Ou melhor, é isto que deve ser enfatizado, pois, se alguém quiser sustentar que de (V (*p* ou ~*p*)) se segue (?V *p*) ou (?V ~*p*), é preciso fazer intervir *o credo da contingência* como uma premissa do argumento para assegurar que o que é distribuído não é a simples verdade, mas a *verdade indeterminada*, o que quer que isto seja. De fato, Aristóteles mostra reiteradamente que, de toda evidência, há contingência no mundo, de modo que há casos em que não está decidido que ocorrerá ou que não ocorrerá; por exemplo, se ocorrerá ou não ocorrerá uma batalha naval amanhã, pois a verdade dos enunciados se regula pelo mundo, e não o contrário. Isto é verdade, mas é inútil aqui, pois o argumento em pauta *contesta* a contingência; por mais alto que se bradar e por mais evidente que for a contingência, será sempre uma petição de princípio reivindicar a contingência no mundo para derrubar o argumento do determinismo lógico, que tem a ambição justamente de a negar, e a negar totalmente. O credo da contingência é aristotélico, por certo, mas é uma cantiga inútil no berço do determinismo.[48]

A estratégia adotada pela interpretação tradicional$_A$ visa a escapar do anátema ciceroniano. Porém, é de fato uma ilusão sustentar que (V (*p* ou ~*p*)) não é suficiente para garantir a distribuição da verdade aos disjuntos: (V *p*) ou (V ~*p*), de sorte que, se quisermos preservar a contingência, teríamos de aceitar a distribuição, atenuando-a, porém, em (?V *p*) ou (?V ~*p*)? Muitos séculos mais tarde, Quine vai retomar o anátema de Cícero e se referirá à pretensa solução de Aristóteles como a grande ilusão, a *ilusão de Aristóteles*.[49] Ele se referia à rejeição da passagem de (V (*p* ou ~*p*)) a ((V *p*) ou (V ~*p*)). Mas Aristóteles estava rejeitando que a verdade da disjunção seja suficiente para distribuir a verdade entre os disjuntos sob a forma de (V *p*) ou (V ~*p*). A verdade da disjunção garante *que* um disjunto é verdadeiro e ou outro, falso; mas não permite determinar *qual* deles é verdadeiro e *qual* é falso. A distribuição está suspensa não porque alguns eventos futuros são contingentes, mas porque, sem a intervenção do mundo, os enunciados não refletem nada – nem os que relatam eventos necessários, nem os que relatariam, presumivelmente, eventos contingentes. A estrutura assertórica garante (V (*p*

[48] Exemplo clássico desta atitude é o comentário de Al-Farabi: sabemos espontaneamente que muitos opostos em matéria futura distribuem verdade e falsidade intrinsecamente de modo indeterminado, este conhecimento sendo tão primitivo e claro que não deixa lugar a nenhuma dúvida (83, 12; ver também, 84, 10-12)), de modo que devemos aceitar (?V *p*) ou (?V ~*p*).

[49] Nos termos de Quine, a ilusão de Aristóteles consiste em sustentar que "'it is true that *p* or *q*' is an insufficient condition for 'it is true that *p* or it is true that *q*'" (1966: 19).

ou ~*p*)) e daqui se segue ((V *p*) ou (V ~*p*)), mas é o mundo que comanda a viscosidade da verdade ou falsidade às asserções e não o contrário, seja (V *p*) ou (V ~*p*), de modo que temos boas razões para nos precaver contra a alegada implicação de determinismo baseada puramente em propriedades lógicas. Aristóteles coloca um óbice na linguagem da verdade quando esta quer criar seu próprio mundo. O decisivo consiste em apelar ao fato de que a viscosidade da verdade aos enunciados não é segredada pelo próprio discurso veritativo, mas a verdade a ele se acopla na exata medida em que a linguagem espelha o mundo, na medida em que a viscosidade decorre do mundo. O que é particularmente crucial no tratamento da disjunção e no modo como o mundo cola a um disjunto a verdade e ao outro, a falsidade. Assim, ainda que não se possa determinar se (amanhã haverá uma batalha naval) ou se (amanhã não haverá uma batalha naval), continua valendo que amanhã (haverá ou não haverá) uma batalha naval, como enfatiza Aristóteles em 19a29-32.

É isto, porém, uma mera reiteração do credo da contingência? Por certo o seria se fosse restrito aos futuros em matéria contingente, mas não está restrito a futuros contingentes, pois verdade e falsidade se revelam nos enunciados em função da natureza das coisas, sejam elas contingentes ou necessárias: o princípio da reciprocidade vale para todo enunciado *P* em relação ao estado de coisas P. Com efeito, após desarmar o argumento, Aristóteles se dispõe a mostrar por que não há a passagem. Verdade e realidade reciprocam: se o enunciado é verdadeiro, então o mundo é tal como ele o descreve; se o mundo é assim, então o enunciado que o descreve deste modo é verdadeiro. Eles são recíprocos, mas, do ponto de vista causal, é o mundo que é a causa da verdade do enunciado e não o contrário. O ponto é claramente exposto quando Aristóteles trata dos sentidos de anterioridade em *Categorias* 12:

11. *Categorias* 12 14b14-20: τὸ γὰρ εἶναι ἄνθρωπον ἀντιστρέφει κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολούθησιν πρὸς τὸν ἀληθῆ περὶ αὐτοῦ λόγον· εἰ γὰρ ἔστιν ἄνθρωπος, ἀληθὴς ὁ λόγος ᾧ λέγομεν ὅτι ἔστιν ἄνθρωπος· καὶ ἀντιστρέφει γε, —εἰ γὰρ ἀληθὴς ὁ λόγος ᾧ λέγομεν ὅτι ἔστιν ἄνθρωπος, ἔστιν ἄνθρωπος·— ἔστι δὲ ὁ μὲν ἀληθὴς λόγος οὐδαμῶς αἴτιος τοῦ εἶναι τὸ πρᾶγμα, τὸ μέντοι πρᾶγμα φαίνεταί πως αἴτιον τοῦ εἶναι ἀληθῆ τὸν λόγον· τῷ γὰρ εἶναι τὸ πρᾶγμα ἢ μὴ ἀληθὴς ὁ λόγος ἢ ψευδὴς λέγεται.

O fato de existir um homem reciproca quanto à implicação de existência com o enunciado verdadeiro a seu respeito, pois, se existe um homem, o enunciado pelo qual dizemos que existe um homem é verdadeiro; e reciprocamente: pois, se o enunciado pelo qual dizemos que existe um homem é verdadeiro, existe um homem. Porém, o enunciado verdadeiro não é de modo algum causa da existência da coisa; ao contrário, a coisa se mostra de certa maneira a causa de o enunciado ser verdadeiro, pois é pelo fato da coisa ser ou não ser que o enunciado é dito verdadeiro ou falso.

Ponto similar é feito no corpo da prova do capítulo 9 do *De interpretatione*:

12. *De interpretatione* 9 19a32-35: ὥστε, ἐπεὶ ὁμοίως οἱ λόγοι ἀληθεῖς ὥσπερ τὰ πράγματα, δῆλον ὅτι ὅσα οὕτως ἔχει ὥστε ὁπότερ' ἔτυχε καὶ τὰ ἐναντία ἐνδέχεσθαι, ἀνάγκη ὁμοίως ἔχειν καὶ τὴν ἀντίφασιν.

De sorte que, dado que os enunciados são verdadeiros assim como as coisas o são, é evidente que, quanto a tudo o que se dá ao modo de qualquer um ocorre e os contrários são possíveis, é necessário que também assim se dê o par contraditório.

O ponto assinalado é, de um lado, a reciprocidade entre verdade e mundo, mas também, de outro, a assimetria causal entre mundo e enunciado. Nada disto, porém, é restrito ao mundo da contingência, como se o credo da contingência fosse a razão última para barrar a distribuição feita em base estritamente lógica. Dada a reciprocidade aliada a uma assimetria causal, a aderência da verdade a um dos disjuntos não faz senão refletir o mundo nas suas mais diversas resoluções, de modo que devemos nos abster de, para todo par de enunciados contraditórios, fazer de (V (*p* ou ~*p*)) a condição suficiente para que este disjunto aqui seja verdadeiro e o outro, falso, como se fosse a verdade da disjunção que segregasse a viscosidade nos disjuntos, gerando (V *p*) ou (V ~*p*). Para a passagem, é preciso de fato uma viscosidade, mas é o mundo que a segrega, não os enunciados que relatam o estado de coisas no mundo. É exatamente nisto, a recusa da distribuição da verdade por razões simplesmente lógicas, em que consiste a resposta de Aristóteles ao argumento de uma necessidade dos eventos que proviria da mera condição de atribuição de verdade ou falsidade aos enunciados assertóricos. A razão última de Aristóteles consiste em mostrar que é o mundo que torna verdadeiro o enunciado e não o contrário. Pode haver parcelas e mesmo largas parcelas do mundo em que isto está desde sempre resolvido, mas tal determinismo não altera o fundamento da aderência: enquanto o mundo não se resolver em uma ou outra direção, verdade e falsidade não aderem aos enunciados, mas, assim que o mundo se resolver em uma ou outra direção, então um membro do par contraditório é necessariamente verdadeiro e o outro, falso, porquanto ocorre a adesão, pois a viscosidade é segregada pelo mundo, em função da natureza das coisas, fenômeno que é captado pelo advérbio ἀφωρισμένως, como vimos.

Voltemos à estrutura do argumento. Ao P_1 ser revisado, sendo-lhe acrescentando a assimetria causal (agora sob a forma de $P_{1'}$), da conjunção de $P_{1'}$ com P_2 (a *correlatio temporum*) e P3 (a regra de equivalência entre ser verdadeiro e ser necessário) não se segue o determinismo, mas tampouco o indeterminismo. Falta ainda inspecionar o mundo. Nesta inspeção, clama Aristóteles, é mais do que evidente de que há eventos

contingentes que são mais assim do que não assim, sempre podendo, porém, ser não assim, bem como há eventos que não são mais assim do que não assim. Tal evidência nos insta a revisitar o argumento para encontrar nele alguma falha, que, na leitura que proponho, é a versão truncada de P_1, pois lhe falta o reconhecimento da assimetria causal; quando bem construído, a conclusão determinista não se segue. Os comentadores, porém, para se protegerem do anátema lançado por Cícero em relação à tese da não distribuição dos valores-de-verdade aos disjuntos, usaram a linguagem do não-determinado para aceitar a distribuição, mas preservar a contingência do mundo: a verdade se distribui, mas não de modo determinado. E se distribui de modo indeterminado porque há contingência no mundo – mas era a contingência no mundo que estava em causa. Para Aristóteles, porém, a estratégia consiste, contra *tal tipo* de argumento (o determinismo lógico), em recusar que a distribuição da verdade *seja feita* por conta da estrutura mesma do enunciado e de seus valores-de-verdade, pois é o mundo que segrega a viscosidade, é daqui que procede a distribuição entre os disjuntos. Está tudo desde sempre determinado? Talvez, mas, mesmo que seja assim, não o será pelo fato de todo par de asserções contraditórias ser necessariamente tal que uma é verdadeira e a outra, falsa. A razão última – seja do determinismo, seja do indeterminismo – reside no mundo que os enunciados assertóricos descrevem. Não se trata de reiterar o credo da contingência para barrar a distribuição, mas, de modo geral, mostrar que a viscosidade procede do mundo para os enunciados e não o contrário. Olhemos, pois, o mundo, para ver se está necessitado: pelo momento, em função *deste argumento*, o determinismo lógico, nada impede que haja contingência no mundo, embora tampouco se possa garantir por isso mesmo que ela ocorra no mundo.[50] A resposta de Aristóteles consiste em lembrar que, ainda que verdade e falsidade sejam exclusivas (pelo PB) e exaustivas (pelo PTE), o colar de um e outro valor-de-verdade aos disjuntos procede do mundo e não do PB, do PTE ou de ambos em conjunto. Para refutar o determinismo lógico, não é preciso clamar que há contingência no mundo: basta mostrar que a distribuição da verdade da disjunção de contrários não reflui por si só para os membros dela – a menos que o mundo resolva segregar sua viscosidade, dada certa natureza das coisas. É tudo e somente isto que Aristóteles mostra no capítulo 9 do *De interpretatione.*

[50] Como observou Barbosa Filho (2013: 45), reagindo contra a interpretação de Łukasiewicz: "o adjetivo *determinado* e as expressões cognatas não qualificam a verdade ou a falsidade, mas a *divisão* ou *distribuição*". O ponto é que a aderência não pega enquanto o mundo não se resolver; verdade e falsidade continuam, porém, como os únicos itens a grudar ou não grudar.

Isto, porém, já é um resultado, aliás o resultado que se deve esperar diante do tipo de argumento que Aristóteles enfrenta.[51] Ademais, uma outra batalha foi vencida, a de determinar qual era a posição que Aristóteles adotou e que os peripatéticos, de certo modo, tentaram retomar à luz dos debates posteriores a Aristóteles: a nossa interpretação tradicional$_A$. Esta interpretação evita a cilada que lhe é proposta de suspender a validade do PB para os enunciados em questão com base no credo da contingência, ao mesmo tempo em que recusa, na versão dos comentadores, a tese da não distribuição da verdade por conta da natureza mesma do enunciado assertórico, preferindo valer-se de uma noção (obscura) de ser verdadeiro ou falso de modo indeterminado, uma vez admitida a inevitabilidade da distribuição da verdade da disjunção aos disjuntos. Com efeito, a defesa aristotélica da contingência frente a um argumento determinista de natureza lógica logo foi envolvida por acusações de suspender o PB para certos casos, mas o usar para outros, como quer a interpretação tradicional$_M$. Mas isto era não uma defesa da posição de Aristóteles, mas um *pointer du doigt* que vinha amparado em uma visão determinista que provinha de outros rincões e que se acomodava perfeitamente bem com a distribuição da verdade da disjunção desde sempre aos disjuntos. Mas esta não é a visão de Aristóteles. Para ele, os pares contraditórios de enunciados futuros em matéria contingente são verdadeiros ou falsos de modo exclusivo, e verdade ou falsidade são seus valores-de-verdade de modo exaustivo, como para todos os outros enunciados assertóricos. Isto não acarreta determinismo no mundo lá fora, contudo, pois de ser a disjunção necessariamente verdadeira ainda não cola a um dos disjuntos a verdade e, ao outro, a falsidade. Verdade e falsidade em nossa linguagem funcionam como um espelho do mundo, segundo Aristóteles, e dependem que o mundo segregue a viscosidade para se colarem aos disjuntos. Esta é a razão última para recusar que a distribuição da verdade *seja feita* aos disjuntos pelo simples fato de valer para a disjunção. Diante da pressão causada pelo anátema contra esta solução, contudo, os peripatéticos aceitaram a distribuição, mas esmaeceram a verdade distribuída, apelando, em última instância, ao credo da contingência para justificar sua posição quanto a certos enunciados, os que incidem sobre futuros contingentes.

[51] É útil observar que Aristóteles não considerou o argumento do determinismo lógico algo a ser refutado no quadro das refutações sofísticas, como faz com outros argumentos puramente erísticos, mas o considerou como um problema relevante à análise filosófica, possivelmente pelo fato de lidar com uma versão truncada da tese da reciprocidade entre mundo e verdade que requer análise para recuperar o componente da assimetria causal, cuja consideração torna inócuo o ataque determinista.

Ao final de nosso percurso histórico-filosófico, voltamos à acusação que deu ensejo ao travestimento da resposta de Aristóteles pelos próprios peripatéticos: é inútil querer barrar a distribuição da verdade entre os disjuntos uma vez aceita a verdade da disjunção. Seria esta a ilusão de Aristóteles. Ao que se pode ficar tentado em retrucar: mas por que diabos há tanta obsessão em promover o determinismo a ponto mesmo de recorrer a regras lógicas de atribuição dos valores-de-verdade às asserções para garantir que tudo esteja desde sempre determinado? Isto de fato ocorre quando se quer caracterizar o mundo com base no modo como falamos sobre o mundo. Mas não haveria aqui antes um ilusionismo? Com efeito, segundo Quine, a ilusão de Aristóteles consistiria em sustentar que a verdade da disjunção não é condição suficiente para distribuí-la de modo tal que resulte em "é verdade que *p* ou é verdade que ~*p*". Isto é impecável e deixa o mundo ao seu próprio giro. Aristóteles, porém, argumenta não contra quem afirma que "é verdade que *p* ou é verdade que ~*p*", mas contra quem quer caracterizar o mundo baseado no funcionamento da lógica, pretendendo tirar da verdade da disjunção a afirmação que "é verdade que *p*" ou que "é verdade que ~*p*". Aristóteles formulou, então, sua solução por meio da falácia da *divisão* como sintoma de seu diagnóstico, que reside na falta de aliar à tese da reciprocidade a assimetria causal entre mundo e verdade. Aqui está a força de sua solução, mas aqui também reside o seu imbróglio. Por que querer barrar que de (V (*p* ou ~*p*)) se siga ((V*p*) ou (V~*p*))? Aristóteles aceita este resultado: *é divisível*, tanto é que amanhã (haverá ou não haverá) uma batalha naval. Mas não *está dividida*. O problema é que Aristóteles se vale da linguagem do διαιρετόν. Ora, em grego, os adjetivos verbais terminados em -τόν têm um duplo valor: podem ser ativos ou passivos. No caso do διαιρετόν, que é a chave para a solução de nosso problema, Aristóteles certamente concordaria com Quine que a verdade *pode ser dividida*: da verdade da disjunção se segue que "é verdade que *p* ou é verdade que ~*p*". O que Aristóteles nega é que, com base unicamente na verdade da disjunção, *esteja dividida* a verdade e que se possa desde sempre dizer que "é verdade que *p*" ou que "é verdade que ~*p*". É divisível, mas não está dividida. Para enunciados passados e presentes, é divisível e *está dividida*; para enunciados futuros em matéria contingente, é divisível, *mas não está dividida*. Uma parte da dificuldade está na arte de exprimir a diferença: aceitar, com base unicamente na força lógica da disjunção, que dela se siga que "é verdade que *p* ou é verdade que ~*p*", ao mesmo tempo em que se nega que dela se siga "é verdade que *p*" ou "é verdade que ~*p*". A outra parte da dificuldade está em compreender por que tem de ser reconhecida esta diferença, o que redunda em estabelecer onde está a causa da divisão que, por fim, se

espraia da disjunção aos disjuntos. A ilusão não é de Aristóteles, mas é antes um ilusionismo da parte de quem quer defender o determinismo do mundo em uma pura base lógica. Neste sentido, a própria ilusão é um mal-entendido, porquanto, ao se apresentar como caracterização do mundo, é prática de prestidigitação, mas é um mal-entendido que, embora persista no duplo uso de διαιρετόν, não deve ser simplesmente dissolvido, pois promove a discussão erudita sobre as relações entre discurso, verdade e mundo, além de nos prevenir sobre mais uma prática de mágica e ilusionismo.

Marco Zingano
Universidade de São Paulo - CNPq

Referências Bibliográficas

Ackrill, J. (1963) *Aristotle's Categories and De Interpretatione*. Clarendon Press: Oxford.

Ademollo, F. (2010) The Principle of Bivalence in *De Interpretatione* 4. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 38: 97-113.

Anscombe (1981) *From Parmenides to Wittgenstein: the collected papers of G.E.M. Anscombe*. Blackwell: Oxford.

Barbosa Filho, B. (2013) *Tempo, Verdade e Ação: Estudos de Lógica e Ontologia*. Editora Paulus: São Paulo.

Blank, D. e Kretzmann, N. (1998) *Ammonius: On Aristotle On Interpretation 9 with Boethius: On Aristotle On Interpretation 9*. Bloomsbury: London.

Boys-Stones, G. (2018) *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250*. Cambridge University Press: Cambridge.

Crivelli, P. (2004) *Aristotle on Truth*. Oxford University Press: Oxford.

Fine, G. (1984) Truth and Necessity in *De Interpretatione* 9*, History of Philosophy Quarterly* 1: 23-47.

Frede, D. (1970) *Aristoteles und die 'Seeschlacht': Das Problem der Contingentia Futura in De Interpretatione 9*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen.

Frede, D. (1972) Omne quod est quando est necesse est esse, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 54: 153-67.

Frede, D. (1985) The Sea-Battle Reconsidered: a Defence of the Traditional Interpretation. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3: 31-87.

Gaskin, R. (1995) *The Sea Battle and the Master Argument: Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future*. De Gruyter: Berlin.

Gaskin, R. (2000) *Simplicius: On Aristotle's Categories 9-15*. Bloomsbury: London.

Giannantoni, G. (1981) Il *kurieuôn logos* di Diodoro Crono, *Elenchos* 2: 239-272.

Gourinat, J.-B. (2006) L'histoire du principe de bivalence selon Lukasiewicz, in R. Pouivet e M. Rebuschi (eds.), *Philosophie en Pologne 1918-1939*, Vrin, Paris (2006 : 37-66).

Griffin, M. (2015) *Aristotle's* Categories *in the Early Roman Empire*. Oxford University Press: Oxford.

Hintikka, J. (1973) *Time and Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality*. Clarendon Press: Oxford.

Hintikka, J.; Knuuttila, S. e Remes, U. (1977) *Aristotle on Modality and Determinism*. Acta Philosophica Fennica 29 1.

Iacona, A. (2007) Future Contingents and Aristotle's Fantasy, *Crítica* 39 117: 45-60.

Kirwan, C. (1986) Aristotle on the Necessity of the Present, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4: 167-87.

Kneale, W. & M. (1991) *O Desenvolvimento da Lógica*. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa.

Koch, I. (2019) *La Causalité Humaine – sur le* De Fato *d'Alexandre d'Aphrodise.* Classiques Garnier: Paris.

Kretzmann, N. (1998) Boethius and the truth about tomorrow's sea battle, in D. Blank e N. Kretzmann (1998: 2452).

Łukasiewicz, J. (1957) *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*. 2nd. ed. Clarendon Press: Oxford.

Łukasiewicz, J. (1967) Philosophical Remarks on Many-Valued Systems of Propositional Logic, in McCall (1967: 40-65).

Łukasiewicz, J. (1970) *Selected Works*, ed. By L. Borkowski. North-Holland Publishing Company: Amsterdam.

McCall, S. (ed.) *Polish Logic 1920-139*. Clarendon Press: Oxford.

Modrak, D. (2001) *Aristotle's Theory of Language and Meaning.* Cambridge University Press: Cambridge.

Moraux, P. (1984) *Der Aristotelismus bei den Griechen* vol. II. De Gruter: Berlin.

Pouivet, R. e Rebuschi, M. (eds.) *Philosophie en Pologne 1918-1939*, Vrin: Paris.

Prawitz, D. (2009) Logical Determinism and the Principle of Bivalence, in Stoutland (2009: 111-135).

Quine, W. (1966) *The Ways of Paradox and Other Essays*, Random House: New York (1976, 2nd. ed.: Harvard University Press: Harvard).

Ross, D. (1924) *Aristotle's Metaphysics*, Clarendon Press: Oxford.

Santos, R. (2016) *Categorias – Da Interpretação*. Imprensa Nacional: Lisboa.

Sharples, R (1982) An Ancient Dialogue on Possibility: Alexander of Aphrodisias *Quaestio* I 4, *Archiv für Geschichte der Philosioohie* 64: 23-38.

Sharples, R. (1983) *Alexander of Aphrodisias – On Fate*. Duckworth: London.

Sharples, R. (1992). *Alexander of Aphrodisias – Quaestiones 1.1-2.15.* Duckworth: London.

Sorabji, R. (1980) *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*. Cornell University Press: Ithaca.

Sorabji, R. (1998) The three deterministic arguments opposed by Ammonius, in D. Blank e N. Kretzmann (1998: 3-15).

Sorabji, R. (1998) Boethius, Ammonius and their different Greek backgrounds, in D. Blank e N. Kretzmann (1998: 16-23).

Stoutland, F. (2009) *Philosophical Probings: essays on von Wright's later work*. Automatic Press: København.

Weidemann, H. (2014) *Aristoteles De Interpretatione*. De Gruyter: Berlin.

Whitaker, C. (1996) *Aristotle's* De Interpretatione: *Contradiction and Dialectic*. Clarendon Press: Oxford.

Wright, G. von (1984) *Truth, Knowledge and Modality*. Blackwell: Oxford.

Zimmermann, F. W. (1981) *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's* De Interpretatione. Oxford University Press: Oxford.