

Cleiton Rodrigues Imamura

***TITHENAI TA PHAINOMENA NA METAFÍSICA IV***

Dissertação submetida ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito para a obtenção de grau de mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Nazareno Eduardo de Almeida.

Florianópolis  
2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária  
da UFSC.

Imamura, Cleiton Rodrigues

Tithenai ta phainomena na Metafísica IV / Cleiton  
Rodrigues Imamura ; orientador, NAZARENO EDUARDO  
DE ALMEIDA, 2019.

132 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de  
Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências  
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,  
Florianópolis, 2019.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Ontologia. 3. Aristóteles. 4.  
Método. 5. Phainomena. I. ALMEIDA, NAZARENO EDUARDO  
DE . II. Universidade Federal de Santa Catarina.  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Cleiton Rodrigues Imamura

“TITHENAI TA PHAINOMENA EM METAFÍSICA IV”

Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de “Mestre em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 01 de março de 2019.

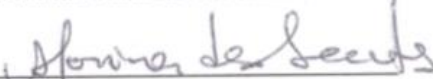


Prof. Roberto Wu, Dr.  
Coordenador do Curso

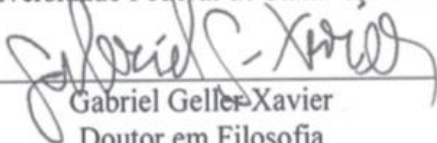
**Banca Examinadora:**



Prof. Nazareno Eduardo de Almeida, Dr.  
Orientador  
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Marina dos Santos, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina



Gabriel Geller Xavier  
Doutor em Filosofia



À minha família



## **AGRADECIMENTOS**

Ao CNPq pela concessão da bolsa de pesquisa.

Ao professor Nazareno Eduardo de Almeida por todo o apoio, pelo rigor e comprometimento na leitura de meus textos e pela generosidade e compreensão com meus pequenos passos na caminhada filosófica. Além disso, foi um excelente companheiro nesse percurso, sempre atento, sinalizando, argumentando e indicando a melhor forma de alcançar o objetivo desse trabalho. No mais, minha sincera gratidão pela confiança durante a orientação do mestrado.

Às professoras Marina dos Santos e Arlene Reis, cujas opiniões e sugestões feitas no encontro de qualificação muito me ajudaram na sequência do trabalho.





Nem tudo o que aparece poderá ser verdadeiro (Aristóteles)



## RESUMO

Nesta dissertação analisaremos o livro Gama, procurando mostrar como o expediente metodológico *tithenai ta phainomena* é tomado na investigação e como ele é chave no empreendimento ontológico de Aristóteles. Para isso, procederemos em dois blocos: no primeiro, explicitaremos, a partir de três questionamentos, a estrutura do expediente metodológico, sua possibilidade de universalização e tradução adequada do termo '*phainomena*'. No segundo bloco, analisaremos os capítulos 1, 2 e 5 do livro Gama, procurando evidenciar o uso aristotélico do expediente metodológico "salvar os fenômenos".

**Palavras-chave:** Aristóteles; *Phainomena*; Método;



## ABSTRACT

In this dissertation, we will analyze the book *Gama* of the *Metaphysics*, trying to show how the methodological expedient *tithenai ta phainomena* is taken in the investigation and how it is of pivotal importance for Aristotle's the ontological enterprise. For this, we will proceed in two parts: in the first one, we will explain, starting from three general questions, the structure of the methodological expedient, its possibility of universalization and the adequate translation of the term '*phainomena*'. In the second part, we will analyze chapters 1, 2 and 5 of the book *Gama*, seeking to highlight the Aristotelian use of the methodological expedient "saving the phenomena".

**Keywords:** Aristotle; *Phainomena*; Method



## LISTA DE ABREVIATURAS

*DA – De Anima*

DE – Diagnóstico Epistemológico

DO – Diagnóstico Ontológico

*EN - Ética a Nicômaco*

*Met. – Metafísica*

PFC – Princípio Fenomenológico de Conservação

PNC – Princípio de Não-Contradição

*Prim. An. – Primeiros Analíticos*

*Seg. An. – Segundos Analíticos*

*Top. – Tópicos*

*TTP – Tithenai ta Phainomena*





## SUMÁRIO

<b>LISTA DE ABREVIATURAS .....</b>	<b>15</b>
<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>21</b>
<b>1 TITHENAI TA PHAINOMENA (TTP) .....</b>	<b>29</b>
1.1 TTP: ORIGEM TEXTUAL EM ARISTÓTELES .....	31
1.2 TTP: A ORIGEM HISTÓRICA .....	37
1.3 TTP: UM EXPEDIENTE UNIVERSALIZÁVEL? .....	41
1.4 TTP: UMA TRADUÇÃO ADEQUADA? .....	44
1.4.1 Owen: a ambiguidade dos <i>phainomena</i> .....	45
1.4.2 Nussbaum: <i>phainomena</i> como aparências .....	47
1.4.3 Shields: o princípio fenomenológico de conservação (PFC) .....	50
<b>2 OS FENÔMENOS EM METAFÍSICA IV .....</b>	<b>57</b>
2.1 GAMA, 1: A CIÊNCIA DO SER ENQUANTO SER .....	59
2.2 GAMA, 2: MULTIPLICIDADE DE SENTIDOS DO SER .....	66
2.2.1 Análise das ocorrências de <i>phainomena</i> e cognatos em Gama 2 .....	73
<b>2.3 GAMA, 5: UMA LIÇÃO FENOMENOLÓGICA .....</b>	<b>84</b>
2.3.1 O fenomenalismo de Protágoras .....	87
2.3.2 A taxinomia dos adversários .....	90
2.3.3 Diagnóstico geral 1 .....	93
2.3.4 Diagnóstico geral 2 .....	96
2.3.5 Estrutura em árvore.....	99
2.3.6 DO 1: confundem a mutação quantitativa e a mutação qualitativa .....	100
2.3.7 DO 2: Confundem Ato e a Potência.....	102
2.3.8 DO 3: desconsideração dos entes sensíveis imutáveis (os astros) e de entes não sensíveis imutáveis .....	104
2.3.9 DE 1: compreensão de que a sensação não é mera alteração, mas um tipo específico de alteração.....	109

<b>2.3.10 DE 2: confundem os dois aspectos da sensação (sensação dos próprios e a sensação dos comuns);.....</b>	<b>112</b>
<b>2.3.11 DE 3: confundem a sensação e a imaginação.....</b>	<b>114</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>117</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>129</b>

## SOBRE AS CITAÇÕES

As traduções da *Metafísica*, citadas no presente trabalho, seguiram a tradução de Reale, salvo quando indicado nas notas de rodapé.



## INTRODUÇÃO

Inicialmente o objetivo de nossa dissertação, bastante audacioso, era mostrar a unidade filosófica e metodológica do livro Gama à luz da conjunção formada pela tese da polissemia do conceito de ser e do expediente metodológico *Tithenai Ta Phainomena* (TTP). Entretanto, essas duas temáticas envolvem muitas controvérsias, problemas interpretativos e exegéticos. Assim, o nosso empreendimento inicial foi postergado para uma futura investigação e optamos por uma abordagem restrita da segunda temática.

Em 1960, G. L. Owen apresentou no *Symposium Aristotelicum* de Louvain o artigo intitulado *Tithenai Ta Phainomena*, e provocou uma reviravolta na compreensão desse expediente, ao propor a ambiguidade do termo *phainomena* e para alguns contextos a tradução de *phainomena* não como dados provenientes do sentidos, mas como dados da linguagem, mais especificamente como aquilo que é opinião reputável, ou seja, *endoxon*. Tradicionalmente, e Ross é a figura que representa essa posição, o termo estava ligado a ciência dos *Analíticos*, e a passagem que justificava essa leitura era *Primeiros Analíticos I, 30, 46a17-22*, que Owen denominou de retrato baconiano, no qual os fenômenos são recolhidos como prelúdio da investigação com o objetivo de encontrar uma teoria que os explique. Contudo, ao identificar a ambiguidade e propor um segundo sentido para verter o termo, a partir de EN VII, 1, 1145b2-7, o expediente TTP é lançado para contextos dialéticos, de modo que nesse segundo sentido todo o argumento dialético pode ser iniciado com *phainomena*. Com isso, a tese de Owen relaciona o primeiro sentido do termo com os tratados científicos e o segundo sentido do termo com os tratados da filosofia das coisas humanas. Depois disso, muito outros intérpretes voltaram-se ao expediente TTP, de modo que se produziu uma série de artigos e estudos sobre essa parte do método aristotélico há muito esquecida e pouco explorada pelos intérpretes. Assim, o expediente TTP passou a ser fundamental em diversas discussões sobre a filosofia aristotélica. A investigação sobre o expediente *Tithenai ta Phainomena* levou alguns estudiosos a se posicionarem sobre questões metodológicas mais amplas e complexas. No entanto, não podemos acompanhá-los nessa investigação. Limitar-nos-emos a constituição de TTP segundo a passagem da EN, abordando os problemas interpretativos ali presentes e a apreensão de algumas das questões mais importantes relativas ao expediente tal como desenvolvido pelos estudos de Owen, Nussbaum e Shields. A escolha desses três autores deve-se a um critério seguido por

nós, que se organizou a partir da posição originária de Owen, seguida da interpretação maximalista de Nussbaum (1986) e, por fim, a compreensão minimalista de Shields (2013). Assim, trataremos dos dois polos do problema. Obviamente, entre ele há autores que não argumentam nem totalmente em prol do modelo maximalista nem do modelo minimalista, mas para uma apresentação geral, como nos propomos aqui, acreditamos suficiente sintetizarmos os problemas assim. Nussbaum e Shields partem das pesquisas de Owen, mas ambos vão negar o caráter ambíguo dos *phainomena*. Além disso, escolhemos esses dois intérpretes, pois eles acreditam que suas leituras do expediente podem ser apoiadas no livro Gama da *Metafísica*, que é o foco de aplicação de nossos estudos. Deste modo, ao emprendermos nossa pesquisa com o objetivo de verificar como Aristóteles está operando com o expediente na fundamentação da ciência do ser enquanto ser, nos pareceu adequado selecionarmos esses dois autores. Todavia, também consultaremos outros intérpretes do expediente.

O IV livro da *Metafísica* de Aristóteles é um texto de suma importância para a compreensão da filosofia aristotélica, no qual se procura estabelecer os fundamentos para a compreensão do mundo, da linguagem e do pensamento. Entretanto, a questão dos fenômenos no livro Gama não emerge diretamente. Podemos evidenciar isso, ao notarmos que muito pouco se produziu sobre a presença ou a ausência do expediente *tithenai ta phainomena* na fundamentação da ciência do ser enquanto ser, nem mesmo se procurou evidenciar ou esclarecer seu uso em outros textos da *Metafísica*. É evidente sua presença no livro lambda, onde o Estagirita faz uma remissão direta ao expediente. Deste modo, ousamos preencher essa lacuna, analisando detidamente a possível aplicação e uso desse expediente na fundamentação da ontologia aristotélica. Tanto Nussbaum como Shields fazem o movimento interpretativo de apoio às suas leituras do expediente baseados em trechos e análises do livro Gama, ela baseando-se em Gama, 4 e, ele, baseando em Gama, 4-5. Nesta investigação, analisamos os capítulos 1, 2 e 5 de Gama, procurando mostrar o uso do expediente e tentando assimilar como ele se configura nesse contexto, ou seja, deve ao final de nossa investigação emergir alguns elementos capazes de nos auxiliarem a responder as questões que levantaremos na primeira parte de nossa investigação, quando tratarmos de alguns problemas relativos à formação, desenvolvimento e a interpretação do expediente TTP.

São duas as questões gerais que se colocam nas análises recentes do lema ‘salvar os fenômenos’:

(1) o expediente seria uma parte intrínseca do método aristotélico em geral, ou seria apenas um lema (enquanto uma máxima aristotélica, sem peso metodológico específico) utilizado em momentos específicos de suas investigações? A primeira posição parece ser aquela suposta no célebre artigo de G. E. L. Owen (*Tithenai ta phainomena* (1961)) que estabelece as linhas gerais para a discussão recente desta problemática, e é explicitamente defendida por Martha Nussbaum, obviamente com algumas modificações, como veremos depois. A segunda posição parece ser aquela defendida por Christopher Shields, como também veremos adiante.

(2) o termo ‘phainomena’ no lema ‘tithenai ta phainomena’ deve ser compreendido em um sentido unívoco em todos os contextos em que o lema parece ser aplicado ou seria um termo de significação homônima, ou seja, que significaria objetos de gêneros distintos, conforme o contexto dos objetos aos quais o lema se aplicaria? A segunda posição é aquela claramente apresentada no já mencionado artigo seminal de Owen, e a primeira é assegurada por Martha Nussbaum, conforme veremos em mais detalhes adiante. Shields é reticente em relação a ambos, e propõe uma pergunta anterior: por que os fenômenos são considerados por Aristóteles?

Ao buscar os fenômenos relativos a uma determinada ciência ou área do conhecimento humano é justo pensarmos imediatamente nos objetos próprios dessas investigações. Assim, buscar os fenômenos relativos à ciência do ser é colocar-se diante de uma das questões fundamentais dela: qual (is) é (são) o(s) seu(s) objeto (s)? Ou ainda, será que essa ciência parte daquelas realidades mais imediatas para nós ou é necessário progredir em graus de abstração para se poder obter acesso a esse objeto, de modo que os dados sensíveis nem poderiam ser considerados nessa investigação? Ou ainda, será que os dados provenientes apenas da linguagem, tais como as opiniões, são recursos adequados para o desenvolvimento de ciência, sobretudo, tratando-se daquela que é a mais nobre das ciências consideradas por Aristóteles.

Todavia, a ciência proposta no início de Gama 1 é uma ciência que considera o ser enquanto ser, e deve conseguir articular e tratar todos os tipos de sentido do conceito de ser em sua relação com o ser em sentido primário, ou seja, a substância, tal como argumentado em Gama 2. Além disso, em Gama 5 Aristóteles se propõe a combater as doutrinas do fenomenalismo, do contradicionismo e do heraclitismo, que abusam dos fenômenos, utilizando-os como base para negarem o mais firme dos princípios, o Princípio de Não-Contradição.

Como indicamos, a partir de Owen, o termo *phainomenon* é considerado ambíguo, podendo denotar tanto realidades sensíveis quanto dados linguísticos. Se fizéssemos apenas a transposição da estrutura de Owen para a nossa análise de Gama, aplicando-a tal e qual, encontraríamos alguns problemas, pois teríamos que estabelecer o método adequado para o desenvolvimento da ciência do ser enquanto ser; visto que Owen argumentou acerca da existência de dois tipos de investigação, uma em que o sentido de *phainomenon* seria os dados provenientes dos sentidos, e, na outra, *phainomenon* seria dos dados linguísticos presentes nas opiniões reputáveis. Donde a primeira investigação seria demonstrativa, e a segunda dialética.

Ao interpretarmos ou nos limitarmos a um dos lados da ambiguidade, possivelmente teríamos que optar por um dos dois métodos aristotélicos, ou seja, teríamos que definir se o expediente é dialético ou analítico. Todavia, há ainda uma terceira compreensão que propõe uma solução mista. Essa solução tem ganhado espaço entre alguns intérpretes, mas ela não será analisada em detalhes em nossa investigação. Como assinalamos anteriormente, essas questões estão fora do escopo dessa investigação. Essa é uma das faces dos problemas metodológicos em Aristóteles. Talvez a face mais imediata, sobre a qual outras questões surgem. No entanto, nossa dissertação evitará esses outros problemas, pois abordá-los extrapola os nossos limites investigativos. Assim, no que segue, não trataremos de definir um método geral ou não, adequado ou inadequado para a *metafísica*, mas em verificar se o expediente TTP foi aplicado, e, se tiver sido, como foi utilizado. O intento é procurar analisar Gama tendo presente as possibilidades do expediente, e tentar evidenciar o seu uso e sua importância, antes do que definir qual a interpretação é a mais adequada para essa análise, ou seja, a questão mais dura relativa ao método adequado para a ciência do ser enquanto ser é secundária em nossa pesquisa.

Nossas questões primárias serão: o expediente *TTP* é aplicado na fundamentação da ciência do ser enquanto ser? Se sim, como tal aplicação acontece ao longo de importantes passagens do Livro Gama? Qual é a importância deste expediente na fundamentação aristotélica desta ciência? No percurso de resposta destas questões e outras a elas relacionadas, poderemos ver como as questões sobre o *TTP* discutidas acima se resolvem ou se configuram no contexto do Livro Gama.

Para tanto, procederemos em dois blocos bem definidos: No primeiro, apresentaremos o expediente metodológico TTP a partir de três questionamentos:



1. Qual sua origem histórica?
2. O expediente ‘salvar os fenômenos’ é universalizável para as investigações aristotélicas?
3. Qual a tradução mais adequada do termo *Phainomena* que constitui esse expediente?

Ao abordar essas três questões, estabeleceremos a estrutura do expediente conforme estabelecida pelos intérpretes em *EN*, e seguiremos com esclarecimentos linguísticos dessa passagem, pois há algumas dificuldades interpretativas sobre o significado desse expediente para a filosofia aristotélica geradas pelas diferentes interpretações dela. Uma das razões é que o expediente não é explicitado diretamente pelo Estagirita, como esperado, em seus trabalhos metodológicos, mas apenas utilizado, por vezes, sem qualquer explicação. Além disso, a tradução do termo *Phainomena* é controversa, o que dificulta muito a assimilação do expediente, sobretudo, em relação à sua possível universalidade nas investigações aristotélica.

No segundo bloco, analisaremos os capítulos 1, 2 e 5 do livro Gama, verificando como o expediente TTP é utilizado na fundamentação da ciência do ser enquanto ser. Especialmente, analisaremos em detalhes o capítulo 5, pois é um lugar privilegiado, tanto para compreender a aplicação do *TTP* na fundamentação da ciência do ser enquanto ser (através da refutação daqueles que negam a validade universal do PNC) quanto para entendermos de modo geral a concepção aristotélica do conceito de *phainomenon*, especialmente através da análise da máxima ali exposta: “nem todos os fenômenos são verdadeiros.” Podemos falar, usando a expressão de Barbara Cassin, de uma lição fenomenológica empreendida ali. De modo mais específico, Aristóteles mostrará como é preciso encarar os fenômenos de modo a poder ‘salvá-los’, algo que não pode ser confundido nem com o ‘fenomenalismo de Protágoras’, nem com o modo como os antecessores de Protágoras na história da filosofia grega assumiram os fenômenos.

Os dois perigos principais nas concepções pré-aristotélicas do conceito de *phainomenon* são o fenomenalismo e o contradicionismo, derivados, segundo o Estagirita, da concepção protagórica do *homo mensura*, mas também podemos falar de um terceiro perigo, o heraclitismo. Esses três perigos colocam em risco o principal fundamento da ciência do ser enquanto ser: o Princípio de Não Contradição. A partir da análise da crítica direta às concepções que Aristóteles considera equivocadas sobre os fenômenos, também é possível entender, de modo indireto, como se dá a recusa aristotélica às concepções de Parmênides e

Platão, as quais acabam por compreender os fenômenos como algo negativo para a constituição do conhecimento em sentido estrito. Com isso, poderemos ver como a concepção aristotélica dos fenômenos (e, portanto, o que significa salvá-los) se distingue tanto dos três perigos refutados diretamente no capítulo 5 de Gama quanto das concepções puramente negativas sobre os fenômenos.

Assim, nossa investigação considerará o expediente *TTP* à luz da tradição anterior a Aristóteles, ou seja, no seu aspecto histórico, tanto na sua origem histórica quanto no seu renascimento, em 1961. Ao nos propomos verificar o uso aristotélico de *TTP*, colocamo-nos no trilho da história das tentativas anteriores de constituição de uma ciência do ser, que rejeitaram os fenômenos, acusando a instabilidade e ineficiência dos dados provenientes dos sentidos para a formação de uma ciência verdadeira. Essa tradição, iniciada por Parmênides e continuada mais radicalmente por Platão, é marcada por uma visão negativa do mundo fenomênico. Ambos procuraram superar os dados sensíveis mais imediatos a eles, propondo a formação da ciência com dados “puros”, livres das sensações humanas, onde as coisas parecem ser muito instáveis. Tanto em Parmênides quanto em Platão os fenômenos são considerados material secundário para a ciência em sua acepção mais estrita, ou seja, como ciência do ser.

Deste modo, em nossa análise de Gama 1 tentaremos mostrar o aspecto filosófico do empreendimento aristotélico, mantendo uma leitura bem próxima ao texto, e assinalando a argumentação aristotélica, direcionando a nossa leitura para a questão dos fenômenos. De modo que a nossa leitura de Gama 1 preocupar-se-á se com a questão: Como a ciência do ser enquanto ser é estabelecida? Ao que tudo indica, ela também parte dos fenômenos. Além disso, buscaremos indicar a aproximação do livro Gama com o livro Alfa, pois essa aproximação é indicada por Aristóteles, e ela nos auxiliará a compreender mais adequadamente a importância de considerar os fenômenos na investigação *metafísica* à luz de tentativas históricas de incompreensão e negação deles.

Na análise de Gama 2, seguiremos também a argumentação aristotélica, assinalando as ocorrências de cognatos e do termo *phainomenon*. Buscaremos compreender como o expediente *TTP* é utilizado na argumentação em prol de uma ciência geral do ser, dado que o ser fora compreendido em outro contexto como um objeto com múltiplos significados, e que não poderia compor o escopo de uma única ciência. Para uma leitura mais adequada do texto aristotélico, recorreremos

aqui aos comentários de Halper e Owens, que tentaram mostrar como o expediente *pros hen* é estabelecido por Aristóteles.

Por fim, analisaremos Gama 5, e mostraremos que os fenômenos são fonte também de erros, mas que isso não significa que o esforço filosófico seja o de abandoná-los. Pelo contrário, é necessário indicar que as causas e problemas não estão nos fenômenos, mas na compreensão que temos deles. Concentrar-nos-emos na lição fenomenológica dada por Aristóteles aos negadores do PNC. Orientaremos nossa leitura para aqueles aspectos que nos farão compreender adequadamente essa lição, comentando apenas marginalmente outros aspectos, que em outra leitura, poderiam ser mais fundamentais. Tais, por exemplo, a validade da prova empreendida por Aristóteles, a interpretação aristotélica de Protágoras, e tantos outros aspectos que poderiam ser o centro de uma leitura de Gama 5.

Utilizaremos a passagem: “nem tudo o que aparece é verdadeiro” como uma batuta de nossa análise da lição fenomenológica aristotélica. A partir disso, acompanharemos a argumentação de Aristóteles, que conduzirá os adversários a reavaliarem suas doutrinas, e, se seguirem a lição aristotélica, a reconhecerem as aparências não mais como causa e justificativa para negarem o PNC, mas como um elemento fundamental para o desenvolvimento de conhecimento e ciência, inclusive da ciência do ser enquanto ser que está sendo proposta no Livro Gama da *Metafísica*. Além disso, os adversários, se se submetem à exigência aristotélica de falar algo com sentido, inevitavelmente são capazes de afirmarem o princípio de não contradição como o mais fundamental dos princípios, do qual tudo depende, uma vez que, para o Estagirita, o PNC está na base da própria possibilidade de se dizer qualquer coisa com sentido para si e para outrem. Todo esse cenário possibilitará que possamos verificar a plena aplicação de *TTP* e perceber que a tese aristotélica assegurará os fenômenos como elementos capazes de proporcionar conhecimento e como sendo úteis para a ciência, até mesmo para uma ciência do ser enquanto ser.

Para tanto, identificaremos na lição fenomenológica de Aristóteles dois diagnósticos gerais: limitam-se aos entes sensíveis e confundem pensamento e sensação. Mostraremos que ao limitar-se aos entes sensíveis, os adversários se equivocaram sobre três aspectos de caráter ontológico: confundem mutação quantitativa e mutação qualitativa; confundem ato e potência e desconsideram outros entes, que não estão sujeitos às constantes mudanças e alterações dos entes sensíveis mutáveis. E ao confundirem pensamento e sensação enganaram-se sobre três

aspectos epistemológicos: acreditaram que tudo o que aparece é verdadeiro, confundiram a sensação dos próprios e a sensação dos comuns e não souberam distinguir a sensação e a imaginação. Com isso, acompanharemos as várias distinções fenomenológicas que são necessárias considerar para apreendermos adequadamente os fenômenos.

A relação do primeiro bloco com o segundo de nossa investigação ocorrerá na medida em que pudermos assinalar a aplicabilidade do expediente TTP na fundamentação da ciência do ser enquanto ser no livro Gama da *Metafísica*. Obviamente, não poderemos resolver todos os aspectos metodológicos do expediente *Tithenai ta Phainomena* em si mesmo nem os aspectos metodológicos do empreendimento ontológico do livro Gama, mas conseguiremos, ao fim de nossa investigação, nos posicionar acerca da aplicabilidade ou não do expediente à fundamentação da ciência do ser enquanto ser e o modo dessa aplicação.

## 1 *TITHENAI TA PHAINOMENA (TTP)*

Três perguntas guiam a nossa apresentação do expediente metodológico *salvar os fenômenos*<sup>1</sup>:

1. Qual sua origem histórica?
2. Ele é universalizável às investigações aristotélicas?
3. Qual a tradução mais adequada do termo *Phainomena* que constitui esse expediente?

Ao respondermos essas questões ainda que parcialmente lidaremos com a constituição e o desenvolvimento do expediente, veremos alguns pontos sobre sua estrutura, como descrito na passagem de *Ética a Nicômaco VII*, 1145b2-7, e identificaremos os seus limites, abordando os seus principais problemas.

Conta-se uma história que Tales, um dos primeiros filósofos, perdido em suas reflexões, foi incapaz de perceber um buraco à sua frente, a ponto de cair nele.<sup>2</sup> Essa história retrata o filósofo como alguém desatento aos fatos mais imediatos à sua volta, a ponto de ser vítima deles. Obviamente, essa anedota histórica não representa e não condiz com a filosofia de Tales, que se preocupou em estabelecer um princípio fundamental para a constituição da Natureza. No entanto, a história de sua queda no buraco permite-nos assinalar um aspecto presente na filosofia, que diz respeito ao desprezo de alguns filósofos pelas coisas tais como aparecem. Ao longo da história essa atitude foi mais, ou menos, intensa, dependendo da posição mais ou menos radical de alguns filósofos a respeito do valor daquilo que nos é dado através da percepção.

Um contraponto. Aristóteles foi um filósofo atento a tudo o que o cercava, dotado de uma curiosidade sem igual pelo mundo, não se limitando às teorias e abstrações, mas se aplicando às pesquisas

---

<sup>1</sup> Ainda que haja a problemática, que discutiremos mais adiante, sobre a existência ou não de um expediente metodológico propriamente dito ‘salvar os fenômenos’, adotaremos a expressão expediente metodológico salvar os fenômenos ou *Tithenai Ta Phainomena (TTP)* por fins práticos, para que não estejamos a todo o momento dizendo expediente ou lema, diminuindo ou aumentando o seu caráter metodológico. Deste modo, nos adiantamos para expressar que não defenderemos em nossa apresentação de *TTP* nem uma das interpretações, mas apenas recolhemos elementos para a nossa análise de Gama 1, 2 e 5, ou seja, para que a verificabilidade da aplicação ou não de *TTP* ao livro Gama seja adequada, vimos por fundamental apresentar as características e as dificuldades do expediente, para então analisa-lo em Gama.

<sup>2</sup> Cf. DIÓGENES, L., I, 12. *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução: Maria da Gama Cury. Brasília: Editora UnB, 1977, 2. ed.

empíricas, opondo-se às filosofias perdidas em suas ficções.<sup>3</sup> Isso fez com que alguns intérpretes o denominassem filósofo do senso comum.<sup>4</sup>

Essa postura filosófica diante do mundo o levou a desenvolver a física, a biologia, a astronomia e, como procuraremos mostrar, também a metafísica, sempre preocupado com a verdade. Embora esta não seja entendida como algo que estaria fora dos fenômenos, mas como algo que necessariamente tem de estar relacionado ao que nos aparece. Não é sem razão que afirma ser a investigação da verdade, por um lado, fácil, uma vez que, conforme o ditado citado por ele, “quem poderia errar uma porta [ao atirar uma flecha]?”<sup>5</sup>; por outro lado, contudo, afirma ser a investigação da verdade difícil, sugerindo que chegar a conhecer exatamente o que nos aparece não é algo simples e imediato. Mas de modo algum isso o conduz a renunciar à primazia dos fenômenos na investigação da verdade, como fica claro pelo que afirma adiante: “é possível que a causa da dificuldade da pesquisa da verdade não esteja nas coisas, mas em nós”<sup>6</sup>, isto é, o problema não é como as coisas aparecem, mas como as percebemos. De algum modo, podemos dizer que a filosofia aristotélica é engajada com o mundo, não se tornando alheia a ele.

A partir dessas considerações gerais, podemos dizer que, independentemente de seu sentido exato e de seu papel na metodologia geral operada pelo Estagirita, o expediente metodológico *Tithenai ta Phainomena*<sup>7</sup> é um dos aspectos da filosofia de Aristóteles que nos

---

<sup>3</sup> Aristóteles se opõe à tese que distingue a unidade de unidades e considera tal tese absurda e fictícia. E esclarece o que considera ficção: “Chamo ficção a violência feita à verdade em vista de satisfazer uma hipótese” (*Met.*, XIII, 7, 1082b3). A oposição consiste, pois, em não concordar que se ignore a verdade, e, aqui, a verdade são os fenômenos. Percebamos que, na sequência da argumentação, Aristóteles diz: “**nós vemos** que uma unidade não difere de outra” (*Met.* XIII, 7, 1082b6). Portanto, as coisas tais como são não podem ser ignoradas, não podemos violentar os fenômenos para que satisfaçamos a nossa hipótese.

<sup>4</sup> Se o senso comum é identificado com isto que se caracteriza como crença comum, se sua crítica é elaborada com vistas a destacar e defender a verdade plasmada em crenças comuns, então Aristóteles pode ser considerado o primeiro dos filósofos do senso comum.” *IN*: EDWARDS, P.(ed.) *The encyclopedia of philosophy*. New York, 1972. 4 vol. BCCR, SURF.

<sup>5</sup> *Met.*, II, 1, 993b4.

<sup>6</sup> *Met.*, II, 1, 993b8.

<sup>7</sup> Shields nota que em nenhuma outra passagem além de *Ética a Nicômaco* Aristóteles prescreve metodologicamente o estabelecimento dos *Phainomena*. Ele nem mesmo usa a formulação linguística *Tithenai ta Phainomena*, conforme Owen intitula seu famoso artigo. Cf. SHIELDS, C. *The Phainomenological*

permite percebê-lo atento aos fatos<sup>8</sup>, e a contrariarmos essa imagem censurável do filósofo como alguém descomprometido com o “senso comum”, com a evidência da verdade que é disponível nas coisas.

## 1.1 *TTP*: ORIGEM TEXTUAL EM ARISTÓTELES

A *Ética a Nicômaco* é considerada um texto de grande importância para a compreensão da metodologia empregada por Aristóteles em seus inquéritos. Ela contém tanto observações diretas sobre o procedimento argumentativo e expositivo quanto os exemplos da *práxis* investigativa, e esses dois aspectos podem ser identificados nos capítulos 1 a 3 do livro VII da EN.<sup>9</sup> Nesse sentido, possui um caráter especial a passagem 1145b2-7 dessa obra, comumente identificada, a partir do clássico artigo de Owen, como a passagem onde se coloca o problema sobre o sentido do conceito suposto no termo ‘*phainomena*’ na compreensão do lema ‘*tithenai ta phainomena* - quando, antes de tratar do fenômeno da *Acrasia* (fraqueza da vontade), o Estagirita faz algumas observações concernentes ao método - Vale lembrarmos a observação aristotélica: “É próprio daquele que tem a razão bem ordenada, tentar apreender a realidade de cada coisa, enquanto o permitir a natureza desta.”<sup>10</sup> De modo que a exposição aqui empreendida está limitada pela natureza controversa do expediente *TTP*, marcado por uma gama de problemas interpretativos e de controvérsias

Segundo Shields, é compreensível que os estudiosos do método de Aristóteles tenham se concentrado nessa passagem para uma caracterização geral, pois é uma das poucas passagens estritamente metodológicas no *corpus aristotelicum*. Entretanto, ele também assinalou que os intérpretes têm sobrecarregado essa passagem, desenvolvendo interpretações gerais, mas não sustentáveis quando tomadas isoladamente. Nesse sentido, há atualmente uma série de interpretações

---

*Method in Aristotle's Metaphysics*. In: FESER, E (ed.). *Aristotle on Method and Metaphysics*. Califórnia: Palgrave Macmillan, 2013. p. 26, nota 21). “It is understandable not least because this is one of the very few overtly methodological reflections in the entire Aristotelian corpus.”

<sup>8</sup> O termo grego *phainomenon*, como veremos com mais detalhes adiante, desde o artigo de Owen, é compreendido tanto como “aparência”, aquilo que resulta da observação empírica, como “opinião reputada”, estabelecendo-se como sinônimo de *endóxon* (problematizaremos isso mais adiante).

<sup>9</sup> MELÉNDEZ, G. *El método en Ética a Nicómaco* I (Tópicos 28 (2005), 129-157. p. 129.

<sup>10</sup> EN, I, 3, 1094b24-25.

do expediente, que podemos classificar numa escala de maximalistas à minimalistas.

A razão dessas controvérsias é justificável. A passagem é complexa.<sup>11</sup> Baseando-nos em Mendonça e Zingano podemos identificar os seguintes elementos de complexidade da passagem:

a) obscuridade da metodologia (*TTP*) indicada no início da discussão sobre *Acrasia*, possibilitando uma interpretação dialética da metodologia, mas algumas dúvidas persistem;

b) τὰ φαινόμενα são manifestações no sentido de dados provenientes dos sentidos ou são as opiniões aceitas τὰ ἔνδοξα, que fornecem as premissas dos silogismos dialéticos;

c) O contexto não permite estabelecer com clareza o significado de ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, assim como nos outros casos. Se uma aplicação restrita aos problemas éticos. Ou a defesa de uma expansão do método para outras disciplinas.

Dito isto, vejamos a passagem:

é preciso, assim como nos outros casos < ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων >, tendo listado os fenômenos (φαινόμενα) e tendo primeiramente examinado as aporias, demonstrar deste modo sobretudo < μάλιστα > todas as opiniões < πάντα τὰ ἔνδοξα > relativas a estas afecções; senão for possível, a maior parte e as mais autorizadas, pois quando as dificuldades são desatadas e as opiniões são preservadas < καταλείπεται τὰ ἔνδοξα >, o ponto foi suficientemente demonstrado < δεδειγμένον ἂν εἶη ἱκανῶς ><sup>12</sup>

Antes de analisarmos a estrutura do expediente, reflitamos alguns aspectos linguísticos do termo *phainomenon*. Segundo Chantraine, o termo é uma substantivação do participio médio passivo do verbo *phainô*.

<sup>11</sup> MENDONÇA, F. *Aristóteles e a refutação do intelectualismo socrático na explicação da acrasia em EN VII 1-3*. PHILÓSOPHOS, GOIÂNIA, V.19, N.2, P.69-109, JUL./DEZ. 2014. p. 71.

<sup>12</sup> *EN*, VII, 1, 1145b2-7. In: ZINGANO, M. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p.450-451. (δεῖ δ', ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, τιθέντας τὰ φαινόμενα καὶ πρῶτον διαπορήσαντας οὕτω δεικνύνα μάλιστα μὲν πάντα τὰ ἔνδοξα περὶ ταῦτα τὰ πάθη, εἰ δὲ μή, τὰ πλεῖστα καὶ κυριώτατα: ἐὰν γὰρ λύηται τε τὰ δυσχερῆ καὶ καταλείπεται τὰ ἔνδοξα, δεδειγμένον ἂν εἶη ἱκανῶς. (ed. BYWATER, J. *Aristotle's Ethica Nicomachea*. Oxford, Clarendon Press. 1894).



A tradução mais imediata do termo é o que ‘aparece’. Importante assinalar que do mesmo verbo provêm o adjetivo e o advérbio *phaneros*, geralmente vertido por ‘evidente’. Outro termo importante do mesmo verbo é *phasis* que significa em geral, na filosofia, sentença, asserção ou expressão. Nesse sentido, existe um parentesco do termo *phainomenon* com a manifestação linguística de pensamento.<sup>13</sup>

Aristóteles também utiliza a expressão *dêlon* como sinônimo de *phaneros*. O verbo donde surge *dêlon* era usado antes do Estagirita, em sentido figurativo, significando mostrar, fazer ver, manifestar. Sendo associado com *ta doxanta* (as opiniões e pareceres).<sup>14</sup> Há, assim, uma proximidade semântica entre *phainô-phasis*, *dêlon-doxanta*, ou seja, Owen possui uma base filológica para indicar a dificuldade de denotação do termo *phainomenon*, da passagem acima da EN, pois ela permite tratar tanto no aspecto linguístico como no aspecto lógico-linguístico.

O termo grego *endoxa* possui uma relação de sentido (não etimológico) com o termo *phainomena*, uma vez que, o termo *endoxa* é composto do prefixo mais *doxa*, e este, por sua vez, deriva do verbo *dokeô*. Dentre os sentidos desse verbo destaca-se o sentido de parecer, assemelhar-se, ter a aparência de (por oposição ao real). Num segundo sentido, ter uma boa aparência, uma boa figura. Donde deriva tanto a noção de fama quanto de opinião.<sup>15</sup>

Embora Barnes afirme: “a passagem não é difícil nem controversa”<sup>16</sup>, contrariando Zingano e Mendonça; e desconsidere a problematização da denotação do termo<sup>17</sup>, afirmando que o significado dos ‘τὰ φαινόμενα’, fora de qualquer cogitação em contrário, não é ‘fatos observados’; podemos tomar dele algumas indicações linguísticas sobre a passagem. Ele mesmo afirma ser necessário uma análise mais sutil baseada num par de distinções. No primeiro par (i), distingue o termo em a) fenomenológico (‘ele parece vermelho’) e b) judicatório (‘ele parece culpado’). Para Barnes, o segundo pode ser usado em contextos de

<sup>13</sup> CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. New ed. Paris: Klincksieck, 1999, p. 1170ss.

<sup>14</sup> BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 2000, p. 454.

<sup>15</sup> BAILLY, 2000, p. 527-528.

<sup>16</sup> BARNES, J., 2010, p. 183.

<sup>17</sup> Como temos indicado, um dos problemas da passagem é a denotação do termo ‘τὰ φαινόμενα’, se são manifestações no sentido empírico ou se são opiniões reputáveis. Entretanto, Barnes limita-se a adotar a solução de Owen, afirmando que essa solução está fora de qualquer discussão, e que o termo não pode estar denotando ‘fatos observados’.

percepção sensorial e o primeiro pode ir além da percepção *sensu stricto*. Assim, um sentido é assimilado pelo outro. Esse primeiro par é semelhante ao uso do verbo inglês *to seem*. Ao contrário, no segundo par (ii), distingue-se em a) inverídico (‘ele parece estar vivo (mas talvez não esteja)’) e b) verídico. Com efeito, Barnes diz que o sentido com o qual estamos lidando na passagem da *EN* é o resultado da combinação do sentido judicatório e inverídico do termo. Além disso, afirma que Aristóteles tinha ciência deste uso, ainda que não estabeleça tais distinções, e que nada nos leva a crer que ele estaria confuso sobre o sentido dos ‘τὰ φαινόμενα’.<sup>18</sup>

Zingano, mesmo evadindo das controvérsias, auxilia-nos na explicitação do sentido da passagem. Segundo ele, o método TTP aqui exposto, com caráter dialético, que opera com dificuldades e aporias, não somente não visa à refutação daqueles que expressam opiniões contrárias, como visa salvá-las enquanto teses reputadas, de modo que continuem valendo. Como bem assinala, bastante distinta da atitude refutativa seguida por Aristóteles contra os negadores do PNC, ao menos em Gama 3 e 4. Entretanto, a mesma *generosidade notável*, que Zingano observa na maneira de Aristóteles lidar com as teses contrárias na *EN*, procurando preservar senão todas, a maioria, também pode ser indicada, como faremos mais adiante, em Gama 5.<sup>19</sup>

Dessa passagem, identifica-se a estrutura do expediente *TTP*:

- (1) registrar os fenômenos;
- (2) solucionar as dificuldades;
- (3) provar as opiniões reputáveis.<sup>20</sup>

Em grande medida, encontramos esses três passos metodológicos em várias obras de Aristóteles. Eles indicam a estrutura canônica do expediente adotada pelos intérpretes nas diversas discussões acerca de sua aplicabilidade e universalidade na obra aristotélica. Entretanto, os termos da passagem são objeto de inúmeras discussões. Conseqüentemente, elas dificultam a apreensão do significado do expediente metodológico ‘salvar

---

<sup>18</sup> ZINGANO, 2010, p.184, nota 1.

<sup>19</sup> Cf. ZINGANO, M. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 454.

<sup>20</sup> Em *Tóp.*, Aristóteles escreve: “uma opinião reputada é aquela que é aceita seja por todos, ou pela maioria, ou, ainda, pelos mais sábios. Se pelos sábios, por todos eles, pela maioria, ou pelos mais notáveis dentre eles” (100b 22-24). Usamos a expressão “opinião reputada” para traduzir o grego *endóxon*.

os fenômenos'. Ademais, não encontramos em outra parte da obra aristotélica nenhum esclarecimento detalhado acerca desse expediente. Ainda que possamos indicar a presença dele ao longo das obras aristotélicas, não nos é possível identificar como realmente Aristóteles compreendia o escopo desse método, além dessa síntese de EN VII.

O primeiro passo do procedimento metodológico *salvar os fenômenos* prevê uma atividade bastante comum a quaisquer pesquisadores, de quaisquer ciências ou artes. O levantamento daquilo que parece ser o caso (*ta Phainomena*) no domínio daquilo que está sendo investigado.<sup>21</sup> Esse movimento inicial é imprescindível para qualquer pesquisa. Aristóteles o prescreve diante de um problema específico, a possibilidade de alguém não conseguir seguir a sua vontade, mesmo tendo ciência de que é necessário fazê-la. Segundo Sócrates isso é impossível, e é a partir disso que ele é acusado de contradizer os fenômenos.<sup>22</sup> Esse mesmo procedimento é realizado na *Metafísica*, quando se analisa as opiniões de Parmênides, Melisso e Xenófanes.<sup>23</sup> Em ambos os casos, há uma evidência fenomênica sendo negada pela teoria estabelecida pelos autores. No caso de Parmênides, que concebia o uno segundo a razão, relegando a multiplicidade ao nível da opinião perceptiva, Aristóteles observa: “forçado a levar em conta os fenômenos”, ou seja, mesmo ele que desenvolveu uma teoria contra-intuitiva, esforçando-se para afastar a racionalidade das impurezas perceptivas dos fenômenos, não conseguiu se desvencilhar da necessidade de considerar as coisas tais como aparecem.

A solução das dificuldades, proposta no segundo passo do procedimento, nos remete a uma discussão atual sobre a metodologia aristotélica, a saber, a dimensão aporética ou não das investigações aristotélicas. Para Aubenque, há na metodologia aristotélica, e isso é assegurado por ele baseando-se no contexto do qual estamos tratando, uma distinção entre “trabalhar para sua resolução” e “lhe dar uma solução”. Ele defende que nesse último caso se destruiria a aporia, enquanto que no primeiro, se realizaria a aporia; e enfatiza, sobretudo no caso da *Metafísica*, que as aporias não possuem soluções, sendo a

---

<sup>21</sup> Cf. KRAUT, R. (ed.) *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*. Trad.: Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009, p. 78.

<sup>22</sup> Cf. *EN*, VII, 3, 1145b22-28.

<sup>23</sup> Cf. *Met.*, I, 5, 986b18ss.

filosofia metafísica uma ciência eternamente buscada.<sup>24</sup> Por outro lado, Irwin afirma que dificilmente os verbos utilizados nessa passagem da EN podem referir-se somente a um processo sem resultado. Seu argumento é baseado no tempo do verbo, que está no perfeito. Sendo, deste modo, claro que os verbos se refiram ao resultado do processo e não apenas ao processo.<sup>25</sup>

Para além das controvérsias, há exemplos concretos desse segundo passo metodológico do expediente *salvar os fenômenos*. Nos *Segundos Analíticos*, a doutrina da definição apenas é estabelecida após a discussão detalhada das aporias; o mesmo acontece com a teoria do conhecimento dos princípios e, na *Física*, referente a análise do tempo. A *Metafísica* dedica um livro inteiro ao problema das aporias, que são mais ou menos solucionadas nos livros seguintes.<sup>26</sup> A discussão das aporias, como Aristóteles afirma na *Metafísica*, possibilitam que diante dos “caminhos não-percorríveis” encontre-se o “caminho bom e fácil de percorrer.”<sup>27</sup>

Falemos, por fim, do terceiro passo presente no expediente *tithenai ta phainomena*: a prova das opiniões reputáveis. Tendo levantado os fenômenos de um determinado campo de pesquisa, resolvido as dificuldades desse primeiro procedimento, passa-se à prova das opiniões reputáveis, ou seja, aquelas que foram selecionadas mediante a solução das aporias, tendo eliminado as ambiguidades e contradições. Esse terceiro procedimento procura mostrar a verdade das opiniões e fenômenos do campo de pesquisa investigado. O objetivo aristotélico, ao menos em EN, é o de provar todas as opiniões reputáveis, mas se isso não for possível, ao menos a maioria delas.

Esses três passos metodológicos do expediente *salvar os fenômenos* foram brevemente descritos para que tenhamos presente a estrutura e os termos presentes nesse contexto, afim de podermos mais adequadamente assinalar algumas respostas às questões que levantamos no início desse capítulo. Cada um desses passos do expediente possui amplo amparo bibliográfico tanto em Aristóteles como nos seus intérpretes. Não é nossa intenção sermos exaustivos em nossa descrição,

---

<sup>24</sup> Cf. AUBENQUE, P. *O problema do ser em Aristóteles*: ensaio sobre a problemática aristotélica. Tradução: Cristina de Souza Agostini e Dioclécio Domingos Faustino. São Paulo: Paulus, 2012, p.468.

<sup>25</sup> IRWIN, T. *O caráter aporético da metafísica de Aristóteles*. In: Zingano, M.(org.) *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. p. 346-347.

<sup>26</sup> Cf. HÖFFE, O. *Aristóteles*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 92-93.

<sup>27</sup> Cf. HÖFFE, 2008, p. 93.

mas assinalarmos para alguns elementos fundamentais e, por isso, constituintes do expediente *TTP*.

A descrição dessa estrutura permite-nos verificar a origem textual do expediente em Aristóteles, pois em nenhum outro lugar encontrarmos essa estrutura sistematizada. Vimos elementos de cada um dos passos alhures em diversas obras. Entretanto, além dessa origem, que chamamos textual em Aristóteles, o expediente tem uma origem histórica.

## 1.2 *TTP*: A ORIGEM HISTÓRICA

O artigo clássico “*Tithenai ta Phainomena*”<sup>28</sup> de Owen marca uma reviravolta importante na compreensão desse expediente metodológico. Apresentado em 1960, no *Symposium Aristotelicum*<sup>29</sup> que teve como tema: “Aristóteles e os problemas de método”, provocou uma série de outros artigos discutindo as suas conclusões. Desde então, é a referência imprescindível nas discussões metodológicas sobre o expediente em questão. Sua análise é elementar para situarmos e contextualizarmos a problemática de nossa investigação. Geralmente é identificado como o responsável de ter feito emergir na filosofia contemporânea o problema acerca da compreensão adequada dos *Phainomena* em Aristóteles. Com isso, os estudiosos do expediente em Aristóteles quase não se detêm a reconstruir a história dessa expressão metodológica, permanecendo mais imediatamente nos debates do sentido a ser atribuído ao termo *phainomena*, justificando as escolhas com os textos de Aristóteles e tentando indicar uma orientação metodológica mais geral e significativa para os trabalhos aristotélicos. Entretanto, como assinalado por Cleary, e ele é um dos únicos a chamar a atenção para esse aspecto, se queremos elucidar a função dos fenômenos em Aristóteles, teremos que encarar alguns problemas filosóficos e históricos.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Cf. OWEN, G. E. L. *Tithenai ta Phainomena*. In: MORAVCSIK, J. M. E. (ed.) *Aristotle: A Collection of Critical Essays*. New York: Macmillan and Co Ltd, 1968, p. 172.

<sup>29</sup> Para compreender melhor a importância dos *Symposia Aristotelica*, e dos artigos apresentados na edição de 1960 ver BERTI, E. *Aristóteles e o século XX*. Tradução: Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 13.

<sup>30</sup> CLEARY, J. *Phainomena in Aristotle's methodology*. International Journal of Philosophical Studies, v. 2, n. 1, p. 61-97, 1994. p. 61.

Para Cleary e Duhem<sup>31</sup>, o expediente originalmente é produzido por indicação de Platão<sup>32</sup>, quando este no *Timeu* prescreve aos matemáticos da Academia, que buscava uma resposta para um problema que havia identificado na observação dos astros, pois estes não repousavam adequadamente em sua teoria. Conseqüentemente, Eudoxo assume essa indicação e desenvolve uma solução para o problema platônico:

Platão admite, em princípio, que os corpos celestes se movem com um movimento circular, uniforme e constantemente regular; ele coloca então este problema aos matemáticos: quais são os movimentos circulares, uniformes e perfeitamente regulares que convém tomar como hipótese, a fim de poder salvar as aparências apresentadas pelos planetas?<sup>33</sup>

O objetivo do expediente conforme indicamos em sua origem textual aproxima-se do expediente em sua origem histórica. Tanto em um como em outro a finalidade do exercício é o desenvolvimento de uma compreensão capaz de salvar os fenômenos. Com esse fim, Eudoxo e Callipo são estimulados a desenvolverem o expediente *salvar os fenômenos*.

Eudoxo reproduziu o aparato do movimento retrógrado através de movimentos combinados de diferentes esferas em diferentes velocidades e ângulos de rotação<sup>34</sup>, mas não conseguiu atingir a finalidade do expediente de modo apropriado, Callipo modificou a teoria de Eudoxo,

---

<sup>31</sup> DUHEM detalha a história: “Além deste (Eudoxo), foi importante para a permanência histórica do expediente, o discípulo de Aristóteles Eudemus, visto que recolheu o material de Eudoxus e os descreveu em sua obra *História da Astrologia. Sosigenes*, professor de Alexandre, tomou de Eudemus e as transmitiu a Simplicius, de quem as recebemos.” In: DUHEM P., *Salvar os fenômenos: Ensaio sobre a noção de teoria física de Platão a Galileu*. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, suplemento 3, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, Unicamp, Campinas, 1984, p.7.

<sup>32</sup> AITON, E.J. *History of Science* 19, 75 (1981) contraria essa história, atribuindo a paternidade desse programa a Posidônio.

<sup>33</sup> SIMPLÍCIO apud DUHEM, 1984, p.7.

<sup>34</sup> Cf. SIMPLÍCIO apud CLEARY, 1994, p. 62.

pois as hipóteses desse último não concordavam com certos fenômenos, e ele quis que esses fenômenos fossem por sua vez salvos.<sup>35</sup>

Há muitas passagens do *corpus aristotelicum* que confirmam a importância desse expediente metodológico desenvolvido pelos astrônomos, que evidenciam a origem histórica do expediente *salvar os fenômenos*.

Em *Primeiros Analíticos I, 30*, uma das passagens mais utilizadas para a confirmação do uso desse expediente, lemos:

Na astronomia, por exemplo, **coube à experiência astronômica** nos transmitir os princípios da astronomia, pois foi **somente quando os fenômenos foram plenamente apreendidos** que se descobriram as demonstrações da astronomia; **e o mesmo se aplica a qualquer outra arte ou ciência.**<sup>36</sup>

Aqui Aristóteles faz uma remissão direta ao expediente desenvolvido pelos astrônomos da Academia, especialmente Eudoxo e Callipo, ainda que não os cite. No entanto, foi devido a esses dois astrônomos acadêmicos que a astronomia conseguiu que suas teorias salvassem adequadamente os fenômenos, e que se descobriu suas demonstrações, tal como mostramos na história do expediente. Percebamos que estamos forçando o texto, identificando o expediente salvar os fenômenos, não citado na passagem, com a experiência astronômica. Contudo, ainda que não possamos tratar adequadamente aqui, é necessário notarmos que a identificação da origem histórica com a origem textual, que veremos a seguir, ainda não foi demonstrada na literatura que consultamos. O único a mencionar a origem histórica e tratar mais amplamente dela é Cleary. Os outros autores apenas mencionam o artigo dele, não tratando especificamente essa questão.

Um outro aspecto importante da passagem acima é a frase final da citação, na qual se afirma que “o mesmo se aplica a qualquer outra arte ou ciência.” Parece indicar a universalização do modo astronômico de proceder cientificamente, ou seja, todas as ciências deveriam esforçar-se para apreender adequadamente as experiências relativas ao seu campo de investigação, para então proceder as demonstrações necessárias a ela. Visto que somente quando os fenômenos foram adequadamente

---

<sup>35</sup> DUHEM, 1984, p. 7.

<sup>36</sup> *Pri. Ana., I, 30, 72b5-20*. (Owen, 1968, p. 168, tradução livre, grifo nosso).

apreendidos, pode-se demonstrar as teorias antes elaboradas. Além disso, Owen identifica aqui um retrato baconiano de ciência, pois há uma valorização da experiência como propedêutica das teorias científicas. Bacon escreveu uma obra intitulada *Novum Organum*, com a qual pretendia superar o *Organon* aristotélico. Nessa obra há uma passagem importante, que nos ajudará a compreender porque Owen atribui um retrato baconiano para o método tal qual estabelecido em *Primeiros Analíticos I*, 30. Bacon afirma:

Todos aqueles que ousaram proclamar a natureza como assunto exaurido para o conhecimento, por convicção, por vezo professoral ou por ostentação, infligiram grande dano tanto à filosofia quanto às ciências. Pois, fazendo valer a sua opinião, concorreram para interromper e extinguir as investigações.<sup>37</sup>

Ele acreditava que a dialética não era um método adequado para o desenvolvimento das ciências, e procurava estabelecer a experiência e a observação como bases sólidas para o desenvolvimento científico, afim de buscar mais adequadamente a verdade. Ao contrário da dialética, uma ciência baseada nos fatos conseguiria confrontar com eles sua teoria, não ficando apenas nas palavras. Nesse sentido, a dialética não faz nenhuma remissão ao uso dos sentidos para apreender o mundo, o que lhe prejudica na busca da verdade.

Há também uma outra passagem, na qual Aristóteles faz remissão ao método dos astrônomos, em *Metafísica*, livro lambda, diz:

Agora perceba o número de locomoções, isso deve ser preocupação da ciência matemática que é próxima da filosofia, e esta é a astronomia; Pois esta é a ciência que está comprometida com a investigação das substâncias sensíveis mas eternas, enquanto as outras, como aritmética e geometria, não estão comprometidas com nenhuma substância.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> BACON, F. *Novum Organum*. Trad. e notas de José Aluysio Reis de Andrade. SP: Nova Cultural, 2000, p.27. (Coleção os Pensadores)

<sup>38</sup> *Met.*, XII, 8, 1073b3-8.



Mais uma vez encontramos uma referência ao método de observação dos astrônomos. Agora não mais num trabalho metodológico apenas, mas agora aplicado ao estabelecimento dos motores imóveis na *Metafísica*. Um ponto fundamental dessa passagem para a nossa investigação diz respeito às substâncias sensíveis, nesse contexto relacionadas aos fenômenos. A identificação de substância com fenômeno não é imediata, pois há alguns problemas relativos ao estabelecimento do que é substância em Aristóteles. Entretanto, é possível interpretarmos nesse contexto esses dois conceitos relacionados a uma mesma realidade. Obviamente, que é necessário especificarmos essa relação, pois nem todos os fenômenos sensíveis são substâncias de fato, mas os fenômenos são a manifestação de aspectos, as vezes essenciais, outras não, da substância. Trataremos dessa relação depois. Por ora, importa-nos a remissão aristotélica na *Metafísica* ao expediente astronômico de salvar os fenômenos. Tanto na passagem de *Primeiros Analíticos* quanto da *Metafísica*, a ciência é a aquisição de conhecimento proveniente da pesquisa exaustiva do que é dado aos sentidos, ou seja, o que é apreendido pela experiência sensível relativo ao assunto daquela ciência.

### 1.3 TTP: UM EXPEDIENTE UNIVERSALIZÁVEL?

As opiniões dos intérpretes sobre a universalização desse expediente são controversas. Como a compreensão do expediente é divergente, sobretudo no seu significado metodológico, nem sempre essa disputa se restringe ao expediente, mas parece extrapolar seus limites, quando se trata de estabelecer a partir de um expediente propedêutico um método mais robusto e complexo para toda a filosofia aristotélica.

Mendonça argumenta que para muitos intérpretes é um programa de inquérito dialético, pois entendem que a remissão às opiniões reputadas (*endoxa*) e a submissão dessas a um procedimento diaporético é o suficiente para assim caracterizá-lo. Por outro lado, há alguns que permanecem céticos a essa interpretação. Esse é um dos problemas fundamentais sobre a metodologia aristotélica, mas não nos deteremos a ele, pois, como assinalou Wians, a solução dele exigiria:

Praticamente o conjunto da filosofia de Aristóteles – sua psicologia da percepção e da experiência, teorias da linguagem, aprendizagem e

instrução, nosso lugar na natureza – toda a fundamentação metafísica do pensamento, da palavra e do mundo.<sup>39</sup>

Deste modo, essa seção sobre a universalidade do expediente é mais informativa, pois uma possível solução a essa questão depende de outros aspectos que não serão tratados nesta dissertação. Com isso, se limitará nessa seção a uma apresentação da origem dessa questão a partir da gênese textual do expediente, assinalando os problemas textuais e interpretativos do estabelecimento do expediente *TTP*.

A questão da universalidade do expediente se deve a uma das primeiras dificuldades dos intérpretes ao lidarem com a passagem 1145b2-7 da *EN*, que se refere ao significado de ὅσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων. Na tradução de Nussbaum, ela afirma seguir a tradução de Ross, que identifica a força do não-qualificado τῶν ἄλλων, afirmando que não é possível que signifique “em alguns outros casos”.<sup>40</sup> Além disso, ela faz referência a passagem de *Primeiros Analíticos I*, 30, 46a17-22, que explicita o papel crucial dos fenômenos em todas as investigações aristotélicas. Notemos que, com isso, Nussbaum defende a universalização do expediente *TTP*. Contudo, o ὅσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων pode ser interpretado de forma restritiva aos problemas éticos, ou alguns problemas éticos, distintos de outros.<sup>41</sup>

Na interpretação restritiva, o expediente *salvar os fenômenos* é entendido mais como uma máxima aristotélica,<sup>42</sup> herdada por ele da Academia de Platão, com Eudoxo<sup>43</sup>; e somente no desenvolvimento da investigação da ciência aristotélica que surge a complexidade envolvida no estabelecimento desse expediente em Aristóteles. (importante salientarmos que até o século XX poucos haviam problematizado esse aspecto da metodologia aristotélica).

Os defensores da universalização desse expediente são provenientes, quase sempre, de contextos de discussões éticas – não

---

<sup>39</sup> WIANS, W. *Saving Aristotle from Nussbaum's Phenomena*. IN: PREUS, A. *Essays in Ancient Greek Philosophy V: Aristotle's Ontology*. Albany: State University Of New York Press, 1992, p. 143. (tradução nossa)

<sup>40</sup> Como veremos, a posição de Nussbaum é criticável.

<sup>41</sup> Cf. ZINGANO, M. A., 2007, p. 451.

<sup>42</sup> Parece ser também a interpretação de Otfried Höffe, quando intitula o sexto capítulo de sua obra sobre Aristóteles: Quatro máximas metódicas.

<sup>43</sup> Segundo Mittelstrass, Eudoxo teria sido o criador da expressão salvar os fenômenos. In: MITTELSTRASS, J. (1962), *Die Rettung der Phänomene* (Berlin).

poderia ser diferente, pois ele é estabelecido na *EN* e há esforços recentes para mostra-lo na *EE*. Ao levantarmos os dados sobre *TTP*, quase a totalidade dos trabalhos se direcionam para as obras éticas, e tomam-no como um expediente metodológico universal, baseando-se na passagem de *EN*.

Ao comentar o capítulo VII dessa obra, Richard Kraut afirma:

Devemos lembrar que, para Aristóteles, consultar as *endoxa* é **um método geral**, e não um método usado apenas para a investigação de tópicos éticos [...] ele o emprega repetidamente em suas investigações acerca de questões teóricas.<sup>44</sup>

Observemos que se interpreta o método *salvar os fenômenos*, acreditando na universalização dele e interpretando-o como um *método endoxal*. Mais à frente veremos as dificuldades concernentes a tradução de *Phainomena*. Uma gama de possibilidades foi surgindo ao longo de nossa investigação, possibilitando-nos compreender as implicações e o escopo da máxima, que se transformou num expediente metodológico. Entretanto, nem todos os intérpretes aceitam a universalização desse expediente, considerando que os seus defensores são muito rápidos ao desprenderem dessa única passagem sobre o expediente *TTP* um método geral em Aristóteles. Obviamente, eles não colocam em xeque todo o expediente, pois o primeiro passo da estrutura do método parece guiar realmente todas as investigações aristotélicas. Todavia, a universalização do expediente parece se comprometer com uma linha interpretativa, bem presente na contemporaneidade, que interpreta que o principal método de inquérito de Aristóteles é o método dialético, em sua versão mais sofisticada do que a praticada por Platão, e que Aristóteles desenvolve em *Tópicos*. Notemos que o que era tomado por uma máxima, passa a ser a causa de decisão de um tema central em Aristóteles, que são os seus métodos de inquérito científico.

Ainda que essa questão possua esse alcance fundamental para uma série de questões em Aristóteles, não nos é possível enfrenta-la, nem assinalar alguma solução mais consistente, pois implicaria no domínio mais vasto da discussão metodológica relativa e implicativa nessa problemática, o que não nos é possível aqui. Deste modo, nossa posição consiste na neutralidade, visto que essa escolha não traz mais questões a

---

<sup>44</sup> KRAUT, R., 2009, p. 80.

nossa investigação e não prejudica diretamente o escopo investigativo de nossa dissertação.

#### 1.4 TTP: UMA TRADUÇÃO ADEQUADA?

A segunda dificuldade da passagem, tão complexa como a primeira, refere-se à tradução do termo ‘*phainomena*’ por ‘fenômenos’. Na tradução de Nussbaum, o termo *phainomena* foi vertido por ‘aparências’, buscando evitar a ambiguidade do termo entre dados sensíveis e opiniões reputáveis. Kraut interpreta fenômenos como *endoxa*. Segundo ele, podemos afirmar, com certeza, que na passagem da *EN*, Aristóteles usa os termos *phainomena* e *endoxa* para se referir às mesmas coisas.”<sup>45</sup> Contudo, quando tentamos universalizar a aplicação do expediente para as demais obras teóricas, essa possibilidade de intercambiar os termos ‘fenômenos’ e ‘opiniões comuns/reputáveis’, deve ser tratada com alguns cuidados. Contudo, procederemos nossa investigação, primeiramente, apresentando alguns esclarecimentos linguísticos e filosóficos acerca do termo fenômeno, pois é o objeto principal de nossa pesquisa. Depois, apresentaremos a interpretação de Owen do expediente, pois é a partir dela que as demais interpretações surgem, apontando algumas falhas, seguindo algumas de suas indicações, ou mesmo recusando-as. Tendo o paradigma tradicional e a solução de Owen presentes, indicamos uma solução maximalista, apresentando a interpretação de Nussbaum, que acredita que Aristóteles se limita a “manter as aparências” no decorrer de seus empreendimento filosóficos; e, por fim, apresentaremos uma solução minimalista do expediente, seguindo a interpretação de Shields, que nem mesmo considera que haja tal expediente, mas que Aristóteles segue um princípio de conservação fenomenológica.

O termo “*phainomena*” é um plural neutro do participípio presente de “*phainesthai*”, verbo que usualmente é vertido por “aparecer”.<sup>46</sup> Isso, de imediato, remete-nos ao oposto do conceito mais fundamental da ontologia grega, que é o conceito “ser”. Todos os pensadores gregos, de alguma forma, foram obrigados a lidar com a oposição entre o aparecer e o ser. Alguns deles consideraram que tudo o que aparece aos nossos

---

<sup>45</sup> KRAUT, 2009, p. 78.

<sup>46</sup> Nussbaum propõe o aparecer como a melhor tradução do termo *phainomenon*. Cf. NUSSBAUM, M. C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução: Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Editora WFM Martins Fontes, 2009, p.213.

sentidos deve ser verdadeiro, outros, por sua vez, se esforçaram para manter a verdade distante da indeterminação das coisas deste mundo. Acerca do primeiro grupo, temos um dramático relato de Aristóteles, no qual ele elenca uma série de grandes pensadores. Começando com Empédocles, passando por Demócrito, Parmênides, Anaxágoras e chegando em Homero, Aristóteles retira a seguinte conclusão:

note-se a consequência, mais desconcertante: se os que mais investigaram a verdade que podemos alcançar (e estes são os que mais a buscam e a amam), se justamente eles têm opiniões desse tipo e professam tais doutrinas sobre a verdade, como não poderão desanimar, e com razão, os que começam a filosofar? Buscar a verdade seria como correr atrás de um pássaro voando.<sup>47</sup>

Desse relato, podemos retirar que ignorar **as aparências** é um desafio tanto quanto estabelecermos um lugar seguro para a verdade. Lembremos o caráter agonístico, destacado por Cassin, no qual Aristóteles se envolve ao tentar fundamentar a sua ciência do ser enquanto ser através do mundo sensível. Aristóteles não dedicou nenhum tratado específico aos *fenômenos*, nenhuma consideração semântica de seu sentido, ou de sua variação linguística. Todavia, ao lermos suas obras encontramos nelas um esforço filosófico para que o “ser” dialogue com o “aparecer”, não sendo, pois, duas realidades excludentes, mas que se implicam na medida em que o acesso ao “ser” deve passar pelo “aparecer”.

#### 1.4.1 Owen: a ambiguidade dos *phainomena*

O artigo de Owen “*Tithenai ta phainomena*” é um verdadeiro divisor de águas. Ele defendeu que o termo *Phainomena* deve ser entendido num amplo escopo de significado, reportando tanto aos fatos empíricos, tal como a interpretação tradicional compreendia, mas também, em alguns tratados - em especial, *Ética e Física* - às opiniões reputadas (*endoxa*). A partir da origem textual do expediente, Owen assinalou que a interpretação mais adequada do termo *phainomena*, na discussão da fraqueza da vontade, não é como fatos empíricos ou materiais provenientes da experiência, mas, observando o procedimento

---

<sup>47</sup> *Met.*, IV, 5, 1009b 35.

aristotélico, no recolhimento daquilo que é comumente dito sobre a *acrasia*. No procedimento de refutação de Sócrates, o Estagirita não recorre à experiência, mas aos *ta endoxa* e aos *ta legomena*.

A preocupação de Owen é com a aparente discrepância entre a pregação aristotélica e sua prática metodológica, no qual os fenômenos possuem papel fundamental. Ele começa apresentando o paradigma tradicional de interpretação da metodologia de Aristóteles, que está apoiada na seguinte passagem dos *Primeiros Analíticos*:

Na astronomia, por exemplo, **coube à experiência astronômica** nos transmitir os princípios da astronomia, pois foi **somente quando os fenômenos foram plenamente apreendidos** que se descobriram as demonstrações da astronomia; e **o mesmo se aplica a qualquer outra arte ou ciência**.<sup>48</sup>

A partir dessa passagem é identificado o sentido tradicional de *Phainomena* como dados provenientes da experiência. Segundo Owen, essa concepção tradicional é adequada aos trabalhos biológicos e meteorológicos de Aristóteles, mas não é possível aplicá-lo com a mesma precisão à *Física*. Baseando-se numa passagem de Augustin Mansion, Owen assinala: a *Física* aristotélica pode ser reduzida, de modo geral, a análises conceituais, que estão mais guiadas por dados empíricos, do que fundamentada neles.

Na *Física*, o sentido de *Phainomena*, interpretado linguisticamente é mais apropriado. Owen toma como exemplo a análise que Aristóteles realiza sobre o conceito de lugar, na qual o Estagirita toma quatro argumentos para a existência do lugar. Os termos utilizados ao longo dos quatro argumentos são: *dokei* (parece ser o caso); *legomena* (os teóricos disseram); *nomizôusin* (Hesfodo e maioria dos pensadores consideraram), e *endoxa* (concepções comuns acerca dos lugares naturais). Dessa forma, Owen indica que na *Física* a preocupação principal de Aristóteles é com as opiniões comuns e dos sábios, as *Endoxa*, e não com os fatos observados ou dados da percepção.

Deste modo, para Owen, na *Física* de Aristóteles não encontramos o uso tradicional ou conservador do termo *Phainomena*, ligado ao quadro baconiano da interpretação da epistemologia aristotélica, mas um uso linguístico, vinculado ao uso do termo *endoxa*. Para isso, apresenta dois

---

<sup>48</sup> *Pri. Ana., I, 30, 72b5-20.* (Owen, 1968, p. 168, tradução livre, grifo nosso).

argumentos: primeiro, porque Aristóteles não procede o levantamento de fatos observados, mas o levantamento das *endoxa*; segundo, na disputa com Sócrates, que Aristóteles acusa de estar em conflito com os *Phainomena*, dificilmente pode-se concluir que Sócrates esteja em conflito com fatos, mas com aquilo que comumente é dito da incontinência, ou seja, com as *Endoxa/Legomena*. Assim, Owen avança o seu caso, apontando que todo o argumento dialético pode iniciar com os *Phainomena*.

Portanto, além de demonstrar a ambiguidade do uso aristotélico de *Phainomena*, indicando dois usos possíveis, Owen conclui que é um erro buscar uma resposta geral e única para a função que Aristóteles atribui a eles.

#### 1.4.2 Nussbaum: *phainomena* como aparências

Martha Nussbaum opta pela tradução literal de *Phainomena*, ou seja, pelo termo *as aparências*. Opõe-se radicalmente à tradição e ao retrato baconiano do método de Aristóteles, pois, para ela, é uma concepção científica anacrônica, que não precisamos atribuir a Aristóteles. Ela concorda, em certa medida, com as propostas de Owen, mas faz algumas considerações que Owen não fez por ter-se mantido ainda em uma posição conservadora.<sup>49</sup> Além disso, ela avança sua interpretação do método de “salvação das aparências”, revitalizando o método e a pertinência dele para a filosofia, pois “o método filosófico apropriado é comprometido e limitado por elas” (as aparências).<sup>50</sup>

Para Nussbaum, o método aristotélico da “salvação das aparências” está sob dois ataques. Um deles, a dificuldade textual de tradução do termo *Phainomena*, que pode, com isso, esvair completamente o seu sentido. Ao lidarmos com os diversos textos aristotélicos, nos quais encontramos o termo, encontraremos uma multiplicidade de traduções, menos a literal, as aparências. O outro problema refere-se ao sentido do método para a filosofia, pois um método que se propõe manter as coisas tais como aparecem, desde o momento em que foi anunciado até os dias de hoje, corre o risco de ser banido da filosofia, pois soa raso, tedioso, pouco ambicioso.

A defesa de Nussbaum contra este segundo ataque é interessante, pois ela mostra o esforço de Aristóteles para inserir o método na tradição epistemológica de sua época. Ao tomarmos a tradição, sobretudo

<sup>49</sup> Cf. NUSSBAUM, 2009, p.214.

<sup>50</sup> NUSSBAUM, 2009, p.210.

Parmênides e Platão, veremos uma aversão séria às opiniões comuns e aos fatos tais como aparecem. Nussbaum exemplifica essa aversão com a ideia de polaridade, em que as aparências estão no polo oposto ao real e à verdade. Para Parmênides e Platão, a verdade está distante do caminho trilhado pelos humanos.<sup>51</sup>

Owen enfatiza corretamente que Aristóteles está compondo essas observações metodológicas à sombra de Parmênides, que repudiava conjuntamente, sem distinção, tanto as evidências da percepção dos sentidos, como os dados da linguagem e da crença compartilhada; tudo ele escarnece como mera “convenção” ou “hábito”. Platão, também, repudia conjuntamente a percepção e a crença, como “atoladas” na “lama bárbara” do ponto de vista humano. Aristóteles, respondendo a eles, **promete trabalhar no interior dos dados da experiência humana e defender um método inteiramente comprometido com eles, aceitando-os como seus LIMITES.**<sup>52</sup>

Nussbaum acredita que Aristóteles está reestabelecendo, contra Parmênides e Platão<sup>53</sup>, o antropocentrismo protagoriano. De tal modo que

---

<sup>51</sup> Cf. NUSSBAUM, 2009, p.211.

<sup>52</sup> NUSSBAUM, 2009, p. 214. (grifo nosso).

<sup>53</sup> Tanto Parmênides quanto Platão podem ser considerados como negadores dos fenômenos. Contudo, é importante os distinguirmos, pois os modos de rejeição do mundo fenomênico são diferentes. Ainda que, grosso modo, possamos interpretar Platão à luz de Parmênides, e da controvérsia deste com Heráclito. (Até mesmo o desenvolvimento platônico, segundo Trindade, pode ser analisado à luz das influências de Parmênides na filosofia platônica. Ver: TRINDADE, José. Presença da Identidade Eleática na Filosofia Clássica. *Journal of Ancient Philosophy*, Vol. III, Issue 2, 2009. p. 23-26.) Parmênides é o primeiro filósofo a estabelecer o ser como um conceito filosófico, e o faz, atribuindo a está noção, unidade, indestrutibilidade e imutabilidade. Uma tal noção é colocada para além dos sentidos e do mundo fenomênico, no qual prevalece a indeterminação, de modo que, por vezes, as coisas são, e outras vezes, já não são mais. Para o Eleata só há conhecimento verdadeiro do ser, ou seja, só daquilo que é imutável. Deste modo, todas as noções fenomênicas são marginalizadas e estamos impossibilitados de pensarmos a realidade mutável. Platão não será tão radical com a realidade mutável, mas lhe atribuirá apenas uma função secundária, mas não os excluirá por completo. Entretanto, Platão assegura que a verdade das



se coloca um desafio que não é cômodo e aceitável pela tradição. Ela toma alguns trechos do poema *Sobre a Natureza*, de Parmênides, e da *República*, de Platão, para confirmar o modo da tradição conceber a verdade distante do caminho dos humanos, e procura precisar o método de salvar as aparências de Aristóteles e a resposta aristotélica aos oponentes da antropocentricidade.

Ao contrário de Ross, que se baseou na tradição de interpretação da epistemologia aristotélica, ela opta por uma tradução mais etimológica do termo *Phainomena*, e combate a leitura de Ross, acusando-a de anacrônica, pois a tradição de interpretação da epistemologia aristotélica atribui a Aristóteles a imagem baconiana de ciência e do procedimento do cientista. Esse deve recolher de modo neutro os fenômenos sem teorias ou interpretações prévias, e, em seguida, buscar uma teoria que os explique. Assim, nesse quadro científico, os fenômenos de Aristóteles são dados da observação, e salvar os fenômenos é encontrar uma teoria abrangente para eles. Todavia, a tradução de Ross não pode ser universalizada para toda a obra de Aristóteles. Há lugares em que simplesmente não será possível tal tradução. É o caso apontado por Owen, que Nussbaum tomará aqui novamente, da *EN VII*, e que ela universalizará a todas as ciências de Aristóteles.

Nussbaum concorda com Owen quando ele propõe o termo *endoxa* para a tradução de *Phainomena* na *EN*; e ela elogia sua contribuição, pois, de modo convincente, ele assinalou que devemos ter em conta as crenças quando lidamos com os *Phainomena*. Entretanto, ela faz a seguinte observação:

[Owen] não levou suficientemente longe suas críticas do retrato baconiano. Ele ainda se agarra à ideia de que em certos contextos científicos as traduções baconianas são apropriadas, e de que a defesa que Aristóteles faz de um método relativo

---

coisas é independente dos fenômenos. Notemos, que a filosofia platônica, em certa medida, procura conciliar Heráclito e Parmênides. Especialmente, nos diálogos da maturidade, há uma separação entre a realidade mutável e a inteligível, isto é, entre o fluxo contínuos de todas as coisas e a imutabilidade do ser e da verdade. Todavia, essa distinção, tem a finalidade de explicar a mutação das coisas, ou seja, em última análise, Platão também procura ‘salvar os fenômenos’. Ao estabelecer a teoria das formas não há outra razão senão a de poder compreender o mundo e as suas divergências e mobilidades. No entanto, ao olhar aristotélico, essa teoria falha, pois ela não traz nenhuma vantagem, pois elas não servem ao conhecimento das coisas sensíveis (Cf. *Met.*, I, 9, 991<sup>a</sup>10-15.)

aos *Phainomena* é, nesses casos, uma defesa do que Owen denomina explicitamente um “retrato baconiano”.<sup>54</sup>

Além disso, ela não concorda com a conclusão de Owen, segundo a qual *Phainomena* é usado de modo ambíguo, e que há, portanto, dois sentidos, por conseguinte, dois métodos distintos, gerados a partir do uso de *Phainomena*.<sup>55</sup> Para ela, Owen erra em dois sentidos: primeiro, forçamos a acusar Aristóteles de equivocado em relação ao seu método; o que seria um lapso enorme, pois é justamente nessa área que Aristóteles possui uma precisão e uma atenção surpreendentes. O segundo equívoco de Owen é acreditar que Aristóteles, na *Biologia*, estaria comprometido com dados da observação ao modo baconiano.

A solução de Nussbaum é uma noção ampla e inclusiva de *Phainomena*. Não há dois sentidos, mas uma noção ampla, que pode receber subdivisões, mas nem por isso torna-se ambígua ou vazia. Portanto, se não insistirmos na **compreensão anacrônica**, os dois supostos sentidos e os dois métodos podem ser um só. Para ela, essa era a compreensão epistemológica de “experiência” para Aristóteles e seus contemporâneos.

### 1.4.3 Shields: o princípio fenomenológico de conservação (PFC)

O artigo de Shields, intitulado *The Phainomenological Method in Aristotle's Metaphysics*, tenta estabelecer o sentido do método “Salvar as Aparências” distante da controversa passagem da *EN*, VII, que, como vimos acima, é a origem apontada por Owen da ambiguidade acerca dos *Phainomena*. Para tanto, Shields estabelece o que ele chama de Princípio Fenomenológico de Conservação (PFC), fazendo algumas observações linguísticas sobre o termo *Phainomena*, e mostrando as limitações da passagem metodológica da *EN* para o estabelecimento de um método geral em Aristóteles. Em contrapartida, sugere que podemos compreender de forma mais adequada o PFC a partir de *Metafísica IV*, pois lá emerge

---

<sup>54</sup> NUSSBAUM, 2009, p.213.

<sup>55</sup> Ao contrário, Irwin estabelece a existência de dois métodos de inquirição em Aristóteles, baseado na distinção da tradução de *Phainomena*. Quando, correspondendo ao primeiro sentido, a inquirição é empírica, e quando, correspondendo ao segundo sentido, é dialética. Entretanto, Irwin admite que em alguns trabalhos é possível incluir as duas inquirições para a investigação. Cf. IRWIN, T. *Aristotle's First Principles*. New York: Oxford University Press, 1988, p.29-30.

uma imagem bastante sobre esse aspecto. Por fim, mostra os excessos acerca dos *Phainomena*.

A principal tese de Shields é que Aristóteles adere ao PFC, o qual exprime na seguinte maneira:

“Se algo aparece (*phainetai*) para o sujeito S como se p, então, na ausência de evidência contrária, S tem motivos para aceitar p.”<sup>56</sup>

Tal princípio é por um lado positivo, pois impulsiona-nos para além das aparências, e, por outro, é negativo, pois é autolimitador, uma vez que **as aparências não garantem a verdade**. Podemos observar o uso positivo do PFC na prova aristotélica do Princípio de Não-Contradição, e o uso negativo no combate de Aristóteles contra os sofistas, que confiam incondicionalmente nos fenômenos.<sup>57</sup>

Aristóteles faz uma importante distinção entre o que é mais cognoscível para nós e o que é mais cognoscível por natureza. Segundo Shields, o PFC fornece-nos uma forte razão para iniciarmos a investigação com os *Phainomena*, mas eles não nos oferecem nenhuma garantia para alcançarmos a verdade. Apenas começamos com os *Phainomena*, pois são as coisas que são dadas imediatamente à percepção. Contudo, ao final da investigação acerca dos *Phainomena*, ao atingirmos o conhecimento do inteligível por natureza, podemos perceber que estamos muito além das aparências. O recolhimento dos *Phainomena*, a solução dos enigmas gerados por eles, e a permanência daqueles sobre os quais conseguimos demonstrar a verdade, também podem nos apontar para além deles. Dessa maneira, os *Phainomena* nos guiam, mas em nenhum momento nos vinculamos exclusivamente a eles. Assim, conclui Shields, não há nenhuma razão para presumir que haja qualquer verdade codificada nos *Phainomena*. Eles são apenas evidências, e como tais, podem informar, recomendar ou obrigar, mas também podem enganar. Contudo, Aristóteles endossa o PFC, pois se algo aparece assim, temos motivos, a princípio, para acreditar que é assim.<sup>58</sup>

Acerca das observações linguísticas sobre o termo *Phainomena*, Shields aponta diversos usos e aplicações do termo em Aristóteles, mas não estabelece um uso preciso, ou uma tradução específica para o termo. Parece, como ele relata no início do artigo, não querer entrar nas disputas

---

<sup>56</sup> SHIELDS, 2013, p. 7.

<sup>57</sup> Cf. SHIELDS, 2013, p. 8.

<sup>58</sup> Cf. SHIELDS, 2013, p.9.

acirradas para o estabelecimento de uma tradução adequada.<sup>59</sup> Além disso, ele acredita que as questões de tradução recuam, quando apontamos os limites da passagem da *EN VII*.

Na análise das limitações da *EN VII*, Shields retoma a questão desde Owen, não se comprometendo com a interpretação que este apresenta para a passagem, mas também não se inclinando a uma posição definitiva diante da questão. O ponto do Shields é mostrar que, a partir desta passagem, não há evidências para o estabelecimento de um método geral em Aristóteles. Muitos estudiosos tomaram a passagem como uma espécie de trampolim para uma caracterização mais geral da metodologia do Estagirita, posição interpretativa da qual devemos duvidar, caso não tenhamos argumentos mais substanciais, de que ela exprimiria um aspecto do método geral de Aristóteles. Aquilo do que devemos duvidar, caso não tenhamos argumentos mais substanciais, é que o *TTP*, tal como apresentado por Owen e Nussbaum, deveria ser tomado como contendo o método geral de Aristóteles em todas as suas investigações. Pelo contrário, ao longo da vasta obra de Aristóteles, na maioria de suas investigações, temos argumentos para suspeitar que as aparências sejam o início e o fim de toda a investigação.

Ao tomar as controvérsias geradas por Owen contra Ross, Shields mostra que não é possível inocentar Ross ou condenar Owen, mas tais controvérsias ilustram que as determinações apressadas sobre o sentido adequado do termo podem ser intermináveis quando tomadas isoladamente. É necessário, caso queiramos uma visão adequada do método, compreendermos primeiro porque precisamos tomar os *Phainomena* na primeira parte de nossa investigação. A solução é imediatamente proposta por Shields, “porque são evidências e por nenhuma outra razão.”<sup>60</sup> Assim, para Shields, tendo presente a aplicação do PFC, as questões mais refinadas de tradução do termo e especificação do seu uso simplesmente recuam, pois sejam *Endoxa*, ou sejam fatos observáveis, ou qualquer outro uso, serão apenas evidências iniciais para investigação.<sup>61</sup>

Na *Metafísica*, quando Aristóteles procura demonstrar o Princípio de Não-Contradição, é que podemos perceber mais adequadamente a aplicação positiva e restritiva do PFC. Reproduziremos o texto de Gama que Shields analisa para mostrar a aplicação aristotélica do PFC:

---

<sup>59</sup> Cf. SHIELDS, 2013, p. 10-12

<sup>60</sup> SHIELDS, 2013, p. 11.

<sup>61</sup> Cf. SHIELDS, 2013, p.12-16.

Ademais, se relativamente a um mesmo sujeito são verdadeiras, ao mesmo tempo, todas as afirmações contraditórias, é evidente que todas as coisas se reduzirão a um só. De fato, serão a mesma coisa um “trirreme” e uma “parede” e um “homem”, se determinado predicado pode ser tanto afirmado como negado de todas as coisas, como são obrigados a admitir os defensores da doutrina de Protágoras. De fato, **se a alguém parece que um “homem” não é um “trirreme”, é evidente que não é um trirreme;** mas também será um trirreme a partir do momento em que o contraditório é verdadeiro. Então todas as coisas estarão misturadas, como diz Anaxágoras e, por consequência, não poderá verdadeiramente existir alguma realidade <determinada>.<sup>62</sup>

Destacamos na passagem o trecho mais importante do texto para o caso de Shields, que acredita ser um bom exemplo de Aristóteles endossando o PFC, pois ele está tomando algo tal como aparece enquanto evidência para concluir que é como aparece. O Argumento de Aristóteles está se apoiando no PFC para concluir que não podemos negar o Princípio de Não-Contradição. Shields deixa claro que não é seu escopo discutir a força dos argumentos em prol do Princípio de Não-Contradição e das possíveis respostas relativizantes abertas ao Protagorismo, mas mostrar que Aristóteles está apelando aos *Phainomena* e está aderindo ao PFC. Por fim, Shields faz duas observações conclusivas: Primeiro, baseando-se em *Met.*1009a6-13, afirma que Aristóteles usa indistintamente *Dokein* e *Phainesthai*. Segundo, Aristóteles mostra que a aparência e o ser não se excluem, nem aparecer ou parecer são suficientes para ser o caso, tendo apenas uma força probatória, que pode ser refutada.<sup>63</sup>

Na última parte do artigo, Shields mostra os abusos acerca dos *Phainomena*, e, por conseguinte, a distinção apontada por Aristóteles entre o Sofista e o Filósofo. Nesse aspecto, acentua Shields, a refutação de Aristóteles a Protágoras é importante. Pois qual o erro de Protágoras para Aristóteles? A confiança demasiada nos fenômenos. Entretanto, Aristóteles “takes phainomena seriously. Indeed, in some passages, he

---

<sup>62</sup> *Met.*, IV, 4, 1007b18-27. (grifo nosso).

<sup>63</sup> Cf. SHIELDS, 2013, p. 18-20.

seems to take them too seriously.”<sup>64</sup> Contudo, observa Shields, Aristóteles deve mostrar, já que ele endossa o PFC, por que os fenômenos não garantem a verdade. E, acredita Shields, Aristóteles mostra isso ao refutar Protágoras, pois a atenção excessiva aos fenômenos nos conduz a resultados inaceitáveis e, sobretudo, a negarmos um princípio fundamental. Se não pudermos recolher os fenômenos, comparar seus enigmas, confrontar seus paradoxos e demonstrar a verdade dos que se mantiverem, então, não estamos aptos para distinguir a filosofia da sofística.

De fato, após Owen, não há como ignorar o aspecto linguístico presente nas investigações aristotélicas sobre os *phainomena*. Entre os intérpretes desse expediente, poucos tecem efetivamente uma crítica contra Owen, mas lhe fazem algumas considerações, modificando sua tese em aspectos laterais, sem confrontar o núcleo de sua argumentação. Nussbaum não apenas tomou a tese de Owen como base, mas a radicalizou, levando ainda mais longe os seus apontamentos.

\*\*\*\*

As três perguntas que nos guiaram nessa primeira etapa de apresentação do expediente *TTP* foram:

1. Qual sua origem histórica?
2. Ele é universalizável às investigações aristotélicas?
3. Qual a tradução mais adequada do termo *Phainomena* que constitui esse expediente?

Em relação ao problema da origem do expediente, identificamos uma origem histórica, ocorrida no interior da Academia de Platão, e uma origem textual, como estabelecido na *EN VII*. A pesquisa da origem nos colocou diante de um outro problema: Serão essas duas gêneses a origem de um mesmo expediente? Infelizmente, não temos material suficiente para respondermos essa questão, mas parece ser uma questão importante para aprofundarmos a compreensão mais refinada do que seria a metodologia operada pelo Estagirita.

A questão da universalização é sustentada textualmente. Como vimos, tanto a passagem de *AP* quanto a passagem da *EN* afirmam que o expediente deve ser seguido em outras investigações. Semelhante à questão anterior, não há material entre os intérpretes que tenha demonstrado essa universalização. Contudo, muitos deles baseiam-se no

---

<sup>64</sup> SHIELDS, 2013, p. 23.

argumento de análise textual e de verificação de algumas passagens pelo *Corpus*.

O terceiro problema é o mais interessante deles, pois é sobre o qual há mais material bibliográfico e tem sido uma constante entre os intérpretes. Optamos por um corte de autores relativos a esse problema. Há atualmente muitas interpretações e remissões constantes ao problema de uma tradução adequada do termo *phainomenon*. No entanto, em nossa apresentação do expediente, restringimo-nos a três: Owen, Nussbaum, Shields.

A questão da ambiguidade do termo proposta por Owen é determinante para o surgimento de outras pesquisas. Coube a ele trazer à tona essa problemática e desde então parece ser impossível não fazer remissão a ele quando se trata de *salvar os fenômenos*. Ao apresentar os aspectos gerais de seu artigo, tentamos mostrar como ele provoca essa reviravolta na leitura do expediente, propondo que adotemos dois significados, um deles vinculado às experiências sensíveis e outro atrelado às questões mais linguísticas.

Outra interpretação tratada em nossa apresentação foi a de Nussbaum, uma das mais controversas, pois se esforça por limitar a filosofia aristotélica ao estabelecimento das aparências, tal como ela traduz o termo. Há intuições importantes e pertinentes, mas também críticas ferozes a atribuição de um realismo interno a Aristóteles. Chamamos a interpretação de Nussbaum de maximalista, pois parece querer reduzir a filosofia aristotélica ao que aparece.

Por fim, apresentamos a leitura proposta por Shields, bastante original, pois ele acredita que se faz necessário uma interpretação minimalista do lema *salvar os fenômenos*. Segundo ele, os intérpretes se utilizam de *EN VII* como que de um trampolim para um expediente mais geral, mas isso deve ser contido, e ele propõe que se interprete o *salvar os fenômenos* como um outro princípio, esse sim percorre todas as ciências aristotélicas, que é o Princípio Fenomenológico de Conservação.

Para a nossa investigação, não se trata de verificar se uma dessas interpretações é a mais adequada para a fundamentação da ontologia no livro *Gama da Metafísica*, mas antes disso se é possível verificar a utilização do expediente nessa fundamentação. A decisão de qual a interpretação é a mais adequada dependerá de conseguirmos verificar o seu uso e a sua importância. Então, tendo verificado o uso e a importância, estaremos em condições melhores de assinalar uma dessas interpretações como a mais adequada.





## 2 OS FENÔMENOS EM *METAFÍSICA* IV

A investigação do papel da noção de fenômeno e, portanto, do modo como se pode enxergar o possível uso do *TTP* por parte de Aristóteles. Para podermos analisar o possível papel da noção de fenômeno e do *TTP* no Livro Gama, devemos compreender inicialmente o ponto de partida da proposta aristotélica de uma ciência do ser enquanto ser a partir de sua proposta de uma filosofia primeira tal como se apresenta no Livro Alfa maior da *Metafísica*. Aristóteles lá afirma que é preciso começar daquilo que nos é mais conhecido, ou seja, daquelas coisas que estão ao alcance dos nossos sentidos, da nossa experiência sensível e das coisas que nos são mais conhecidas atingir o conhecimento daquelas que são mais conhecidas por natureza. Nesse sentido, importa-nos recorrer ao sentido mesmo de metafísica como a investigação das coisas que vêm depois daquelas coisas que são tratadas na física, ou seja, não tomarmos o termo metafísica, como algumas vezes acontece, apenas como um termo de organização bibliotecária, mas realmente denotando a ordem natural do conhecimento humano. Ordem essa exposta no livro Alfa maior da *Metafísica*, considerado por nós, aqui, como uma introdução ao que se segue em Gama.<sup>65</sup> Com isso, ao falarmos de fenômenos estamos nos referindo ao ponto de partida das ciências e artes em Aristóteles.

A partir daqui, podemos problematizar alguns aspectos relativos à aplicação do expediente *TTP*. À primeira vista buscar os fenômenos relativos à ciência do ser é colocar-se diante de uma das questões fundamentais dela: qual (is) o seu(s) objeto (s)? Ou ainda, será que essa ciência parte daquelas realidades mais imediatas para nós ou é necessário progredir em graus de abstração para se poder obter acesso a esse objeto, de modo que os dados sensíveis nem poderiam ser considerados nessa investigação? Entretanto, é uma ciência que considera o ser enquanto ser, que deve conseguir articular e tratar todos os tipos de sentido do conceito de ser em sua relação com o ser em sentido primário, constituído pelo gênero das substâncias. Segundo, como indicamos na apresentação do

---

<sup>65</sup> Berti interpreta os três primeiros livros da *Metafísica*, Alfa maior, Alfa menor e Beta, como livros introdutórios a ciência metafísica, ou seja, ainda não se expõe o conteúdo e o objeto dessa ciência, mas a apresenta e a prepara. Para mais detalhes ver BERTI, E. *Estrutura e significado da Metafísica de Aristóteles*. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012, p. 27ss. A posição de Berti, assinalada aqui, é uma das possíveis visões da organização dos textos da *Metafísica*. Especialmente após a tese de Jaeger, se multiplicarão as visões e as interpretações em relação a organização dos textos nela organizados.

expediente *TTP*, o termo *phainomenon* é ambíguo, e pode denotar tanto realidades sensíveis quanto linguísticas. Essa leitura, caso tentássemos aplica-la tal e qual em nossa análise de Gama, provocaria sérios problemas, pois estaríamos tentando estabelecer o método adequado para o desenvolvimento da ciência do ser enquanto ser. Ao interpretarmos ou nos limitarmos a um dos lados da ambiguidade, teríamos que optar por um dos métodos aristotélicos, ou seja, teríamos que definir se o expediente é dialético ou analítico. Como assinalamos anteriormente, essa questão está fora do escopo dessa investigação. O intento é procurar analisar Gama tendo presente a apresentação do expediente, e tentar evidenciar o seu uso e sua importância, antes do que definir qual a interpretação é a mais adequada para essa análise, ou seja, a questão mais dura relativa ao método adequado para a ciência do ser enquanto ser é secundária em nossa pesquisa. Nossas questões primárias são: o expediente *TTP* é aplicado na fundamentação da ciência do ser enquanto ser? Se sim, como tal aplicação acontece ao longo de importantes passagens do Livro Gama? Qual é a importância deste expediente na fundamentação aristotélica desta ciência? No percurso de resposta destas questões e outras a elas relacionadas, poderemos ver como as questões sobre o *TTP* discutidas acima se resolvem ou se configuram no contexto do Livro Gama.

De todo modo, a orientação aristotélica é a de que qualquer ciência e qualquer arte comece com o registro dos fenômenos. Estamos apoiados nessa indicação dos *Primeiros Analíticos* I, 30 já apresentada antes, que é repetida no livro Alfa maior da *Metafísica*, quando, ao descrever o progresso da busca humana pelo saber, Aristóteles começa com as experiências sensíveis, proveniente dos cinco sentidos. Então, de um lado temos uma orientação metodológica que prescreve que se comece pelos dados mais imediatos a nós; e por outro lado, em Gama, temos o anúncio de uma ciência universal, que não trata uma parte do ser, mas o considera em sua totalidade. Obviamente, essas duas perspectivas não se anulam nem metodologicamente nem teoricamente, mas podem ser problematizadas. Dito isto, se esclarece um ponto importante. Salvar os fenômenos é um expediente metodológico propedêutico, mas também pode ser descrito como a finalidade de uma determinada investigação. Essa dupla função é prescrita no prefácio da discussão sobre a *Acrasia*, como vimos na análise da passagem de *EN*.

A possibilidade de compreendermos um expediente geral “Salvar os fenômenos” em Aristóteles reflete-se em muitos autores na busca pelo estabelecimento de um método adequado para a construção da ciência do

ser enquanto ser, pois as interpretações engajadas na compreensão metodológica e na aplicabilidade desse expediente direcionam-se a determinar, e aí entra a necessidade de interpretar o expediente *TTP*, qual o método verdadeiramente aplicado às suas investigações científicas. Esse problema ainda permanece na crista da onda nos grandes centros aristotélicos. Sabemos, por indicação dos intérpretes e comentadores, da dificuldade dessa questão, pois o próprio Aristóteles não indica o procedimento que está aplicando na fundamentação da ciência do ser enquanto ser, permitindo leituras divergentes.

## 2.1 GAMA, 1: A CIÊNCIA DO SER ENQUANTO SER

O livro Gama da *Metafísica* começa com uma afirmação de fato: “Existe uma ciência que considera o ser enquanto ser”<sup>66</sup>. Para o ouvinte, como para o leitor<sup>67</sup> dos capítulos introdutórios, a afirmação pode soar provocativa, pois Aristóteles não faz nenhum esforço para contextualizá-la ao seu leitor. Sem nenhuma explicação adicional, prossegue distinguindo-a das ciências particulares. Até então, havia problematizado a existência dessa ciência, agora começa Gama anunciando que ela existe. Obviamente, é um anúncio a ser explicitado e desenvolvido. Contudo, é importante percebermos que os livros anteriores à Gama preparam tanto historicamente quanto metodologicamente a ciência anunciada no exórdio do livro IV. Claro que quando dizemos metodologicamente estamos nos referindo à problematização e preparação, antes do que à definição de um método. Sobre isso, o final de Alfa menor nos alerta:

Não se deve exigir em todos os casos o rigor matemático, mas só nas coisas desprovidas de matéria. Por isso o método da matemática não se adapta à física. É indubitável que toda a natureza possui matéria. Por isso é preciso, em primeiro lugar, examinar o que é a natureza; e desse modo ficará claro qual é o objeto da física. E também ficará claro se o exame das causas e dos princípios pertencentes a uma só ou a muitas ciências.<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup>Cf. *Met.*, IV, 1, 1003a20.

<sup>67</sup> A primeira citação da *Metafísica* foi encontrada num texto de Nicolau de Damasco, no I século depois de Cristo. Segundo a maioria dos intérpretes, a primeira edição das obras de Aristóteles foi realizada por Andrônico de Rodes. Cf. BERTI, E., 2012, p. 20ss.

<sup>68</sup> *Met.*, II, 3, 995a15-20.

Mais uma vez se expressa diretamente qual o ponto de partida de uma investigação. Em primeiro lugar se examinará o que é a natureza, então se prosseguirá no exame dos demais problemas. Entretanto, não é estranho quando nos propomos verificar a aplicabilidade de *TTP* na fundamentação da ciência do ser enquanto ser, pois em diversos momentos, na preparação e introdução dos problemas dessa ciência, se delinea um caminho a partir do registro e recolhimento dos fenômenos.<sup>69</sup>

Dito isso, vejamos os passos aristotélicos no primeiro capítulo de Gama para a fundamentação da ciência que considera o ser enquanto ser.

O primeiro passo é a afirmação que essa ciência é diferente das demais ciências. Se as demais, tais como matemática e a física, recortam uma parte do ser, pois se limitam a um gênero, a ciência do ser enquanto ser não possui essa limitação, visto que considera o ser universalmente, e não apenas o contido num gênero. Por exemplo, a matemática possui bem demarcado o domínio de suas investigações, limitando-o a uma parte do ser, que trata de todos os objetos enquanto pertencem à categoria de quantidade, seja essa quantidade contínua (primariamente tratada pela geometria), seja essa quantidade discreta (primariamente tratada pela aritmética). Em contrapartida, a ciência do ser não tem essa limitação investigativa, pois ela investiga todo o 'ser' e não apenas uma parte dele, ou seja, a matemática investiga os seres relativos a quantidade, bem como a física investiga os seres enquanto se movem, enquanto que a ciência do ser investiga todas as coisas enquanto ser, e as propriedades que lhe pertencem em si mesmo. Nesse sentido, é a mais universal das ciências, pois todas as coisas, sejam relativas a quantidade ou ao movimento, como em qualquer outra categoria, são relativas a uma primeira categoria, que é a substância. Assim, a universalidade da ciência do ser enquanto ser poderá ser determinada a partir do tratamento que Aristóteles apresenta no capítulo 2 através do conceito de significação ou sentido focal, quando ele defenderá a substância como um gênero de entes ou seres, e esta ciência do ser enquanto ser será universal, na visão imediata apresentada no capítulo 2, na medida em que qualquer outra característica que se

---

<sup>69</sup> A noção de fenômeno presente ao longo dos Livros I, II e III (especialmente aos Livros I e III), tem a ver com as *endoxa*, tanto no que concerne ao que e a como os pré-aristotélicos entenderam sobre as quatro causas e sobre os princípios em geral (o que está colocado no Livro Alfa maior, especialmente na sequência dos capítulos 3-9), quanto nas aporias sobre diversos assuntos estabelecidas nas discussões e opiniões dos antecessores de Aristóteles (o que está colocado no Livro III ou Beta).

aplica aos seres terá de se referir, em última instância, às substâncias como sentido focal do ser. Portanto, a universalidade não viria de uma compreensão do conceito de ser como um gênero de todas as coisas, mas como mostrando que todos os seres dependem de um gênero primário de seres que são as substâncias. Com isso, as propriedades intrínsecas (do ser por si ou em si mesmo) que dizem respeito ao ser enquanto ser são as propriedades da substância e/ou aquelas propriedades que tornam possível que todos os seres que não os substanciais estejam necessariamente relacionados com as substâncias e, por isso, delas dependam. Tudo o que existe ou possa existir é relativo ao ser, até mesmo o não-ser é dito em relação ao ser, de modo focal.

Como um segundo passo presente no capítulo 1 de Gama, podemos relacionar a proposta aristotélica de uma ciência do ser enquanto ser com aqueles que, conforme dito no capítulo 3 do Livro Alfa maior, ‘por primeiro filosofaram. De certa forma, ao buscarem uma causa ou princípio para todas as coisas, eles buscavam as causas e os princípios de uma realidade determinada, ou seja, como aqueles que procuraram na física e na matemática os elementos do ser através de seus acidentes, Aristóteles está procurando os elementos do ser não enquanto atributos concomitantes, mas enquanto ser e que isso é o mesmo que tratadas das primeiras causas do ser enquanto ser.

Evidentemente, se tomamos o raciocínio aristotélico do passo um, torna-se claro o passo dois. Se tudo pode ser considerado ser, aquilo que os físicos ou filósofos da natureza investigavam era a causa e os princípios do ser, pois eles queriam explicar a origem de todas as coisas. Deste modo, quando Tales afirma que a água é o princípio de tudo o que existe, ele está afirmando a causa dos seres e do ser. Podemos dizer que assim como os primeiros filósofos procuraram de modo ainda imperfeito os princípios e causas de todas as coisas (procura que Aristóteles critica para poder levar à sua perfeição), assim também as ciências particulares (particularmente aquelas que são as mais desenvolvidas antes de Aristóteles: a física e a matemática) procuraram os elementos e as causas dos seres, porém não enquanto seres (embora aparentemente acreditassem tratar do ser em seu todo), mas apenas como causas e elementos que são accidentais quando considerados do ponto de vista da universalidade pretendida por Aristóteles na ciência do ser enquanto ser

Enfatizamos a expressão “por primeiro filosofaram”, pois, lembremos que a filosofia começou com a admiração dos fenômenos, ou seja, os que por primeiro filosofaram, o fizeram a partir dos fenômenos. Assim, quando Aristóteles aproxima a ciência que está propondo em

Gama daquela realizada pelos primeiros filósofos, ele está nos assinalando que essa ciência também se admirará com os fenômenos? Essa pergunta é fundamental à luz da tradição Parmênides-Platão, pois ambos repudiaram os fenômenos, eles ignoraram os dados sensíveis provenientes dos fenômenos. É necessário perceber este contraponto aristotélico em relação à sua tradição para que o uso do expediente *TTP* se torne mais evidente no contexto do Livro Gama.

Destacamos anteriormente, que o expediente *TTP* pode ser compreendido como propedêutico das investigações científicas, ou seja, antes de qualquer arte ou investigação cabe ao pesquisador o levantamento daqueles fenômenos que dizem respeito ao seu campo de investigação. No entanto, à luz de sua tradição, também podemos compreender que Aristóteles usa o expediente como a finalidade de uma determinada investigação. No sentido de que se os antecessores se recusaram utilizar os fenômenos como meio e instrumento adequado para o conhecimento, Aristóteles procurará assegurar essa condição epistemológica e científica dos fenômenos, a ponto de salvá-los de uma marginalização.

O principal problema interpretativo da abertura do livro Gama é o significado da fórmula ‘ser enquanto ser’. Para além da leitura mais rente ao texto, os intérpretes problematizam a denotação real dessa fórmula, pois a definição da fórmula dá o tom da ciência, e mais do que isso, a sua possibilidade, pois ela pode tanto estar se referindo à substância<sup>70</sup>, quanto pode estar se referindo a todos os seres<sup>71</sup>, visto que considera universalmente o ser, ou, ainda, poderia estar se referindo ao ser divino.<sup>72</sup> Em nossa investigação, como vimos assinalando, a primeira será preferida as demais opções de interpretação, pois nos limitaremos a Gama, não sendo possível tratarmos da terceira, e a segunda torna o nosso esforço de identificar o expediente *TTP* ainda mais difícil, pois nos coloca em trilhos platônicos. Contudo, para leitores dos demais livros, a terceira interpretação pode se adequar melhor. Para os nossos propósitos, a primeira será suficiente.

No trecho seguinte, 1003a 26-32, ao que tudo indica, Aristóteles retoma a investigação do livro Alfa, quando afirma que estamos buscando as causas e os princípios supremos<sup>73</sup> e que esses, por sua vez, pertencem

---

<sup>70</sup> Cf. *Met.*, IV, 2, 1003b5-10.

<sup>71</sup> Cf. *Met.*, IV, 1, 1003a20ss.

<sup>72</sup> Cf. *Met.*, VI, 1, 1026a19.

<sup>73</sup> Cf. *Met.*, IV, 1, 1003a26.

a uma realidade que é por si<sup>74</sup>. Além disso, refere-se aos primeiros filósofos, que também empreenderam a busca dos elementos dos seres<sup>75</sup>, e afirma que necessariamente esses elementos pertencem ao ser enquanto ser, não ao ser acidental<sup>76</sup>; e conclui dizendo: “Portanto, também nós devemos buscar as causas do ser enquanto ser.”<sup>77</sup>

Observa Reale que alguns comentadores reclamam da falta de nexó lógico da passagem 1003a26-32. Nesse sentido, problematiza-se o modo como a ciência do ser enquanto ser estaria ligada à sapiência, buscada nos livros precedentes, sobretudo em Alfa. Entretanto, Aristóteles dá à ciência do ser enquanto ser um campo de investigação universal, não a limitando a um gênero. A investigação de Alfa maior, por sua vez, também possui, dado o caráter de sapiência que busca as causas primeiras de todas as coisas, uma pretensão de saber universal, considerado no mais alto grau do conhecimento. Tanto Gama quanto Alfa maior consideram princípios e causas primeiras. Além disso, há a consideração dos que já investigaram os primeiros princípios, e a afirmação de que eles estavam investigando os elementos do ser enquanto ser, ou seja, por mais problemática que pareça a relação da ontologia com a aitiologia, temos boas razões, dado as nossas indicações, e a indicação do próprio Aristóteles, para tomarmos como investigações relacionadas a de Gama com a de Alfa maior.

Owens explicita bem a argumentação desse trecho de 1003a26-32. Segundo ele, ainda que o capítulo seja sucinto, e que deva ter exigido explicações mais amplas no contexto do Liceu, a passagem possui uma conclusão definida e premissas que a sustentam. As premissas são estabelecidas do seguinte modo:

Premissas:

Dado que buscamos as causas e os princípios supremos...

Se também os que buscavam os elementos dos seres, buscavam esses princípios...

Conclusão:

---

<sup>74</sup> Cf. *Met.*, IV, 1, 1003a28.

<sup>75</sup> Cf. *Met.*, IV, 1, 1003a28-29.

<sup>76</sup> Cf. *Met.*, IV, 1, 1003a26.

<sup>77</sup> *Met.*, IV, 1, 1003a30.

Também nós devemos buscar as causas e princípios do ser enquanto ser.<sup>78</sup>

A abertura do capítulo primeiro de Gama, segundo Owens, é estabelecida com o mesmo procedimento de Alfa. A ciência do ser enquanto ser já existia com os primeiros filósofos, que investigaram a causa da natureza, e Aristóteles apenas aponta isso.<sup>79</sup> Deste modo, a afirmação de abertura de Gama deixa de ser apenas programática, e passa a ter um significado histórico, pois Aristóteles considera que a pesquisa dos filósofos, que ele elencou em Alfa, era uma pesquisa referente à investigação do ser enquanto ser, ou seja, existe uma ciência que considera o ser enquanto ser presente desde Tales, o inventor desse tipo de filosofia.

Para correlacionar o início de Gama com esse trecho, bem como com a estrutura argumentativa e conceitual de Alfa maior, temos que reconhecer dois aspectos. O primeiro é Aristóteles de fato atribuir aos seus antecessores a intenção de levar a cabo aquilo que ele está fazendo nestes textos da *Metafísica*. O segundo, porém, é que Aristóteles nota uma imperfeição ou erro no modo como seus antecessores perseguiram este intento que ele pretende corrigir e completar: no Livro Alfa maior, todos os seus antecessores teriam reconhecido as quatro causas, mas não teria falado de todas elas, nem de sua correta correlação na explicação do mundo; no Livro Gama, especialmente na passagem que você está comentando neste momento, Aristóteles está reconhecendo que seus antecessores também, no fundo, estavam buscando os princípios primeiros, elementos e causas do ser enquanto ser; todavia, a partir da primeira parte de Gama 1, depreende-se que eles acabaram por não alcançar a universalidade necessária para cumprir este intento, permanecendo, sem saber, apenas na investigação acidentais ou partes do ser e não o ser enquanto ser em sua universalidade.

O mais interessante da interpretação de Owens, para o nosso caso, é quando ele diz: “Ele (Aristóteles) simplesmente afirma, **como um fato observável**, que existe tal ciência.”<sup>80</sup> Não há nenhum esforço de Aristóteles para provar a possibilidade, ou para mostrar como existe, apenas lemos: existe. Aquela sabedoria que buscávamos, deve ser a ciência das causas e princípios do ser enquanto ser. No entanto, Aristóteles também é crítico dessa história anterior, pois se os que por

---

<sup>78</sup> Cf. OWENS, 1978, p. 262.

<sup>79</sup> Cf. OWENS, 1978, p. 262.

<sup>80</sup> OWENS, 1978, p. 263.



primeiro filosofaram buscavam as causas e os princípios de uma realidade determinada, eles não conseguiram alcançá-la efetivamente. De um lado, a ciência do ser enquanto ser existe nos seus antecessores, mas, por outro lado, não existe de fato. (ênfatisar antes essa passagem).

Reale, que também assinalou a relação de Alfa maior com Gama, em seu comentário da parte final do capítulo 2 de Alfa maior, no qual Aristóteles buscou definir o que era a sapiência, tece algumas considerações acerca do método com o qual Aristóteles adquiriu e justificou tal conceito. Ele chama-nos a atenção ao fato que todas as coisas que Aristóteles disse sobre a sapiência não foram deduzidas nem motivadas abstratamente, mas apresentadas como **dados admitidos por todos**; isso se confirma com o uso aristotélico, ao longo de sua apresentação, da primeira e da terceira pessoa do plural. Deste modo, a sapiência é definida em Alfa maior

com procedimento empírico, por meio de análises de **representações que ele encontra e acolhe empiricamente**, é deduzido, de maneira tipicamente aristotélica, justamente o conceito primeiro e constitutivo de toda a pesquisa.<sup>81</sup>

Podemos identificar na posição de Reale a sinalização da utilização híbrida do expediente *TTP*. Quando ele diz com procedimento empírico, e logo depois, através da análise de representações, temos presente a estrutura do expediente como indicamos no primeiro capítulo, ou seja, Aristóteles registra os fenômenos sobre a ciência do ser enquanto ser ao considerar que os primeiros filósofos buscavam as causas e os princípios de uma realidade determinada (o que caracteriza a coleta das *endoxa*), e depois procura solucionar as dificuldades desses fenômenos, analisando-as à luz de sua filosofia do ser (o que caracteriza a consideração dos fenômenos como dados sensíveis). Ao invés de começar por Parmênides, o primeiro filósofo que considerou o termo ‘ser’, ele retoma a história da filosofia desde Tales, pois esse buscou explicar os fenômenos, ao invés de marginaliza-los. Além disso, como indicamos na estrutura silogística de Owens<sup>82</sup>, e assinalado por Reale, a ciência do ser enquanto ser é deduzida a partir dos fenômenos.

O esforço da análise desse primeiro capítulo de Gama foi assinalar a importância dos fenômenos no estabelecimento do

---

<sup>81</sup> REALE, 2002, p. 17.

<sup>82</sup> Ver acima, página 48.

empreendimento metafísico de Aristóteles, seja tomados enquanto os dados dos sentidos com os quais começa a escala do saber e a admiração que gera a filosofia (*Met.* I, 1), seja tomados como as *endoxa* partilhadas por todos a respeito do sábio (*Met.* I, 2) ou pelos mais sábios no tocante à procura as causas e princípios de todas as coisas (*Met.* I, 3-10). Para isso, como Gama não nos fornece nenhuma explicação, recorreremos à relação que Aristóteles assinala da pesquisa dos primeiros filósofos, que buscavam os princípios e as causas de uma natureza que é por si, com a investigação dos princípios e das causas do ser enquanto ser.

Portanto, a análise desse primeiro capítulo nos forneceu elementos importantes para o objetivo de nossa investigação. Os fenômenos, como vimos, são comuns na pesquisa aristotélica, foram o ponto de partida da investigação metafísica. As duas premissas, para o estabelecimento da definição de sapiência, em Alfa maior, foram estabelecidas empiricamente. Além disso, esse mesmo procedimento foi aplicado para o estabelecimento da ciência do ser enquanto ser.

Com isso, passemos a análise do segundo capítulo de Gama, pois é a investigação dos vários sentidos de ser que nos possibilitará a compreensão adequada dos elementos que constituem o ser enquanto ser, por conseguinte, a “causa dos fenômenos”<sup>83</sup>.

## 2.2 GAMA, 2: MULTIPLICIDADE DE SENTIDOS DO SER

Aristóteles, por nenhum momento, em Gama, problematiza a existência de uma ciência do ser enquanto ser. Ele começou o capítulo anterior com uma afirmação de fato: “Existe uma ciência do ser enquanto ser”<sup>84</sup>; e agora começa o capítulo 2 de Gama com sua principal tese sobre o ser: “o ser se diz em múltiplos significados, mas sempre em referência a uma unidade e a uma realidade determinada.”<sup>85</sup> Na sequência, afirma: “o ser, portanto, não se diz por mera homonímia”<sup>86</sup>; e exemplifica o comportamento do ser com os termos “salutar” e “medicinal”. Mais adiante, repete a tese da multiplicidade de sentidos do ser, e afirma que todos eles são em referência a um único princípio, mas agora indica esse princípio: a substância.

---

<sup>83</sup> *Met.*, I, 9, 991a24.

<sup>84</sup> *Met.*, IV, 1, 1003a20.

<sup>85</sup> *Met.*, IV, 2, 1003a31.

<sup>86</sup> *Met.*, IV, 2, 1003a33.

Explicitaremos a argumentação, mas antes recordemos, que a multiplicidade de sentidos do ser, em outro contexto, implicou a negação aristotélica de uma ciência única do ser, como lemos na *EE*:

O bem se diz de muitos modos e em tantos quantos o ser, pois, segundo uma distinção feita alhures, o ser designa o que é, a qualidade, a quantidade, o tempo e, em acréscimo a isso, se encontra no ser movido e no mover; e o bem existe em cada um destes casos: na substância, é o intelecto e o deus; na qualidade, o justo; na quantidade, a justa medida; no tempo, o momento oportuno; o que ensina e o ensinado a respeito do movimento. De sorte que, assim como ser não é algo único a propósito do que se acaba de mencionar, tampouco o é o bem, **nem há ciência única nem do ser nem do bem.**<sup>87</sup>

Como observa Owen tal afirmação faz-nos “esfregar os olhos”<sup>88</sup>. Entretanto, não há como negar, houve um período da filosofia de Aristóteles, que ele está desencantado da metafísica<sup>89</sup>. Não somente da metafísica platônica, mas de qualquer metafísica a título de ciência única do ser. Esse desencanto ocorre justamente por compreender que o ser está disperso nas várias categorias, e que não há empreendimento possível que seja capaz de reduzi-lo a um desses sentidos, para que se torne possível uma ciência única do ser. O ser é, neste momento do percurso filosófico de Aristóteles, compreendido como um puro homônimo. A lição que podemos tirar desse desencanto consiste em perguntarmo-nos: Por que Aristóteles não aceitou a solução de Platão para a dispersão do ser?

Segundo Aristóteles, as formas multiplicam os problemas ao invés de solucioná-los. Diante do mundo fenomênico a teoria das formas é completamente ineficaz, não trazendo nenhuma vantagem para que seja saciado o desejo de saber do ser humano, pois ao admirar-se com os fenômenos e buscar explica-los, encontra-se atado a essa teoria que nada

---

<sup>87</sup> *EE*, I, 8, 1217b25-35 apud ZINGANO, M. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007. p. 531.

<sup>88</sup> OWEN, G. E. L. *Lógica e Metafísica em algumas obras iniciais de Aristóteles*. In: ZINGANO, Marco Antônio. (Coord.) *Sobre a Metafísica de Aristóteles*: textos selecionados. São Paulo: Odysseus Editora, 2005. p.179.

<sup>89</sup> Cf. ZINGANO, M. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007. p. 535.

explica, mas que nos transporta diretamente para a contemplação das formas inteligíveis. Diante da impossibilidade de uma compreensão unívoca do ser, como conciliar os diversos sentidos que ele possui, a fim de constituir uma ciência única do ser?

O desencanto aparece no início de Gama transformado em otimismo: “Existe uma ciência do ser enquanto ser”<sup>90</sup> E essa ciência, como vimos, trata universalmente do ser, e, como veremos mais adiante, o compreende disperso nas categorias, mas agora unificado pela relação das categorias de ser que não a categoria da substância com esta categoria. Desse modo, dentro desse raciocínio, podemos nos perguntar: a ciência do ser enquanto ser é eficiente para explicar o mundo sensível? Será que ela nos ajudará a compreender mais adequadamente “a causa dos fenômenos”.<sup>91</sup>

Vejamos os argumentos de Aristóteles.

Da mesma forma que Gama 1, Aristóteles começa sem nenhuma outra indicação, expressando a sua principal tese sobre o ser: “o ser se diz em múltiplos significados, mas sempre em referência a uma unidade e a uma realidade determinada”.<sup>92</sup> A primeira parte da oração nos é conhecida, “o ser se diz em múltiplos sentidos”, mas temos um elemento novo, “mas sempre em referência a uma unidade e a uma realidade determinada”. O elemento novo é conhecido como doutrina do *pros hen legomenon*. Essa doutrina torna possível que os vários sentidos do ser, como prossegue Aristóteles, ‘deixem de indicar que o termo ‘ser’ seria um homônimo’ ou algo deste tipo. Aristóteles exemplifica o comportamento *pros hen* do ser com os termos saudável e medicinal. Ambos se dizem de várias coisas, que pertencem a gêneros distintos, mas por serem *pros hen*, parecem ser amparados por um primeiro sentido, que torna possível uma ciência sobre as coisas medicinais e as saudáveis. De modo que temos saudável dito da corrida, da mulher, do chá, mas todos esses sentidos de saudável são ditos em relação a um sentido primeiro, o que torna possível uma ciência das coisas saudáveis. Do mesmo modo, temos o termo ‘medicinal’, que se diz do médico, dos instrumentos cirúrgicos, da instituição hospitalar, mas que todas essas coisas se referem a um sentido primeiro de medicinal, que torna possível uma ciência dessas coisas. Aristóteles conclui o argumento:

---

<sup>90</sup> *Met.*, IV, 1, 1003a20.

<sup>91</sup> *Met.*, I, 9, 991a24.

<sup>92</sup> *Met.*, IV, 2, 1003a30.

Assim também o ser se diz em muitos significados, **mas todos em referência a um único princípio**: algumas coisas são ditas ser porque são substâncias, outras porque afecções da substância outras porque são vias que levam à substância, ou porque são corrupções, ou privações, ou qualidades, ou causas produtoras ou geradoras tanto da substância como do que se refere à substância, ou porque negações de algumas destas ou, até mesmo, da própria substância.<sup>93</sup>

No início vimos que o “ser se diz em referência a uma unidade e a uma realidade determinada”, agora, na conclusão do argumento, Aristóteles indica essa unidade e realidade determinada, afirmando-a como único princípio: a substância. De modo que dizemos de homem, de cavalo, de deus, que são seres, porque estes são substâncias; dizemos do crescimento, do padecer, do fazer, que também são modos de ser, porque estes são afecções da substância; e assim sucessivamente. Todas as coisas, todos os sentidos de ser, serão ditos em relação à substância. Até mesmo o não-ser será dito em referência à substância. Portanto, por meio da doutrina do *pros hen legomenon*, Aristóteles estabelece um procedimento que identifica um sentido primeiro, do qual todos os sentidos de ser se dizem em referência.

Com isso estabelecido, Aristóteles prossegue seu argumento:

Ora, como existe uma única ciência de todas as coisas que são ditas “salutares”, assim também nos outros casos. De fato, não só compete a uma única ciência o estudo das coisas que se dizem num único sentido, mas também o estudo das coisas que se dizem em diversos sentidos, porém em referência a uma única natureza: de fato, também estas, de certo modo, se dizem num único sentido.<sup>94</sup>

Essa passagem desarma os argumentos que o próprio Aristóteles havia desenvolvido contra uma ciência do ser enquanto ser. Se na *EE*, a dispersão categorial do ser impedia uma ciência única do bem e do ser, aqui em Gama 2, essa dispersão é contida, pois há um significado primeiro, ao qual todos os demais estão relacionados, ou seja, mesmo o

---

<sup>93</sup> *Met.*, IV, 2, 1003b5-10.

<sup>94</sup> *Met.*, IV, 2, 1003b10-15.

ser não sendo um gênero, podemos dizer que possui uma unidade enquanto todos os seus sentidos referem-se a um sentido primeiro.

Assim como na *EE*, o ser continua dito nas diversas categorias: substância, qualidade, quantidade, tempo; não tendo se tornado algo único nessas categorias. Não houve uma passagem da equivocidade para a univocidade do ser. Entretanto, a compreensão aristotélica acerca do que pode ser objeto de uma ciência parece ter se expandido. No contexto da *EE*, há ciência do que é dito em um gênero, de modo sinônimo e na passagem de Gama que estamos analisando, Aristóteles passa a argumentar que há ciência não apenas das coisas que se dizem sinonimamente, mas também das coisas que se dizem *pros hen*, ou seja, “não só compete a uma única ciência o estudo das coisas que se dizem num único sentido, mas também o estudo das coisas que se dizem em diversos sentidos, porém em referência a uma única natureza”<sup>95</sup>. Porque, de certo modo, as coisas que se dizem em diversos sentidos, mas em referência a um único princípio, se dizem num único sentido. Todavia, o ser continua não sendo um gênero, de acordo com a doutrina de Aristóteles.

Halper fez uma síntese muito clara dos argumentos aristotélicos de estabelecimento da doutrina *pros hen*. Vejamos:

- a) O ser é um *pros hen* (1003a33–34).
- b) Assim como saudável é um *pros hen* (1003a35–b1).
- c) Então, saudável é assunto de uma única ciência, a medicina (1003b11),
- d) Cada *pros hen* é semelhante na sua unidade (cf. 1003b14–15).
- e) Ser o assunto de uma ciência requer de uma classe um grau de unidade
- f) Então, existe uma ciência de cada *pros hen* (1003b12).
- g) Portanto, Existe uma ciência do ser (1003b15–16).<sup>96</sup>

Ao invés de uma unidade de gênero, a unidade *pros hen* consegue constituir uma unidade, pois todos os sentidos, por mais distintos que sejam, estão relacionados a um primeiro sentido, capaz de denotar essa multiplicidade, enquanto fonte dos demais significados. A saúde é dita do médico, do paciente, do remédio, do exercício, mas todos esses significados estão relacionados a ciência médica, que é a fonte, o *pros hen*, dos múltiplos significados de saúde. A ciência médica trata da saúde

---

<sup>95</sup> *Met.*, IV, 2, 1003b10-15

<sup>96</sup> HALPER, E., *One and Many in Aristotle's Metaphysics*: Books Alpha-Delta. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009. p. 301.

do paciente, mas também se preocupa com todos os demais sentidos de saúde, mesmo que sejam atribuídos a uma diversidade de coisas. .

Segundo Owens, os vários sentidos do ser não são deduzidos *a priori* por Aristóteles; não há nenhum esforço nesse sentido. Aristóteles simplesmente encontra esses vários sentidos, e o seu esforço, em Gama, é mostrar que todos eles, em suas diversas relações, pertencem a uma única ciência, a ciência do ser enquanto ser. Esses sentidos todos são tomados por Aristóteles na medida em que ele os encontra, e ele os considera como as coisas alcançadas pela cognição imediata, são sentidos alcançados pela experiência. Todos esses sentidos estão ao alcance da experiência humana.<sup>97</sup>

A multiplicidade de sentidos do ser não é composta por realidades inteligíveis como as formas de Platão, mas está ao alcance da experiência mais imediata do ser humano. Assim, não há porque marginalizar os fenômenos, pois eles foram a fonte que proporcionou a distinção dos mais variados sentidos do ser. Caso se ignorasse a realidade sensível e as suas mutações, e manifestações diversas, teríamos permanecido no mundo parmenídico, no qual nada muda, nem se movimenta, mas é sempre o mesmo. Contudo, visto que a realidade sensível aristotélica está em constante movimento de geração e corrupção, aumento e diminuição, bem como deslocamento, tornou-se possível que ele captasse os mais diversos sentidos nos quais o ser se apresenta. O esforço de sintetizar esses sentidos em categorias transparece em alguns momentos da obra aristotélica, e o sinal que é uma teoria em construção, ou mesmo proveniente de seu registro, é que o número de categorias nunca é apresentado numa quantidade exata. Nesse sentido, parecem ter sido elencadas pelo Estagirita na medida em que ele foi as encontrando e distinguindo-as.

Aristóteles, por meio da doutrina *pros hen*, conduz o estudo do ser para o estudo da substância, pois se toda a ciência se dedica ao que é primeiro dentro de um gênero, que é aquilo do qual todos os demais seres pertencentes a este gênero dependem, então, transpondo essa ideia das ciências em geral para a ciência do ser enquanto ser, esta irá se dedicar ao estudo da substância como gênero primeiro dos qual todos os demais gêneros de seres dependem. Vimos que o primeiro sentido do ser é a substância, ou seja, devemos nos dedicar a ela. Entretanto, observa Kirwan Aristóteles, no contexto de Gama 2, não discute esses aspectos.<sup>98</sup> Além disso, a identificação do ser enquanto ser com a substância, nesse

---

<sup>97</sup> OWENS, 1978, p. 270.

<sup>98</sup> KIRWAN, 1993, p.80.

momento, ainda é uma identificação sem conteúdo, pois a substância ainda não foi definida.<sup>99</sup>

Todavia, em vista de nosso objetivo de explicitar a importância dos fenômenos, parece-nos importante buscar entender como Aristóteles compreende o estudo da substância. Não entraremos nos detalhes da discussão acerca desse tema, mas tomaremos algumas passagens para que possamos perceber que o estudo da substância considera os fenômenos como ponto de partida.

Desse modo, podemos levantar a seguinte questão: qual a relação da pesquisa pela **causa dos fenômenos** e a pesquisa do filósofo, que deverá conhecer as causas e os princípios da substância? Ou melhor, como os fenômenos são compreendidos na teoria dos vários sentidos do ser? De algum modo, essas duas investigações estão relacionadas, pois a recuperação da investigação de Alfa maior nos indica que a mera investigação física não foi capaz de explicar adequadamente os fenômenos.

A multiplicidade de sentidos do ser, nos possibilitará compreender mais adequadamente os elementos dos seres, ou seja, a pesquisa ontológica nos auxiliará a compreender o mundo físico, a realidade enquanto realidade? Além disso, como nos indicará mais adiante Aristóteles, compreenderemos que as substâncias sensíveis são apenas uma parte daquilo que podemos conhecer?

Nesse cenário teórico, parece inevitável que compreendamos que a pesquisa do ser enquanto ser, uma investigação que busca o universal, parte das coisas como nos aparecem: os fenômenos. Além disso, a investigação ontológica nos possibilitará explicarmos esses fenômenos, nos seus elementos constitutivos. Por isso, quando lemos Aristóteles, em Zeta, podemos compreender o valor epistemológico dos fenômenos:

Todos admitem que algumas das coisas sensíveis são substâncias; portanto deveremos desenvolver nossa pesquisa partindo delas. **De fato, é muito útil proceder por graus na direção do que é mais cognoscível.** Com efeito, todos adquirem o saber desse modo: procedendo **por meio de coisas naturalmente menos cognoscíveis na direção das que são por natureza mais cognoscíveis.**<sup>100</sup>

---

<sup>99</sup> HALPER, 2009, p.202.

<sup>100</sup> *Met.*, VII, 3, 1029b1-5. (grifo nosso)



A partir dessa passagem podemos compreender o valor epistemológico dos fenômenos. Contudo, precisamos com mais esforço explicitar a relação das substâncias sensíveis com os fenômenos, pois não devemos reduzir as substâncias sensíveis à concepção de fenômenos. A substância sensível, que é perceptível pelos nossos sentidos, e por isso considerada um fenômeno, por definição é mais do que nos aparece. Aquilo que nos aparece pode ser modificado, depende de nosso aparato perceptivo, sensorial. Enquanto que a substância sensível não é modificada em relação aos nossos sentidos, mas deles é independente. Os fenômenos, entendidos como as aparências, parecem ser as coisas mais primariamente por nós cognoscíveis, pois elas estão imediatamente presentes aos nossos sentidos. Voltaremos a este ponto, problematizando-o, na análise de Gama 5.

Se todas as coisas são seres, e se dizem em relação à substância, as coisas que são fenômenos também se dizem em relação à substância. Não há nada, nem mesmo o não-ser, que se diga não ter uma relação com a substância. Os fenômenos são o modo pelo qual todas as coisas nos aparecem, ou seja, não há nada no mundo sensível que não seja fenômeno. A noção de fenômeno, aplicada às coisas sensíveis, se diz em relação a todas. Tudo o que conhecemos no mundo sensível, nos é dado via fenômeno. É verdade, nem tudo o que é sensível é substância, mas tudo o que é sensível é fenômeno. E as coisas que não são substâncias se dizem em relação à substância.

Nesse sentido, quando Aristóteles orienta-nos a proceder por graus na direção do que é mais cognoscível, indica-nos a começar pelos fenômenos, pois é o modo mais imediato no qual as coisas se apresentam. Como indicou Shields<sup>101</sup>, parece ser esse é o motivo pelo qual Aristóteles leva em conta os fenômenos, eles são boas evidências, eles nos constroem, eles nos fazem persistir na investigação<sup>102</sup>, eles nos orientam. Toda essa relação ganha ainda mais sentido se consideramos o realismo aristotélico, que confia que o conhecimento do mundo sensível é capaz de nos conduzir à verdade.

### **2.2.1 Análise das ocorrências de *phainomena* e cognatos em Gama 2**

Analisaremos agora as ocorrências do termo *Phainomena* e cognatos próximos ao longo do capítulo 2 do livro Gama. Com isso, poderemos explicitar os usos dos fenômenos na fundamentação

---

<sup>101</sup> SHIELDS, 2013, p. 23.

<sup>102</sup> *Met.*, I, 3, 984b9.

metodológica da ontologia aristotélica. As ocorrências do termo e cognatos são indicativos importantes, mas não é possível nos limitarmos a elas, pois algumas ocorrências não expressam diretamente uma relação com fenômenos, mas são expressões da língua de nosso filósofo, que os tradutores vertem por ‘evidentemente’. Isso poderia enfraquecer em muitos casos as passagens que selecionamos. De fato, elas não expressam de imediato algum tipo de comprometimento com os *Phainomena*, mas quando as analisamos com mais cuidado, atendo-nos ao modo como são enunciadas por Aristóteles, e o seu contexto, tornam-se usos importantes para o nosso caso. Além disso, a investigação de análise prossegue, pois, a primeira passagem que analisaremos, é imediatamente posterior a argumentação aristotélica da doutrina *pros hen*.

A passagem que selecionamos é 1003b30, na qual Aristóteles parece concluir o seu argumento. O tema tratado por ele nesse trecho é o da recíproca implicação entre o um e o ser. Citamos a passagem, e prosseguimos com a análise:

Ora, o ser e o um são a mesma coisa e uma realidade única, enquanto se implicam reciprocamente um ao outro (assim como se implicam reciprocamente princípio e causa), ainda que não sejam passíveis de expressão com uma única noção. (mas não mudaria se os considerássemos idênticos também na noção, o que seria até uma vantagem). De fato, as expressões “homem” e “um homem” significam a mesma coisa, do mesmo que “homem” e “é homem”; e não se diz nada de diferente quando se duplica a expressão “um homem” e se diz “é um homem” (com efeito, é **evidente** que o ser do homem não se separa da unidade do homem nem na geração nem na corrupção; e o mesmo também vale para o um). Por conseguinte, é **evidente** que o acréscimo, nesses casos, apenas repete a mesma coisa e que o um não é algo diferente além do ser.<sup>103</sup>

Algumas observações linguísticas. Temos nessa passagem por duas vezes o termo “evidente”. Entretanto, no primeiro caso, o termo traduzido é δῆλον, que significa aquilo que é visível, conspícuo. No segundo caso, o termo traduzido é φανερόν, que tem o mesmo campo

---

<sup>103</sup> *Met.*, IV, 2, 1003b22-33. (grifo nosso)

semântico que δῆλον, e significa o que é visível, manifesto. Nos dois casos, mas especialmente no segundo, visto o uso do termo φανερόν, o texto indica-nos uma referência explícita aos fenômenos, que nos são como as coisas aparecem, manifestam-se.

Aristóteles, ao longo da passagem, procura mostrar que o ser e o um são a mesma coisa e uma única **realidade**, que se implicam mutuamente. Ele toma algumas expressões para exemplificar isso. Quando dizemos “homem” e “um homem”, as duas expressões significam a mesma coisa, do mesmo modo que “homem” e “é homem”. Isso lhe permite concluir que o ser do homem não se separa da unidade do homem nem na geração nem na corrupção.

Consideramos um aspecto interessante aqui, sobre o qual podemos nos perguntar: como Aristóteles chegou a essa conclusão? O ser e o um não se separam nem na geração nem na corrupção. Porque ele considera isso evidente? Há uma carga realmente fenomênica aqui? Será que qualquer um, observando como as coisas são constituídas, perceberia que o ser e o um não se separam nem quando surgem e nem quando desaparecem? De algum modo, essas perguntas parecem nos conduzir à compreensão de que os termos usados nessa passagem nos levam a responder que sim, que há um aspecto fenomênico no argumento. Aristóteles quando diz que é evidente, parece-nos indicar que está se baseando no conhecimento pelos sentidos, ou seja, se observarmos, veremos que tanto na geração quanto na corrupção o um e o ser se implicam, podendo estar sob a mesma noção. Entretanto, observa Aristóteles, há claramente uma distinção entre o um e o ser, que precisa ser respeitada, mas que é uma distinção de **razão, não de realidade**. Aquilo que está em jogo nesta distinção é aquilo que recentemente se chama de diferença entre extensão e intensão de um termo. Sob o aspecto da extensão, ser e um são o mesmo, ou seja, eles se aplicam a exatamente as mesmas coisas (na realidade, a todas, mas isso não vem ao caso aqui). Contudo, do ponto de vista da intensão as duas noções são distintas e explicadas por diferentes enunciados. Assim, ser e um são o mesmo em realidade, mas não são o mesmo em razão ou noção.

Entre os comentadores, tomaremos as considerações de Reale acerca dessa passagem, pois ele se esforçou em apreender o significado real da alteração metafísica de Aristóteles, a passagem de uma ciência do um para uma ciência do ser enquanto ser. Segundo Reale, nessa passagem, temos o “texto mais explícito e mais significativo” para compreendermos como Aristóteles modificou profundamente a metafísica Platônica. Para o Estagirita, ao contrário do seu mestre, o ser

não está abaixo do um, mas eles são uma mesma realidade, distinguindo-se apenas pela noção, mas não geraria problemas toma-las como idênticas também na noção, seria até vantajoso. Desse modo, negando a diferença essencial entre o um e o ser, Aristóteles está estabelecendo um novo paradigma ontológico, alternativo ao platônico.

Aristóteles já nos mostrou como os vários sentidos do ser estão relacionados a um sentido primeiro, que denota a substância; agora Aristóteles parece nos conduzir à compreensão de que o um está também contido na noção de Substância, não estando o um além do ser, mas sendo a própria substância. “A substância de cada coisa é uma unidade e não de maneira accidental; do mesmo modo, ela também é essencialmente um ser”<sup>104</sup> Desse modo, Aristóteles, com o paradigma ontológico, absorve completamente o paradigma *henológico*, e a ciência do ser enquanto ser é também ciência do um enquanto um.<sup>105</sup>

Reale, portanto, dedica-se a mostrar, ainda que sinteticamente, a redução operada por Aristóteles das categorias platônicas ligadas à doutrina do Uno a conceitos dependentes da doutrina do ser. Mostraremos a argumentação de Reale, pois ela nos conduzirá ao real significado do realismo aristotélico, ajudando-nos a compreender a relevância dos fenômenos para a investigação metafísica.

Reale começa expondo a doutrina platônica, na qual se reduzia todos os seres a dois princípios supremos: o Um e a Díade. O mestre da Academia primeiro subdividiu os seres em seres por si (cavalo, planta) e em seres em relação a outro, e nesse segundo, ainda estabeleceu outra divisão, os opostos contrários (igual-desigual, móvel-imóvel) e os correlativos (grande-pequeno, baixo-alto). Esses últimos, os contrários e os correlativos, são sempre seres em relação, mas se distinguem pelo fato de que os contrários não subsistem juntos (não há vida e morte, ou móvel e imóvel), enquanto que os correlativos são caracterizados pela coexistência (o alto precisa do baixo para ser caracterizado) e pelo desaparecimento conjunto. Desse modo, com essa divisão categorial, Platão conseguiu estabelecer os que estão relacionados com o Um e os que estão relacionados com a Díade. Toda essa problemática é abarcada por Aristóteles, mas com um diapasão não mais henológico, mas ontológico. É toda a temática do um é descaracterizada, tornando-se uma temática resolvida no quadro dos conceitos do ser.<sup>106</sup>

---

<sup>104</sup> *Met.*, IV, 2, 1003b32-33.

<sup>105</sup> Cf. *Met.*, IV, 2, 1004b5-6. apud REALE, 2002, p. 253.

<sup>106</sup> Para confirmar esses aspectos, veja as passagens da *Metafísica*: 1004a9-22; 1004a23-25; 1004b27-31 e 1005a14-18.

Além disso, ainda seguindo a interpretação de Reale, Aristóteles empreende a ampliação do raio da esfera do ser, incluindo nele todo o aspecto do real, **sem nenhuma exceção**. Sempre opondo Aristóteles e Platão, Reale caracteriza a compreensão platônica do ser, que reserva essa qualificação “ser” apenas para as coisas inteligíveis, em oposição às sensíveis.<sup>107</sup> O ser, propriamente dito, em Platão, é somente o que não nasce e não se corrompe; o que se gera, se desenvolve e depois se corrompe, nunca é verdadeiro ser. Segundo Reale, podemos ver bem isso em dois textos de Platão, primeiro quando lemos no *Timeu*:

O que é sempre e não tem geração? E o que se gera perenemente e não é nunca ser? O primeiro é o que é concebível com a inteligência mediante raciocínio, porque é sempre nas mesmas condições. O segundo, ao contrário, é o que é opinável mediante a percepção sensorial irracional, porque nasce e morre, **e nunca é plenamente ser**. Ademais, tudo o que se gera é necessariamente gerado por alguma causa. De fato, é impossível que as coisas sejam geradas sem ter uma causa.<sup>108</sup>

Depois, quando lemos na *República*:

- Quem conhece, conhece alguma coisa ou nada?  
Responde lá tu por ele.
- Responderei que conhece alguma coisa.
- Que existe ou que não existe?
- Que existe. Pois como é que havia de conhecer-se alguma coisa que não existe?
- Temos então esse fato suficientemente seguro, ainda que nos coloquemos noutros pontos de vista, de que o que existe absolutamente é absolutamente cognoscível, e o que não existe de modo algum é totalmente incognoscível?
- Mais que suficientemente.
- Seja. Mais se houver uma coisa que seja de tal maneira, que existe e não existe, não ficaria em

---

<sup>107</sup> Notemos, assinalando uma perspectiva diferente da de Reale, que no diálogo *Sofista*, Platão parece estender o conceito de ser a todos os entes, incluindo os sensíveis, contrariamente ao que ele afirma no diálogo *Teeteto* e mesmo, em certa leitura, na *República*.

<sup>108</sup> *Timeu*, 27 D-28 A. apud REALE, 2002, p. 260

posição intermédia entre o Ser absoluto e o Não-ser absoluto?

- Ficaria.

- Portanto, se o conhecimento respeitava, como vimos, ao Ser, e o desconhecimento forçosamente ao Não-ser, relativamente a essa posição intermédia, deve procurar-se algo de intermédio entre a ignorância e a ciência, se acaso existe alguma coisa nessas condições.

-Absolutamente.<sup>109</sup>

Das duas passagens, podemos compreender como o que é sensível é secundarizado na “ontologia” platônica. Segundo Reale, é justamente aí que reside a novidade aristotélica, pois “ele recupera como verdadeiro ser também o sensível”<sup>110</sup>. Não há nada no campo fenomênico que Aristóteles caracterize como secundário. É verdade que o ser possui graus e sentidos distintos, mas esses diferentes graus não são classificados em termos de mais verdadeiro, mais ser, que o outro. Ao que tudo indica, como vimos, há coisas mais seres do que outras em Platão, o ser é uma “qualificação” que nem todas as coisas merecem. Aristóteles, no seu esforço de compreender o mundo que o cerca, parece ampliar o escopo da “qualificação” ser, e colocar os seres no centro de sua investigação ontológica, fazendo com que tudo o mais, se diga em relação a ele. Nada “acima do ser” nem “abaixo do ser”, mas tudo em relação ao ser.

Portanto, a partir disso que assinalamos, a passagem de *Met.*, IV, 2, 1003b22-33, mostrou-nos que a investigação sobre o ser e sobre o um são equiparadas justamente por uma consideração de base ontológica, na qual os elementos fenomênicos são inclusos e considerados dentro dos sentidos respeitados pela ciência do ser enquanto ser. De modo que o paradigma aristotélico, não apenas absorve o paradigma henológico, atribuído a Platão, mas avança a análise do paradigma ontológico com base naquilo que aparece, aos fenômenos.

Passemos agora à outra passagem, na qual encontramos o termo *phaneron*:

É **evidente**, portanto, como dissemos no livro sobre as aporias, que é tarefa de uma mesma ciência ocupar-se dessas noções e da substância (este era um dos problemas discutidos), e que é tarefa do

<sup>109</sup> República, V 476 E-477 B. apud REALE, 2002, p. 262.

<sup>110</sup> REALE, 2002, p. 263.

filósofo saber indagar sobre todas essas coisas. Se isso não fosse tarefa do filósofo, quem mais poderia investigar se “Sócrates” é o mesmo que “Sócrates sentado”, se só existe um contrário para cada coisa, ou o que é o contrário e em quantos significados ele pode ser entendido?<sup>111</sup>

Essa passagem nos coloca diante da problemática central, que será discutida no capítulo 3 de Gama. A resposta, como o próprio Aristóteles dirá, é “evidente”, que podemos ver confirmado na seguinte passagem:

Deve-se dizer se é próprio a uma só ciência investigar sobre os chamados axiomas nas matemáticas e sobre a substância. **É evidente** que a investigação sobre essas coisas é própria a uma só ciência e, certamente, a do filósofo.<sup>112</sup>

Não nos é possível, nem objeto de nossa investigação o tratamento direto da relação de um livro com o outro, pois já assinalamos que nossas referências cruzadas, são apenas indicativas, na medida em que evidenciam a aplicabilidade do expediente *TTP* na *Metafísica*.<sup>113</sup> Para Aristóteles, somente o filósofo é capaz de resolver adequadamente a questão se Sócrates e Sócrates sentado são o mesmo. Ele reclama: “Se isso não fosse tarefa do filósofo, quem mais poderia investigar”<sup>114</sup>. Se não fosse o filósofo, ninguém poderia responder essa questão, e a outras relativas aos contrários de cada coisa, e em quantos significados podem ser entendidos. Podemos nos perguntar: por que somente o filósofo é capaz de solucionar esse simples *phainomenon*? Será que alguém não filósofo não é capaz de dizer se Sócrates e Sócrates sentado são o mesmo?

Aristóteles está com um adversário em mente, o sofista, que assim como ele, tem por recurso o senso comum (*tá endoxa*). Contudo, Aristóteles chama a atenção, atribuindo a solução desse simples *phainomenon* ao filósofo, pois somente esse pensa a substância. O filósofo que compreende as substâncias e o seus atributos é capaz de demonstrar com clareza que esse simples *phainomenon* é o mesmo quando Sócrates está em pé, e permanece o mesmo quando ele está

---

<sup>111</sup> *Met.*, IV, 2, 1004a, 32-34, 1004b, 1-5.

<sup>112</sup> *Met.*, IV, 3, 1005a19-22.

<sup>113</sup> Lembremos a estrutura do expediente *TTP*: 1. Recolhimento dos fenômenos; 2. Resolução das dificuldades (aporias); 3. Consideração das opiniões reputáveis.

<sup>114</sup> *Met.*, IV, 2, 1004b1-2.

sentado. Vejamos que cabe ao filósofo lidar com fenômenos comuns, e a partir deles desenvolver filosofia.

Shields, analisando essa passagem, esclarece o sofisma do argumento sofista acerca do paradoxo sobre Sócrates, da seguinte forma:

- i. Sócrates e Sócrates sentados parecem ser um e o mesmo;
- ii. parece que quando duas coisas são uma e a mesma coisa, o que é verdadeiro de uma é também verdadeiro da outra;
- iii. quando Sócrates fica de pé, Sócrates sentado deixa de ser;
- iv. quando Sócrates senta, Sócrates de pé deixa de ser.<sup>115</sup>

Ambos, o sofista e Aristóteles, concordam com a premissa (i). O ponto de partida do argumento é um *phainomenon* evidente: Sócrates e Sócrates sentado são um e o mesmo. A premissa (iii), também é um *phainomenon* evidente, afirma que quando um *phainomenon* é modificado, o *phainomenon* que havia antes, deixa de existir. A premissa (ii) é um argumento muitas vezes usado por Aristóteles, o argumento da indiscernibilidade dos idênticos<sup>116</sup> que quando aplicado a i. e iii. parece produzir uma discrepância fenomenológica com iv. Observa Shields ainda que podemos considerar o paradoxo repousando em um simples equívoco. (Afinal, o *phainomenon* é evidente). Entretanto, devemos ter em mente que o paradoxo se aproxima de uma versão antiga do chamado problemas dos temporários intrínsecos, que muitos metafísicos contemporâneos parecem aceitar. O resultado sofístico do paradoxo, então, é que temos que aceitar o argumento, e concluir que iii. e iv. são verdadeiros. Contudo, a reação aristotélica não é essa; talvez fosse se ele se mantivesse totalmente fiel às aparências. Mas ele acusa os sofistas de não terem desenvolvido nada acerca da substância, e sua teoria das categorias. Shields não aprofunda esse aspecto, apenas mostra a eficácia do recurso de Aristóteles contra os sofistas.

Podemos entender, pois, analisando esse paradoxo sobre Sócrates porque Aristóteles insiste que a resposta adequada sobre esse *phainomenon* evidente cabe ao filósofo. E notemos que não é qualquer filósofo, mas aquele que pensa a substância e seus atributos. O sofista aparece nesse cenário como alguém capaz de provocar um paradoxo sobre

---

<sup>115</sup> SHIELDS, 2013, p. 22.

<sup>116</sup> De modo geral, esse princípio é simples. Objetos idênticos são indiscerníveis, ou seja, eles possuem as mesmas propriedades. Podemos formulá-lo assim: Para qualquer objeto x e y, se x é idêntico a y, então, para qualquer propriedade P, se x tem P, então y tem P, e se y tem P, então x tem P.



Sócrates, e, de certa forma, concordaríamos com a solução paradoxal por ele apresentada. Entretanto, vemos que o sofista não resolve o nó, e permanecemos incapazes de responder se Sócrates e Sócrates sentado são o mesmo. O não filósofo é capaz de nos confundir sobre coisas muito evidentes, enquanto que o filósofo parece possuir a capacidade de iluminar o caminho, e nos fazer compreender coisas muito complexas.

No livro Alfa, Aristóteles acusa os seus antecessores de permanecerem fixados a uma teoria, como que a uma ficção<sup>117</sup>, deixando de trilhar o caminho da verdade, no qual os fenômenos os impulsionaram. Apegados às suas teorias foram incapazes de alcançar a verdade. Aristóteles afirma: “a própria coisa traçou-lhes a via e os obrigou a buscar”<sup>118</sup> evidenciando assim a força epistemológica da coisa, ou seja, do fenômeno, que é capaz de traçar um caminho e forçar o pesquisador a percorrê-lo. Caso contrário, ele ficaria sem saída. Nesse trecho, Aristóteles está tratando dos filósofos que buscavam um princípio para todas as coisas, e que, em grande parte, apontaram uma causa material como princípio de todas as coisas, mas a realidade dos fenômenos os obrigou a continuarem a investigação, pois a causa material não conseguia dar conta de todas as coisas. Deste modo, pode-se dizer, que houve o “constrangimento da verdade”<sup>119</sup>, que os impulsionou a continuarem a investigar. Dado que o princípio que apontaram para a explicação da origem de todas as coisas, quando posto à prova pelos fenômenos, falhou em explica-los, os pensadores iniciais foram constrangidos, forçados a buscarem uma outra causa para explicarem as coisas. Se assim não fosse, se a realidade não os tivesse compelido a permanecer na investigação, se satisfariam com a causa material. Contudo, não só é o princípio de qualquer investigação, mas é uma necessidade epistemológica “seguir os fenômenos”<sup>120</sup>. Com isso, somente o filósofo seguirá adequadamente os fenômenos, pois o que o guia é a verdade. O seu único interesse é esclarecer, iluminar o caminho, para que possa compreender mais e melhor, como que numa busca constante.

Assim sendo, o filósofo deve ser distinguido de outros tipos de teóricos, pois, segundo Aristóteles, ele possui um modo e uma finalidade

---

<sup>117</sup> “Chamo ficção a violência feita à verdade em vista de satisfazer uma hipótese” *Met.*, XIII, 7, 1082b3.

<sup>118</sup> *Met.*, I, 3, 984a18.

<sup>119</sup> *Met.*, I, 3, 984b9.

<sup>120</sup> *Met.*, I, 5, 986b31. Conforme a interpretação de Aubenque, tomamos coisa, verdade e fenômenos, nesses trechos que tratamos de Alfa como sinônimos. Cf. AUBENQUE, P., 2012, p. 86ss.

específica de especulação. Analisemos agora uma outra passagem de Gama, onde isto é desenvolvido.

Eis uma prova do que dissemos: os dialéticos e **os sofistas exteriormente têm o mesmo aspecto do filósofo** (a sofística é uma sapiência apenas **aparente**, e os dialéticos discutem sobre tudo, e o ser é comum a tudo), e discutem essas noções, evidentemente, porque elas são o objeto próprio da filosofia. A dialética e a sofística se dirigem ao mesmo gênero de objetos aos quais se dirige a filosofia; mas a filosofia difere da primeira pelo modo de especular e da segunda pela finalidade da especulação. A dialética move-se às cegas nas coisas que a filosofia conhece verdadeiramente; a sofística é conhecimento **aparente**, mas não real.<sup>121</sup>

Nesse trecho, Aristóteles se preocupa em mostrar uma prova do que analisamos anteriormente, esforçando-se para distinguir o filósofo dos não-filósofos, especialmente do sofista e do dialético. Na passagem encontramos por duas vezes o termo *Phainomene*, que num primeiro momento parecem não exercer nenhum caráter epistemológico. Entretanto, ao buscar definir a figura do filósofo como o único capaz de exercer a filosofia primeira, distinguindo do sofista e do dialético, esses termos mais do que “aparências” revelam comprometimentos epistemológicos distintos.

A dialética é caracterizada pelo termo grego ‘*peirastikê*’, que Reale traduziu por “move-se às cegas”, pode ser melhor compreendido se vertemos por ‘experimental’, ‘tentativo’, ‘ensaístico’. Nesse sentido, os dialéticos mesmo que possuam aparência filosófica, são distintos dos filósofos, pois suas conclusões não podem ser consideradas conhecimento em sentido estrito. A capacidade dos dialéticos é distinta da capacidade dos filósofos, pois eles especulam de forma diferente. A sofística possui conhecimento aparente, pois seus argumentos estão construídos sobre aquilo que não é necessário nem frequente, ou seja, a partir de acidentes. Além disso, a intenção que caracteriza seus argumentos não é o saber real, mas apenas a aparência.<sup>122</sup>

---

<sup>121</sup> *Met.*, IV, 2, 1004b17-27.

<sup>122</sup> PEREIRA, O. P., *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora Unesp, 2001., p.36. (nota 5).

Essas caracterizações de distinção entre o filósofo, o sofista e o dialético mostram a efetividade do termo “*phainomenê*”, pois Aristóteles o utiliza para mostrar a verdade sobre essas três figuras em relação aos seus métodos, qualificando a aparência dada pelo senso comum, que considerava todos os três sob a figura exterior de filósofo. Com efeito, o caráter negativo do termo ‘aparente’ vinculado ao sofista, transforma-se num uso positivo na medida em que permite distinguir o filósofo tanto do sofista quanto do dialético, ou seja, permite distinguir o filósofo daqueles que ‘assumem a mesma **figura** do filósofo’ (*‘to auto men hypodyon schêma tô(i) filosofô(i)’*).

Segundo Tomás de Aquino, os dialéticos consideram todas as coisas, e se assim o fazem, as consideram segundo o ente, e o ente, portanto, é a matéria da dialética. Do mesmo modo, a filosofia tem por matéria o ente, ou seja, ambas possuem os mesmos objetos. Os sofistas assemelham-se aos filósofos, pois almejam uma aparência de sabedoria, ainda que não existente. Alerta-nos Tomás: “**o que tem aparência de alguma coisa deve ter alguma similitude com essa coisa.**”<sup>123</sup> Portanto, os três, o filósofo, o dialético e o sofista, assemelham-se, pois consideram as mesmas coisas.

O aspecto central dessa passagem (Met. IV, 2, 1004b17-27) para o nosso caso é o aspecto da verdade, pois Aristóteles a estabelece como o fim do filósofo, o traço que o distingue dos demais pesquisadores. Não é o objeto, mas a preocupação com a verdade que torna o filósofo o único capaz de resolver problemas evidentes. Nesse sentido, o parâmetro do verdadeiro e do falso, de certa forma, é o fenômeno, pois possui a capacidade de nos revelar a verdade ou a falsidade de nossa teoria, na medida em que a impulsionam, mas também a colocam sob prova. A verdade é o fim de toda investigação filosófica. Como destacamos acima: o que tem aparência de homem deve ter alguma similitude com o homem. Ainda que somente a aparência não nos garanta a verdade, ela é o ponto inicial, e o crivo crítico de qualquer investigação.

Ao longo de nossa análise dos termos e cognatos relativos aos fenômenos, procuramos evidenciar que Aristóteles ao estabelecer a ciência buscada, se faz valer da opinião e da realidade sensível como meios capazes de proporcionar o conhecimento da verdade, que o filósofo está buscando.

---

<sup>123</sup> AQUINO, T. *Comentário à Metafísica de Aristóteles I-IV* – Volume 1/Tomás de Aquino; tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga; Campinas, São Paulo: Vide Editorial, 2016, pg. 356. [grifo nosso]

## 2.3 GAMA, 5: UMA LIÇÃO FENOMENOLÓGICA

### Preliminares

O interesse de lermos Gama 5 para a nossa dissertação concentra-se na lição fenomenológica dada por Aristóteles aos negadores do PNC.<sup>124</sup> Assim, orientaremos nossa leitura para aqueles aspectos que nos farão compreender adequadamente essa lição, comentando apenas marginalmente outros aspectos, que em outra leitura, poderiam ser mais fundamentais. Tais, por exemplo, a validade da prova empreendida por Aristóteles, a interpretação aristotélica de Protágoras, e tantos outros aspectos que poderiam ser o centro de uma leitura de Gama 5. A razão de nossa escolha deve-se ao norte que tem nos guiado nessa investigação, a saber, a aplicação aristotélica do princípio *Tithenai ta Phainomena* na fundamentação da ontologia aristotélica encontrada no Livro Gama da *Metafísica*. Como mostramos nos capítulos anteriores, Aristóteles faz amplo uso desse princípio, e em Gama 5, talvez um caso único, concentra-se em apresentar, quase passo a passo, como devemos proceder no desenvolvimento de nossos conhecimentos acerca do mundo, advertindo-nos que uma relação inadequada com os fenômenos produz um pensamento inadequado, raciocínios parcialmente verdadeiros e incompreensões acerca de temas evidentes e fundamentais para a compreensão humana das coisas, de si e do mundo.

Aristóteles, ao deparar-se com os abusos relacionados ao uso dos fenômenos, estabelece argumentos que asseguram o conhecimento e a verdade das coisas como aparecem, afastando-se de sua tradição, sobretudo, em relação à formação de uma ciência do ser gestada desde Parmênides<sup>125</sup>, passando por Platão<sup>126</sup>, que tendiam a desvalorizar as

---

<sup>124</sup> Tomamos o tema da lição de fenomenologia de CASSIN, B., *O efeito sofisticado*: sofisticada, filosofia, retórica, literatura. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira; Maria Cristina Franco Ferraz; Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005, p. 114.

<sup>125</sup> Parmênides provocou na história da filosofia uma mudança de paradigma, ao instaurar uma nova questão, que desde então, permanece causando questionamentos fundamentalmente filosóficos. Para mais detalhes ver BARNES, J., *Filósofos Pré-socráticos*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. KAHN, C. H. 'Being in Parmenides and Plato'. Indianapolis: Hackett, 1988. Tanto Barnes como Kahn defendem que com Parmênides houve uma mudança de paradigma na filosofia grega, e Kahn mais enfático afirma que não havia propriamente ontologia antes de Parmênides.

<sup>126</sup> Como Halper observou, em relação ao escopo do PNC, Platão duvida de sua universalidade, pois acredita que os entes sensíveis são objeto de crença, ou seja,

aparências, argumentando sobre a imprecisão e a indeterminação delas, pois impediriam a inteligência de apreendê-los adequadamente.

A tese aristotélica que funcionará como um tipo de batuta, ao longo da refutação das teses adversárias, é a seguinte: “nem tudo o que aparece é verdadeiro.”<sup>127</sup> Aristóteles, através dessa tese, conduzirá os adversários a reavaliarem suas doutrinas, e, se seguirem a lição aristotélica, a reconhecerem as aparências não mais como causa e justificativa para negarem o PNC, mas como um elemento fundamental para o desenvolvimento de conhecimento e ciência, inclusive da ciência do ser enquanto ser que está sendo proposta no Livro Gama da *Metafísica*. Além disso, os adversários, se se submetem à exigência aristotélica de falar algo com sentido, inevitavelmente são capazes de afirmarem o princípio de não contradição como o mais fundamental dos princípios, do qual tudo depende, uma vez que, para o Estagirita, o PNC está na base da própria possibilidade de dizer qualquer coisa com sentido para si e para outrem. Assim, todo esse cenário possibilitará a plena aplicação de *TTP*. Poderemos perceber que a tese aristotélica assegurará os fenômenos como elementos capazes de proporcionar conhecimento e como sendo úteis para a ciência, até mesmo para uma ciência do ser enquanto ser.

Aristóteles, ao fundamentar a ciência do ser enquanto ser no livro Gama, depõe sob a sua regência o estudo dos axiomas e da substância.<sup>128</sup> Ao tratar do Princípio de Não-Contradição, considera-o **evidente**.<sup>129</sup> Além do mais, em Gama 3, o Estagirita trata o PNC como o mais seguro dos princípios, sobre o qual é impossível equivocar-se, e elenca duas características fundamentais: é o mais conhecido<sup>130</sup> e deve ser não hipotético.<sup>131</sup> Entretanto, ao acompanharmos a sua argumentação,

---

neles não é possível estabelecer algo com exatidão e consistência. Desse modo, para Platão o PNC é adequado para as formas imutáveis e apenas de modo derivado é aplicado ao sensíveis, enquanto participam das formas. Veja mais detalhes em: HALPER, 2009, p. 407.

<sup>127</sup> *Met.*, IV, 5, 1010b1-2.

<sup>128</sup> Como vimos em nossa análise de Gama 2, ao discutir a aporia sobre essa dificuldade, a saber, se cabe a uma mesma ciência o estudo dos axiomas e da substância, bem como de suas propriedades; a resposta aristotélica é também afirmar que é **evidente**. Ver secção 2.2.2 p. 80.

<sup>129</sup> *Met.*, IV 3, 1005b18. Tratamos essa noção, em nossa análise de Gama 2, e tivemos a oportunidade de perceber que é uma recorrência comum na *Metafísica* aristotélica, na qual se apela ao mundo fenomênico para se fazer ver o argumento em disputa. (Secção 2.2).

<sup>130</sup> *Met.*, IV, 3, 1005 b 13-14.

<sup>131</sup> *Met.*, IV, 3, 1005b 16-17.

percebemos que nem todos consideram o caráter evidente do PNC, exigindo provas desse princípio e negando-o. Tais pessoas são consideradas por Aristóteles mal-educadas<sup>132</sup>, pois, uma vez que tal princípio é o primeiro de todos, é impossível que dele haja uma prova em sentido estrito. Contudo, não sabemos muito bem a razão, Aristóteles aceitará a exigência de seu adversário, e empreenderá uma **demonstração por refutação**, distinguindo-a de uma demonstração propriamente dita.<sup>133</sup> Assim, Aristóteles desenvolve a partir de Gama 4 uma extensa demonstração por refutação do PNC, que se estende até Gama 8.<sup>134</sup> Concentrar-nos-emos em Gama 5, pois é a secção na qual se combate o fenomenalismo.

O procedimento aristotélico pode ser comparado a um procedimento médico, no qual primeiro se examina os riscos e as consequências que determinada enfermidade causa ao paciente, depois se procura curar esse paciente por meio de uma série de argumentos, os

---

<sup>132</sup> Nussbaum explora amplamente o significado de *apaideusia*. In: NUSSBAUM, M. C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução: Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Editora WFM Martins Fontes, 2009, p.212.

<sup>133</sup> Notemos, em apoio a nossa leitura, que Aristóteles considera o princípio evidente. Essa por si só seria uma boa razão para não haver uma demonstração, pois se algo é evidente, logicamente, não necessita ser demonstrado. No entanto, e isso é importante destacar, com base nos fenômenos, alguns, mesmo diante da evidência do PNC, defendem a contradição das coisas. Desse modo, o esforço aristotélico, sob o nome de demonstração por refutação, será o de obliterar os argumentos dos adversários, defendendo sob certos aspectos o mundo fenomênico.

<sup>134</sup> A melhor explicação para esse fato, a evidência do princípio, mas a existência de uma série de negadores, nos quais estão inclusos Protágoras, Parmênides, Heráclito e outros, até mesmo Homero, é a distinção aristotélica entre o que é mais conhecido por natureza ou em si, e o que é conhecido por nós, desenvolvida em *Segundo Analíticos* I, 2, 71b20-72a6. Entretanto, observa Almeida, que essa distinção quando aplicada aqui ao PNC, deve possuir um sentido diverso do usual, pois envolve um fator temporal. Enquanto que na distinção comum, aquilo que é mais conhecido por nós é epistemologicamente anterior ao que é conhecido por natureza, e exige de nós uma série de procedimentos para passar do “nós” para o “em si”. Em relação ao PNC, nós já o possuímos antes de qualquer procedimento. In: ALMEIDA, N. E de., *O estatuto da relação entre pensamento, linguagem e mundo na fundamentação da Metafísica aristotélica*, p. 51-52. (não publicado). Além disso, Halper argumentou longamente sobre a importância fundamental de Gama 4-8 para a investigação do ser, empreendida por Aristóteles. Veja em: HALPER, 2009, p. 407ss.

quais, se forem seguidos pelo paciente, curarão sua enfermidade. O composto para a cura dos adversários é um complexo e amplo quadro de argumentos, que por não serem respeitados, causam a enfermidade dos adversários do PNC. Começemos pela fonte dos males.

### 2.3.1 O fenomenalismo de Protágoras

Aristóteles, logo no início de Gama 5, indica a figura chave para a qual direcionará a sua refutação. Seu adversário inicialmente será a figura de Protágoras, defensor de um fenomenalismo radical, pois se compromete com a verdade de todas as aparências. A doutrina de Protágoras é vinculada com a defesa de que a mesma coisa é o caso e não é o caso. Exemplificando, o fenomenalista protagórico diria que o homem é bípede e não é bípede, ao mesmo tempo (esse exemplo foi usado por Aristóteles em Gama 4). Assim, o Estagirita além de identificar o protagorianismo como fenomenalismo, vincula-o ao contradicionismo, uma doutrina que defende a verdade de todas as contradições. Basta que algo apareça a alguém, para que seja considerado verdadeiro e o caso, mas como há opiniões conflitantes, e as coisas aparecem de modos diferentes para diferentes pessoas e para a mesma pessoa em momentos diferentes, então elas serão verdadeiras e falsas. Vejamos isso mais detalhadamente, analisando a passagem de abertura, que é a seguinte:

(1) Da mesma convicção deriva a doutrina de Protágoras e, por isso, as duas doutrinas, necessariamente, ou se sustentam ou caem do mesmo modo. (2) De fato, se todas as opiniões e todas as **aparências sensoriais** são verdadeiras todas elas deverão, necessariamente, ser verdadeiras e falsas ao mesmo tempo. (3) (De fato, muitos homens tem convicções opostas e todos consideram que estejam no erro os que não compartilham as próprias opiniões. E daí se segue como consequência necessária que a mesma coisa seja e também não seja). E se é assim, segue-se também, necessariamente, que todas as opiniões são verdadeiras. (De fato, os que estão na verdade e os que estão na falsidade têm opiniões opostas entre si; mas se as próprias coisas são desse modo, todos estarão na verdade.) (4) **É evidente**, portanto,

que ambas as doutrinas derivam do mesmo raciocínio.<sup>135</sup>

As indicações numéricas são nossas, e marcam a nossa divisão da passagem para a análise. Observou Shields que a discussão com Protágoras se mostra especialmente importante e até mesmo delicada, pois se Aristóteles está comprometido com o *TTP* também na fundamentação da ontologia como ciência, como temos defendido, terá o desafio de mostrar os resultados inaceitáveis provenientes da confiança irrestrita nos fenômenos e assegurar a diferença do filósofo em relação ao sofista, mostrando a capacidade do filósofo de lidar com aparências e opiniões sem ser sofista <sup>136</sup> e, poderíamos acrescentar à luz do que já tratamos antes, sem cair na posição parmenídica e platônica de desprezar por princípio os fenômenos. Se o filósofo não for capaz de lidar com as aparências e opiniões de modo adequado, ou seja, distinguindo a verdade da falsidade, como então será diferente o seu tratamento dos fenômenos daquele proposto pelo sofista? Parece-nos que assegurar a verdade em relação às coisas é garantir a capacidade do homem de ser filósofo, o que também significa, no contexto do Livro Gama, ser capaz de levar a cabo uma ciência do ser enquanto ser. Todavia, se a verdade for aquilo que aparece a cada um, a distinção aristotélica entre sofistas, dialéticos e filósofos é trivial.

Na parte 1, Aristóteles assinala que há uma mesma convicção, que parece não ser outra senão a de que tudo é indeterminado, ou seja, tudo pode ser e não ser o caso simultaneamente, que foi a tese com a qual Aristóteles concluiu Gama 4, afirmando: “Portanto, seremos libertados dessa intransigente doutrina, que a veta à mente determinar qualquer coisa.”<sup>137</sup> Lee nomeou essa posição de Contradicionismo<sup>138</sup>, ou seja, a doutrina que afirma que todas as contradições são verdadeiras, que pode ser entendida do seguinte modo: “1. Para qualquer proposição p, p é tanto falsa como verdadeira, ou 2. Para qualquer objeto e para qualquer propriedade, o objeto possui e não possui essa propriedade.”<sup>139</sup>

Na parte 2, temos a doutrina de Protágoras, numa versão aristotélica do fragmento 1 da obra *Alêtheia (Verdade)* de Protágoras: "O

---

<sup>135</sup> *Met.*, IV, 5, 1009a 5-15. (grifo nosso) [sic]

<sup>136</sup> Cf. SHIELDS, 2013, p. 21.

<sup>137</sup> *Met.*, IV, 4, 1009a 4-5.

<sup>138</sup> Cf. LEE, M-K. *Epistemology After Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*. Oxford: OUP, 2005, p. 119.

<sup>139</sup> LEE, 2005, p. 132, nota 2. Lee não consegue ver diferença nas formulações.



homem é a medida de todas as coisas, das que são enquanto são, das que não são enquanto não são."<sup>140</sup> O *Teeteto* de Platão tratou amplamente da tese protagoriana num viés relativista. Entretanto, ainda que esteja como um pano de fundo dos argumentos aristotélicos, ele parece construir um arsenal próprio, pois Protágoras parece pôr em risco algo que lhe é fundamental, o PNC. Segundo Aristóteles, a tese protagoriana defende a verdade de todas as opiniões e de todas as aparências, e por isso conduz-nos a negar fortemente o PNC. A vinculação do fenomenalismo com a negação do PNC consiste em mostrar que a defesa da verdade de todas as aparências e de todas as opiniões nos conduzirá a obliterar a verdade e a falsidade das coisas, considerando tudo como verdadeiro, o que conseqüentemente nos faz considerar tanto verdadeira a afirmação de algo quanto a sua negação, sendo possível num mesmo aspecto afirmar e negar algo de uma mesma coisa.

Na parte 3, explicita-se a relação lógica do contradicionismo com o fenomenalismo. Keeling assinala que Aristóteles poderia ter sido mais simples e direto, pois facilmente se deriva a verdade de todas as aparências do contradicionismo, de modo que afirmar que o primeiro implica o segundo, ou seja, que o Contradicionismo implica o Protagorianismo é trivial. Segundo ele, o recurso aristotélico à oposição das opiniões entre as pessoas, não parece fazer sentido. Além disso, observa que nenhum dos comentadores fornece orientação sobre esse fato.<sup>141</sup>

Desse modo, na parte 4, tanto o contradicionismo como o fenomenalismo radical de Protágoras, ou se sustentam, se de fato as coisas são indeterminadas, e tudo pode ser e não ser o caso, conseqüentemente, todas as opiniões e todas as aparências são verdadeiras; ou, ambas, caem do mesmo modo. Pois se as coisas forem determinadas e bem definidas, como parece defender Aristóteles, as duas doutrinas caem do mesmo modo, pois se terá derrubado a convicção de base de ambas. De modo que se há nas coisas determinação e definição, elas não serão, ao mesmo tempo, o caso e não o caso, ou seja, não serão contraditórias.

A doutrina de Protágoras defende, portanto, a verdade de todas as opiniões e todas as aparências, e, por isso, a verdade de todas as contradições, ou seja, a tese de Protágoras, lida ao modo aristotélico, implica a negação forte do PNC. Interessante notar, mesmo com o risco que o fenomenalismo apresenta para a constituição da ciência do ser

<sup>140</sup> DK 80 B 1 - Tradução de Maria José Vaz Pinto

<sup>141</sup> KEELING, E. *Aristotle. "Protagoras and Contradiction: Metaphysics 4-6"*, in *Journal of ancient philosophy*, v.7, n.2. p. 75-99, 2013, p. 79.

enquanto ser, que em nenhum momento Aristóteles reivindica a marginalização dos fenômenos, mas busca esclarecer como o erro contido na tese de Protágoras não está neles, mas em nossa forma de compreendê-los. Ainda que a fonte dos erros dos filósofos seja a observação do mundo sensível, não há em nenhum momento a consideração pejorativa da realidade fenomênica, mas a busca constante em mostrar como é possível apreendê-los adequadamente. Nesse sentido, ater-se à argumentação de refutação de Aristóteles é acompanhar uma lição fenomenológica singular, na qual a máxima a ser seguida será: “nem tudo o que aparece é verdadeiro”<sup>142</sup>

### 2.3.2 A taxinomia dos adversários

Aristóteles desenvolve a partir de 1009a 17-20 o que podemos nomear de princípio de equidade, que consiste em adequar a lei às situações particulares, não previstas pela generalidade da lei.<sup>143</sup> Esse princípio deve-se às exigências que os adversários impõem às circunstâncias da argumentação aristotélica. Talvez isso também se aplique para ler Gama 4, mas não é o caso falar sobre isso aqui. Assim, ainda que a lei não permita demonstrarmos a sua validade, em virtude de situações particulares, àqueles que persistem em negá-la, devemos desenvolver um modo de adequarmos a esses fatos peculiares a lei, para que possamos julgar mais adequadamente esses casos. A princípio, o PNC prevê que não haja provas, visto que é um princípio fundamental, mas, em virtude de casos concretos, enumerados por Aristóteles em 1009b14-35, alguns deles já tratados em Gama 4, desenvolve a demonstração por refutação. Nesse sentido, não podemos estranhar as “manipulações” aristotélicas de sua taxinomia dos adversários do PNC, pois isso se deve às exigências dos casos concretos que não estão previstos pela generalidade da lei. Seguindo o processo natural, todos deveriam submeter-se ao PNC, mas como isso de fato não ocorre, é necessário lidar com esses adversários, afim de mostrar-lhes a efetividade do princípio. Importante assinalar: o contexto exige um procedimento diferente do padrão.

---

<sup>142</sup> *Met.*, IV, 5, 1010b 1-2.

<sup>143</sup>“Com efeito, quando uma situação é indefinida a regra também tem de ser indefinida, como acontece com a régua de chumbo usada pelos construtores em Lesbos; a régua se adapta à forma da pedra e não é rígida, e o decreto se adapta aos fatos de maneira idêntica. (ARISTÓTELES, 1996, p. 213)

Uma observação sobre as distorções da taxionomia se faz necessária. Os intérpretes divergem em suas leituras. Uma maneira de as tomarmos é ao modo de Dancy, que defende a existência de um adversário ficcional, nomeado de *Antiphrasis*<sup>144</sup>, na qual a taxionomia dos opositores do PNC parece não exercer nenhum papel fundamental na argumentação. Ao contrário dessa leitura, Cassin considera fundamental para a argumentação de demonstração por refutação as manipulações aristotélicas de seus adversários e de sua própria taxionomia.<sup>145</sup> Ao nosso ver essas duas leituras devem ser entendidas de uma certa perspectiva, pois se observamos que em Gama 4 quase nenhum adversário é nomeado, mas se argumenta contra algumas posições gerais, o argumento de Dancy faz sentido.<sup>146</sup> Enquanto que em Gama 5, nomeia-se os adversários e trata-se cada uma das negações das premissas falsas que os conduzem à negação do PNC, por meio de detalhados diagnósticos e de prospectivas de superação dessas negações, de modo que a taxionomia se torna importante, e a leitura de Cassin se mostra mais adequada. Além disso, a leitura de Cassin, quando chama a atenção para a unificação dos adversários sob o conceito de fenômeno, contribui para a nossa leitura de Gama 5, e auxilia-nos a assimilar mais adequadamente a argumentação aristotélica.

Se Heráclito fornece o nome, Protágoras fornece o conceito que permite **unificar**, face ao pensamento aristotélico, o conjunto do pensamento pré-socrático: o de *phainomenon*, o fenômeno, o que aparece. O *phainomenon* designa a apresentação do ente através da sensação (*aisthesis*) e tal presença é naturalmente verdadeira, desvelada, desveladora, e sem correção possível, a partir do momento em que

---

<sup>144</sup> Cf. DANCY, R.M., *Sense and Contradiction*. Dordrecht/Boston: Reidel, 1975, p.19.

<sup>145</sup> Cf. CASSIN, 2005, p.115.

<sup>146</sup> Na realidade, há uma menção a Demócrito e outra a Protágoras, mas elas não parecem ter um papel senão de exemplos na argumentação de teor generalista. Em Gama 5, ao contrário, os adversários são nomeados explicitamente para colocá-los dentro da taxionomia dos tipos de erros que os conduziram à negação do PNC e, em última instância, à doutrina de Protágoras. Mas é em especial no que tange à suposta confusão entre sensação e pensamento que Aristóteles oferece uma lista de nomes.

se estabelece a equivalência entre pensamento e sensação.<sup>147</sup>

Com efeito, segundo a leitura de Cassin, a argumentação aristotélica de Gama 5 ganha um aspecto consistente em prol de nossa leitura: a lição de fenomenologia. Numa outra obra, Cassin explicita ainda mais claramente esse aspecto, chamando-o de *hybris* fenomenológica, utilizando uma linguagem analogicamente médica, quando diz:

Todos os que recusam o princípio (PNC), de Heráclito a Parmênides, passando por Demócrito, Empédocles, Anaxágoras, Homero, todos os que buscam e amam demais a verdade, **sofrem**, como Protágoras, de *hybris* fenomenológica: “É porque eles supõem que a sensação é o pensamento, ela que é, aliás, alteração, que eles afirmam que o fenômeno tal como aparece na sensação (*to phainomenon katà tèn aisthêsin*) é necessariamente verdadeiro” (1009 b 12-15). Ora, para Aristóteles, ater-se assim a fenomenologia é precisamente correr o risco de **condenar-se ao silêncio e ao ruído**.<sup>148</sup>

Essa segunda citação adianta alguns pontos que serão tratados mais detalhadamente à frente, mas não poderíamos deixar de colocá-la nesse contexto da taxionomia dos adversários, pois somente assim consideramos o quão fundamental é lermos adequadamente essa passagem de 1009a 17-20. São poucos os intérpretes que conseguiram assimilar o caráter pedagógico e fenomenológico da distinção dos adversários. Por um lado, temos os negadores que precisam ser persuadidos, por outro, temos os que exigem coação. Os primeiros, para usarmos a analogia médica, têm uma enfermidade facilmente curável, pois sua doença provém da falta de compreensão sobre a natureza dos fenômenos, sendo, conforme diz Aristóteles, curável pela explicação de tal natureza. Enquanto que para os segundos, que exigem coação, os recursos precisam ser fenomenológicos, ou seja, Aristóteles não se limitará a argumentar baseando-se nos fenômenos, mas nos próprios argumentos, pois esses “só podem ser corrigidos com a refutação do seu

---

<sup>147</sup> CASSIN, 2005, p. 116-117.

<sup>148</sup> CASSIN, B. *Aristóteles e o Lógos*: contos da fenomenologia comum. Trad.: Luiz Paulo Rounet. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 144.

discurso, tomando-o tal como é constituído só de nomes e de palavras.”<sup>149</sup> Observa Cassin, como a distinção desde o início, quando se trata de Heráclito, é designada pelo seu *logos*, e Aristóteles também se refere aos que tratam da natureza como aqueles que se utilizam também do *logos*, e, assim, também aos protagorianos. Tudo supõe a possibilidade de enquadrarmos todos esses do lado negativo da taxionomia, como aqueles que precisam de coação.<sup>150</sup>

### 2.3.3 Diagnóstico geral 1

Segundo Lee, em Gama 5, Aristóteles está combatendo três opiniões, e cada uma delas são combatidas separadamente, mas é identificada uma base comum para todas elas, que denominaremos de diagnóstico geral 1. Tanto a convicção do contradicionismo, como a do fenomenalismo e a doutrina do fluxo contínuo de todas as coisas, possuem como base a crença de que só o que é perceptível é real, ou seja, todas as três doutrinas defendem como limite da compreensão humana os entes sensíveis, dado que só esses são considerados reais. Essa forma de pensar é sintomática e tende a se apresentar de duas formas básicas: uma epistemológica e a outra metafísica ou ontológica. A primeira forma encontramos na doutrina de Protágoras, que como vimos acima, defende a verdade de todas as coisas que aparecem aos sentidos e acredita que o conhecimento é obtido pela percepção, pois é observando o mundo, os fenômenos tais como se apresentam a nós, que conhecemos o que são. A segunda forma é metafísica, pois acredita-se que toda a realidade é constituída pela natureza material, perecível e mutável que observamos.<sup>151</sup> Essa última é a convicção base das três doutrinas combatidas ao longo de Gama 5, de modo que esse diagnóstico geral aristotélico é fundamental para a compreensão de sua argumentação refutativa. Na boa imagem utilizada por Cassin, esse primeiro diagnóstico permite-nos unificar o pensamento dos predecessores de Aristóteles, pois seus adversários se limitaram a considerar os entes sensíveis, e com base na observação desses entes desenvolveram alguns raciocínios que estão apenas parcialmente corretos. Por mais de uma vez, Aristóteles dirá de seus adversários: “com base na observação das coisas sensíveis”<sup>152</sup>, e, em cada uma delas, mostrará algumas consequências implicadas por esse

<sup>149</sup> *Met.*, IV, 5, 1009 b 33-1010 a 5.

<sup>150</sup> Cf. CASSIN, 2005, p.115.

<sup>151</sup> Cf. LEE, 2005, p. 120.

<sup>152</sup> *Met.*, IV, 5, 1009a23; 1009b1-2; 1010a3; 1010a25-28.

limite. Além disso, parece ser esse o erro mais grave de seus adversários, pois foi a partir desse limite que confundiram distinções fundamentais para o conhecimento humano das coisas, tais como ato e potência, fenômeno e verdade, pensamento e sensação.

Vejam uma das dificuldades daqueles que se limitaram a entes sensíveis:

Os que acolheram essa convicção por causa de certas dificuldades, fizeram isso com base na observação das coisas sensíveis. E fixaram a convicção de que os contrários e os contraditórios podem existir juntos ao verem que os contrários derivam da mesma coisa. De fato, se é impossível que se gere o que não é, os dois contrários já deverão preexistir juntos na coisa. Isso diz, justamente, Anaxágoras, segundo o qual tudo está misturado em tudo; o mesmo o diz Demócrito, segundo o qual o vazio e o pleno estão, do mesmo modo, em toda parte; com a diferença de que, para este último, o pleno é ser e o vazio é não-ser.<sup>153</sup>

Aqueles que se limitaram a entes sensíveis<sup>154</sup> fixaram uma convicção acerca da existência de contrários e contraditórios numa mesma coisa, visto que os contrários derivam de uma mesma fonte fenomênica, ou seja, o doce e o amargo derivam de um mesmo fruto, então o doce e o amargo existem juntos na fruta, pois não é possível que o doce ou o amargo sejam gerados do nada, então eles preexistem na fruta e a sensação que é responsável por identificar a doçura ou a amargura da fruta, acentuando uma das coisas que já existem na fruta. Qual o raciocínio que sustenta essa preexistência de contrários numa mesma coisa? Segundo Aristóteles, Anaxágoras parece dar-nos uma base para isso, pois defendeu a tese de que tudo está misturado em tudo, uma vez que não é possível que algo seja gerado a partir de algo do que não é. No contexto de Gama 5, se passa por essa tese muito rapidamente, apenas

---

<sup>153</sup> *Met.*, IV, 1009a22-30. Philip Merlan enfatiza esse primeiro diagnóstico em sua leitura de 1009a 22-26 e 36-38 In: Philip Merlan, "*Hintikka and a Strange Aristotelian Doctrine*," *Phronesis*, vol. 15 (1970), p. 94.

<sup>154</sup> Notemos, como observa Merlan, que essa passagem recebe pouca ou nenhuma atenção nos comentários e considerações sobre Gama. Desde Alexandre, passando por Asclépio e Tomás de Aquino, bem como por Bonitz e Ross, Merlan nos mostra como o problema da aplicação do PNC ao domínio do imutável foi tratado. In: Merlan, P., "*Hintikka and a Strange Aristotelian Doctrine*," *Phronesis*, vol. 15 (1970), p. 94-95.

mencionando-a. Todavia, podemos recorrer a um outro texto de Aristóteles, no qual afirma:

Dizemos que existe uma matéria dos corpos sensíveis, mas que essa matéria não é separada, e que é ela sempre acompanhada de uma contrariedade; é dela que provêm os elementos assim chamados. Uma definição mais precisa dessas noções foi dada em outro trabalho. Mas já que é também assim que nascem da matéria os corpos primeiros, devemos igualmente acrescentar algumas precisões sobre este tema; devemos considerar, como princípio e como primeira, a matéria que, não sendo separada, é o sujeito dos contrários, pois não é nem o quente, que é matéria do frio, nem o frio que o é do quente, mas é o sujeito que é matéria para um e para outro contrários. Por conseguinte, o princípio a colocar em primeiro lugar, é o que é em potência um corpo sensível; em segundo lugar, as contrariedades (entendo, por exemplo o calor e a frialdade); e, em terceiro lugar, desde logo, o fogo, a água e os diversos elementos dessa espécie. E em terceiro lugar somente, repetimos, pois esses elementos se transformam uns nos outros, e não se comportam como Empédocles e outros filósofos o pretendem (pois a alteração não seria possível), enquanto os contrários não se transformam uns nos outros.<sup>155</sup>

Nessa passagem, Aristóteles expõe os três elementos que constituem todos os fenômenos sensíveis: a matéria primeira, a forma e a privação. Segundo Marmodoro, temos nessa passagem a diferença entre o modo aristotélico e o modo anaxagórico de descrever os fenômenos, pois em Aristóteles, a mudança é explicada em termos de uma continuidade física e uma mudança de forma, enquanto que Anaxágoras acredita que a mudança ocorre segundo uma sucessão de opostos no mesmo fenômeno, sem alteração na forma.<sup>156</sup> Os contrários para Anaxágoras existem na natureza mesma do fenômeno, pois em sua ontologia não há formas universais, nem matéria subjacente e não há

---

<sup>155</sup> SANTOS, M. F. dos, 1955, p. 176.

<sup>156</sup> MARMODORO, A. *Everything in Everything: Anaxagoras's Metaphysics*. New York: Oxford University Press, 2017, p. 43.

possibilidade de abstração das formas das coisas individuais na natureza. Desse modo, enquanto Aristóteles pode explicar a mudança das coisas recorrendo ao ato e à potência (mostrando que o que muda é a forma atual da coisa, que instancia uma forma que estava em potência) isso é impossível para Anaxágoras, pois toda a mudança é uma mudança de todo o composto material, ou seja, na ontologia de Anaxágoras não é possível mostrarmos a semelhança de dois objetos, pois não podemos recorrer à compreensão de que compartilham a forma, por exemplo, a forma de calor.<sup>157</sup>

### 2.3.4 Diagnóstico geral 2

Intimamente relacionado ao primeiro diagnóstico geral (de só terem considerado os entes sensíveis em transformação), encontramos um segundo diagnóstico, que chamaremos de diagnóstico geral 2, gerado pela confusão entre sensação e pensamento. Esta dificuldade, diferentemente da anterior, teve uma posteridade fecunda. Podemos dizer, que já no tempo de Aristóteles, ou antes ainda, bem como depois dele, essa dificuldade permaneceu latente entre os filósofos. Alguns chamam de argumento de conflito de aparências,<sup>158</sup> mas também pode ser tratado de argumento da ilusão.<sup>159</sup> Vejamos a passagem:

Do mesmo modo, sempre com base na observação das coisas sensíveis, alguns filósofos foram induzidos a afirmar que tudo o que aparece é verdadeiro. Eles consideraram que a verdade não deve ser julgada nem a partir da minoria dos pareceres, porque a mesma coisa, experimentada por alguns, parece doce, experimentada por outros parece amarga; de modo que, se todos fossem enfermos ou delirantes e se apenas dois ou três homens permanecessem sadios e com amente sã, consideraria-se que justamente estes e não os outros estariam enfermos e delirantes. Ademais, eles dizem que muitos dos outros seres vivos têm impressões sensoriais das mesmas coisas contrárias

---

<sup>157</sup> MARMODORO, 2017, p. 23.

<sup>158</sup> BURNYEAT, MYLES F. 'Conflicting Appearances', Proceedings of the British Academy 65: 69–111.

<sup>159</sup> KENNY, ANTHONY J. P., 'The Argument from Illusion in Aristotle's *Metaphysics* (Γ 1009–10)', 1967, Mind 76: 184–97.



às nossas e que até mesmo cada indivíduo, considerado em si mesmo, nem sempre tem as mesmas impressões sensoriais da mesma coisa. Portanto, não é claro quais delas são verdadeiras e quais falsas. Na realidade, umas não são mais verdadeiras do que outras, mas ambas são equivalentes. Por isso Demócrito afirma que ou não existe verdadeiro ou, pelo menos, que a verdade permanece escondida para nós.<sup>160</sup>

A passagem apresenta-nos três conflitos entre aparências. O primeiro conflito ocorre entre membros da mesma espécie, que sentem sensações diferentes de um mesmo fenômeno. O segundo conflito é a sensação distinta de uma mesma coisa em relação a diferentes animais. Por fim, o terceiro conflito ocorre num mesmo indivíduo, que experimenta aparências diferentes e conflitantes de uma mesma fonte fenomênica.

Segundo Lee, são os mesmos conflitos tratados por Sócrates no *Teeteto* e correspondem aos tropos céticos de Enesidemo, que são: 1. Variação de aparência entre humanos e outros animais; 2. Variação de aparência entre humanos; 3. Variação de aparências entre os sentidos; 4. Variação de aparências devido às circunstâncias; 5. Variação de aparências devido a posições, distâncias e localizações.<sup>161</sup> Indicamos essas correspondências, para assinalarmos a riqueza da passagem, e a importância do empreendimento de Aristóteles, pois esse está buscando um modo de conseguirmos apreender adequadamente a realidade sensível, para que seja mantida a filosofia, e para que não nos desanimemos com as dificuldades na busca da verdade.

A dificuldade dos pensadores que estabeleceram os entes sensíveis como limite é que foram forçados não pela razão, mas pelas próprias coisas a afirmarem que tudo o que aparece é verdadeiro. A razão disso é a ausência de um princípio que torne possível julgar as sensações, mostrando quais as verdadeiras e quais as falsas. A princípio, não há um meio capaz de julgar sensações. Se uma fruta aparece ao meu paladar amargo, mas ao paladar de um outro, doce, sendo a mesma fruta, como conseguiremos identificar se a fruta é doce ou amarga? Nesse sentido, tendo estabelecido os entes sensíveis como limite, não há meio para julgar a verdade ou a falsidade dessas sensações. Além disso, os adversários argumentam que entre os seres vivos, as sensações são diferentes. A

<sup>160</sup> *Met.*, IV, 5, 1009b1-17.

<sup>161</sup> Cf. LEE, 2005, p. 134.

maneira como um ser humano percebe e apreende as coisas é distinta da maneira que os demais seres vivos percebem e apreendem o mundo que os envolve. Na *EN* 1141a22-24, Aristóteles afirma que saudável e bom são diferentes para os homens e para os peixes, mas o branco e o reto são sempre o mesmo. Isso é corroborado pelo fato de que em nenhum lugar dos textos remanescentes de Aristóteles as qualidades sensíveis são determinadas como sendo distintamente percebidas pelas diferentes espécies, ainda que sua percepção possa diferir conforme a precisão e ao alcance, mas não enquanto ao fato mesmo de serem percebidas.

Os adversários consideraram apenas os fenômenos e, por isso, confundiram o pensamento e a sensação. Os dois diagnósticos gerais estão intimamente ligados:

Ora, a razão pela qual esses filósofos formaram essa opinião está em que buscavam a verdade sobre os seres, mas acreditavam que só as coisas sensíveis eram seres. Ora, nas coisas sensíveis existe em grande medida o indeterminado, ou seja, o tipo de ser do qual falávamos acima. Por isso, dizem coisas que parecem verdadeiras, mas na realidade não dizem a verdade.<sup>162</sup>

Nessa passagem, Aristóteles unifica os dois diagnósticos, mostrando “a razão pela qual esses filósofos formaram essa opinião”, ou seja, confundiram pensamento e sensação por terem limitado o conhecimento e a apreensão aos seres sensíveis. Trata-se, portanto, do diagnóstico fundamental e, em certo sentido, do prognóstico, a saber: eles seriam curados se lhes mostrássemos que não se pode e não se deve confundir sensação e pensamento. Notemos que também há aqui a remissão ao que foi dito antes (“o tipo de ser do qual falávamos acima”), mas agora para explicar porque eles *parecem* dizer coisas verdadeiras quando confundem sensação e pensamento *por causa* de sua consideração dos sensíveis, nos quais há, Aristóteles admite, certo grau de indeterminação. Contudo, essa indeterminação, segundo Aristóteles, deve ser bem entendida e delimitada em relação ao que é bem determinado em nível ontológico (o que tem a ver com a distinção entre potência e ato (e a prioridade deste sobre aquela), a mutação quantitativa e qualitativa, os entes sub- e supralunares, a persuasão acerca da existência de um ente imóvel (seja ele a forma, seja ele o movente não

---

<sup>162</sup> *Met.*, IV, 5, 1010a1-7.

movido)), bem como com questões epistemológicas e psicológicas (a distinção entre sensíveis próprios e comuns, a distinção entre sensação e imaginação, bem como a distinção entre a compreensão da definição de algo (quando ele fala do ser do doce e do ser do amargo) e sua instanciação sensível em diferentes momentos do tempo).

Eles buscavam a verdade. A lista aristotélica inclui Empédocles, Demócrito, Parmênides, Anaxágoras e Homero, e todos eles buscaram a verdade, mas limitaram-se aos entes sensíveis, ou seja, padeceram da *hybris* fenomenológica. O risco de que falávamos anteriormente, a saber, de não sermos mais capazes de distinguir filósofo, dialéticos e sofistas, parece ser evidente nesse caso. Por terem se fixado apenas nos fenômenos, até buscaram a verdade, até tentaram ser filósofos, mas não alcançando, tornaram-se sofistas, pois dizem coisas que parecem verdade, mas, de fato, não são.<sup>163</sup>

### 2.3.5 Estrutura em árvore

Do primeiro diagnóstico geral: limitam-se aos entes sensíveis, podemos derivar outros três diagnósticos de caráter ontológico: confundem mutação quantitativa e mutação qualitativa; confundem ato e potência e desconsideram outros entes, que não estão sujeitos às constantes mudanças e alterações dos entes sensíveis mutáveis. Esse primeiro diagnóstico geral juntamente com os demais diagnósticos ontológicos forma o primeiro tronco de nossa estrutura em árvore. O segundo tronco possui como diagnóstico geral a confusão entre pensamento e sensação, do qual derivam outros diagnósticos de caráter epistemológico. Por confundirem pensamento e sensação, os adversários não foram capazes de compreenderem que nem tudo o que aparece é verdadeiro; nem mesmo que a sensação não é mera alteração, mas um tipo específico de alteração; confundiram os dois aspectos da sensação, que é a sensação dos próprios e a sensação dos comuns e, por fim, confundiram a sensação e a imaginação. Portanto, a estrutura de nossa análise de Gama 5, com base nessa estrutura em árvore, pode ser representada da seguinte maneira:

Tronco 1: Limitam-se aos entes sensíveis

Diagnósticos Ontológicos:

Ramo 1.1: confundem mutação quantitativa e mutação qualitativa;

Ramo 1.2: confundem ato e potência;

---

<sup>163</sup> Cf. *Met.*, IV, 2,1004b 25-27.

Ramo 1.3: desconsideram outros entes, que não estão sujeitos as constantes mudanças e alterações dos entes sensíveis mutáveis.

Tronco 2: Confundem sensação e pensamento:

Diagnósticos Epistemológicos:

Ramo 2.1: A sensação não é mera alteração, mas um tipo específico de alteração;

Ramo 2.2: Confundiram os dois aspectos da sensação, que é a sensação dos próprios e a sensação dos comuns

Ramo 2.3: confundiram a sensação e a imaginação.

### **2.3.6 DO 1: confundem a mutação quantitativa e a mutação qualitativa**

Para compreendermos esse diagnóstico, vejamos a passagem que Aristóteles trata da doutrina do fluxo contínuo de todas as coisas, que ele combaterá fornecendo quatro argumentos.

Ademais, vendo que toda a realidade sensível está em movimento e que do que muda não se pode dizer nada de verdadeiro, eles concluíram que não é possível dizer a verdade sobre o que muda, pelo menos que não é possível dizer a verdade sobre o que muda em todos os sentidos e de todas as maneiras. Dessa convicção derivou a mais radical das doutrinas mencionadas, professada pelos que se dizem seguidores de Heráclito e aceita por Crátilo. Este acabou por se convencer de que não deveria nem sequer falar, e limitava-se a simplesmente mover o dedo, reprovando até mesmo Heráclito por ter dito que não é possível banhar-se duas vezes no mesmo rio. Crátilo pensava não ser possível nem mesmo uma vez.<sup>164</sup>

Nesse trecho, Aristóteles passa a tratar da doutrina do fluxo contínuo de todas as coisas, seus adversários são Heráclito<sup>165</sup> e Crátilo, ambos defensores da doutrina do fluxo das coisas. Eles são os adversários que acreditam não ser possível dizer nada de verdadeiro. Então, diferentemente da posição anterior, que defendia a verdade de todas as aparências e de todas as opiniões, estamos diante do oposto, a defesa de

---

<sup>164</sup> *Met.*, IV, 5, 1010a7-15.

<sup>165</sup> Segundo Cassin, Aristóteles é prudente ao tratar de Heráclito.

que não é possível dizer nada de verdadeiro. Essa posição é representada por Aristóteles com a figura do mais radical dos homens, aquele que silenciou, foi capaz de tornar-se mudo diante do mundo: Crátilo.

Aristóteles tem uma complexa teoria sobre o movimento. Na *Física*, os livros V-VIII ficaram conhecidos pela tradição como livros **Sobre o Movimento**.<sup>166</sup> No livro V se distingue as formas de movimentos em três classes: quantitativo, qualitativo e local.<sup>167</sup> Essas distinções ajudam-nos a compreender o diagnóstico aristotélico. O movimento quantitativo é de dois tipos: aumento e diminuição. O movimento quantitativo de aumento é a passagem de uma quantidade menor para uma quantidade maior de algo, o movimento quantitativo de diminuição é o inverso do de aumento. O movimento qualitativo é de alteração, ou seja, a mudança de uma qualidade para uma outra qualidade contrária a primeira. O movimento local é a passagem de um lugar para um outro lugar.

Mario Ferreira dos Santos, ao traduzir e comentar *Da geração e da corrupção*, apresentou uma sinopse de alguns conceitos fundamentais de Aristóteles sobre temas físicos, no qual encontramos o termo mutação. Segundo a sinopse, a mutação pode ser segundo a substância, a qualidade, a quantidade, o lugar. Na mutação substancial temos a geração e a corrupção das coisas, ou seja, quando há geração, algo vem a ser ou torna-se existente, e quando há corrupção, algo deixa de ser. Na mutação quantitativa temos o aumento e a diminuição, que podem ser exemplificadas com o rio, que ora, após uma chuva, aumenta o seu volume, mas, logo depois, diminui o seu volume, ou seja, após a chuva sofreu uma mutação quantitativa de aumento, e, um tempo depois, uma mutação quantitativa de diminuição, pois perdeu o seu volume anterior. Na mutação qualitativa sempre há uma alteração, pois quando algo sofre uma mutação de qualidade, por exemplo, o vinho que era doce, mas ficou avinagrado, ele passou por uma alteração, na qual houve uma mutação qualitativa. Por fim, a mutação de lugar é o movimento de quaisquer coisas que passam de um espaço para o outro. Importante assinalar que a mutação acontece entre contrários, e que em todas as mutações há ao menos três elementos: o sujeito da mutação, a forma do sujeito, e a privação de algo.<sup>168</sup>

---

<sup>166</sup> Distinção feita por Simplício.

<sup>167</sup> *Física*, V, 225b, 5-9. 9. Tradução: Guillermo R. Echandía.

<sup>168</sup> SANTOS, M. F. dos. *Aristóteles e as mutações*. São Paulo: Logos, 1955, p. 24-25. (nas páginas 32-33, Santos faz mais algumas observações sobre o termo mutação).

Aristóteles mostrou-nos que a defesa da verdade de todas as aparências e de todas as opiniões nos conduzem a não termos meios de dizer o que é verdadeiro e o que é falso, ou seja, tudo será verdadeiro e falso ao mesmo tempo. De modo que não seremos capazes de falar nada verdadeiro nem falso, pois tudo será e não será ao mesmo tempo. Nessa passagem, agora nos é apresentada a doutrina do fluxo contínuo das coisas, e, do mesmo modo que a defesa do fenomenalismo, conclui-se com a impossibilidade de falarmos algo verdadeiro.

Essas distinções serão postas em funcionamento aqui, pois os adversários do PNC, por considerarem apenas a realidade sensível, e que esta realidade está toda em movimento, acabam por dizer que todas as nossas opiniões e enunciados sobre o mundo são falsos, mas justamente por tomarem tudo o que aparece como verdadeiro. Assim, ao estabelecer um princípio capaz de mostrar quando aparece como verdadeiro, refuta-se a tese de que todos os enunciados sobre o mundo são falsos.

O procedimento aristotélico em mostrar a distinção de uma mudança quantitativa e de uma mudança qualitativa, auxilia-nos a perceber que nem todo o fluxo impede a determinação e o conhecimento dos objetos da percepção, ou seja, não é por que as coisas estão em constante movimento, que não haja conhecimento ou verdade sobre os sensíveis, mas é por não ter claro as distinções necessárias sobre o que muda e quando muda, a distinção de alterações, nem sempre relativas a forma, mas às vezes apenas de elementos acidentais, que não nos impedem e conhecer o que a coisa é. Afinal, conhecemos todas as coisas a partir da forma.<sup>169</sup>

### **2.3.7 DO 2: Confundem Ato e a Potência**

Como vimos em nossa análise de Gama 2, Aristóteles desenvolveu uma concepção acerca da multiplicidade de sentidos do ser, opondo-se à univocidade do ser de Parmênides e de Platão. Nesse sentido, essa concepção do ser é posta em atividade em Gama 5, é posta em jogo em Gama 5 para se contrapor àqueles que se limitaram a entes sensíveis, confundindo não apenas dois tipos de movimento, mas também os sentidos do ser como ser em ato e ser em potência. Num desses sentidos, no de potência, algo pode conter contrariedades ao mesmo tempo. Vejamos a passagem e passemos a uma análise mais detalhada:

---

<sup>169</sup> Cf. *Met.*, IV, 5, 1010a23-24.

Com efeito, o ser se diz em dois sentidos; portanto, num sentido, é possível que algo derive do não-ser, enquanto noutro sentido não é possível; e também é possível que a mesma coisa seja e não seja, mas não na mesma acepção. De fato, é possível que, ao mesmo tempo, a mesma coisa seja os dois contrários em potência, mas não em ato.<sup>170</sup>

Nessa passagem encontramos a primeira solução apresentada por Aristóteles para aqueles que se limitam ao ente sensível. Os adversários citados anteriormente são Anaxágoras e Demócrito, que parecem defender a possibilidade de que coisas contrárias residam num mesmo objeto. O primeiro com a teoria da mistura, e o segundo com a onipresença do vazio e do pleno em todas as coisas. Observa Lee que essas teorias não levam diretamente ao contradicionismo, ou seja, à defesa da verdade das contradições, mas o esforço aristotélico aqui é dizer, que nem mesmo sob a autoridade de Anaxágoras e Demócrito, não é possível que todas as coisas sejam caracterizadas por qualidades contrárias.<sup>171</sup> Por conta disso, Aristóteles apresenta a distinção entre potência e ato, afim de nos mostrar que, observada esta distinção, a suposta existência simultânea de propriedades contrárias nos entes sensíveis, admitida nas teorias de Anaxágoras e Demócrito, pode ser corretamente entendida e se mostra errônea quando analisada a partir da distinção entre ser em potência e ser em ato.

A potência foi caracterizada por Aristóteles da seguinte maneira: “o princípio do movimento ou de mudança que se encontra em outra coisa ou na própria coisa enquanto outra”.<sup>172</sup> Isso é exemplificado com a arte de construir, que não é encontrada no artefato construído, mas era uma potência presente nos materiais e naquele que construiu. Além desse exemplo, Aristóteles diz-nos também sobre a arte de curar, que é uma potência presente naquele que cura, no caso o médico, mas também naquele que é curado, mas não enquanto cura, ou seja, o médico possui a potência de curar o paciente, mas o próprio paciente tem a potência para ser curado. Assim, a potência é tanto a capacidade de atuar sobre uma outra coisa, como a capacidade de uma coisa de sofrer algum tipo de alteração. Além da caracterização de *Delta* 12, na qual além da caracterização que apresentamos, elenca mais três; em *Theta*, Aristóteles

---

<sup>170</sup> *Met.*, IV, 5, 1009a33-35.

<sup>171</sup> LEE, 2005, p. 125.

<sup>172</sup> *Met.*, V, 12, 1019<sup>a</sup>15-16.

desenvolve uma análise muito mais abrangente e complexa sobre a potência.<sup>173</sup>

O ato e a potência são modo de se dizer o ser, fundamentais para a compreensão dos fenômenos sensíveis, pois permitem explicar o movimento e a alteração e permitem-nos evitar a contradição. A confusão entre o ato e a potência, que pode ser observada nas teorias sobre o movimento dos autores precedentes, impediu-os de compreenderem os fenômenos sensíveis e levou-os a conceberem a contradição nas coisas. Através da distinção entre o ato e a potência, Aristóteles consegue dar conta das dificuldades enfrentadas pelos filósofos anteriores, a saber, a relação entre o movimento e o ser, entre a aparência e o ser, ou seja, torna-se possível a compreensão da passagem do não-ser para o ser. Com efeito, evita-se a univocidade do ser e torna-se possível a compreensão do mundo sensível e do fato dele estar em constante movimento.

### **2.3.8 DO 3: desconsideração dos entes sensíveis imutáveis (os astros) e de entes não sensíveis imutáveis**

O terceiro diagnóstico ontológico se evidenciará através da análise de duas passagens de Gama 5: 1009a36-40 e 1010a25-32. Na primeira passagem, Aristóteles trata de convencer os adversários que existe uma outra substância isenta de movimento, de geração e corrupção, ou seja, convencê-los da existência do motor imóvel.<sup>174</sup> Essa solução aristotélica parece não se limitar a uma resposta as oposições de Anaxágoras e Demócrito, tratados nesse contexto, mas se aplicar a todos os que se limitaram à entes sensíveis, ou seja, como vimos acima, a todos os adversários.<sup>175</sup> A segunda passagem é uma das soluções aristotélicas para a doutrina do fluxo contínuo de todas as coisas, isto é, uma resposta à

---

<sup>173</sup> Para mais detalhes sobre essas caracterizações e distinções de Delta e Theta, veja: Puente, F. R., *Os Sentidos do Tempo em Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 83ss.

<sup>174</sup> Essa leitura é apenas uma das possíveis interpretações da passagem em questão. A outra é que se trata da forma como algo que não se altera durante os vários tipos de transformação dos entes sensíveis corruptíveis. Não se trata aqui, ao longo desse diagnóstico, discutir esse aspecto, pois demandaria enfatizar e relacionar outros pontos, que por mais importantes que sejam, não iluminam diretamente nossa análise do expediente *TTP*. De fato, o importante desse diagnóstico é assinalar que não há motivos consistentes para condenar o mundo sensível, isto é, os fenômenos.

<sup>175</sup> LEE, 2005, p. 180.



doutrina atribuída a Heráclito e seguida radicalmente por Crátilo e por aqueles que, como ele, heraclitizam.

Ao tratar essas passagens poderemos perceber que a pretensão da frase de abertura de Gama, que sustenta a existência de uma ciência, que difere das demais pelo seu escopo universal, não se assemelhando às outras ciências que recortam o ser, parece se justificar, pois Aristóteles nos apresentará a necessidade de considerarmos todos os seres, não apenas os sensíveis mais imediatos a nós e a nossa percepção, mas a estendermos nossa compreensão para todos os seres. Nesse sentido, é exigido do intérprete uma sensibilidade metafísica, para que possa apreender a argumentação aristotélica e compreender a extensão dos problemas que estão sendo discutidos aqui. Todavia, nos livros seguintes, mais propriamente no livro Lambda, esse tema será retomado. Além disso, conforme veremos mais adiante, se o PNC é aplicado mais precisamente aos entes sensíveis imutáveis e não-sensíveis imutáveis, ele também pode ser estendido aos entes sensíveis e mutáveis. De fato, Aristóteles, por um lado, afirma não ser justo condenar as realidades superiores, sensíveis mas imutáveis, pelo constante fluxo e indefinição das coisas sensíveis e mutáveis; por outro lado, também não é justo simplesmente desconsiderar as realidades sensíveis mutáveis, uma vez que, como já indicamos antes, Aristóteles acredita que essas possuem uma estrutura intrínseca que lhes dá certa regularidade e que nos permite obter um conhecimento seguro das mesmas. Há uma pretensão de salvar todos os fenômenos. De modo que o esforço aristotélico é o de poder conceber tanto a realidade sensível mais imediata quanto os entes imutáveis sensíveis e não-sensíveis como um todo. Obviamente, estamos diante de um problema que está para além dessa nossa investigação, mas cabe apenas mencionar a dificuldade acerca da extensão do PNC, para podemos visualizar mais adequadamente o diagnóstico: desconsideraram os entes imutáveis sensíveis e não sensíveis.

As duas passagens que escolhemos para evidenciar esse terceiro diagnóstico ontológico são consideradas por alguns intérpretes como aspectos teológicos do livro Gama. Merlan chega a afirmar que a discussão de Gama é de ponta a ponta teológica.<sup>176</sup> Obviamente, não nos comprometemos com essas teses. Elas lançam luz sobre o diagnóstico, mas tendem a e buscam outros resultados, diferentes dos buscados por nós.

---

<sup>176</sup> Cf. MERLAN, P. *Dal Platonismo al Neoplatonismo*. Milano, Vita e Pensiero, 1994, p. 140.

Começaremos a análise desse terceiro diagnóstico ontológico com a segunda passagem, que assinalamos acima, e depois retomaremos a primeira passagem. Vejamos o que nos diz Aristóteles em 1010a25-32:

Ademais, aos que pensam assim pode-se por boas razões reprová-los, tendo observado que os seres sensíveis, na verdade um número exíguo deles, se comportam desse modo, estenderam suas observações indiscriminadamente a todo o universo. De fato, essa região do mundo sensível que nos circunda é a única que se encontra continuamente sujeita à geração e à corrupção; todavia ela é, por assim dizer, parte insignificante do todo; portanto, seria muito mais justo em atenção às outras absorver as coisas daqui de baixo em vez de condenar aquelas por causa destas.<sup>177</sup>

Nessa passagem temos o terceiro de quatro argumentos, que Aristóteles desenvolveu para combater a tese de Heráclito, que é expressa do seguinte modo: não é possível banhar-se duas vezes no mesmo rio.<sup>178</sup> Assinala Lee, a intenção dos argumentos desenvolvidos é bloquear a inferência dessa premissa, que é a impossibilidade de dizer algo de verdadeiro sobre alguma coisa.<sup>179</sup> Admitindo que tudo está em permanente movimento, não sendo possível banhar-se no mesmo rio duas vezes (pois na segunda vez o rio não será mais o mesmo, nem o sujeito que se banhou pela primeira vez não será o mesmo), então não se poderá dizer nada de verdadeiro sobre algo, pois tudo está em contínuo fluxo, de tal modo que a definição de algo é impossível. É justamente contra essa impossibilidade que se está combatendo aqui. Segundo Kirwan, pretende-se conciliar o movimento das coisas com a possibilidade de dizermos algo de verdadeiro delas.<sup>180</sup> Todavia, não é nossa intenção aqui atermo-nos em todos os argumentos aristotélicos contra o fluxo de todas as coisas, mas mostrarmos que os adversários, fixando-se nessa doutrina, desconsideraram outras realidades, para as quais o movimento e a

---

<sup>177</sup> *Met.*, IV, 5, 1010a25-32.

<sup>178</sup> DK 91.

<sup>179</sup> LEE, 2005, p. 130.

<sup>180</sup> Kirwan apud Lee, 2005, p. 130.

alteração não impedem de as definirmos, pois, tais realidades não estão sujeitas a esse fluxo contínuo. E, por conseguinte, não faz sentido condenar aquelas realidades por causa das que nos cercam. Ao contrário, seria mais adequado salvarmos aquelas em benefício das que nos cercam. A generalização dos adversários do PNC inverte a ordem dos valores, pois ao observarem os fenômenos a sua volta, estenderam essa observação a toda a realidade do universo, e concluíram que nada de verdadeiro é possível dizer dos fenômenos. Entretanto, observa Aristóteles, a generalização deveria ser oposta, pois os fenômenos sujeitos ao fluxo são em quantidade menor do que aqueles que não estão sujeitos a esse fluxo de alteração. Portanto, os adversários não consideraram os entes sensíveis imutáveis (os astros) e os entes não sensíveis imutáveis e, por isso, são incapazes de compreenderem adequadamente os fenômenos.

O expediente *salvar os fenômenos*, como vimos na primeira parte dessa investigação, surge a partir de problemas da Astronomia, na Academia de Platão. Ainda que ele não seja citado aqui, podemos especular o seu funcionamento presente na argumentação aristotélica, pois esses aspectos teológicos de Gama são prognósticos para coisas a serem tratadas futuramente. Em Lambda 8, Aristóteles faz uma referência direta ao expediente astronômico, mostrando que ele deve ser operado nos assuntos da metafísica, e que o método da astronomia deve ser o método a guiar as investigações metafísicas:

O número dos movimentos, depois, deve ser estabelecido com base em pesquisas da ciência matemática mais afim à filosofia, ou seja, a astronomia: de fato, esta dirige sua investigação para uma substância que é sensível, mas eterna, enquanto as outras, como a aritmética e a geometria, não tem nenhuma substância como objeto de investigação.<sup>181</sup>

Nessa passagem de Lambda 8, podemos perceber a relação estabelecida entre a investigação metafísica e a astronomia, mostrando que também as investigações metafísicas salvam os fenômenos. Aristóteles pretende estabelecer o número de motores imóveis baseando-se na observação de outros movimentos de corpos celestes, que também se movem eternamente. Especulativamente, podemos raciocinar do seguinte modo: Aristóteles, como vimos tentando mostrar, buscou em

---

<sup>181</sup>*Met.*, XII, 8, 1073b3-8.

Gama 5 estabelecer o fenômeno como uma base segura, na qual ele pode evidenciar o PNC, e, em Lambda 8, de maneira explícita recorre ao expediente *salvar os fenômenos*, afim de estabelecer a quantidade de motores imóveis.

Retomemos a primeira passagem, que indicamos acima, para que continuemos nossa análise do terceiro diagnóstico ontológico:

Ademais, conseguiremos que eles se convençam de que, no âmbito dos seres, existe também outra substância, que não está sujeita de modo nenhum nem ao movimento, nem a geração, nem à corrupção.<sup>182</sup>

Aristóteles continua nessa passagem a apresentar uma solução contra aqueles que defendem a permanência dos contrários num mesmo objeto, ou seja, ele apresenta seu segundo argumento contra Anaxágoras e Demócrito. Esse segundo argumento consiste em afirmar a permanência de uma substância, no âmbito dos seres, isenta de movimento. Essa substância isenta de movimento de alteração, já foi algumas vezes motivo para se assinalar o caráter teológico do PNC.<sup>183</sup> No entanto, também é possível, como aponta Reeve, que essa outra substância seja apenas aquela do tipo que está nos corpos celestes, excluindo assim a interpretação teológica da passagem. De todo modo, o importante para assegurar a validade do PNC, bem como os fenômenos sensíveis, é mostrar que nem mesmo em base fenomênica, como propõe Anaxágoras e Demócrito, não é possível negá-lo. Obviamente, que nos capítulos posteriores a Gama, Aristóteles procura mostrar quais são essas substâncias isentas de movimento. Entretanto, essa operação, no momento, não traz nenhum acréscimo ao nosso diagnóstico 3.

Com efeito, Aristóteles apresentou argumentos contundentes para assegurar a validade do PNC, e também mostrou preocupação em assegurar uma base fenomênica para o conhecimento, estabelecendo uma série de distinções, que quando seguida, mesmo se nos atermos apenas aos entes sensíveis, não nos é possível negar o PNC. Para todos os efeitos, é possível em base aos diagnósticos ontológicos e as suas respectivas

---

<sup>182</sup> *Met.*, IV, 5, 1009a36-40.

<sup>183</sup> Cf. BERTI, Enrico. Il valore "teologico" del principio di non contraddizione nella metafisica aristotelica. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Itália, n. 1, p. 1-24, Jan/fev. 1968. 2

contra argumentações, perceber o esforço aristotélico em assegurar, estabelecer e salvar os fenômenos das acusações de seus adversários.

### **2.3.9 DE 1: compreensão de que a sensação não é mera alteração, mas um tipo específico de alteração**

A partir desse primeiro diagnóstico epistemológico entramos no segundo troco de nossa estrutura de análise, passando do tronco ontológico para o epistemológico. Nesse segundo tronco há a seguinte tese epistemológica: tudo o que aparece é verdadeiro.<sup>184</sup> Essa tese será combatida por Aristóteles, mas não de modo absoluto, pois ele nos dirá: nem tudo o que aparece poderá ser verdadeiro.<sup>185</sup> Desse modo, ele evita duas perspectivas que considera falhas, o fenomenalismo protagórico e o intelectualismo platônico. Acerca do primeiro já tratamos amplamente até aqui, e sobre o segundo não nos estenderemos muito, mas é importante assinalar aquilo que alhures viemos afirmando. O expediente *TTP* é defendido em oposição a tradição, especialmente a tradição propriamente ontológica de Parmênides e de Platão. Aristóteles atribui à sensação a capacidade de determinar seus próprios objetos, contrapondo-se, assim, ao seu mestre, pois este defendia que essa operação se realizava no âmbito das operações intelectuais, em oposição às sensíveis. Deste modo, podemos observar que Aristóteles amplia o horizonte das capacidades relativas à sensação.

O segundo diagnóstico geral está diretamente ligado com o primeiro. Se consideram que tudo o que aparece é verdadeiro é porque se limitam aos entes sensíveis em suas investigações. No entanto, as implicações do segundo são epistemológicas, enquanto que o primeiro, como analisamos anteriormente, são implicações ontológicas. A lição fenomenológica empreendida por Aristóteles conjuga os dois aspectos, o ontológico e o epistemológico.

Do mesmo modo como procedemos com os diagnósticos ontológicos, faremos em relação aos diagnósticos epistemológicos. Situaresmos o diagnóstico aristotélico no que diz respeito aos adversários do PNC, em Gama, e recorreremos às suas obras e aos estudos relativos a ela, aprofundando a compreensão da lição fenomenológica empreendida na fundamentação da ciência do ser enquanto ser.

O nosso primeiro diagnóstico epistemológico concernente àqueles que confundem sensação e pensamento é: eles consideraram que tudo o

---

<sup>184</sup> Cf. *Met.*, IV, 5, 1010b1-4.

<sup>185</sup> Cf. *Met.*, IV, 6, 1011a18-20.

que aparece aos sentidos é verdadeiro, ou seja, defendem uma conexão direta e imediata entre o pensamento e a sensação.

Em geral, esses filósofos afirmam que tudo o que aparece aos nossos sentidos é necessariamente verdadeiro, porque eles consideram que a inteligência (*phronêsin*) é sensação e que está é uma alteração.<sup>186</sup>

Vemos nessa passagem a causa da confusão. Os adversários ao considerarem que a inteligência é sensação, e essa, por sua vez, uma alteração, consideraram tudo o que aparece como verdadeiro. Na medida em que o objeto externo provoca a sensação, assim transformará o pensamento, ou seja, em última instância o pensamento está sujeitado às sensações, sem outro meio ou critério de verdade, que não seja a própria disposição de seus sentidos. Entretanto, isso conduz os adversários ao erro. Exemplificando, ao entrarmos em contato com o fogo, este provoca uma alteração sensível em nosso corpo, deixando o corpo mais quente do que no estado anterior. Empédocles defende: mudando o estado físico muda-se também o pensamento.<sup>187</sup> Deste modo, seguindo a literalidade da tese, quando o corpo se torna mais quente, o pensamento também é alterado, ou seja, sempre que alterar a sensação, se alterará conseqüentemente o pensamento. Eis a conclusão: tudo o que aparece é verdadeiro, pois o que aparece quente, conseqüentemente será quente, visto que o pensamento é sensação. Aristóteles procurará determinar a função de cada uma das faculdades, mostrando que a sensação é capaz receber as formas sensíveis sem a matéria, que a alma é a responsável por reconhecer essas formas sensíveis, e tanto o corpo como a alma participam do processo aquisitivo de conhecimento. Assim, se distinguirá o pensamento e a sensação, bem como, veremos mais adiante, a sensação da imaginação. A sensação como alteração não será negada, mas se identificará uma denominação específica, não sendo possível considerá-la como qualquer tipo de alteração. Aristóteles fará os adversários perceberem que a sensação é ser afetado por algo externo e existente a quem percebe, provocando no observador uma alteração em seu órgão sensorial.

---

<sup>186</sup> *Metafísica*, IV, 5, 1009b 13-16. Utilizaremos também o termo ‘pensamento’ para verter o mesmo termo grego.

<sup>187</sup> Cf. *Met.*, IV, 5, 1009b 17-18.

Segundo Aggio, duas são as condições para a aquisição de conhecimento. A primeira é que o corpo e a alma sejam afetados, ou seja, que sofram um tipo específico de alteração. A segunda é que ambos, tanto corpo como a alma, sejam afetados por um objeto externo sensível (fenômenos), capaz de provocar o que denominamos de percepção. Prossegue ela, a partir do que Aristóteles diz em *De Anima II, 5*, para determinar qual o tipo de alteração que a faculdade perceptiva sofre no processo cognitivo. O esquema proposto é o seguinte:

Existem uma primeira potência (Pot 1), que é a capacidade cognitiva com a qual nascemos, isto é, a capacidade presente em todos os nossos órgãos para perceberem o mundo a sua volta. Aqui podemos falar de uma alteração qualitativa de geração, pois passamos de um estado de privação para o de propriedade dessa capacidade. A segunda potência (Pot 2) é a passagem dessa capacidade cognoscitiva natural para a aquisição de conhecimento e a disposição desse conhecimento adquirido, para que, segundo a nosso querer, possamos exercê-lo. Exemplificando, quando nascemos não sabemos nenhuma língua, mas temos a capacidade natural para aprender (Pot 1). Com o passar do tempo, adquirimos a capacidade de nos comunicar numa língua, ou seja, sabemos determinada língua e estamos aptos a nos comunicar, na medida em que quisermos (Pot 2). Além dessas duas, há uma terceira potência (Pot 3), que é a passagem do conhecimento adquirido para a transmissão desse conhecimento, ou seja, quando alguém utiliza seu saber para ensinar uma outra pessoa. Em sumário, são três estágios: posse natural da capacidade de conhecer; aquisição de conhecimento e exercício do conhecimento.<sup>188</sup>

Entre cada uma dessas potências há um processo de alteração. Há uma longa discussão sobre quais os tipos específicos de alteração ocorrem na passagem de cada umas das potências, e se podemos realmente identificar uma alteração real, ou um aperfeiçoamento, que não seria exatamente uma alteração, mas um tipo específico de alteração, distintas das tradicionais, relativas a quantidade, qualidade e local.<sup>189</sup>

Não enfrentando todos os problemas, Aggio assim sintetizou:

- i) a geração da capacidade perceptiva é uma afecção corruptiva, (ii) a aquisição e o uso do

---

<sup>188</sup> Cf. AGGIO, J. *A percepção como um tipo de alteração segundo Aristóteles*. Revista de Filosofia – Argumentos – Ano 1, nº2 – 2009. p.15.

<sup>189</sup> Para mais detalhes sobre esses problemas ver: ZINGANO, M. *Razão e Sensação em Aristóteles: um ensaio sobre De Anima III, 4-5*, Porto Alegre: L&PM, 1998.

conhecimento é um aperfeiçoamento e (iii) o exercício da capacidade perceptiva é uma afecção preservativa, pois há preservação da própria capacidade de perceber. Não há, portanto, nem aperfeiçoamento, nem corrupção no exercício da percepção. Ao percebermos, não adquirimos mais capacidade de perceber, nem percebemos melhor, nem destruímos nossa capacidade perceptiva.<sup>190</sup>

Deste modo, fica estabelecido que a sensação é um tipo específico de alteração, ou seja, ela não é uma alteração de aperfeiçoamento nem de corrupção, visto que quando percebemos não há uma mudança em direção a natureza qualitativa de nossos órgãos sensórias, pois eles permanecem os mesmos, não se tornando mais potentes ou melhores. E não há uma alteração corruptiva, pois ao cessar a percepção sensíveis, nossos órgãos não perdem nem adquirem nada.

### **2.3.10 DE 2: confundem os dois aspectos da sensação (sensação dos próprios e a sensação dos comuns);**

No capítulo 6 da obra *De Anima*, Aristóteles após ter traçado algumas linhas gerais e comuns a qualquer percepção sensível, passa a distinguir os sentidos de sensível, afirmando haver três modos, dos quais dois são percebidos por si mesmos e um, por acidente. Dos que são percebidos por si mesmos, alguns são próprios e outros são comuns.<sup>191</sup>

No terceiro bloco de argumentos contra os negadores do PNC, quando Aristóteles trata dos diagnósticos epistemológicos, o primeiro tópico receitado contra os que afirmam que tudo o que aparece é verdadeiro é o seguinte: “Em primeiro lugar, devemos dizer que, mesmo que a percepção sensível não seja falsa relativamente a seu objeto próprio, todavia ela não coincide com a imaginação.”<sup>192</sup> Essa menção a confusão entre sensação e imaginação trataremos no próximo diagnósticos. Por ora, vejamos a distinção entre os sensíveis próprios e os sensíveis comuns, pois para Aristóteles os sensíveis próprios não são passíveis de erro. No que segue a passagem que citamos de Gama, há a explicitação de situações em que os adversários confundem uma série de situações

---

<sup>190</sup> Cf. AGGIO, J., 2009, p. 18.

<sup>191</sup> Cf. DA, II, 6, 418a7.

<sup>192</sup> Met., IV, 5, 1010b3-5.



relativas aos sensíveis próprios, mas acerca deles se afirma: “É claro que eles não têm dúvidas sobre isso.”<sup>193</sup>

Os sensíveis próprios são assim definidos:

Denomino próprio aquilo que não pode ser percebido por um outro sentido, e a respeito de que não cabe enganar-se – por exemplo, a visão de cor, audição de som, gustação de sabor, ao passo que o tato comporta um número de diferenças. E, a respeito destes, cada sentido discerne, e não há engano de que é cor ou som, mas sim sobre o que é e onde está o colorido, ou sobre o que é e onde está o sonante.<sup>194</sup>

Curiosamente, os exemplos citados por Aristóteles em Gama 5, 1010b5-10, e considerados evidentes, a ponto dos adversários não terem dúvidas, ganham a luz dessa passagem uma consideração importante, pois, ainda que se admita alguma dificuldade para estabelecer algumas características que podem ser atribuídas aos sensíveis próprios e que são o que Aristóteles chama de sensíveis comuns (comuns porque, justamente, pode-se perguntar sobre a posição de uma cor ou de um som), eles são sempre verdadeiros. A tese da infalibilidade dos sensíveis próprios é, em certo sentido, bem simples. Ela diz que é impossível que o que o olho veja não sejam cores, ou o que o ouvido ouve não sejam sons. Enfim, quando vejo, é sempre verdade que vejo esta ou aquela cor, que quando ouço, ouço esta ou aquele som. O erro começa a surgir quando se colocam as propriedades que são inicial e universalmente atribuídas aos objetos percebidos, ou seja, os sensíveis comuns, tais como número, unidade, movimento, posição. De modo que, como assinala Reis, devemos interpretar essa tese da infalibilidade dos sensíveis próprios como a impossibilidade de que os sentidos confundam seus objetos entre si, ou seja, a impossibilidade dos olhos perceberem os sons ao invés, dos ouvidos.<sup>195</sup>

A menção *en passant* a Platão é considerada por Reale como um redimensionamento do princípio protagoriano. Segundo este último, tudo o que aparece é verdadeiro, quanto que Aristóteles utilizando um argumento de autoridade, afirma que para Platão, a opinião de um médico

---

<sup>193</sup> Met., IV, 5, 1010b8-10.

<sup>194</sup> DA, II, 6, 418a11.

<sup>195</sup> REIS, 2006, p.237.

e a de um ignorante referente a cura de um enfermo, não possuem a mesma significação, pois se ouvirá o médico ao invés do ignorante.<sup>196</sup>

Os sensíveis comuns são definidos assim:

são denominados comuns o movimento, o repouso, número, a figura e magnitude, pois os deste tipo não são próprios a nenhum sentido, mas comuns a todos. Pois um certo movimento é perceptível tanto pelo tato como pela visão.<sup>197</sup>

Para Aristóteles, o testemunho dos sentidos não tem o mesmo valor quando se referem às coisas que não lhe são próprias, ou seja, há diferentes tipos de atribuição de verdade às coisas sensíveis, conforme elas sejam consideradas como sensíveis próprios ou como sensíveis comuns. Com isso, nem tudo o que aparece deve ser admitido com o mesmo valor, pois a verdade ou a falsidade do que aparece, dependerá em certa medida da capacidade perceptiva de quem o percebe e do órgão que o percebe. No entanto, a percepção não erra quanto à natureza do perceptível.

### 2.3.11 DE 3: confundem a sensação e a imaginação

Ao buscar distinguir a sensação da imaginação, nos defrontamos com o importante problema do erro, que consiste *a grosso modo* na distinção entre os nossos estados mentais e os fenômenos do mundo.<sup>198</sup> Essa dificuldade é também o tema central das dificuldades dos adversários do PNC em Gama, 5. Para além da superfície dos entes sensíveis, nada mais os adversários são capazes de reconhecer e pensam que os estados mentais são tais quais nos são dados pela percepção sensível. Em certo sentido, não estão errados, mas por não se aterem a um tratamento mais refinado dessas duas realidades, a da sensação e a da imaginação, caem em algumas dificuldades, a mais grave delas, negam o PNC.

Aristóteles ao tratar do problema da verdade, prescreve em primeiro lugar que não identifiquemos a sensação, nem mesmo dos

---

<sup>196</sup> REALE, 2002, p. 187.

<sup>197</sup> De anima, II, 6, 418a17.

<sup>198</sup> Quem destaca esse importante problema em *De Anima* III, 3 é Victor Caston, em seu artigo CASTON, V. (1996), “Why Aristotle Needs Imagination.” *Phronesis*, Vol. 41, No.1, pp. 20-55.

sensíveis próprios, com a imaginação.<sup>199</sup> Nesse sentido, o diagnóstico epistemológico é evidenciado: os adversários confundem a sensação com a imaginação, considerando ambas verdadeiras. Essa confusão é citada de passagem em Gama, pois depois Aristóteles prossegue atendo-se à distinção entre os sensíveis próprios e os sensíveis comuns. No entanto, julgamos importante, mesmo não sendo possível abordar em profundidade, mostrarmos a argumentação aristotélica para a distinção entre esses dois aspectos, como é desenvolvido no *DA III*, 3. Essa distinção torna-se importante, pois é quando se estabelece que a percepção sensível é verdadeira infalivelmente relativa aos sensíveis próprios, enquanto que a imaginação é possível de erro.

Segundo Reis, a distinção entre percepção sensível e imaginação é realizada mediante quatro argumentos, afim de mostrar que a imaginação não está diretamente ligada a nenhum dos sentidos, estejam eles em potência ou em atividade. O primeiro argumento concerne a atuação dessas duas atividades em nós, pois a percepção sensível não atua em nós enquanto estamos dormindo, e a imaginação, por sua vez, atua em nós, quando vemos as coisas em sonhos. O segundo argumento consiste em afirmar que a imaginação não é nenhum dos sentidos nem em potência nem em atividade. Nos animais sempre encontramos algum dos sentidos em potência, mas não a imaginação. Depois, não é uma atividade, por que algum ato da sensibilidade sempre subsiste nos animais enquanto que a imaginação não. O terceiro argumento refere-se a verdade e a falsidade, pois enquanto os sentidos dos próprios são infalíveis, a imaginação é frequentemente falsa. Esse argumento é apoiado ainda com outra observação. Quando estamos certos da observação sensível, não dizemos que as coisas nos aparecem desse ou de outro modo, mas assim procedemos quando o sentido não discerne com clareza, e nesse sentido, o que nos aparece pode ser falso ou verdadeiro. Por fim, as imagens aparecem para nós mesmo que não estejamos em atividade de percepção.<sup>200</sup>

A imaginação é o tema central do capítulo três do livro III do *DA*, que é introduzido com uma menção ao mesmo problema de Gama, 5, ou seja, a dificuldade em distinguir percepção sensível e pensamento. Como indicado por Reis, o exame da imaginação é mais uma peça na estratégia maior de provar que o pensamento é inteiramente distinto da percepção sensível.<sup>201</sup> A percepção sensível é uma capacidade ligada aos órgãos

---

<sup>199</sup> Cf. *Met.*, IV, 5, 1010a2-5

<sup>200</sup> REIS, 2006, p. 290.

<sup>201</sup> REIS, 2006, p. 285.

sensoriais do corpo, e como vimos, quando relacionado os órgãos adequadamente com os sensíveis, sempre teremos acepções verdadeiras, isto é, a visão nunca errará cores, nem o ouvido sons. No entanto, a percepção sensível poderá ser errada, quando tentar identificar quem está pronunciado determinado som, ou a quem pertence determinada cor. Com efeito, a imaginação não possui as mesmas condições de verdade que a percepção sensível, ou seja, em nenhum momento a imaginação será infalível.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reviravolta provocada pelo artigo *Tithenai ta Phainomena* de Owen foi o ponto de partida de nossa investigação. Isso pode ser evidenciado pela escolha de nosso título: *Tithenai ta Phainomena em Metafísica IV*. No entanto, ao desenvolvermos nossa investigação esse ponto de partida foi ficando cada vez mais distante, pois ao invés de seguirmos a ambiguidade proposta por Owen, colocamos essa interpretação sob suspeita. Todavia, não nos opomos completamente, mas relativizamos essa leitura, comparando-a com outras propostas e optando por num primeiro momento apresentar o expediente de modo geral, tratando-o em seu contexto literário e histórico, e de outras questões que emergiram ao longo da pesquisa acerca da aplicabilidade do expediente. Além disso, nosso foco de investigação não foi o aspecto metodológico por ele mesmo, mas o uso e importância que ele possui no desenvolvimento da principal ciência aristotélica, a ciência do ser enquanto ser. Com efeito, ao invés de estabelecer a interpretação adequada dos problemas relativos ao TTP, principalmente, o problema da conotação do termo *Phainomena*, escolhemos deixar que a análise dos capítulos 1, 2 e 5 do livro Gama da Metafísica fizesse emergir uma possível solução apropriada.

O IV livro da *Metafísica* aristotélica é considerado um dos textos mais importantes do *corpus*, e é um dos mais estudados e comentados da filosofia aristotélica. Assim como o expediente sofreu uma reviravolta em sua compreensão, o livro Gama também. Embora, não tenhamos explorado essa modificação, pois uma tal leitura nos conduziria aqueles problemas metodológicos mais gerais e amplos, que os intérpretes foram levados a enfrentar ao tomarem a leitura de Owen e buscarem prosseguir o seu caminho, destacando os aspectos linguísticos e dialéticos do expediente TTP. Deste modo, ao invés de um estudo acerca de um método geral que tivesse conduzido os passos de Aristóteles na Metafísica, mais especificamente, na fundamentação da ciência do ser enquanto ser, restringimos a identificar a aplicação e o modo em que foi operado o expediente TTP na fundamentação da ciência do ser.

Na primeira parte de nossa investigação, a partir de três questões centrais, apresentamos o expediente *Tithenai ta Phainomena*, e tratamos de três interpretações de TTP, que classificamos em original, maximalista e minimalista. Na segunda parte de nossa investigação, analisamos três capítulos do livro Gama da *Metafísica*, sendo que para cada um dos capítulos que escolhemos, desenvolvemos uma análise distinta, ou seja,

para lermos Gama 1, focamos na novidade de uma ciência do ser enquanto ser e na relação desse capítulo com os livros precedentes. Na análise de Gama 2, buscamos identificar a presença do expediente a partir da análise e uso do termo *Phainomena* e de seus cognatos, e apontamos para a argumentação aristotélica do desenvolvimento de uma ciência que consegue reger a multiplicidade de sentidos do ser, estabelecendo um significado primeiro, que é a substância. Por fim, para Gama 5, identificamos uma estrutura que intitulamos de estrutura em árvore, a partir da qual procuramos apreender a lição fenomenológica dada por Aristóteles aos negadores do PNC. A relação da primeira parte da investigação com a segunda ocorreu na medida em que conseguimos identificar elementos da estrutura do expediente TTP sendo utilizados em Gama.

Cabe notarmos, que nem todas as questões levantadas, na primeira parte, foram respondidas ou tratadas na segunda. Isso se deve a nossa opção de apresentarmos o expediente TTP em seus principais aspectos e problemas, nem todos relativos à fundamentação da ciência do ser enquanto ser e aplicáveis a ela. Por exemplo, a questão histórica do expediente, ainda que haja uma remissão direta no livro Lambda da *Metafísica*, não temos elementos suficientes em Gama para assinalarmos ou negarmos que o expediente proposto na EN seja o mesmo referido em Lambda. Todavia, em nossa investigação tratamos ambas as passagens como que remetendo ao mesmo expediente. No entanto, talvez fosse necessária uma investigação mais apurada, mostrando as semelhanças e dessemelhanças do método astronômico e do método proposto na EN, ou identificando que tanto um como o outro são o mesmo.

As três questões sobre TTP que foram abordadas na primeira parte são relativas à interpretação e compreensão do expediente na e para a filosofia aristotélica, pois nenhuma delas foi tratada de modo amplo e exaustivo, mas apenas fomos capazes de rastrear usos e aplicações, em algumas delas, indicando usos mais gerais do expediente. Procuramos, com isso, expor a atual situação do expediente e a dificuldade acerca de sua apreensão em Aristóteles, pois as interpretações parecem exigir uma abordagem de uma gama de textos, para que possa adequadamente ser resolvida. Apontamos a possibilidade de compreendermos a importância dos fenômenos na *Metafísica*, sobretudo na fundamentação da ciência do ser enquanto ser, e a partir dela poder apreender uma imagem adequada acerca do expediente salvar os fenômenos. Contudo, restringimos essa aplicação a Gama, não procurando estendê-la para outras obras. Assim,

não nos comprometemos com soluções gerais e amplas do expediente, mas abreviamos nossas considerações a Gama.

Dos problemas interpretativos de TTP, podemos considerar o seguinte:

Em relação ao problema da origem do expediente, identificamos uma origem histórica, ocorrida no interior da Academia de Platão, e uma origem textual, como estabelecido na EN VII. A pesquisa da origem nos colocou diante de um outro problema: Serão essas duas gêneses a origem de um mesmo expediente? Infelizmente, não temos material suficiente para respondermos essa questão, mas parece ser uma questão importante para aprofundarmos a compreensão mais refinada do que seria a metodologia operada pelo Estagirita. A questão da universalização é sustentada textualmente. Como vimos, tanto a passagem de *Prim. An.* quanto a passagem da EN afirmam que o expediente deve ser seguido em outras investigações. Semelhante à questão anterior, não há material entre os intérpretes que tenha demonstrado essa universalização. Contudo, muitos deles baseiam-se no argumento de análise textual e de verificação de algumas passagens do Corpus. O terceiro problema é o mais interessante deles, e foi ampliado nas considerações a partir da análise de Gama. É o que possui mais material bibliográfico e tem sido uma constante entre os intérpretes. Optamos por um corte de autores relativos a esse problema. Há atualmente muitas interpretações e remissões constantes ao problema de uma tradução adequada do termo *phainomenon*. No entanto, em nossa apresentação do expediente, restringimo-nos a três: Owen, Nussbaum, Shields. A questão da ambiguidade do termo proposta por Owen é determinante para o surgimento de outras pesquisas. Coube a ele trazer à tona essa problemática e desde então parece ser impossível não fazer remissão a ele quando se trata do lema “salvar os fenômenos”. Ao apresentar os aspectos gerais de seu artigo, tentamos mostrar como ele provoca essa reviravolta na leitura do expediente, propondo que adotemos dois significados, um deles vinculado às experiências sensíveis e outro atrelado às questões mais linguísticas. Outra interpretação tratada em nossa apresentação foi a de Nussbaum, uma das mais controversas, pois se esforça por limitar a filosofia aristotélica ao estabelecimento das aparências, tal como ela traduz o termo. Há intuições importantes e pertinentes, mas também críticas ferozes a atribuição de um realismo interno à Aristóteles. Chamamos a interpretação de Nussbaum de maximalista, pois parece querer reduzir a filosofia aristotélica ao que aparece. Por fim, tratamos da leitura proposta por Shields, bastante original, pois ele acredita que se faz

necessário uma interpretação minimalista do lema salvar os fenômenos. Segundo ele, os intérpretes se utilizam de EN VII como que de um trampolim para um expediente mais geral, mas isso deve ser contido, e ele propõe que se interprete o salvar os fenômenos como um outro princípio, esse sim percorre todas as ciências aristotélicas, que é o Princípio Fenomenológico de Conservação. Para a nossa investigação, não se tratava de verificar se uma das interpretações era a mais apropriada para a fundamentação da ontologia no livro Gama da *Metafísica*, mas, antes disso, se é possível verificar a utilização do expediente nessa fundamentação. A decisão de qual a interpretação era a mais acertada dependeria de conseguirmos verificar o seu uso e a sua importância. Então, tendo verificado o uso e a importância, estaremos em condições melhores de assinalar uma dessas interpretações como a mais adequada.

Deste modo, na segunda parte de nossa pesquisa, analisamos três capítulos de Gama: 1, 2 e 5. Em Gama 1, abordamos os principais problemas relativos à fundamentação da ciência do ser enquanto ser, direcionando nossa análise para o problema do estabelecimento dessa ciência em Aristóteles, mostrando que assim como em Alfa, Aristóteles aplica um expediente empírico em Gama 1, no qual os fenômenos são fundamentais para que a ciência seja estabelecida. Sustentamos nossa leitura com comentários de Reale e Owens, que abordaram mais profundamente essas questões, e apontaram para a relação dos livros Alfa e Gama, que nos auxiliaram em nosso ponto investigativo. Em Gama 2, recorremos ao mesmo raciocínio de Gama 1. Aristóteles aplica um método empírico para o estabelecimento do expediente *pros hen*, que torna possível uma ciência do ser, mesmo que ele tenha uma multiplicidade de sentidos, pois ele é dito em referência a um sentido primeiro, que é a substância. A substância não é definida em Gama, de modo que seguindo a orientação dos comentaristas, não nos dedicamos a compreender todos os seus aspectos, mas apenas a assinalar a sua relação com os fenômenos. De modo geral, ainda que com algumas fragilidades, conseguimos mostrar uma razoabilidade na relação da substância com os fenômenos, que justifica a importância deles no estudo da substância em Aristóteles. Em Gama 5, buscamos compreender a lição fenomenológica de Aristóteles, capítulo no qual somos direcionados acerca da forma adequada de assimilarmos os fenômenos, considerando-os em seu caráter de evidência, mas não totalmente suficientes para a verdade. Não podemos ignorar os fenômenos, mas também devemos cuidar para que nossa observação deles seja adequada. Tivemos a oportunidade de perceber, que a mera observação dos fenômenos conduziu alguns



filósofos a raciocínios parcialmente verdadeiros, pois limitaram-se a uma observação também parcial.

Dito isso, explicitaremos agora a relação das duas partes.

A afirmação inicial de Gama sobre a existência de uma ciência do ser enquanto ser é abrupta e sem contextualização, pois nos livros precedentes encontramos aspectos introdutórios que sinalizam uma ciência das primeiras causa e princípios, mas que não são capazes de sustentarem a abertura de Gama 1.

Evidentemente, o ponto de partida de nossa leitura, como assinalamos anteriormente, é o aspecto de ruptura, pois afirmarmos que tanto o expediente TTP quanto o livro Gama da *Metafísica* sofrem modificações, provocadas por novas leituras e interpretações, que denominamos de reviravolta. Isso pode ser acentuado ou amenizado, dependendo da forma que desenvolvemos nossa compreensão do texto. A partir de uma interpretação aporética, que se reduzisse a evidenciar problemas não resolvidos, estaríamos diante de um texto bastante incompreensível. Entretanto, procuramos seguir os passos mais tradicionais em nossa análise de Gama 1, e, assim, mostramos que há uma conexão, que pode ser assegurada pelo próprio Aristóteles, entre a investigação iniciada em Gama e aquela realizada em Alfa.

Sobre a questão metodológica de Gama 1, ou seja, da fundamentação da ciência do ser enquanto ser, o texto oferece-nos uma resposta. Essa “nova” ciência assemelha-se às demais, apenas se distinguindo pelo seu objeto. Com isso, o retrato baconiano, como Owen denominou, da passagem de *Primeiros Analíticos*, na qual se afirmou que a ciência astronômica obteve seus princípios devido à experiência, e só quando os fenômenos foram plenamente apreendidos que se descobriram as demonstrações, ou seja, a ciência do ser enquanto ser, se comparada com esse retrato baconiano, deve também apreender plenamente os fenômenos, pois tal como termina a passagem: o mesmo se aplica a qualquer outra arte ou ciência. Deste modo, a relação do início de Gama 1 com o expediente TTP é realizada. Contudo, ainda precisamos acentuar a relação de Gama 1 e Alfa Maior.

A aproximação destes dois livros é realizada mediante uma constatação metodológica. Tanto a ciência dos primeiros princípios e causas quanto a ciência do ser enquanto ser devem essencialmente considerar princípios e causas primeiras. Além disso, conforme destacou Owens, o procedimento tanto de uma quanto de outra é empírico. Esse destaque é fundamental, pois nos permite identificar o procedimento padrão de Aristóteles que é iniciar com aquilo que é mais cognoscível

para nós em direção ao que é mais cognoscível por natureza. Esse aspecto é fundamental para a compreensão, se quisermos universal, do expediente TTP. Dito em outras palavras, mas com o mesmo sentido da passagem de *Primeiros Analíticos I*, 30, devemos começar a investigação pelas coisas sensíveis em direção aquelas que são mais universais e mais inteligíveis. Esse padrão não é distinto quando se trata da ciência do ser enquanto ser. Com isso, é possível compreendermos Gama 1 à luz dos “que por primeiro filosofaram” conforme descritos em Alfa Maior, e compreendermos que a investigação empírica realizada por esses filósofos, denominados em sua maioria de físicos, contribuiu para o estabelecimento do projeto iniciado em Gama 1.

Nesse quadro de aproximação entre Alfa e Gama, o expediente TTP ocorre quando conseguimos assegurar que a investigação aristotélica é iniciada com aquilo tal como aparece para nós, ou seja, a investigação da ciência do ser enquanto ser começa com a consideração dos fenômenos e prossegue na busca das primeiras causas e princípios do ser enquanto ser. Entretanto, nem no ponto de partida nem no ponto de chegada, os fenômenos são desconsiderados, tal como assinalamos que as investigações de Parmênides e Platão faziam. Obviamente, a verdade não é apenas observação, nem a constatação do que aparece, mas o cuidado para que a investigação considere as coisas como aparecem é uma estratégia adequada a qualquer investigador. Ao nos esforçarmos para compreender como Aristóteles se utilizou dos fenômenos para pensar, para fundamentar seus raciocínios, para criar novas áreas do conhecimento, somos motivados a olhar mais atentamente os fenômenos que nos cercam, e a pensar a partir deles. Nenhum filósofo pensa a partir do nada, mas considera os fenômenos que lhe possibilitem entender mais adequadamente o mundo que o cerca.

Essas considerações não devem nos levar a crer que Aristóteles pare diante da aparência, pois seu objetivo não é a consideração daquilo que aparece enquanto aparece, mas do ser enquanto ser. A clássica separação entre o aparecer e o ser deve ser mantida.

Deste modo, a interpretação maximalista de Nussbaum deve ser contida na leitura de Gama 1, pois fica bastante claro que os fenômenos são ponto de partida, mas não a finalidade última da ciência do ser enquanto ser. Contudo, a tradução de *phainomenon* proposta por ela, pode ser seguida na leitura de Gama 1.

Os fenômenos são sempre particulares e individuais, enquanto que o ser enquanto ser parece possuir um significado mais amplo e geral, aplicável ou referido universalmente. Não há nada que não seja ser ou não

esteja vinculado significativamente a ele, nos ensinará Aristóteles em Gama 2.

Sobre o aspecto linguístico do expediente referente ao conceito de *phainomena*, a análise de Gama 1 proporciona a opção para uma leitura mais tradicional do que as propostas por Owen, Nussbaum ou Shields. Afirmamos com Reale a possibilidade de uma leitura híbrida, quando este afirma que o procedimento de Gama é realizado de forma empírica, por meio de análises de representações que Aristóteles encontra e acolhe empiricamente. O aspecto linguístico seria o de análise de representações, ou seja, das opiniões que ele recolheu. No entanto, há um destaque em nossa exposição para o estabelecimento empírico da ciência do ser enquanto ser, ou seja, nesse primeiro capítulo da fundamentação da ciência do ser enquanto ser os *phainomena* aparecem mais apropriados quando vinculados aos dados sensíveis.

Além disso, quando analisamos a desconsideração das quatro causas estabelecidas por Aristóteles, ignoradas pelas propostas dos filósofos anteriores, podemos constatar que foram resultado de sua investigação física, ou seja, de experimentos aristotélicos que o conduziram a teoria das quatro causas e a perceber que aquelas desenvolvidas por seus antecessores, não eram suficiente para explicar os fenômenos. Assim, quando vemos a reunião de opiniões em Alfa Maior devemos considera-las à luz das investigações empíricas de Aristóteles e não apenas de confrontos dialéticos. Ainda assim, a proposta de Owen permanece no horizonte interpretativo, não sendo totalmente superada, ainda que atenuada parcialmente. A solução é mais exigente, pois nenhum dos autores apresentado por nós se propôs evidenciar o expediente na fundamentação de Gama. O que aqui nos propomos é a partir das interpretações que tiveram do expediente, lermos Gama 1. No entanto, sabemos que para uma solução mais apropriada seriam necessários mais elementos. Contudo, limitamos nossa análise desse primeiro capítulo a explicitarmos o uso e a presença do expediente, ousando algumas relações entre as duas partes de nossa pesquisa.

Em Gama 2, nossa estratégia de análise foi diferente da empreendida em Gama 1, ainda que nossa leitura tenha seguido o mesmo raciocínio, ou seja, o ponto de partida é o expediente *salvar os fenômenos*. Um outro aspecto, e por isso destacamos a diferença na estratégia, é que no segundo capítulo de Gama encontramos algumas ocorrências do termo *phainomenon* e de alguns cognatos, que nos permitem algumas considerações linguísticas do termo.

O centro desse segundo capítulo de Gama não pode ser outro senão a doutrina *pros hen*, pois é ela que torna possível a ciência do ser enquanto ser, pois mesmo tendo múltiplos sentidos, todos são ditos em referência a um sentido primeiro, que é a substância. Com efeito, procuramos mostrar que a multiplicidade de sentidos do ser, num outro contexto da obra de Aristóteles, foi um motivo fundamental para que ele negasse esse tipo de ciência. Se a substância é o centro da argumentação sobre o *pros hen*, compreendermos que a investigação da substância ocorre empiricamente, iniciando-se com a substância sensível, é a chave metodológica de compreensão da importância do expediente TTP.

A substância, sentido primeiro e referencial dos demais sentidos do ser, não é definida em Gama, mas ao se estabelecer e considera-la como a noção/conceito que torna possível a ciência do ser enquanto ser, parece bastante promissor para evidenciarmos o uso do expediente TTP. Conforme argumentamos na análise de Gama 2, baseando-nos na passagem de Zeta 3, a investigação da substância deve começar com a investigação das substâncias sensíveis, progredindo gradualmente na direção das substâncias mais cognoscíveis por natureza. Nesse sentido, que propomos a relação entre substância e fenômeno, procurando mostrar como estão vinculadas e como permitem a explicitação do expediente TTP.

Além disso, analisamos 3 passagens de Gama 2, nas quais ocorre o termo *phainomenon* ou algum de seus cognatos. Essas passagens nos permitem algumas considerações linguísticas sobre o termo *phainomenon*. Na primeira passagem, 1003b30, aparecem duas ocorrências, das quais uma delas é *phaneron* e a outra *dêlon*. Ambas vinculadas ao que é manifesto, visível. Nesse sentido, aproximam-se e podem ser abrigadas pela interpretação de Nussbaum, que verte *phainomenon* por “aparência”. Em nenhuma das duas ocorrências, o caráter é linguístico, mas real, empírico.

Na segunda passagem, 1004a32ss, ocorre uma vez o termo *phaneron*, como nas ocorrências anteriores, vinculado ao que é manifesto. No entanto, Aristóteles afirma que é claro, “evidente”, que cabe ao filósofo e a ciência do ser enquanto ser, ocuparem-se com a substância e algumas outras noções relativas a ela, e ainda diz que se assim não fosse, quem mais poderia investigar se Sócrates é o mesmo que Sócrates sentado? Aqui estamos diante de um *phainomenon*: Sócrates sentado ou não. Por um lado, num primeiro momento, parece que o tratamento filosófico da substância e de outras noções é linguístico. Entretanto, quando o Estagirita exemplifica o que ele quer resolver, ou melhor, o que

o filósofo será capaz se solucionar, ele nos coloca diante de uma situação empírica, real, na qual seremos capazes de distinguir estados de coisas diferentes aplicados para um mesmo objeto. Deste modo, a ocorrência de *phainomenon* mais uma vez está vinculada aos dados sensíveis e não aos dados linguísticos.

Isso ainda é explícito na terceira passagem, 1004b17-27, na qual ocorre o termo *phainomenê*, e se distingue o filósofo do sofista e do dialético. Esses dois últimos estão em casa quando se trata de linguagem. O sofista é artesão da linguagem e brinca com os paradoxos linguísticos para afirmar o seu ponto de vista, não se importando com a verdade dos estados de coisas, mas interessado justamente na ambiguidade que essas coisas proporcionam. O dialético recolhe inicialmente as opiniões, mas não tem a finalidade de demonstrar a verdade ou não desses juízos. Nem o sofista nem o dialético estão interessados naquilo que é suporte da linguagem, ou seja, a substância. Portanto, parece que o núcleo distintivo do filósofo é a sua capacidade epistemológica de ir além do que é apenas dito, e poder chegar ao conhecimento verdadeiramente real das coisas, não apenas aparente como a dialética e a sofística realizam.

Por fim, algumas considerações sobre a análise de Gama 5 e sua relação com o expediente TTP. Notemos que nossa leitura de Gama 5 é desde o início orientada por aquilo que chamamos, baseando-nos nos comentários de Cassin, de lição fenomenológica. Assim, tornamos compreensível nossa utilização de Shields, pois ele é o único dos intérpretes que assinala para os abusos relativos ao termo *phainomena*, e recorre justamente às passagens de Gama 5 para mostrar como Aristóteles evita esses equívocos acerca da realidade fenomênica.

Para Gama 5, desenvolvemos uma estrutura de análise diferente das duas análises anteriores, Gama 1 e 2. Inicialmente, analisamos o fenomenalismo de Protágoras e a taxionomia aristotélica dos adversários, mostrando a centralidade do termo *phainomenon* e sua importância dentro da argumentação aristotélica contra os fenomenalistas e os que heraclitizam. Por último, identificamos na argumentação aristotélica uma estrutura em árvore, com dois diagnósticos gerais: (1) limitam-se aos entes sensíveis e (2) confundem sensação e pensamento; e de cada um desses dois diagnósticos se ramificaram mais três. Do primeiro, que chamamos diagnósticos ontológicos, temos: confundem mutação quantitativa e qualitativa; confundem ato e potência; desconsideram outros entes que não são sensíveis. Do segundo, que chamamos de diagnósticos epistemológicos, temos: a sensação não é mera alteração,

mas um tipo específico de alteração; confundem a sensação dos próprios e a sensação dos comuns; confundem sensação e imaginação.

O esforço aristotélico em superar o fenomenalismo protagórico, no estabelecimento do princípio fundamental para a ciência do ser enquanto ser, o PNC, é uma base bastante sólida para afirmarmos a aplicabilidade do expediente TTP. A principal consequência do fenomenalismo é a impossibilidade do conhecimento verdadeiro e objetivo do mundo. Isso está em confronto direto com PNC, que parece estabelecer a verdade e a objetividade das coisas tais como são dadas aos sentidos. À luz do confronto entre fenomenalismo, que afirma a possibilidade da contradição, e o PNC, que deseja impedir qualquer contradição, não a permitindo nem mesmo no interior dos indivíduos, podemos encontrar a verdade relativa ao que aparece e a capacidade dessas coisas de serem fonte de conhecimento. Nesse sentido, a ontologia desenvolvida por Aristóteles coloca-se em confronto com as tentativas anteriores. Tanto Parmênides quanto Platão, mesmo não sendo citados ao longo da argumentação de Gama diretamente, parecem estar no pano de fundo da fundamentação aristotélica da ciência do ser enquanto ser. Entretanto, a batuta aristotélica é “nem tudo o que aparece é verdadeiro”.

A estrutura metodológica do expediente TTP prevê que se inicie com os fenômenos e que se busque guardar o maior número possível deles. A taxionomia de Aristóteles, conforme apresentamos, parece desejar salvar todos os adversários e não os condenar. Com efeito, o Estagirita desenvolve os diagnósticos e os tratamentos necessários para que essas “enfermidades” fenomenalistas sejam tratadas. Aceitando o tratamento, o adversário passa para o lado positivo da linha de separação da taxionomia, deixando de pertencer aos que erram por se limitarem aos entes sensíveis e por confundirem sensação e pensamento. No entanto, aos que se negam o tratamento, Aristóteles antevê como única possibilidade o silêncio.

Os diagnósticos e os tratamentos são todos relativos aos dados sensíveis, tais como aparecem. E a compreensão inadequada desses fenômenos permite que os adversários emitam opiniões equivocadas sobre o mundo. Deste modo, podemos perceber que o conceito de fenômeno, neste contexto, se aplica mais adequadamente aos dados sensíveis, antes do que as opiniões. Além disso, o esforço aristotélico em assegurar a apreensão adequada do mundo fenomênico nos direciona para aquilo que consideramos na análise dos capítulos anteriores, ou seja, a ciência do ser enquanto ser é estabelecida mediante o expediente empírico. Com efeito, se nos capítulos 1 e 2 de Gama, conseguimos

aproximar o texto da interpretação de Nussbaum, em Gama 5 isso é impraticável, pois Aristóteles não permanece no que aparece, mas lhe é necessário desenvolver uma complexa reflexão filosófica para que assegure o ser do que aparece. Nesse sentido, Shields ganha força, pois ele afirma que na *Metafísica* os fenômenos são reais e evidências, ainda que o Estagirita não siga os três procedimentos do TTP. Obviamente, ele quer mostrar o engajamento aristotélico com o Princípio Fenomenológico de Conservação, amenizando a estrutura e a universalidade da estrutura mais forte e robusta do expediente TTP, evitando, assim, as dificuldades interpretativas. Portanto, para os propósitos dessa pesquisa, a saber, evidenciar a aplicabilidade de *Tithenai ta Phainomena* em *Metafísica IV*, as soluções de Shields parecem suficientes, na medida em que não se comprometem com as dificuldades interpretativas do expediente, nem trilham os caminhos complexos de especulações mais gerais sobre a metodologia aristotélica, mas assinalam a importância e o valor dos fenômenos para a filosofia aristotélica. Para um comprometimento maior em relação ao expediente TTP, acreditamos que seria necessária uma análise mais ampla da *Metafísica*, não nos limitando ao livro IV.





## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### a) Edições utilizadas das obras de Aristóteles

REALE, G. Aristóteles – Metafísica: sumários e comentários. Vol. I-III, São Paulo: Loyola, 2001.

REIS, M. C. G. (apresentação, trad. e notas). Aristóteles De Anima. São Paulo: Editora 34, 2006.

ROSS, D. Aristotle's Metaphysics, 2 vols. Oxford: Clarendon, 1970 (1924).

BYWATER, J. *Aristotle's Ethica Nicomachea*. Oxford, Clarendon Press.1894

### b) Outras obras citadas

AGGIO, J. *A percepção como um tipo de alteração segundo Aristóteles*. Revista de Filosofia – Argumentos – Ano 1, nº2 – 2009.

AITON, E.J. *History of Science* 19, 75 (1981).

ALMEIDA, N. E de., *O estatuto da relação entre pensamento, linguagem e mundo na fundamentação da Metafísica aristotélica*. (não publicado).

AUBENQUE, P. *O problema do ser em Aristóteles: ensaio sobre a problemática aristotélica*. Tradução: Cristina de Souza Agostini e Dioclézio Domingos Faustino. São Paulo: Paulus, 2012.

AQUINO, T. *Comentário à Metafísica de Aristóteles I-IV – Volume 1/Tomás de Aquino; tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga; Campinas, São Paulo: Vide Editorial, 2016.*

BACON, F. *Novum Organum*. Trad. e notas de José Aluysio Reis de Andrade. SP: Nova Cultural, 2000.

BAILLY, A. *Dictionnaire grec-fraçais*. Paris:Hachette, 2000.

BERTI, E. *Aristóteles e o século XX*. Tradução: Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. *As razões de Aristóteles*. Tradução: Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

\_\_\_\_\_. *Estrutura e significado da Metafísica de Aristóteles*. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012

BERTI, Enrico. Il valore "teologico" del principio di non contraddizione nella metafisica aristotelica. Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Itália, n. 1, p. 1-24, Jan/fev. 1968. 2

BURNYEAT, MYLES F. 'Conflicting Appearances', Proceedings of the British Academy 65: 69–111.

- CASSIN, B. *Aristóteles e o Lógos: contos da fenomenologia comun.* Trad.: Luiz Paulo Rounet. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio sofisticos.* Trad. bras. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo, Siciliano, 1990.
- \_\_\_\_\_. *O efeito sofisticos: sofística, filosofia, retórica, literatura.* Tradução de Ana Lúcia de Oliveira; Maria Cristina Franco Ferraz; Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005.
- CASTON, V. (1996), “Why Aristotle Needs Imagination.” *Phronesis*, Vol. 41, No.1, pp. 20-55.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots.* New ed. Paris: Klincksieck, 1999.
- CLEARY, J. *Phainomena in Aristotle’s methodology.* *International Journal of Philosophical Studies*, v. 2, n. 1, p. 61-97, 1994.
- DANCY, R.M., *Sense and Contradiction.* Dordrecht/Boston: Reidel, 1975.
- DIÓGENES, L., I, 12. *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres.* Tradução: Maria da Gama Cury. Brasília: Editora UnB, 1977, 2. ed.
- DUHEM P., *Salvar os fenômenos: Ensaio sobre a noção de teoria física de Platão a Galileo.* *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, suplemento 3, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, Unicamp, Campinas, 1984.
- EDWARDS, P.(ed.) *The encyclopedia of philosophy.* New York, 1972. 4 vol. BCCR, SURF.
- FERIGOLO, J. *A epistemologia de Aristóteles.* Rio Grande do Sul: Editora Unisinos, 2015.
- FESER, E (ed.). *Aristotle on Method and Metaphysics.* Califórnia: Pgrave Macmillan, 2013.
- HALPER, E., *One and Many in Aristotle’s Metaphysics: Books Alpha-Delta.* Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009.
- HÖFFE, O. *Aristóteles.* Tradução: Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- KEELING, Evan. *Aristotle. “Protagoras and Contradiction: Metaphysics 4-6”*, in *Journal of ancient philosophy*, v.7, n.2. p. 75-99, 2013.
- KIRWAN, Christopher. *Aristotle Metaphysics Books G, D and E – Translated with notes by Christopher Kirwan.* 2. ed. Oxford, Clarendon Press, 1993
- IRWIN, T. *Aristotle’s First Principles.* New York: Oxford University Press, 1988.
- KENNY, ANTHONY J. P., ‘*The Argument from Illusion in Aristotle’s Metaphysics (Γ 1009–10)*’, 1967, *Mind* 76: 184–97.
- KRAUT, R. (ed.) *Aristóteles: A Ética a Nicômaco.* Trad.: Alfredo Storck.

- LEE, M-K. *Epistemology After Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*. Oxford: OUP, 2005.
- MARMODORO, A. *Everything in Everything: Anaxagoras's Metaphysics*. New York: Oxford University Press, 2017.
- MENDONÇA, F. *Aristóteles e a refutação do intelectualismo socrático na explicação da acrasia em EN VII 1-3*. PHILÓSOPHOS, GOIÂNIA, V.19, N.2, P.69-109, JUL./DEZ. 2014.
- MELÉNDEZ, G. *El método en Ética a Nicómaco I* (Tópicos 28 (2005), 129-157).
- MERLAN, P. *Dal Platonismo al Neoplatonismo*. Milano, Vita e Pensiero, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Hintikka and a Strange Aristotelian Doctrine," *Phronesis*, vol. 15 (1970)
- MITTELSTRASS, J. (1962), *Die Rettung der Phänomene* (Berlin).
- MORACSIK, J. M. E. (ed.) *Aristotle: A Collection of Critical Essays*. EUA: Macmillan and Co Ltd, 1968.
- NUSSBAUM, M. C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução: Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Editora WFM Martins Fontes, 2009.
- OWENS, Joseph. *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics' – A Study in the Greek Background of Medieval Thought*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978.
- PEREIRA, O. P., *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora Unesp, 2001.
- PINOTTI, Graciela E. M. de. *Persuasión y coerción. A propósito de la estrategia aristotélica en defensa del principio de no contradicción en metafísica IV*. Revista HYPNOS, São Paulo, número 30, 1º semestre 2013.
- PUENTE, F. R., *Os Sentidos do Tempo em Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2001
- PREUS, A., ANTON, J. P. (ed.) *Essays Greek Philosophy V: Aristotle's Ontology*. Albany: State University Of New York Press, 2013.
- REALE, Giovanni. *Il concetto di "filosofia prima" e l'unità della metafisica di Aristotele*. Milano: Bompiani, 2008
- \_\_\_\_\_. *Introdução a Aristóteles*. Tradução: Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.
- Porto Alegre: Artmed, 2009.
- SANTOS, M. F. dos. *Aristóteles e as mutações*. São Paulo: Logos, 1955.
- SHIELDS, C. *The Phainomenological Method in Aristotle's Metaphysics*. In: FESER, E (ed.). *Aristotle on Method and Metaphysics*. Califórnia: Palgrave Macmillan, 2013.
- TRINDADE, José. *Presença da Identidade Eleática na Filosofia Clássica*. Journal of Ancient Philosophy, Vol. III, Issue 2, 2009.

ZINGANO, Marco Antônio. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007

\_\_\_\_\_. *Razão e Sensação em Aristóteles: um ensaio sobre De Anima III, 4-5*, Porto Alegre: L&PM, 1998.

\_\_\_\_\_. (Coord.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.

\_\_\_\_\_. (Coord.) *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.