XXIV CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI - UFMG/FUMEC/DOM HELDER CÂMARA

DIREITO, ESTADO E IDEALISMO ALEMÃO

JOSÉ ALCEBIADES DE OLIVEIRA JUNIOR

RENATA ALMEIDA DA COSTA

JOSÉ LUIZ BORGES HORTA

Copyright © 2015 Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito

Todos os direitos reservados e protegidos.
Nenhuma parte deste livro poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados sem prévia autorização dos editores.

Diretoria – Conpedi
Presidente - Prof. Dr. Raymundo Juliano Feitosa – UFRN
Vice-presidente Sul - Prof. Dr. José Alcebíades de Oliveira Junior - UFRGS
Vice-presidente Sudeste - Prof. Dr. João Marcelo de Lima Assafim - UCAM
Vice-presidente Nordeste - Profa. Dra. Gina Vidal Marcílio Pompeu - UNIFOR
Vice-presidente Norte/Centro - Profa. Dra. Julia Maurmann Ximenes - IDP
Secretário Executivo -Prof. Dr. Orides Mezzaroba - UFSC
Secretário Adjunto - Prof. Dr. Felipe Chiarello de Souza Pinto – Mackenzie

Conselho Fiscal
Prof. Dr. José Querino Tavares Neto - UFG /PUC PR
Prof. Dr. Roberto Correia da Silva Gomes Caldas - PUC SP
Profa. Dra. Samyra Haydêe Dal Farra Naspolini Sanches - UNINOVE
Prof. Dr. Lucas Gonçalves da Silva - UFS (suplente)
Prof. Dr. Paulo Roberto Lyrio Pimenta - UFBA (suplente)

Representante Discente - Mestrando Caio Augusto Souza Lara - UFMG (titular)

Secretarias
Diretor de Informática - Prof. Dr. Aires José Rover – UFSC
Diretor de Relações com a Graduação - Prof. Dr. Alexandre Walmott Borgs – UFU
Diretor de Relações Internacionais - Prof. Dr. Antonio Carlos Diniz Murta - FUMEC
Diretora de Apoio Institucional - Profa. Dra. Clerilei Aparecida Bier - UDESC
Diretor de Educação Jurídica - Prof. Dr. Eid Badr - UEA / ESBAM / OAB-AM
Diretoras de Eventos - Profa. Dra. Valesca Raizer Borges Moschen – UFES e Profa. Dra. Viviane Coêlho de Séllos Knoerr - UNICURITIBA
Diretor de Apoio Interinstitucional - Prof. Dr. Vladmir Oliveira da Silveira – UNINOVE

D598

Direito, estado e idealismo alemão [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI/UFMG/FUMEC/Dom Helder Câmara;
coordenadores: José Alcebiades De Oliveira Junior, Renata Almeida Da Costa, José Luiz Borges Horta – Florianópolis: CONPEDI, 2015.

Inclui bibliografia
ISBN: 978-85-5505-114-2
Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações
Tema: DIREITO E POLÍTICA: da vulnerabilidade à sustentabilidade

1. Direito – Estudo e ensino (Pós-graduação) – Brasil – Encontros. 2. Estado. 3. Idealismo alemão. I. Congresso Nacional do CONPEDI - UFMG/FUMEC/Dom Helder Câmara (25. : 2015 : Belo Horizonte, MG).

CDU: 34

CONPEDI
Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito

Florianópolis – Santa Catarina – SC
www.conpedi.org.br

XXIV CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI - UFMG/FUMEC /DOM HELDER CÂMARA

DIREITO, ESTADO E IDEALISMO ALEMÃO

Apresentação

Apresentação

Esta obra torna públicos os textos acadêmicos debatidos pelos integrantes de três grupos de trabalhos, todos participantes do XXIV Congresso do CONPEDI, realizado na cidade de Belo Horizonte, nos dias 11 a 14 de novembro de 2015. Estimulados pelo desafio de discutir "Direito e Política", sob o viés da "Vulnerabilidade à Sustentabilidade", os membros dos grupos de Filosofia do Direito II, Cátedra Luís Alberto Warat I e Direito, Estado e Idealismo Alemão I, submeteram sua produção textual à aprovação da organização do evento e, uma vez aprovados, participaram dos debates realizados em 12 de novembro de 2015, na sala 405 do Edifício Villas-Bôas, da Universidade Federal de Minas Gerais.

Nesse sentido, aqui estão reunidos os melhores artigos científicos produzidos pelos estudantes e/ou professores de Programas de Pós-Graduação em Direito do país, que bem se coadunam à preocupação do CONPEDI em estimular o pensamento reflexivo ao encontro de soluções para as vulnerabilidades decorrentes das complexidades política, econômica, social, ambiental e jurídica que desafiam o operador do Direito na contemporaneidade.

Com esse intento, os autores do grupo de Direito, Estado e Idealismo Alemão apresentam suas contribuições tanto para a reflexividade dos aspectos filosóficos e das ciências sociais, desde o viés interno do Direito quanto do alcance das políticas públicas e o funcionamento das instituições político-jurídicas. Isso pode ser percebido pela leitura dos textos: "A dialética até Hegel", de Danilo Ribeiro Peixoto; "A formação do pensamento de Hegel até 1807", de Carola Maria Marques de Castro; "Fundamentos do pensamento moral em Kant", de Adriana Saraiva Lamounier Rodrigues e Diego Manente Bueno de Araújo; "Hegel, Paixão e Diferença", de José Luiz Borges Horta; "Luta pelo reconhecimento e Direito: condição de possibilidade para a experiência da liberdade", de Mariana Caldas Pinto Ferreira; e "Sobre o papel da República na consecução do justo em Kant", de Karine Salgado e Philippe Oliveira de Almeida.

Certos de que o material aqui disponibilizado, assim como seus autores, exercerão forte influência para a reflexão jurídica nacional, é que fazemos o convite à leitura e ao pensar crítico, neste exemplar fomentado. Por essa via, acreditamos, nossa ciência do "dever-ser" produzirá efetivos propósitos no mundo do ser. Que desfrutem!

De Belo Horizonte, outono de 2015.

Renata Almeida da Costa,

José Alcebíades de Oliveira Junior e

José Luiz Borges Horta.

A DIALÉTICA ATÉ HEGEL

DIALECTICS UNTIL HEGEL

Danilo Ribeiro Peixoto

Resumo

O termo dialética possui um longo passado e está longe de incorporar um sentido unívoco, sendo-lhe atribuídos sentidos bastante diversos ao longo da história. Faz-se necessária uma atenta precisão conceitual e filosófica para uma caracterização adequada de uma determinada perspectiva teórica como dialética. Procurou-se traçar neste trabalho as linhas gerais de distintas vertentes dialéticas antecessoras da dialética hegeliana, com a qual se procurou dialogar indiretamente em vários momentos.

Palavras-chave: Dialética, Dialética clássica, Hegel, Dialética hegeliana, Contradição

Abstract/Resumen/Résumé

The term Dialectic has a long past and is far away from incorporating an univocal sense, considering that many different meanings were assigned to it through history. A precise conceptual and philosophical analysis would be necessary for a proper distinguishment of a theoretical perspective as a dialectical one. This paper seeks to establish general lines for different dialectical perspectives of classical Dialectics, predecessor of Hegelian Dialectics, which was indirecly reffered in many moments.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Dialectics, Classical dialectics, Hegel, Hegelian dialectics, Contradiction

1. Introdução

A menção do vocábulo dialética no título deste e de qualquer outro trabalho não tem muito a dizer se tomada isoladamente. Tratando-se de um conceito que possui um "longo passado", o vocábulo sofreu vicissitudes ao longo da história[1]. Por esse motivo, como reporta André Lalande[2], à palavra "dialética" foram atribuídas "acepções tão diversas que só pode ser empregada com fecundidade quando se indica precisamente em que sentido é tomada"[3]. Nicola Abbagnano, reconhecendo a ausência de um sentido unívoco capaz de definir a noção de dialética, esboça-lhe quatro acepções principais: dialética como método de divisão; dialética como lógica do provável; dialética como lógica; dialética como síntese de opostos. Os quatro "conceitos" que identifica se referem a quatro "doutrinas" que entende o autor exerceram historicamente maior influência quanto ao vocábulo: a platônica, a aristotélica, a estoica e a hegeliana[4][5].

Nesse sentido, quando se diz que um trabalho acadêmico se reporta à dialética, deve-se antes perguntar: *qual dialética*? Faz-se necessário esclarecer, dessa forma, o que se entende por dialética e as premissas teóricas que permitem invocar um conceito possível e aceitável expresso pelo substantivo *dialética* ou pelo adjetivo *dialético*. Unem-se no substantivo *dialektikós* o prefixo *dia*, que exprime uma ideia de reciprocidade ou razão, e *lektikos*, "apto à palavra", termo da mesma raiz etimológica de *logos*[6], significando *dialektikós* uma troca de palavras ou razões, algo próximo de um diálogo, uma discussão. O seu adjetivo correspondente, do mesmo modo, designa algo relativo à discussão dialogada. Também importante é o termo *dialetiké (tékhné)*, que expressa a arte da discussão, e o verbo *dialégesthai*, proveniente este do verbo *dialégomai*, significando este último "conversar" e o primeiro "dialogar" especificamente no sentido de "discutir".

---

[1] FOULQUIÉ, Paul. *A dialéctica*. Trad. Luís A. Caeiro. Lisboa: Publicações Europa-América, 1966, p. 7.
[2] Filósofo francês autor do *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*, ao qual não se teve acesso neste trabalho.
[3] LALANDE, André *apud* FOULQUIÉ, Paul. *A dialéctica.* Trad. Luís A. Caeiro. Lisboa: Publicações Europa-América, 1966, p. 7. Mantém-se aqui a citação indireta porque a obra citada fora publicada originalmente em francês e constitui material ao qual não se teve acesso.
[4] ABBAGNANO, Nicola. *Cuatro conceptos de dialéctica*. *In:* ABBAGNANO, Nicola (org). *La evolucion de la dialectica*. Barcelona: Ediciones Martinez Roca, 1971, p. 11.
[5] Não foi mantida estrita fidelidade a essa classificação de Abbagnano ao longo da pesquisa, tendo-se lançado mão desta citação apenas para fins didáticos.
[6] Termo da mais alta relevância à filosofia ao qual normalmente se atribui o significado de "palavra" ou "razão".

Os significados levantados por esse estudo etimológico da palavra dialética, proveniente do latim *dialectica,* se reportam ao que se pode chamar de *dialética antiga,* ou *dialética clássica,* que surgiu na antiga Grécia supostamente com Zenão de Eleia e prolongou-se até Hegel. Compreensões modernas da dialética passam de alguma forma pelo conceito hegeliano, ainda que apreendido erroneamente ou que seja ele refutado para a especificação de um novo conceito com contornos próprios, como é o caso da famigerada dialética marxista. Curiosamente, podem-se encontrar as origens da compreensão hegeliana de dialética na própria Grécia antiga e em outro pré-socrático: Heráclito de Éfeso. No entanto, fique esclarecido que a acepção do que chamamos de dialética entre os gregos se refere apenas ao sentido acima retratado e de maneira alguma remete a Heráclito, conforme se explicará adiante.

A dialética antiga é concebida como uma arte intimamente ligada à lógica. Ao passo que a lógica designa a teoria do pensamento racional, a dialética consiste na arte de aplicar as regras lógicas à discussão. Como afirma Foulquié, o "dialecta está para o lógica como o advogado para o jurista"[7]. A dialética antiga pode ser concebida, primeiro, como a arte da palavra, palavra esta que convence e leva à compreensão, diferenciando-se nesse sentido da retórica, que busca impressionar o interlocutor. Segundo, consiste na arte da discussão, englobando a arte da demonstração e da refutação, buscando o dialeta organizar o seu saber de modo coerente e encontrar um fundamento lógico para as suas opiniões. Mais do que isso, é perito em discernir o verdadeiro do falso nas afirmações alheias e descobrir os pontos fracos nos discursos dos antagonistas[8]. Considerando-se a sua íntima relação com a lógica clássica, a dialética antiga absorve desta o princípio da não-contradição – a coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo, sendo que propriedades contraditórias são incompatíveis, princípio este que fundamentou inerentemente a dialética até Hegel. Em contrapartida, a contradição é intrínseca à dialética hegeliana, eis que o próprio pensamento e a realidade se desenvolvem na contradição. A não-contradição corresponde apenas ao nada[9][10].

---

[7] FOULQUIÉ, *A dialéctica, cit,* p. 10.
[8] FOULQUIÉ, *A dialéctica, cit,* p. 9.
[9] FOULQUIÉ, *A dialéctica, cit,* p. 8.
[10] Por outro lado, na perspectiva hegeliana, a dialética promove uma relação de identidade entre o ser e o nada.

Este trabalho propõe, em caráter introdutório, um breve exame do caminho histórico que percorreu a dialética até Hegel. Sendo assim, o seu objetivo não é o estudo específico da dialética hegeliana e nem também uma análise exclusiva do que se pode chamar de dialética clássica. A tentativa foi a de examinar brevemente a bagagem filosófica que o conceito carregava até o pensamento do grande filósofo prussiano.

Tendo em mente dita proposta, foram eleitos como foco de análise os seguintes tópicos: precedentes da dialética hegeliana em Heráclito e o confronto teórico deste com Parmênides; o surgimento da dialética em sua acepção clássica com Zenão; dialética e erística com os sofistas; dialética em Sócrates e Platão; dialética em Aristóteles; dialética entre Aristóteles e Kant; e dialética transcendental em Kant.

2 - Heráclito e Parmênides

Conquanto a dialética clássica tenha surgido – segundo Aristóteles – com Zenão (nascido cerca de 504/1-? A.C), pode-se afirmar que Heráclito de Éfeso (535 a.C. – 475 a.C) foi precursor da dialética hegeliana, que viria a surgir mais de dois milênios depois. Não há propriamente uma dialética em Heráclito no sentido clássico do termo e, evidentemente, não há menção nos fragmentos heraclitianos a um vocábulo precursor do termo dialética, o qual, certamente, reporta-se àquela dialética originada na filosofia eleática. O pensamento de Heráclito assenta, entretanto, algumas premissas filosóficas que viriam a inspirar posteriormente o pensamento dialético em Hegel. Podemos destacar sobretudo o movimento e a unidade de opostos. Segundo Hegel, Heráclito concebe o próprio absoluto como processo, como a própria dialética. O pensamento heraclitiano foi, na visão do próprio seminarista de Tübingen, a primeira ideia filosófica em sua forma especulativa, no qual enxerga a plenitude da consciência até então. Em Heráclito aparece o “primeiro concreto”, diz Hegel, o absoluto enquanto unidade de

opostos. Declara ainda que a lógica hegeliana contém em si integradas todas as passagens conhecidas do filósofo de Éfeso[11].

Conforme identifica Manfredo de Oliveira, nos parágrafos B 67, 88 e 111, Heráclito classifica pares de opostos que guardam relação com dimensões fundamentais da existência humana, como *dia e noite, guerra e paz, doença e saúde, fome e saciedade, esforço e calma, vida e morte, juventude e velhice*. A existência de tais opostos provoca a pergunta fundamental de por que eles existem e os sentidos dos opostos seria a pergunta do ser humano sobre si mesmo e seu lugar no todo da realidade. A resposta para essas questões só seria possível se ultrapassado o puro conhecimento empírico, devendo-se buscar a essência verdadeira da realidade, que se oculta para além dos fenômenos e seria apreensível por meio do pensamento humano (B 93). A essência da realidade seria justamente a unidade de opostos, a síntese de contrários (B 51), sendo que a diferentes coisas e a totalidade do cosmos constituem uma união de opostos, formando um todo, um uno (B10). Dessa forma, todas as coisas são uma unidade formada pelos opostos que se complementam de modo harmônico (B 50, 67). Conclui Oliveira que "o todo só existe através das relações de suas partes e cada parte do todo só é o que é através de sua relação com todas as outras partes e de sua posição na ordem do todo"[12].

Heráclito destaca uma essencial instabilidade das coisas ao afirmar que tudo "devém" e nada permanece. Célebre é a passagem heraclitiana de que não nos banhamos duas vezes no mesmo rio, pois nunca mais será possível encontrar novamente as mesmas gotas de água no mesmo local em que nos banhamos (B49a). Dessa forma, "nada é fixo" e "tudo flui". Por outro lado, contudo, trata-se do mesmo rio e da mesma substância. Nesse ponto, destaca Foulquié que tais afirmações contraditórias serão retomadas pela "nova dialética" (hegeliana) da qual Heráclito é precursor. Tais afirmações permitem que se diga, como refere Aristóteles na *Metafísica*, que nós somos e não somos, que a mesma coisa é e não é[13].

---

[11] HEGEL, Georg. W.F. *Crítica moderna*. Trad. Ernildo Stein. *In: Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários.* Seleção de textos e supervisão de José Cavalcante de Souza. Trad. José Cavalcante de Souza et. al. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

[12] OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Dialética hoje – lógica, metafísica e historicidade.* São Paulo: Loyola, 2004, p. 413-414.

[13] FOULQUIÉ, *A dialéctica, cit,* p. 13.

A filosofia de Heráclito, pautada na mudança e na contradição, contrapunha-se à filosofia eleata, marcada pela imobilidade e pela identidade. O grande nome da filosofia eleata é Parmênides de Eleia (530 a.C – 460 a.C). Ensina Salgado que o problema fundamental para Parmênides é pensar o ser, problema que, dessa forma, seria legitimamente ontológico, porquanto trata do ser (*ontos*) e do pensar (*logos*) na medida em que podem ser afirmados como idênticos[14]. Citando Lima Vaz, Salgado aponta que Parmênides teria inaugurado a história da Ontologia ocidental a partir da "máxima altitude especulativa alcançada pela identidade parmenidiana entre o *pensar (noein)* e o *ser (einai)*"[15]. O princípio (arché) que fundamenta todo o seu pensamento, prossegue Salgado, é o da identidade do pensar, exposto no poema *A via da verdade*, declarando Parmênides que "o mesmo é o ser e o pensar" e que do não ser nada poderia ser dito, pois que impensável. Disso resulta a conclusão de que "o ser é e o não ser não é", o que equivaleria a afirmar que "ser e pensar é a mesma coisa", e que o ser só é na medida que pensado, eis que o ser das coisas não é dado pelo sensível, mas sim pelo intelecto. Desenvolve-se no pensamento de Parmênides uma rigorosa lógica, pois o ser não pode ser e não-ser ao mesmo tempo[16].

O postulado fundamental de Parmênides é o de que o ser é idêntico a si mesmo, configurando o evidente, o "ser que se impõe ao *logos*". Salgado aduz que esse postulado fundamental abre o caminho para a ciência, "porque o que ele disse é lógico, e lógica é a estrutura do pensamento". O professor prossegue o raciocínio aduzindo que "essa obviedade é que tornou possível conhecer as coisas, mas, de modo muito mais profundo, que é possível ir com o conhecer para além da *physis,* à Metafísica, a ciência das primeiras causas e dos primeiros princípios..."[17]. Adverte ainda que Parmênides não se reporta a uma disciplina do pensar abstrato, mas do ser enquanto tal, não podendo ocorrer o ser e o não ser a todo tempo, pois que o ser é eterno e infinito, sem começo e sem fim. Dessa forma, trata-se de uma ontologia e não de uma lógica formal[18]. Parmênides desenvolve uma ontologia radical ao buscar alcançar a absoluta igualdade, a do ser e do pensar. Para Parmênides, explica Salgado, tudo é o ser e o ser é tudo. Se o

---

[14] SALGADO, Joaquim Carlos. *O espírito do ocidente, ou a razão como medida.* In: Cadernos de Pós-Graduação em Direito: estudos e documentos de trabalho. Pós-Graduação da Faculdade de Direito da USP, São Paulo, n. 9, 2012, p. 18.
[15] VAZ, Henrique Cláudio de Lima *apud* SALGADO, Joaquim Carlos. *O espírito do ocidente, ou a razão como medida, cit,* p. 17
[16] SALGADO, Joaquim Carlos. *O espírito do ocidente, ou a razão como medida, cit,* p. 17-18.
[17] SALGADO, Joaquim Carlos. *O espírito do ocidente, ou a razão como medida, cit,* p. 20
[18] SALGADO, Joaquim Carlos. *O espírito do ocidente, ou a razão como medida, cit,* p. 20.

ser é a igualdade elevada ao absoluto, torna-se identidade elevada ao absoluto. O ser é o absolutamente uno e indivisível. O *lógos de* Parmênides teria a natureza do *nous*, da razão que capta o absoluto, porquanto ao tratar do absoluto o pensamento se move para um plano superior, o do *nous*, da razão (*intellectus*), que apenas nesse plano o pensar capta o absoluto, explica o professor. Enfim, essa "procura da igualdade levou o pensar ao mais alto grau de exigência filosófica"[19].

Sobre o contraponto entre Heráclito e Parmênides, Salgado aduz que a contradição entre ambos é apenas aparente, sintetizando a discussão entre os célebres pré-socráticos da seguinte forma:

> A contradição entre Parmênides e Heráclito é apenas aparente. O que ocorre é que eles observam as coisas sob aspectos diferentes. Heráclito reconhece a diferença entre o ser e o pensar, para estabelecer a identidade entre eles. Para ele só se pode estabelecer a identidade a partir do momento em que se constata a diferença. Procedendo dessa forma, Heráclito encontra a dialética dentro do pensamento. Já que o ser é pensado, é preciso descobrir o momento do pensar. É aqui que se encontram as raízes do ser e do dever ser. O ideal que o grego traça para si é, então, o do dever ser, segundo a fórmula imperativa do oráculo: "torna-te o que és". Ambos, Parmênides e Heráclito buscam encontrar a unidade na diversidade da vida. E a encontram no *lógos*, na razão, enfim no pensar. Heráclito eleva a princípio o próprio movimento, porque se as coisas se movimentam, é porque têm nelas esse princípio, e esse princípio é o *lógos, o* pensamento. Este, o pensamento, é o universal. Parmênides recebe esse universal de Heráclito e desenvolve as consequências necessárias que daí decorrem. De qualquer modo, há uma diferença no próprio princípio de Heráclito com relação ao de Parmênides: neste o pensar ou o *lógos*, que é o mesmo ser, é imóvel. Pensar o movimento seria pensar o não ser, e isso é impossível. O universal de Parmênides é imóvel, o de Heráclito é movimento. Em Parmênides, a razão mede analiticamente; em Heráclito, dialeticamente. Em Parmênides, a estrutura da razão é de uma lógica binária; em Heráclito, é dialética. Naquela, o princípio é o do terceiro excluído; nesta última é o do terceiro incluído. Ambas as lógicas, porém, são modos de a razão medir e conhecer a realidade[20].

Como último ponto a frisar neste tópico, Salgado ainda lembra que Hegel identifica uma dialética no interior do pensamento de Parmênides. Ao formular o juízo extremo de que o "ser é", o pensamento introduz a divisão. Tomada a proposição "o ser é", o "é" constitui predicado do sujeito "ser". Dessa forma, o "é", conquanto seja o mesmo de "o ser" se coloca como o seu outro, o seu oposto. Além disso, o predicado é o próprio sujeito que se põe na diferença, que, contudo, é interna ao ser[21].

---

[19] SALGADO, Joaquim Carlos. *O espírito do ocidente, ou a razão como medida, cit,* p. 20.
[20] SALGADO, Joaquim Carlos. *O espírito do ocidente, ou a razão como medida, cit,* p. 22.
[21] SALGADO, Joaquim Carlos. *O espírito do ocidente, ou a razão como medida, cit,* p. 20-21.

3 - Zenão de Eleia – o suposto criador da dialética clássica

Zenão de Eleia (504/1-? a.C) é apontado por Aristóteles, segundo referência de Diógenes Laércio[22] no diálogo perdido *Sofista*, como o criador da dialética[23][24]. Zenão foi um conhecido discípulo de Parmênides que ficou conhecido sobretudo em razão dos *paradoxos* que erigiu em defesa de seu mestre e da filosofia monista contra as concepções mobilistas e também contra as pitagóricas. O que importa aqui não é o conteúdo do seu questionamento em si, mas a sua própria forma de argumentar por meio de paradoxos, os quais tinham a estrutura da chamada *reductio ad absurdum* (redução ao absurdo) relativamente às posições que atacava. Zenão refutava as posições adversárias numa forma de argumentação que partia dessas mesmas posições e as conduzia ao absurdo. Aristóteles teria, então, considerado os argumentos de Zenão como a origem da dialética enquanto técnica argumentativa[25]. Nessa técnica, o raciocínio parte não de premissas verdadeiras, mas de premissas admitidas pelo adversário, tratando-se da forma de argumento *ad hominem*. Zenão não pretendia construir um sistema ou demonstrar uma tese, mas contentava-se em rebater as teses adversárias. Considerando que o seu fim imediato era o de demolir as concepções adversárias, teria ele inaugurado uma *dialética negativa*.[26].

Famoso exemplo é o paradoxo de Aquiles e a tartaruga que utiliza para refutar teorias do pluralismo e do movimento. Aquiles, o mais rápido dos corredores, confere dianteira à tartaruga em uma corrida, no entanto jamais seria capaz de alcançá-la, pois, logo que atingisse o ponto em que a tartaruga se encontrava no momento da partida, ela não estaria mais no mesmo local devido ao fato de ter percorrido mais uma pequena distância. E dessa forma se sucede indefinidamente... Tal distância seria divisível ao infinito e por isso jamais poderia ser percorrida – a diferença irá diminuindo, no entanto jamais será nula[27]. Dessa argumentação resulta que "se o espaço se compõe de partes distintas e divisíveis, o móbil que o percorre deverá primeiro percorrer a primeira metade da trajetória, depois a metade do que resta e assim por diante indefinidamente",

---

[22] Historiador dos antigos filósofos gregos que teria vivido aproximadamente entre 200 – 250 d.C.
[23] MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia.* Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p. 285.
[24] Evidente que se está a falar da dialética que outrora se definiu como dialética antiga.
[25] MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia, cit,* p. 37.
[26] FOULQUIÉ, *A dialéctica, cit,* p. 14.
[27] MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia, cit,* p. 37.

de sorte que o móbil se aproxima gradualmente de seu objetivo, mas não é capaz de atingi-lo[28]. Os argumentos de Zenão são de natureza teórica e conceitual, não de senso comum, e procuram mostrar que as noções de tempo e espaço dos mobilistas levariam aos paradoxos. Segundo Marcondes, Zenão parece ter sido um dos primeiros a introduzir uma cisão do senso comum com a explicação teórica da realidade, no contexto da filosofia eleata, utilizando um tipo distinto de linguagem e, por isso mesmo, um outro tipo de análise. Com os seus próprios conceitos teóricos e sua própria forma de argumentar, a filosofia, por conseguinte, deixa de ser uma extensão do senso comum e envolve uma ruptura com a experiência habitual das coisas[29].

4 - Os sofistas e a erística

O aspecto pejorativo incutido no termo *sofista* inexistia em seu uso original. *Sophós* corresponde a "sábio" e "sage[30]" na língua portuguesa. O sofista tinha como ofício ensinar a sageza e a ciência, na incumbência de tornar melhores os jovens a quem ensinavam. Como diz Foulquié, "melhores" não quer dizer mais conformes com o ideal humano, eis que os sofistas eram céticos e pragmatistas, mas torná-los preparados para o triunfo na vida política e para tomar conta do poder. Não acreditavam os sofistas em uma verdade absoluta e consideravam justo o que seria vantajoso para o interessado, pois que, sendo o homem "a medida de todas as coisas", nos dizeres de Protágoras, o que parece justo para um indivíduo ou para a cidade seria por eles aceitável como o justo[31].

Dessa forma, insiste Foulquié, esquecidos do "primitivo significado de seu título", os sofistas intentavam incutir em seus discípulos as agilidades verbais que os fariam dominar as assembleias. Não lhes apetecia qualquer preocupação científica ou filosófica, tendo aproveitado do pensamento relativo aos pensadores que os

[28] FOULQUIÉ, *A dialéctica, cit,* p. 15.
[29] MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia, cit,* p. 38.
[30] Definição do dicionário Aurélio, em versão eletrônica, para o vocábulo sage: Adj.1.: Que sabe muito; circunspecto, prudente, experiente. FERREIRA, A. B. H. *Aurélio século XXI*: o dicionário da Língua Portuguesa. 3. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
[31] FOULQUIÉ, *A dialéctica, cit,* p. 16.

antecederam somente aquilo o que seria útil e oportuno para os debates e para embaraçar o adversário. Dessa forma, a dialética negativa desenvolvida por Zenão se transformou, com efeito, em retórica e erística, podendo ser definida esta como a "arte de discutir com subtileza acerca de todas as coisas" e em sofística, a "arte de pôr a lógica a serviço dos interesses"[32].

Não tinham, portanto, preocupação com a verdade, importando apenas o sucesso no ofício instruído. A partir de Platão, o termo *sofista* passou a incorporar a conhecida acepção pejorativa que a história nos legou. Com efeito, o *sofista*, nessa compreensão, passou a ser visto como aquele que recorre sistematicamente a argumentos enganosos de validade apenas aparente, os *sofismas*, empregados na obtenção de seus fins. Define Foulquié, por fim, que sofística é a "dialética que, indiferente à verdade, se põe a serviço daquele que a utiliza, pronta para argumentar a favor, depois de ter argumentado em contrário"[33].

Por outro lado, sofistas como Protágoras não podem ser vistos como meros manipuladores de opinião, ou mestres inescrupulosos que vendiam a quem pagasse mais as suas habilidades retóricas, porquanto acreditavam inexistir instância outra além da opinião a que se pudesse recorrer para as decisões da vida prática. Tais decisões seriam tomadas a partir da persuasão com o fim de se produzir um consenso sobre as questões políticas. Portanto, na Assembléia não pertencia a ninguém uma verdade em sentido absoluto, pois que impossível, cabendo assim aos seus membros procurar defender as respectivas posições com o máximo de desenvoltura. Conclui Marcondes, nesse sentido, que o processo decisório nas Assembléias envolvia "a necessidade de superação das diferenças e a convergência de interesses e objetivos, para que se pudesse produzir um consenso, e era para esse fim que a retórica e a dialética deveriam contribuir"[34].

---

[32] FOULQUIÉ, *A dialéctica, cit,* p. 16, p. 15-16.
[33] FOULQUIÉ, *A dialéctica, cit,* p. 16.
[34] MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia, cit,* p. 45.

5 - Dialética em Sócrates e Platão[35]

As severas críticas de Sócrates aos sofistas se davam no sentido de que o ensinamento destes era limitado a meras técnicas retóricas ou argumentativas que visavam apenas ao convencimento do interlocutor, não levando, portanto, ao verdadeiro conhecimento. O caminho sofístico, desse modo, não era o caminho para o conhecimento, para uma verdade única que dele resultaria, mas o caminho para a obtenção de uma "verdade consensual" atingível pela persuasão[36]. Considerando a influência dos sofistas, as decisões políticas da Assembleia estariam sendo tomadas não com base em um saber verdadeiro ou na opinião dos mais sábios, mas nas opiniões daqueles providos de maior perícia na arte retórica[37].

Sócrates era extremamente hábil nos debates, mas o que visava não era simplesmente a conquista destes, ou a persuasão de seus interlocutores. Tinha como grande referência a procura pela verdade, e sendo assim a discussão não poderia ser vista como um singelo "jogo de palavras ou de espírito". As suas habilidades eram exercidas durante o diálogo com um fim educativo: induzia os próprios interlocutores a encontrar a verdade por si próprios. Conforme leciona Foulquié, esses processos aos quais recorria com esse fim constituíam uma nova dialética, mas distinta daquela dialética negativa que surgiu com Zenão. A dialética socrática seria propriamente uma dialética positiva[38].

Basicamente, num diálogo a respeito de determinado tema, Sócrates, fingindo ignorância, dirigia-se aos interlocutores, em especial com os sofistas e com quem ostentasse uma postura presunçosa ou segura com as próprias palavras, pedia-lhes

---

[35] Para um estudo mais aprofundado da filosofia platônica e da dialética em Platão, vide NOVAES, Roberto Vasconcelos. *O Filósofo e o Tirano: por uma teoria da justiça em Platão*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006; VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Contemplação e dialética nos diálogos platónicos.* Trad. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2012. Para uma leitura mais aprofundada dos estudos de Gadamer em Platão, vide GADAMER, Hans-Georg. *Plato's dialectical ethics.* Trad. Robert M. Wallace. New Haven and London: Yale University Press, 1991; GADAMER, Hans-Georg. *Dialogue and dialectic: eight hermeneutical studies on Plato.* Trad. Christopher Smith. New Haven and London: Yale University Press, 1980.

[36] Essa oposição marca a diferença, para Sócrates, entre filosofia e sofística. Platão e Aristóteles já não consideravam os sofistas como filósofos. MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia, cit,* p. 48.

[37] MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia, cit,* p. 38.

[38] FOULQUIÉ, *A dialéctica, cit,* p. 17.

definições e as discutia[39]. O elemento primeiro da posição filosófica de Sócrates é a pergunta, sobretudo aquela que indaga "o que é", a qual retrata a indagação pela busca da essência de cada virtude. Por um lado, a pergunta expressa uma posição de problematicidade, uma consciência de não saber e que representa ao mesmo tempo um desejo de saber; por outro, ela situa por objeto a definição, a essência, o universal. Além desses dois aspectos normalmente enfatizados, Berti destaca o fato de que ela introduz no diálogo o "lugar próprio do filosofar"[40]. Define Berti que o diálogo consiste no "ato do qual a dialética constitui a capacidade (*dýnamis*), a arte (*tékhne*), isto é, a disciplina rigorosa e excelente"; e por esse motivo, prossegue, "iniciar a filosofia pela pergunta significa pôr a filosofia desde o começo num contexto dialético; de fato, nada mais dialético, isto é, mais apto a dialogar do que o interrogar"[41].

Se a pergunta é a essência originária da filosofia, Berti conclui que para Sócrates a filosofia é originária da dialética e não se dá fora do diálogo. O diálogo, porém, não é um fim em si mesmo, eis que se revela um instrumento na busca pelo saber num desejo autêntico pela verdade, sendo por meio dele que se "põe à prova" e se examina a adequação das respostas à pergunta antes realizada. É no diálogo, na pergunta e na resposta, que, indica repetidamente Platão, conforme cita Berti, que se processa essa operação específica da dialética[42]. Com efeito, o diálogo socrático não se restringe a uma simples comunicação recíproca de sentimentos ou estados de ânimo, mas implica submeter-se intercambiavelmente ao exame, pôr-se reciprocamente à prova, a fim de se verificar, entre as posições assumidas, qual é a mais satisfatória, confiável e digna de ser aceita[43].

Sócrates não respondia diretamente às perguntas que formulava, e menos ainda a resposta correta era por ele mesmo dada: somente demonstrava quando e por que as respostas eram insatisfatórias. Por meio do diálogo fazia com que o interlocutor caísse em contradição, estimulando-lhe um processo de reflexão que lhe tornasse apto a rever as próprias crenças e opiniões, de modo a transformar-lhe a maneira de ver as coisas e

---

[39] FOULQUIÉ, *A dialéctica, cit,* p. 17.
[40] BERTI, Enrico. *Contradição e dialética nos antigos e nos modernos.* Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2013, p. 103.
[41] BERTI, Enrico. *Contradição e dialética nos antigos e nos modernos.* Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2013, p. 104.
[42] BERTI, Enrico. *Contradição e dialética nos antigos e nos modernos.* Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2013, p. 107.
[43] BERTI, Enrico. *Contradição e dialética nos antigos e nos modernos.* Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2013, p. 107.

buscar por si mesmo o verdadeiro conhecimento. Sócrates mostrava-se bastante hábil em levar o "adversário" a afirmações que contradiziam a primeira e dessa forma desarmá-lo. Procurava desmascarar a posição altiva dos interlocutores, com o objetivo educativo mencionado acima. Com efeito, Sócrates buscava apenas mostrar o caminho que o próprio indivíduo deveria percorrer como um processo de reflexão individual, processo este que seria insubstituível. Lembra Marcondes que esse é o sentido original de "método": "através de um caminho"[44].

No seguinte parágrafo Marcondes resume o que se tem de principal a dizer no presente tópico:

> Sócrates caracterizou seu método como *maiêutica*, que significa literalmente a arte de fazer o parto, uma analogia com o ofício de sua mãe que era parteira. Ele também se considerava um parteiro, mas de ideias. O papel do filósofo, portanto, não é transmitir um saber pronto e acabado, mas fazer com que outro indivíduo, o seu interlocutor, através da dialética, da discussão no diálogo, dê à luz as suas próprias ideias (*Teeteto, 149ª-150c*). A dialética socrática opera inicialmente através de um questionamento das crenças habituais de um interlocutor, interrogando-o, provocando-o a dar respostas e a explicitar o conteúdo e o sentido dessas crenças. Em seguida, frequentemente utilizando-se de ironia, problematiza essas crenças, fazendo com que o interlocutor caia em contradição, perceba a insuficiência delas, sinta-se perplexo e reconheça sua ignorância (...) como vimos [em] do Ménon. É este o sentido da célebre fórmula socrática: "só sei que nada sei", a ideia de que o reconhecimento da ignorância é o princípio da sabedoria. A partir daí, o indivíduo tem o caminho aberto para encontrar o verdadeiro conhecimento (*episteme*), afastando-se do domínio da opinião (*doxa*)[45].

Atenta ainda Foulquié que se faz presente em Sócrates uma concepção de pensamento que se formula como um "vaivém incessante do particular ao geral e do geral ao particular, do concreto ao abstrato e do abstrato ao concreto"[46], movimento este de importante realce na história do pensamento dialético. Se na discussão o "oponente" lhe respondesse com uma definição geral que proviesse do senso comum ou que fosse sugerida por um filósofo, invocava em contrapartida casos particulares e exemplos concretos capazes de fazer apreciar o alcance da proposição defendida e se esta satisfazia as possibilidades de uma boa definição. Gradualmente por meio desses exemplos, estimula, por indução, a definição geral almejada. Por outro lado, se fossem invocados na resposta exemplos particulares da vida quotidiana, visava Sócrates o caráter essencial que realiza o tipo a definir. Na maioria das vezes, a indução socrática

---

[44] MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia, cit,* p. 47.
[45] MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia, cit,* p. 48.
[46] FOULQUIÉ, *A dialéctica, cit,* p. 19.

partia de "observações particulares donde se tira uma afirmação de caráter geral que é depois corrigida de modo a nela se poderem integrar as diferentes observações particulares[47]."

O primeiro momento em que o termo dialética aparece em Platão é no *Menon*, onde aparece o termo dialética em conexão com a prática socrática da refutação. Aponta-se tradicionalmente a existência de duas dialéticas em Platão. Primeiramente, seu início remete à dialética socrática, na forma de diálogos entre o "guia" e o interlocutor, assim como procedia Sócrates. Gadamer aponta que foi precisamente a interpenetração dessa dialética inicial de preocupação lógica que teria dado ascensão sutilmente à sua teoria da formação do conceito – o procedimento da *hipothesis e dihairésis* – em que ele mesmo diz que a arte da dialética consiste[48][49].

Foulquié, citando Paul Janet, distingue nesse sentido duas espécies de dialética em Platão: um "método de discussão" herdado de Sócrates e um "método metafísico que lhe é próprio"[50][51]. Incorporando a dialética socrática, consiste primeiramente na arte do diálogo e da discussão que compreendia também a arte de se chegar a uma definição geral a partir de fatos particulares verificados com referência em outros fatos. Aponta Folquié que Platão, não contente em se com esse processo de elevação dos "indivíduos às espécies e das espécies aos gêneros", passa a estabelecer uma hierarquia entre os gêneros para encontrar pela intuição os tipos dos quais participam os seres que conhecemos pela experiência[52]. Nesse sentido, explica mais adiante, a dialética propriamente platônica é a "arte ou conjunto de processos pelos quais o espírito se eleva às Ideias do mundo inteligível"[53]. Destaca ainda que a dialética de Platão não se restringe a uma dialética somente positiva como em Sócrates, comportando também um elemento dinâmico, eis que retrata um movimento do espírito em esforço de conquista

---

[47] FOULQUIÉ, *A dialéctica, cit,* p. 18-19.
[48] GADAMER, Hans-Georg. *Dialectic and sophism in Plato's Seventh* Letter. *In:* GADMAER, Hans-Georg. Dialogue *and dialectic: eight hermeneutical studies on Plato.* Trad. Christopher Smith. New Haven and London: Yale University Press, 1980, p. 93.
[49] Gadamer indica que os autores Paul Natorp e Julius Stenzel foram os responsáveis por esse *insight* e complementa esse ponto remetendo a escritos anteriores de sua autoria – *Platons dialektische Ethik* em que teria usado métodos fenomenológicos para mostrar que as determinações básicas alcançadas pela "arte dialética" no *Sofista, O político* e *Filebo* se originam num "vivo diálogo filosófico". GADAMER, Hans-Georg. *Dialectic and sophism in Plato's Seventh* Letter, *cit.* p. 93.
[50] FOULQUIÉ, *A dialéctica, cit,* p. 19.
[51] Recorde-se o apontamento feito anteriormente de que "método" na filosofia grega não deve ser entendido no sentido cartesiano do termo, mas no sentido de "caminho".
[52] FOULQUIÉ, *A dialéctica, cit,* p. 19.
[53] FOULQUIÉ, *A dialéctica, cit,* p. 20-21.

por passar além do dado primeiro, aspecto esse que seria encontrado em concepções contemporâneas da dialética[54].

Há diferentes versões da teoria das ideias de Platão nos seus diversos momentos e diálogos, segundo recorda Marcondes[55]. Pode-se apontar como uma definição inicial de *ideia* ou *forma* em Platão a natureza essencial das coisas, partindo do questionamento sócratico como se pode identificar no *Ménon*, quando Sócrates afirma a Ménon que o seu intento é o de definir a natureza essencial de algo e que somente essa resposta seria satisfatória para se saber o que é uma determinada coisa[56]. A pretensão de Platão seria a de estabelecer num nível abstrato – a metafísica, a natureza essencial das coisas, de modo que a resposta sobre "o que é x" apenas seria satisfeita se respeitasse critérios estabelecidos por essa teoria para uma aplicação exitosa do método, êxito este que só se alcançaria quando levasse ao conhecimento da natureza essencial da coisa.

A principal crítica de Platão a Sócrates, diz Marcondes, concerne à concepção de filosofia como método de análise, que para o discípulo seria insuficiente a fim de caracterizá-la. Platão fundamenta que um método necessita para a sua aplicação correta e eficaz de um fundamento teórico que estabeleça os critérios pelos quais o próprio método é aplicado de modo correto e eficaz. Não havendo critérios para certificar quais definições podem ser efetivamente válidas, ignora-se se o dito método de análise de fato produziu o esclarecimento almejado. Por isso seria justamente necessária uma teoria dos conceitos e das definições a se obter, consistindo neste o papel da teoria das ideias ou das formas. Com efeito, enquanto Sócrates considerava, por um lado, a filosofia como método de reflexão apto a conduzir o indivíduo a uma melhor compreensão de si mesmo, de sua experiência e da realidade que o cerca, que implicaria um processo pessoal de revisão das próprias crenças e valores e de uma transformação intelectual; Platão considerava a filosofia essencialmente *teoria*, "a capacidade de ver, através de um processo de abstração e de superação de nossa experiência concreta, a verdadeira natureza das coisas em seu sentido eterno e imutável, de conhecer a verdade..."[57].

---

[54] FOULQUIÉ, *A dialéctica, cit,* p. 22.
[55] MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia, cit,* p. 54.
[56] MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia, cit,* p. 56.
[57] MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia, cit,* p. 56-57.

Sendo assim, é no conhecimento teórico que o método de análise se fundamenta, sendo dele indispensável, precedendo-o e tornando-o possível. Far-se-ia necessária, dessa forma, uma metafísica, entendida como "doutrina sobre a natureza última a essencial da realidade", a fim de se definir o tipo de compreensão e de conhecimento perpassável por essa realidade. Assim, a "teoria do conhecimento pressupõe, portanto, a teoria sobre a natureza da realidade a ser conhecida (a metafísica, ou segundo uma terminologia posterior, a *ontologia*)"[58].

Platão divergia do comum dos pensadores – inclusive Sócrates – no sentido de que, enquanto para estes os seres visíveis do mundo forneciam uma "realidade-tipo" e estavam na origem das ideias gerais; os aspectos particulares que se dão nos sentidos na verdade seriam não mais do que sombras se comparadas ao ser "de que participam"[59]. A realidade única estaria nas ideias do mundo inteligível, composta por tipos universais que seriam a morada do ser de tudo o que existe de onde também se originam as ideias gerais que possibilitam edificar a ciência, bem como a emitir juízos de valor sobre a atividade humana e a organização da sociedade[60]. Tais ideias não são abstraíveis, em conformidade com a teoria platônica, dos dados experimentais e a experiência apenas seria capaz de provocar a *reminiscência*. A ideia do belo, por exemplo, teria origem na contemplação da alma quando permanecia esta no mundo das ideias antes de se unir ao corpo, e não na imagem concreta de uma flor ou de uma bela mulher. O período de existência da alma no mundo das ideias resta ao esquecimento, mas haveria a permanência de um resíduo, as ideias que se apresentam ao espírito quando se deve julgar objetos que "participam delas"; no caso do belo, a imagem de coisas belas provoca a reminiscência da ideia do belo[61].

Essas ideias residuais seriam muito pálidas comparativamente às ideias às quais devemos a contemplação. Assim, leciona Foulquié:

> Para bem compreender o mundo, para ser verdadeiramente filósofo, será preciso elevar-se até essas Ideias supremas do mundo inteligível e até à ideia do Bem donde todas elas derivam; depois descer, no sentido da participação, através dos degraus inferiores do real até às sombras que nós tomamos pela única realidade. A dialética platônica é a arte ou conjunto de processos pelos quais o espírito se eleva às Ideias do mundo inteligível. (...) Mas como guindar-se até à Ideia em si do mundo inteligível? Platão não-lo diz. O mais

[58] MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia, cit,* p. 57.
[59] FOULQUIÉ, *A dialéctica, cit,* p. 20.
[60] FOULQUIÉ, *A dialéctica, cit,* p. 20.
[61] FOULQUIÉ, *A dialéctica, cit,* p. 20.

> claro da sua exposição reduz-se a uma comparação. Quando o prisioneiro que permaneceu longo tempo na caverna das sombras é trazido à superfície para lhe mostrarem os objetos directamente iluminados pelo Sol, ou o próprio Sol, fica deslumbrado e nada vê. É preciso primeiro educar-lhe a vista, fazê-lo contemplar as coisas na penumbra e depois aumentar progressivamente a luz até que seja capaz de contemplar o próprio Sol. "Assim, quando um homem tenta pela dialéctica, sem a ajuda de qualquer dos sentidos, mas só através da razão, atingir a essência de cada coisa, e não se detém antes de ter possuído só pela inteligência a essência do bem, ele chega ao termo do inteligível como aquele há pouco chegava ao termo do visível. (Platon, *La République*, liv. VII, 532 a-b. Trad. R. Baccou, p. 271. Garnier, 1937.)"[62]

6 - Dialética em Aristóteles[63]

Aristóteles dedica grande atenção à dialética nos *Tópicos*, e neles aborda diretamente a temática desde o primeiro parágrafo. Nele declara a intenção contida na obra, a de encontrar um método de investigação por meio do qual se possa raciocinar acerca de qualquer problema proposto e evitar "causar embaraços" ao replicar esse argumento. Logo indica, nesse sentido, o objeto de estudo dos *Tópicos*, que consiste na intenção de explicar o raciocínio e as suas respectivas variedades, com o fim de entender o raciocínio dialético[64]. O filósofo define o raciocínio como "um argumento em que, estabelecidas certas coisas, outras coisas diferentes se deduzem necessariamente das primeiras"[65]. A partir de tal conceito, classifica o raciocínio como: a) "demonstração", quando são verdadeiras e primeiras as premissas das quais parte, o quando o conhecimento que temos dessas premissas provém originariamente de premissas primeiras e verdadeiras; b) "dialético", quando parte de opiniões geralmente aceitas; c) "contencioso ou erístico", quando parte de opiniões que geralmente parecem ser aceitas, mas não o são verdadeiramente, ou se parece raciocinar partindo de opiniões que são ou parecem ser geralmente aceitas; d) "paralogismos ou falsos raciocínios", que

---

[62] FOULQUIÉ, *A dialéctica, cit,* p. 20-21.

[63] Optou-se neste tópico por um estudo direcionado de Aristóteles naquilo o que concerne imediatamente à dialética, que na abordagem do grande filósofo sistemático grego está ligada ao estudo do raciocínio. Para um estudo aprofundado de Aristóteles no sentido de ética e direito, tema de grande importância para a filosofia do direito, vide MAGALHÃES GOMES, Marcella Furtado de . *O homem, a cidade e a lei: a dialética da virtude e do direito em Aristóteles*. 2. ed. Belo Horizonte: Initia Via, 2013; MAGALHÃES GOMES, Marcella Furtado de. *Ética e direito: a consciência da virtude na Ética a Nicômacos*. 2. ed. Belo Horizonte: Initia Via, 2012.

[64] ARISTÓTELES. *Tópicos,* livro I, cap. I. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. *In:* Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1987.

[65] ARISTÓTELES. *Tópicos,* livro I, cap. I, *cit.*

partem de "premissas peculiares às ciências especiais", como na geometria e em suas ciências irmãs[66].

Vê-se que, enquanto as dialéticas socrática e platônica visavam à verdade, ao conhecimento do real, para Aristóteles o papel da dialética não envolve pronunciar-se sobre a verdade de suas conclusões. Nas duas primeiras perspectivas, a dialética envolvia a discussão das opiniões discutidas e que seriam admitidas como certas após resistir à crítica; na dialética aristotélica a dialética não envolve discutir as premissas do raciocínio que examina, limitando a observar se estão deduzidas com legitimidade as suas conclusões. Como não se trata de discutir a verdade das premissas, também não é a sua tarefa discutir a verdade das conclusões[67].

A teoria aristotélica, dessa forma, contrapõe à dialética a ciência da demonstração - a *analítica* ou *apodíctica* - que se ocupa do raciocínio demonstrativo, o qual se sustenta em premissas verdadeiras e que, conduzido corretamente, leva a conclusões verdadeiras. O raciocínio dialético lida com as premissas prováveis. Considerando essa distinção, Foulquié assevera que a dialética deve a Aristóteles um segundo sentido pejorativo, ao dar a entender que a dialética seria falha de certeza e "não passava de um jogo arriscado do espírito"[68].

A primeira diferença marcante que Aristóteles situa entre a apodíctica e a dialética é a de que a primeira se reporta a um monólogo, o ensino, e a segunda a um diálogo. Pretende o filósofo teorizar as regras dessa típica *práxis* da condição humana e de investigar os elementos para o seu exercício de modo técnico, ou seja, segundo tais regras. Aponta Berti que a isso alude a expressão *méthodos*, a qual em grego indica "a via que de fato se percorre, isto é, o procedimento efetivo que se segue, mas também a exposição teórica, isto é, científica, que dela se realiza"[69]. Prossegue Berti que

> O instrumento utilizado na dialética é a argumentação, ou silogismo, ou dedução, isto é, a inferência de premissas para as conclusões que já encontramos a propósito da demonstração propriamente científica. O objeto ao qual tal demonstração se aplica é, ao contrário, o problema, que Aristóteles, no decorrer do tratado, define tecnicamente como uma alternativa de tipo interrogativo entre duas proposições (concernentes, por exemplo, a

---

[66] ARISTÓTELES. *Tópicos,* livro I, cap. I, *cit.*
[67] FOULQUIÉ, *A dialéctica, cit,* p. 23.
[68] FOULQUIÉ, *A dialéctica, cit,* p. 23-24.
[69] BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles.* Trad. Dion Davi Macedo. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 20.

> uma definição), da qual uma é a negação da outra. O exemplo de problema que ele oferece é: "animal terrestre bípede é definição de homem ou não?" (I 4, 101 b 32-34). Note-se como a alternativa é construída de tal modo a exaurir toda possibilidade, ou seja, é uma alternativa entre proposições entre si contraditórias (a afirmação, exatamente, e sua negação). Já nos *Segundos analíticos*, falando da demonstração, ele, com efeito, considerara típica da dialética a contradição (*antíphasis*), formada exatamente pela oposição entre uma afirmação (*katáphasis*) e uma negação (*apóphasis*), e caracterizada pelo fato de não admitir entre elas nenhuma possibilidade intermediária (I 2, 72 a 8-14)[70]

A discussão possui início na formulação de qualquer problema – por isso sua característica de universalidade, em oposição à particularidade das ciências apodíctica – a partir da pergunta que inquire sobre a essência de algo e aberta a duas respostas contraditórias entre si. A pergunta não delimita o âmbito da investigação por não excluir nenhuma possibilidade. Assim,

> Como se vê, nesta *práxis* vários elementos desempenham papel fundamental: antes de tudo o perguntar, seja a pergunta inicial, que é a pergunta pela essência e também pode ter um fim cognitivo, seja as perguntas sucessivas, que são feitas unicamente para obter-se premissas com as quais argumentar, e por isso têm um fim exclusivamente atinente à discussão, isto é, dialético; em seguida o argumentar, que é um verdadeiro deduzir conclusões das premissas, ou seja, um fazer silogismos, segundo as regras teorizadas nos *Primeiros analíticos*; enfim, a contradição, que a consequência à qual um dos dois interlocutores procura conduzir o outro e que esse outro procura evitar. A argumentação que conclui em uma contradição é denominada por Aristóteles, com um termo comumente em uso na língua grega, *élenkhos*, isto é, refutação, ou, mais raramente, *apórema*: o primeiro é por ele definido simplesmente como "silogismo da contradição" (por exemplo, *Primeiros analíticos* II 20, 66 b 11; *Refutações sofísticas* I, 165 a 2-3), o segundo como "silogismo dialético da contradição" (*Tópicos* VIII 11, 162 a 17-18). Para dizer a verdade *élenkhos*, antes ainda que refutação, significa exame, pôr à prova como o inglês *test*, e é equivalente a termos coo *péira* e *exétasis*. Mas as duas coisas estão estreitamente ligadas, porque o modo mais seguro para examinar uma tese, isto é, para pô-la à prova, para ensinar sua "capacidade", é procurar refutá-la: se ela resiste à refutação, isso significa que "é capaz", que pode ser mantida; se, ao contrário, sucumbe, deixa-se refutar, deve ser abandonada[71].

Importante ter em mente que essa testagem, esse pôr à prova na tese examinada, não possui a mesma dimensão que outrora se referiu à dialética platônica. O exame da tese "contraditada" na dialética socrática e na platônica tinha um compromisso com a verdade. Não esse o caso na dialética aristotélica, porquanto não

---

[70] BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles.* Trad. Dion Davi Macedo. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002, *cit*, p. 20.

[71] BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles.* Trad. Dion Davi Macedo. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002, *cit*, p. 21-22.

preocupa esta com a verdade, mas somente com a discussão – e, por isso, com a refutação e com o consenso[72].

Na realidade, a busca pelas regras e pelos argumentos interessa muito mais a Aristóteles do que o valor objetivo do diálogo como instrumento de investigação do ser. De certa maneira, a dialética aristotélica se configura como uma técnica lógica que compreende um conjunto de regras para ordenar as escolhas possíveis em uma investigação "dialógica" e oferece a possibilidade de se opor uma negação a qualquer tese. Propõe ainda oferecer indicações que possam servir aos interlocutores sustentar suas próprias posições e contrapor as teses adversárias. Numa discussão, possibilita referências para que os interlocutores possam recorrer a argumentos que creem mais oportunos quando compatíveis com o desenvolver dessa discussão, desde que sua legitimidade se baseie em critérios avaliados e admitidos no curso da discussão.[73]

7 - A dialética entre Aristóteles e Kant

Após Aristóteles, outros pensadores importantes trataram mais tarde da dialética em suas concepções filosóficas. No estoicismo, Crisipo (277 – cerca de 204 a.C) é considerado o inventor da dialética estoica, e em seu pensamento a dialética aparecia praticamente unida à lógica, à retórica e à gramática. A dialética estoica viria a preparar posteriormente a concepção dos escolásticos[74]. Segundo Foulquié, alguns filósofos anteciparam elementos que apareceriam posteriormente na dialética hegeliana, sendo delas precursores[75], como o neoplatônico Plotino (204 d.C – 270.C), Dionísio, o Areopagita (século V), autores do misticismo especulativo do século XIV, como Eckhart (1260-1327), e Nicolau de Cusa (1401-1450); além do já mencionado Heráclito[76]. Foulquié destaca elementos da dialética em Santo Agostinho, influenciado pelo neoplatonismo, ao tratar da ascensão do espírito ao mundo das ideias e ao tratar

[72] BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles, cit,* p. 25.
[73] VIANO, Carlo Augusto. *La dialéctica em Aristóteles*. *In:* ABBAGNANO, Nicola (org). *La evolucion de la dialectica*. Barcelona: Ediciones Martinez Roca, 1971.
[74] FOULQUIÉ, *A dialéctica, cit,* p. 23.
[75] Tal tema será oportunamente tratado em tópico do capítulo seguinte sobre Hegel e a dialética hegeliana.
[76] FOULQUIÉ, *A dialéctica, cit.*

diretamente da dialética concebendo-a como a "ciência das ciências"[77], porquanto "ensina a ensinar e também a aprender"; e depois referindo-se a duas outras de suas concepções, primeiro definindo-a como "a habilidade na discussão" e segundo identificando a concepção estoica, que a relacionava com a lógica.

Na Idade Média, a dialética era objeto de estudo entre as artes liberais. Dividas estas em *trivium* e *quadrivium*, a dialética compunha o primeiro ao lado da gramática e da retórica. A dialética ocuparia o primeiro lugar nesses estudos, sobretudo em Paris, com a influência de Abelardo, em que a dialética passa a se adentrar na retórica e na gramática. Nesse sentido, a dialética se vê associada à lógica e compreende tanto a dialética quanto a analítica (ou apodítica) de Aristóteles[78]. No pensamento de São Tomás de Aquino, a dialética volta a ser associada a sentidos pejorativos aos quais se viu ligada no passado. Aquino considerava pertencentes à dialética tentativas de investigação mediante o senso comum e opunha à discussão demonstrativa a discussão dialética, tida esta como aquela que "procede de princípios prováveis e conduz à opinião[79]."

Leandro Konder assevera que a dialética ficou sufocada e se viu bastante enfraquecida durante a Idade Média, tendo se tornado uma espécie de sinônimo de lógica ou com o significado pejorativo de lógica das aparências e vinha sendo cada vez mais expulsa da filosofia. Sua sobrevivência dependia, segundo afirma, da luta por um espaço próprio na filosofia que não fosse diretamente dominado pelo domínio da teologia. Konder destaca o importante papel de Abelardo, quem defendeu que a versão filosófica da verdade não necessariamente precisaria coincidir de modo total e imediato com a sua versão teológica[80]. Com o recrudescimento do comércio e das graduais mudança que começou a se manifestar na sociedade medieval a partir do século XIV, o pensamento filosófico recebeu novos ares.

Segundo Foulquié, a palavra *dialética* tendia a desparecer do vocabulário filosófico a partir do Renascimento, sendo substituída pela palavra *lógica*. O termo seria ressucitado por Kant, contudo em uma acepção nova e restrita à linguagem kantiana[81].

---

[77] Também traduzido por "a arte das artes".
[78] FOULQUIÉ, *A dialéctica, cit,* p. 27.
[79] FOULQUIÉ, *A dialéctica, cit,* p. 28.
[80] KONDER, Leandro. *O que é dialética.* 25. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981, p. 11-12.
[81] FOULQUIÉ, *A dialéctica, cit,* p. 28.

Entretanto, o movimento foi crucial para um posterior desenvolvimento do pensamento dialético, vez que, com o humanismo, o homem volta a ser o centro de todas as coisas, a razão reascende e, com ela, a reflexão e o debate. Nesse contexto, Konder destaca a importância de Copérnico (1473-1543), Galileu (1564-1642) e Descartes[82] (1596-1650). Ressalta o fato de que, para os dois últimos, a condição natural dos corpos era o movimento e não o estado de repouso[83]. O mesmo autor destaca ainda a importância de Pico de La Mirandola (1463-1494), para quem o homem seria "inacabado" e poderia evoluir, dando-lhe certa vantagem comparativa aos perfeitos e deuses e anjos; Giordano Bruno (1548-1600), que exaltou o *homo faber*, o homem capaz de dominar as forças naturais e modificar o mundo de formar criadora; Pascal (1623-1654), que reconheceu o caráter instável, dinâmico e contraditório da condição humana; Vico (1680-1744), que segundo Konder teve papel importante para a dialética ao sustentar que o homem poderia conhecer a própria história e que a realidade é obra humana, tendo o seu pensamento estimulado a busca por um método adequado à compreensão da realidade histórica[84]. Konder aponta ainda a existência de elementos da dialética[85] nos pensamentos de Montaigne (1533-1592), de vários filósofos do século XVII, como Leibniz (1646-1716), Spinoza (1632-1677), Hobbes (1588-1679) e Pierre Bayle (1647-1706), de Diderot, (1713-1784) e de Rousseau (1712-1778)[86]. Destes últimos, convém destacar elementos de movimento e mudança em Montaigne e Diderot.

8 - A dialética transcendental de Kant

Kant traz à dialética uma acepção bastante particular à sua filosofia. O problema fundamental que lhe intrigava era o questionamento de como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*, que constituem as leis da física, e na *Crítica da Razão Pura*

---

[82] Descartes menciona a dialética em suas obras escritas na língua latina empregando-a como sinônima à lógica, sobretudo a lógica formal. Em seu pensamento, a lógica toma o nome de dialética "quando se torna abusiva e constitui um perigo para o espírito, sinal da acepção claramente pejorativa desta palavra"; FOULQUIÉ, *A dialéctica, cit,* p. 29-30.
[83] KONDER, Leandro. *O que é dialética, cit,* p. 14.
[84] Konder aponta que tal é o método dialético. O autor demonstra no livro consultado pensamento de inspirações marxistas, enxergando na dialética uma conotação mais metódica e materialista.
[85] Tenha-se em mente que o pensamento do autor citado é claramente marcado pela dialética marxista.
[86] FOULQUIÉ, *A dialéctica, cit,* p. 29-30.

busca explicar como eles são formados. Nesse intento, divide o estudo das faculdades do conhecer em: Estética Transcendental, Analítica Transcendental e Dialética Transcendental, cujos respectivos objetos são a sensibilidade, o entendimento e a razão[87]. Kant inaugura uma filosofia do sujeito, preocupando-se não com a explicação do objeto de conhecimento, como nos gregos, mas sim com a interiorização da realidade. Na perspectiva kantiana, o eu transcendental é quem alcança a verdade e está ele no sujeito[88].

O conhecimento da natureza se provém a partir da sensibilidade. Para explicar como ela aparece no sujeito cognoscente, Kant introduz nesse contexto o dualismo *noumenon*, a coisa em si, e *fenomenon*, o modo como a realidade modifica o homem. Com a interiorização do *fenomenon* pela sensibilidade, dá-se o conhecimento e sua organização ocorre pelas formas *a priori* da sensibilidade, que originam as intuições. Estas advêm puramente da sensibilidade, e, portanto, não podem ser considerados pensamentos ou juízos[89]. Com efeito, o pensar se inicia na sensibilidade, na captação dos fenômenos pelo sujeito. Para a formação dos juízos, é necessária a passagem das intuições para o entendimento, de modo que se tornem elas pensadas por formas *a priori* do entendimento, as categorias. Nessa apreensão das intuições pelo entendimento por meio das categorias, os fenômenos captados formam uma síntese com um juízo sintético experimental[90]. O conhecimento para Kant se mostra limitado ao *fenomenon*, o objeto enquanto dado na sensibilidade. Seria impossível ao homem conhecer o *noumenon*¸ tendo a capacidade para no máximo pensá-lo[91].

De acordo com a teoria kantiana, há conhecimento apenas com o encontro entre entendimento e sensibilidade. Ao homem seria possível pensar fora da experiência, unicamente pela razão, mas não será formado o conhecimento. Formar-se-ia no caso a ideia, que para Kant são conceitos puros da razão. Possui a ideia uma lógica

---

[87] SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *A fundamentação da ciência hermenêutica em Kant.* Belo Horizonte: Decálogo, 2008, p. 18-19.

[88] SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *A fundamentação da ciência hermenêutica em Kant, cit,* p. 30.

[89] Juízo para Kant é o "ato pelo qual uma intuição (fato) é subsumida a uma categoria (direito)". Salgado afirma que Kant, ao estudar os juízos, procura defini-los de modo transcendental e não somente pela lógica formal, abstraída de todo conteúdo. SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade.* 3.ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2012, p. 39.

[90] SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *A fundamentação da ciência hermenêutica em Kant, cit,* p. 19-20

[91] SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade.* 3.ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2012, p. 40

precisa, todavia cria teses a antíteses e estão relacionadas à dialética transcendental[92]. A ideia se dirige para a esfera do agir e ostenta uso normativo. Sendo assim, a razão humana se apresenta como teórica, mas também preocupada com o agir prático[93]. A razão para Kant, como em Descartes, não é apta a sozinha a alcançar a realidade. Seria então incapaz de encontrar verdades, originando teses e antíteses[94]. As ideias são objeto de estudo da Dialética Transcendental kantiana.

No pensamento de Kant, o termo transcendental se refere à possibilidade ou uso *a priori* do conhecimento, de modo que o conhecimento pelo qual conhecemos como são possíveis *a priori* ou como são aplicadas a *priori* certas representações (intuições ou conceitos) é tido como transcendental. Lógica Transcendental é "a ciência que determina a origem, a extensão e o valor dos conhecimentos *a priori*" e se divide em Analítica Transcendental e Dialética Transcendental[95]. A primeira se ocupa dos elementos do conhecimento puro do entendimento e dos princípios sem os quais nenhum objeto pode ser pensado, enquanto a segunda, afirma Salgado, constitui uma crítica ao uso ilimitado e fora do sensível dos princípios puros do entendimento[96].

A sensibilidade reúne o múltiplo das sensações e o prepara como intuição por meio de suas formas puras – o espaço e o tempo. O entendimento se encarrega de organizar esses dados pela aplicação de suas próprias formas puras, que são as categorias. A razão é a faculdade superior que tem por única função no conhecimento sistematizá-lo, função esta meramente regulativa[97]. Seu interesse, entretanto, se superpõe a essa função reguladora, e lhe compele a medir as próprias forças, não se contentando somente em regular conhecimentos oferecidos pelo entendimento e pela sensibilidade – fundados numa experiência possível. Ao não se contentar apenas com o conhecimento limitado à experiência, busca um conhecimento absoluto, um conhecimento do incondicionado. Porquanto aspira por natureza ao incondicionado, é metafísica por excelência, diz Salgado[98]. A razão trabalha de modo especulativo ao

---

[92] SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *A fundamentação da ciência hermenêutica em Kant, cit,* p. 20.
[93] SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *A fundamentação da ciência hermenêutica em Kant, cit,* p. 20.
[94] SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *A fundamentação da ciência hermenêutica em Kant, cit,* p. 30.
[95] SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant, cit,* p. 29.
[96] SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant,* cit, p. 29-30.
[97] SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant,* cit, p. 44.
[98] SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant,* cit, p. 44.

deslocar para a metafísica a indagação sobre a seriação das causas e também ao se voltar para um suposto conhecimento das coisas como são em si e não como aparecem através dos sentidos. A metafísica abandona o fenômeno e, por conseguinte, se desliga da experiência e da sensibilidade, almejando especulativamente ultrapassar o limite traçado pela experiência para o conhecimento e procurando um objeto a que se possam aplicar fora do sensível as categorias. Essa busca da razão especulativa origina as ideias, conceitos que não correspondem a um objeto dado pelos sentidos. Enquanto as categorias se voltam para o fenômeno, as ideias procuram a coisa em si, o *noumenon*[99].

Sobre a ideia, Kant expressa o seguinte:

> Por "idéia" entendo um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos um objeto que lhe corresponda. Os conceitos puros da razão, que estamos no momento a considerar, são idéias transcendentais. São conceitos da razão pura, porque consideram todo conhecimento de experiência determinado por uma totalidade absoluta de condições. Não são forjados arbitrariamente, são dados pela própria natureza da razão, pelo que se relacionam, necessariamente, com o uso total do entendimento. Em suma, são transcendentes e ultrapassam os limites de toda experiência, na qual, conseguintemente, nunca se pode surgir um objeto adequado à idéia transcendental. Ao se nomear uma idéia, diz-se muito quanto ao objeto – como objeto do entendimento puro -, mas, por isso mesmo, se diz muito pouco quanto ao sujeito – quer dizer, quanto à sua realidade sob uma condição empírica -, porque como conceito de um *maximum* nunca pode ser dado *in concreto* de maneira adequada. Como no uso meramente especulativo da razão é este propriamente o seu objetivo, e aproximar-se de um conceito, que nunca é atingido na prática, equivale, nessa aproximação, a falhar inteiramente esse conceito, diz-se que tal conceito é apenas uma idéia[100].

Contudo, conforme expõe Kant, a razão seria incapaz, pelo seu modo de operação pela simples coerência lógica, de revelar a essência das coisas e satisfazer essa sua intenção transcendental. Dado que por meio desse comportamento especulativo a razão prescinde da experiência, não será possível o uso da intuição – para Kant é impossível uma intuição intelectual – e, com efeito, o discurso racional nesse tocante nada mais seria que um proceder analítico o qual mostra a "identidade do sujeito e do predicado". No entanto, considera que a existência não é predicado e, por conseguinte, o pensar algo como existente não significa conhecer algo como existente, aduz Salgado citando Maréchal[101]. A partir do descompasso entre a intenção especulativa e o verdadeiro papel da razão no conhecer, emerge a necessidade da crítica para rebater a

---

[99] SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant*, cit, p. 50-51.
[100] KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2006, p. 286.
[101] SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant*, cit, p. 51.

arrogância da razão de modo a mostrar que a metafísica especulativa não é conhecimento e que possível seria apenas uma metafísica imanente, uma exposição sistemática "dos princípios a priori da experiência e das ideias reguladoras"[102].

Conforme exposto, a busca por um conhecimento independente da experiência produz a ideia, que se mostra à razão como coisa em si, mas seria uma realidade aparente (*Schein*). Kant denominava "dialéticos" os raciocínios ilusórios fundados sobre uma aparência, sendo a dialética, dessa forma, uma lógica da aparência. A sua função seria a de evitar que o espírito confundisse o real com o aparente. Enquanto a dialética lógica se encarregaria de identificar os sofismas, caberia à dialética transcendental revelar as ilusões transcendentais resultantes da razão[103]:

> (...) a dialética transcendental deverá contentar-se com descobrir a aparência de juízos transcendentes, evitando ao mesmo tempo que essa aparência nos engane. Todavia nunca alcançará que essa aparência desapareça – como a aparência lógica – e deixe de ser aparência. Trata-se então de uma ilusão natural e inevitável, baseada, quiçá, em princípios subjetivos, que apresenta como objetivos, enquanto a dialética lógica, para resolver os paralogismos, apenas tem de descobrir um erro na aplicação dos princípios ou uma aparência artificial na sua imitação. Por isso que há uma dialética da razão pura natural e inevitável. Não me refiro à dialética em que um principiante se enreda por falta de conhecimentos, ou àquela que qualquer sofista engenhosamente imaginou para confundir gente sensata, mas à que está inseparavelmente ligada à razão humana e que, descoberta contudo a ilusão, não deixará de lhe apresentar miragens e lançá-la incessantemente em erros momentâneos, que terão de ser eliminados constantemente[104].

Enfim, na dialética da razão pura, Kant demonstra o insucesso da razão ao tentar um "vôo tão alto" e com isso prepara o uso correto da razão, seja na forma meramente regulativa – razão teorética, seja na forma inteiramente constitutiva – razão prática. Ensina Salgado que na filosofia kantiana a ideia representa o ponto de passagem da filosofia teórica para a prática. Ao demonstrar pela dialética da razão pura a impossibilidade de ela própria alcançar um conhecimento por ideias puras, Kant mostra na esfera do agir o caminho certo para a razão, em que opera um retorno sobre si mesma não como intelecto que se volta para o sensível para conhecer, mas como "vontade que se desdobra sobre si mesma para agir", percebendo que "ela mesma é o seu objeto e seu único interesse"[105]. A ideia, que na razão teorética é o "resultado do processo de

---

[102] SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant,* cit, p. 51.
[103] FOULQUIÉ, *A dialéctica, cit,* p. 32.
[104] KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura, cit*, p. 269-270.
[105] SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant,* cit, p. 51.

conhecimento no uso dialético da faculdade de pensar, em busca do incondicionado", passa a ser na razão prática um princípio de ação[106]. Conquanto mantenha a característica fundamental de regra que se dirige ao sujeito, a ideia na razão prática assume a natureza de lei moral que orienta o agir, tendo como característica a universalidade como exigência absoluta da razão. Como diz Salgado, "a razão legisla tanto para a natureza quanto para a liberdade"[107]. A dialética transcendental primeiro assumiu um sentido negativo ao procurar mostrar a "falsidade de seus objetos", no entanto, considera Salgado, a mesma ideia que se apresentou falsamente como objeto assume então uma direção positiva[108].

Aponta Salgado que com Kant o mundo sensível deixou de ser um problema à maneira platônica e se deslocou para a razão de ser de todo conhecimento. Nessa recuperação do sensível, Kant opera uma revolução ao centrar o pensamento filosófico no eu, interiorizando a filosofia[109]. As categorias não são mais identificadas como ontológicas e pertencentes ao objeto, mas se situam ao lado do ser, que, agora com Kant, se provém da substância e da causalidade figurando como o criador da ordem natural do universo, criador da legalidade da natureza, de sorte que a possibilidade do ente se encontra condicionada pelo eu, prossegue Salgado, citando Kroner[110]. Kant, o filósofo dos dualismos, opera cisão entre o eu e o mundo, o pensar e o ser, que Parmênides havia unido na ontologia. Com base nisso Hegel denomina a filosofia kantiana como filosofia da reflexão, em comparação com a sua própria, que intenta recuperar a ontologia e a identificação entre ser e pensar[111].

Concluindo este tópico, Kant certamente foi um grande marco em seu tempo. Justamente porque existiu Kant foi possível o pensamento filosófico que lhe foi posterior. Como aponta Goldmann, quase todos os pensadores alemães de destaque, ainda que não permanecessem kantianos partiram mais ou menos de Kant e da

---

[106] SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant,* cit, p. 63.
[107] SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant,* cit, p. 63.
[108] SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant,* cit, p. 62-63.
[109] SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant,* cit, p. 47.
[110] SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant,* cit, p. 48.
[111] SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant,* cit, p. 48.

necessidade de encontrar um posicionamento próprio ante a obra kantiana[112], o que fica ainda mais evidente com o idealismo alemão.

9 – A contradição como caminho para uma "nova dialética"

Conforme tratado alhures, Hegel criou um novo conceito de dialética[113], que se diferencia da dialética antiga pela sua relação com o princípio da contradição – ou princípio da não-contradição. A dialética no sentido clássico não incorporava a contradição, eis que, como na lógica formal, pressupunha a não-contradição"[114].

Para Hegel, conquanto a razão pensante se esforce por conceber o infinito, é apta apenas a empregar categorias finitas, o que faz o infinito se tornar finito, podendo conceber em geral somente o finito. Para o filósofo, seria uma "abstração vazia" pretender evitar as contradições, porquanto a contradição é produzida pelo próprio pensar e se encontra em toda parte, em todas as representações dos homens, ainda que não tenham eles consciência dela. Por outro lado, só o pensar é capaz de resolvê-las, ao se tornar delas consciente[115]. Todas as coisas são contraditórias e a razão ela mesma produz contradições. Mas somente ela, a razão, pode tornar-se delas consciente e dessa forma resolvê-las, ou melhor, conciliá-las. Para Hegel, o pensar ele próprio é dialético e a realidade ela própria é dialética.

A contradição na lógica formal importa uma relação de exclusão entre dois contraditórios, que ficam um à margem do outro. A contradição dialética, por outro lado, importa comporta uma inclusão dos contraditórios um no outro e, simultaneamente, uma exclusão ativa, conforme explica Lefebvre[116]. A dialética[117] não

---

[112] GOLDMANN Lucien. *Origem da dialética; a comunidade humana e o universo em Kant.* Trad. Haroldo Santiago. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, p. 22.
[113] Foulquié afirma que, a partir da "nova dialética" de Hegel, a dialética passou a incorporar sucessivamente diversos sentidos, de modo que se torna necessário "recordar se quisermos apreender todos os acordes que acompanham a nota fundamental. FOULQUIÉ, *A dialéctica, cit,* p. 10.
[114] FOULQUIÉ, *A dialéctica, cit,* p. 10.
[115] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia.* Trad. Euclidy Carneiro da Silva. São Paulo: Hemus, 2004, p.16.
[116] LEFEBVRE, Henri. *Lógica formal Lógica Dialética.* Trad. Carlos Nelson Coutinho. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983, p. 238.

se contenta em constatar a existência de contradições, ela busca captar uma unidade, uma ligação, um movimento de conciliação dos contraditórios, que os opõe e, por esse choque, os quebra ou os supera. Ademais, a contradição formal ostenta uma generalidade abstrata, figurando como uma contradição em geral que identifica absurdos lógicos. A contradição dialética se estabelece no universal concreto e não comporta a identificação de absurdos lógicos. Aliás, não há propriamente uma contradição em geral, mas distintas contradições, cada qual com seu conteúdo concreto, com movimento próprio e que deve ser penetrado em seu conteúdo próprio, com suas respectivas semelhanças e diferenças[118]. Além do conceito de *contradição*, a noção de *negação* igualmente deve ser entendida de modo diverso àquela da lógica formal: "...se o "não" for entendido à maneira da dialética, o objeto será pelo contrário o negativo afetado de positividade (ou, se se quiser, o positivo afetado de negação)..."[119].

Registrando ensinamento de Salgado, a dialética Hegeliana incorpora três elementos essenciais: contradição, movimento e totalidade. Hegel enxerga na dialética a característica de contradição posta pela razão, que é por isso faculdade de pensar a contradição, mas para superá-la na unidade, encontrando nesta um plano superior. Enquanto a lógica clássica fixa as diferenças e as identidades, a lógica dialética introduz a oposição no interior da identidade, tendo como resultado a verdade do conceito[120].

10 – Conclusão

Advertiu-se no início do texto quanto à necessidade de uma atenta precisão conceitual ao se invocar um conceito com bagagem filosófica tão diversa como a dialética. Procurou-se identificar elementos incorporados pelo conceito ao longo de momentos filosóficos diversos, resultando numa caracterização mínima dos antecessores dialéticos da dialética hegeliana, algo como a identificação das principais acepções de uma dialética pré-hegeliana. Embora pouco se tenha debruçado diretamente

---

[117] Lefebvre trata a dialética como método dialético, no entanto tal consideração não se revela prejudicial ao estudo de momento.
[118] LEFEBVRE, Henri. *Lógica formal Lógica Dialética, cit,* p. 238-239.
[119] OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Dialética hoje – lógica, metafísica e historicidade.* São Paulo: Loyola, 2004, p. 57.
[120] SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel.* São Paulo: Loyola, 1996, p. 181 e 191.

no estudo da dialética hegeliana por meio deste trabalho, procurou-se estabelecer Hegel como um interlocutor na maioria das vezes implícito.

Sintetizando o caminho percorrido neste trabalho, vislumbram-se importantes premissas filosóficas para o pensamento hegeliano no embate entre Heráclito e Parmênides. Em Heráclito podem ser encontrados os contornos primitivos de uma posterior dialética, a partir de elementos como o movimento e a unidade de opostos; e em Parmênides pressupostos para a ontologia. Identifica-se no pensamento de Zenão a origem da dialética no sentido clássico, que admitia pressupostos da lógica formal e, com efeito, regia-se pelo princípio da não contradição. A dialética antiga reportava-se ao diálogo e sucessivamente foram sendo incorporados novos elementos dialógicos ao conceito, que em determinado momento passava a ser associado ao estudo de técnicas argumentativas. Na filosofia moderna, Kant representou o marco inicial do idealismo alemão e trouxe à dialética – no sentido transcendental - uma acepção bastante particular à sua filosofia. Hegel inaugura uma nova dialética que se diferencia substancialmente da dialética antiga e refuta os pressupostos da lógica formal. Incorporando a contradição, dinamizando-se no movimento e perfazendo-se na totalidade, a dialética hegeliana tem como alvo não a verificação do raciocínio, mas a verdade do conceito.

11 – Referências bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola (org). *La evolucion de la dialectica.* Barcelona: Ediciones Martinez Roca, 1971.

ARISTÓTELES. *Tópicos,* livro I, cap. I. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. *In:* Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1987.

BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles.* Trad. Dion Davi Macedo. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BERTI, Enrico. *Contradição e dialética nos antigos e nos modernos.* Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2013.

FERREIRA, A. B. H. *Aurélio século XXI*: o dicionário da Língua Portuguesa. 3. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FOULQUIÉ, Paul. *A dialéctica.* Trad. Luís A. Caeiro. Lisboa: Publicações Europa-América, 1966.

GADMAER, Hans-Georg. Dialogue *and dialectic: eight hermeneutical studies on Plato.* Trad. Christopher Smith. New Haven and London: Yale University Press, 1980.

GOLDMANN Lucien. *Origem da dialética; a comunidade humana e o universo em Kant.* Trad. Haroldo Santiago. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

HEGEL, Georg. W.F. *Crítica moderna*. Trad. Ernildo Stein. *In: Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários.* Seleção de textos e supervisão de José Cavalcante de Souza. Trad. José Cavalcante de Souza et. al. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia.* Trad. Euclidy Carneiro da Silva. São Paulo: Hemus, 2004.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura.* Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2006.

LEFEBVRE, Henri. *Lógica formal Lógica Dialética.* Trad. Carlos Nelson Coutinho. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia.* Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Dialética hoje – lógica, metafísica e historicidade.* São Paulo: Loyola, 2004.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel.* São Paulo: Loyola, 1996.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade.* 3.ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2012.

SALGADO, Joaquim Carlos. *O espírito do ocidente, ou a razão como medida.* In: Cadernos de Pós-Graduação em Direito: estudos e documentos de trabalho. Pós-Graduação da Faculdade de Direito da USP, São Paulo, n. 9, 2012.

SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *A fundamentação da ciência hermenêutica em Kant.* Belo Horizonte: Decálogo, 2008.