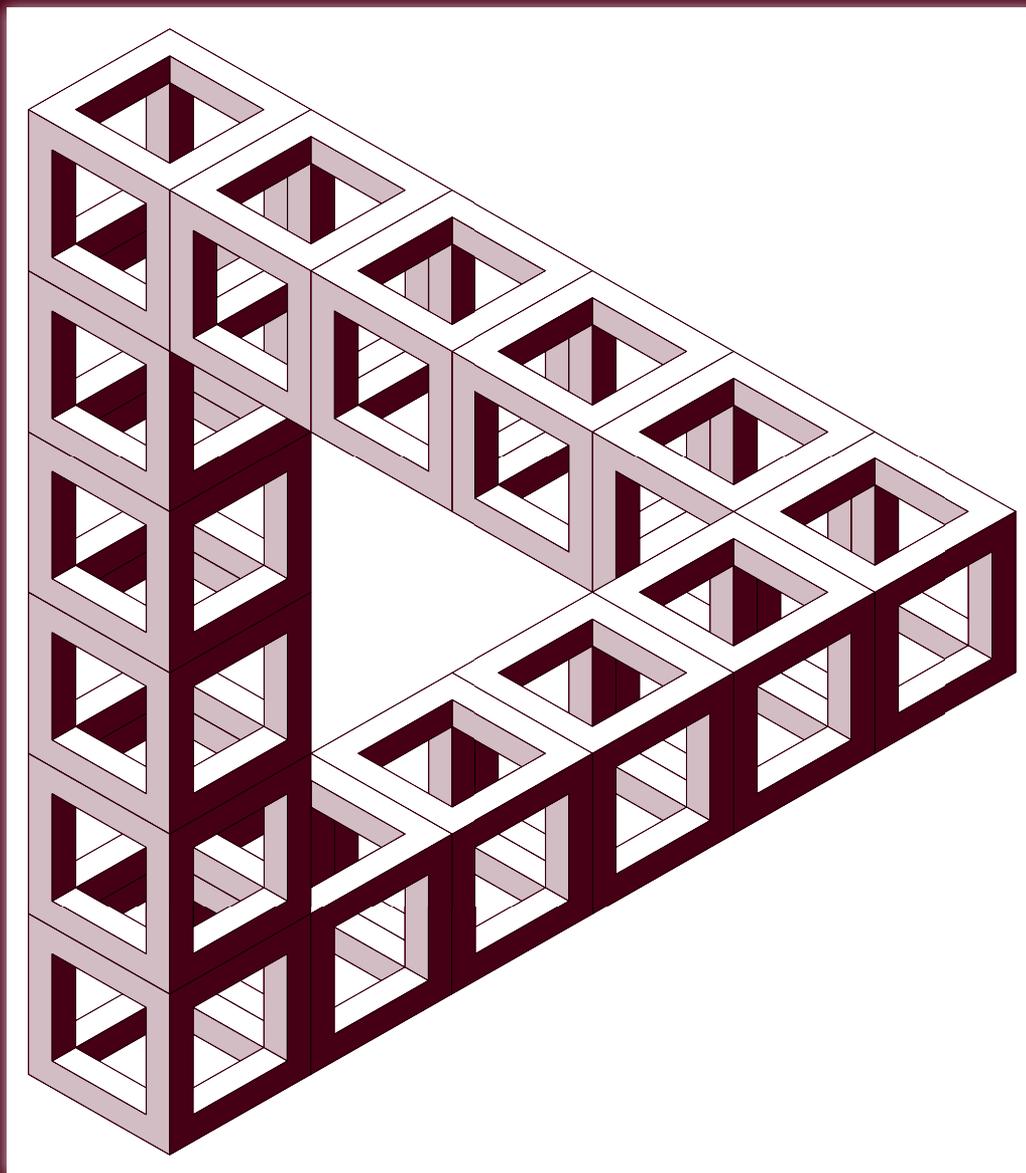




UNIVERSIDADE FEDERAL  
DE SANTA CATARINA



**FILOSOFIA**  
licenciatura a distância



## A ORIGEM DA ONTOLOGIA NA METAFÍSICA GREGA

*Nazareno Eduardo de Almeida*





UNIVERSIDADE FEDERAL  
DE SANTA CATARINA



**Filosofia**

# A ORIGEM DA ONTOLOGIA NA METAFÍSICA GREGA: PARMÊNIDES, PLATÃO E ARISTÓTELES

*Nazareno Eduardo de Almeida*



UNIVERSIDADE  
ABERTA DO BRASIL

MINISTÉRIO DA  
EDUCAÇÃO



Florianópolis, 2024.

**GOVERNO FEDERAL**

*Presidente da República:* Luiz Inácio Lula da Silva

*Ministro de Educação:* Camilo Santana

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA**

*Reitor:* Irineu Manoel de Souza

*Vice-reitora:* Joana Célia dos Passos

*Pró-reitora de Ensino de Graduação e Educação básica PROGRAD:* Dilceane Carraro

*Pró-reitora de Extensão (Proex):* Olga Regina Zigelli Garcia

*Pró-reitor de Pesquisa e Inovação (Propesq):* Jacques Mick

*Pró-reitor de Pós-Graduação (PROPG):* Werner Kraus

*Pró-reitor de Administração (Proad):* Vilmar Michereff Junior

*Pró-reitora de Permanência e Assuntos Estudantis (Prae):* Simone Sobral Sampaio

*Pró-reitora de Desenvolvimento e Gestão de Pessoas (Prodegesp):* Sandra Regina Carrieri de Souza

**UNIVERSIDADE ABERTA DO BRASIL - UFSC**

*Secretária de Educação a Distância:* Susan Aparecida de Oliveira

*Coordenadora do Núcleo da Universidade Aberta do Brasil:* Jaqueline Zarbato

*Coordenador Adjunto da Universidade Aberta do Brasil:* Rafael Pereira Ocampo Moré

*Coordenador de Tutoria:* Isaías Scalabrin Bianchi

*Equipe Técnica Núcleo UAB:* Ana Carla Andrada dos Santos; Andrey Anderson dos Santos; Sérgio Machado Wolf

**CURSO DE LICENCIATURA EM FILOSOFIA NA MODALIDADE A DISTANCIA**

*Chefe do Departamento:* Franciele Bete Petry

*Coordenador de Curso:* Jaimir Conte

*Técnica-Administrativa em Educação:* Sienna Pedrotti

Copyright © 2024 Licenciatura a Distância FILOSOFIA/EAD /UFSC. Nenhuma parte deste material poderá ser reproduzida, transmitida e gravada sem a prévia autorização, por escrito, da Universidade Federal de Santa Catarina.

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária  
da  
Universidade Federal de Santa Catarina

A447o Almeida, Nazareno Eduardo de  
A origem da antologia na metafísica grega [recurso eletrônico]:  
Parmênides, Platão e Aristóteles / Nazareno Eduardo de Almeida. –  
Florianópolis: Licenciatura à Distância Filosofia/EAD/UFSC, 2024.  
382 p. – (Licenciatura à distância).

E-book (PDF)

**ISBN 978-85-8328-278-5**

1. Ontologia. 2. Platão, 427-347 a.C. 3. Aristóteles. I. Título. II. Série.

CDU: 111

Elaborada pela bibliotecária Dênira Remedi – CRB 14/1396

*Núcleo UAB/UFSC*

*Secretaria de Educação a Distância – SeaD*

*R. Dom Joaquim, 757 – Centro, Florianópolis – SC, 88015-310*

## SUMÁRIO

<i>Apresentação</i>	11
<b>CAPÍTULO 1 PANORAMA DA HISTÓRIA DA ONTOLOGIA ANTIGA COMO PARTE DA HISTÓRIA DA METAFÍSICA</b>	15
<b>A – Texto básico: a história da ontologia antiga e posterior como parte da história da metafísica e da filosofia</b>	16
1. Esclarecimento inicial dos termos ‘metafísica’, ‘ontologia’ e ‘henologia’.....	16
2. A história da ontologia como parte da história da metafísica e as cinco fases da história da metafísica.....	20
<b>B – APROFUNDAMENTOS E DISCUSSÕES</b>	26
1. O ressurgimento da ontologia no século XX e a noção de história da metafísica.....	26
2. A recepção da <i>Metafísica</i> de Aristóteles como ponto de partida adequado para estabelecer as noções de história da metafísica e história da ontologia.....	30
2.1. Introdução: os períodos da história da metafísica a partir da recepção da <i>Metafísica</i> de Aristóteles na filosofia posterior.....	30
2.2. O primeiro período da história da metafísica: do surgimento da <i>Metafísica</i> de Aristóteles (séc. I a. C.) até sua recepção na filosofia islâmica (séc. IX d. C.).....	32
2.3. O segundo período da história da metafísica: da recepção da <i>Metafísica</i> na filosofia islâmica (séc. IX d. C.) até as <i>Disputas metafísicas</i> (1597) de Francisco Suárez.....	34
2.4. O terceiro período da história da metafísica: das <i>Meditações metafísicas</i> (1641) de Descartes até a <i>Crítica da razão pura</i> (1781) de Kant.....	38
2.5. O quarto período da história da metafísica: das primeiras interpretações da proposta kantiana de transformação da metafísica até os nossos dias.....	41
3. As interpretações teológica e ontológica da <i>Metafísica</i> de Aristóteles e os problemas sobre a coerência e unidade da obra.....	46

4. A <i>Metafísica</i> de Aristóteles como ponto de partida para compreender a história da metafísica pré-aristotélica.....	51
4.1. O aspecto intrinsecamente histórico da <i>Metafísica</i> de Aristóteles.....	52
4.2. A linhagem henológica e a linhagem ontológica da metafísica antiga.....	54
<b>CAPÍTULO 2 O NASCIMENTO DA ONTOLOGIA NO POEMA DE PARMÊNIDES</b>	65
<b>A – TEXTO BÁSICO</b>	66
1. A importância e a estrutura do poema de Parmênides.....	66
2. Os dois (ou três) caminhos de investigação e a identidade entre pensar e ser.....	68
3. As características intrínsecas do ser e a identidade como característica primeira.....	73
<b>B – APROFUNDAMENTOS E DISCUSSÕES</b>	79
1. Uma tradução dos fragmentos do poema de Parmênides.....	79
2. A estrutura do poema <i>Sobre a natureza</i> .....	84
2.1. O proêmio	85
2.2 O caminho da verdade	85
2.3 O caminho da opinião	86
3. A importância de Parmênides na história da filosofia e da metafísica gregas.....	88
4. Exposição geral da ontologia de Parmênides.....	95
4.1. Os dois (ou três) caminhos de investigação da verdade, o postulado-imperativo da identidade entre pensar e ser e a diferenciação entre pensar, perceber, aparecer e ser.....	95
A – Os dois (ou três) caminhos de investigação da verdade.....	95
B – O postulado imperativo da identidade entre pensar e ser.....	104
C – A diferenciação entre pensar, perceber, aparecer e ser.....	110
4.2. As características intrínsecas do ser, a metodologia axiomática e a identidade como característica fundamental...	114
A – As características intrínsecas do ser.....	114
B – A metodologia axiomática de Parmênides.....	122
C – A identidade como característica fundamental do ser.....	127
<b>CAPÍTULO 3 O DIÁLOGO SOFISTA E A ONTOLOGIA EM PLATÃO</b>	131
<b>A – TEXTO BÁSICO</b> .....	132
1. Introdução: as duas fases da ontologia de Platão.....	132
2. A recepção da ontologia parmenídica nos diálogos da maturidade.....	134

3. O diálogo <i>Sofista</i> como crítica e reformulação da ontologia parmenídica.....	138
3.1. A primeira parte do diálogo: o Estrangeiro de Eleia e as primeiras tentativas de definição do sofista e sua técnica.....	138
3.2. O sofista como ilusionista e a questão da falsidade e do não-ser.....	140
3.3. A revisão das concepções do ser e o problema da predicação.....	142
3.4. A dialética como “gramática” das Formas, os gêneros supremos e a definição do não-ser como alteridade ou diferença.....	144
<b>B – APROFUNDAMENTOS E DISCUSSÕES</b>	150
1. Introdução: a importância e o papel de Platão na história da metafísica e da ontologia.....	150
2. Sobre a apropriação da ontologia parmenídica nos diálogos da maturidade.....	152
3. A reformulação da herança ontológica parmenídica no diálogo <i>Sofista</i> .....	161
3.1. Introdução: a crítica à teoria das Formas no diálogo <i>Parmênides</i> e sua reformulação no <i>Sofista</i> :.....	161
3.2. A primeira parte do <i>Sofista</i> : o método da divisão e os seis candidatos à definição de sofista:.....	165
3.3. A sofística como falsa aparência de conhecimento universal e o sofista como produtor de simulacros:.....	168
3.4. O problema do erro e a questão do não-ser:.....	172
3.5. O “parricídio” de Parmênides e o interlúdio sobre as concepções ontológicas anteriores ao <i>Sofista</i> :.....	175
3.6. O problema da predicação e a dialética.....	177
3.7. Os gêneros supremos, suas relações mútuas e a definição do não-ser como alteridade (diferença):.....	179
3.8. A falsidade do discurso e da opinião e o retorno à definição do sofista.....	183
 <b>CAPÍTULO 4 O LIVRO IV DA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES COMO MODELO HEGEMÔNICO DA ONTOLOGIA POSTERIOR</b>	187
 <b>A – TEXTO BÁSICO</b>	188
1. Introdução geral à ontologia aristotélica.....	188
2. A primeira versão da ontologia aristotélica no tratado <i>Categorias</i> .....	189
2.1. Introdução: a estrutura do texto e o sentido do conceito de categorias.....	189
2.2. O capítulo 1: homonímia, sinonímia e paronímia.....	190
2.3. O capítulo 2: o quadrado ontológico aristotélico.....	192
2.4. O capítulo 5: a hierarquia ontológica entre as categorias a	

partir da categoria de substância.....	194
3. A ontologia aristotélica no Livro IV da <i>Metafísica</i> .....	197
3.1. Introdução: as duas partes do Livro IV da <i>Metafísica</i> e o contraste com a ontologia de <i>Categorias</i> .....	198
3.2. O capítulo 1 do Livro IV: a ontologia aristotélica como ciência universal do ser enquanto ser por si mesmo.....	203
3.3. O capítulo 2 do Livro IV: a ciência do ser enquanto ser como ciência dos conceitos fundamentais.....	204
I. Introdução: as partes do capítulo 2.....	204
II. A primeira parte do capítulo 2: a substância como significação focal dos múltiplos sentidos do conceito de ser ..	205
III. A segunda parte do capítulo 2: a ontologia aristotélica como ciência dos conceitos fundamentais.....	208
(A) A primeira linha de argumentação: a ciência do ser enquanto ser como ciência dos múltiplos sentidos do conceito de unidade.....	208
(B) A segunda linha de argumentação: a ciência do ser enquanto ser como ciência da totalidade dos conceitos fundamentais.....	210
3.4. O capítulo 3 do Livro IV: a ontologia aristotélica como ciência dos princípios ontológicos primários.....	212
I. A primeira parte do capítulo 3: os “axiomas” como princípios do ser enquanto ser.....	213
II. A segunda parte do capítulo 3: as características do princípio primário do ser enquanto ser.....	215
III. A terceira parte do capítulo 3: a enunciação do princípio da não-contradição como princípio primário e sua primeira defesa.....	217
3.5. O capítulo 4 do Livro IV: os sete argumentos em defesa dos princípios primários.....	220
3.5.1. Introdução: a forma lógica do PNC, a tese do adversário e a metodologia argumentativa de Aristóteles no capítulo 4.....	220
3.5.2. Uma exposição sinóptica das partes do capítulo 4.....	225
3.5.3. Conclusão sobre o capítulo 4 .....	237
3.6. Os capítulos 5 e 6 do Livro IV: a defesa dos princípios primários contra o relativismo.....	238
3.6.1. Introdução: a divisão dos capítulos 5 e 6 e sua unidade como refutação do relativismo.....	238
3.6.2. O capítulo 5: os argumentos para “curar” os adversários de boa-fé.....	239
(A) A primeira parte do capítulo 5: o relativismo de Protágoras e a divisão dos adversários relativistas.....	239
(B) A segunda parte do capítulo 5: o diagnóstico e a “cura” dos adversários de boa-fé.....	241
3.6.3. O capítulo 6: os argumentos para “constranger” os adversários de má-fé .....	245

<b>B – APROFUNDAMENTOS E DISCUSSÕES</b>	251
1. Introdução: a ontologia aristotélica no Livro IV da <i>Metafísica</i> como ciência dos conceitos e princípios fundamentais.....	251
2. A primeira parte do Livro IV: a ontologia como ciência dos conceitos fundamentais relacionados com o ser como substância.....	255
2.1. Capítulo 1: a apresentação e o sentido geral da ciência do ser enquanto ser.....	255
2.2. O capítulo 2: a ciência do ser enquanto ser como ciência dos conceitos fundamentais.....	261
2.2.1. A primeira parte do capítulo 2: a teoria da significação focal do conceito de ser como fundamento da ciência do ser enquanto ser.....	262
2.2.2. A segunda parte do capítulo 2: a teoria da significação focal aplicada ao conceito de unidade e aos demais conceitos fundamentais referidos ao ser e à unidade.....	271
I. Introdução: a importância do aspecto henológico presente na segunda parte do capítulo 2.....	271
II. A primeira linha de argumentação: a aplicação da significação focal à polissemia do conceito de unidade.....	274
III. A segunda linha de argumentação: a aplicação da significação focal a todos os conceitos fundamentais relacionados com os pares de conceitos de ser/não-ser e unidade/multiplicidade.....	277
2.2.3. Apontamentos gerais sobre a teoria da significação focal...	287
3. O capítulo 4 como núcleo da segunda parte do Livro IV.....	290
3.1. A lógica subjacente nas demonstrações por refutação do PNC e os limites da argumentação aristotélica.....	290
3.2. Uma análise de três argumentos do capítulo 4.....	301
3.2.1. O primeiro argumento (1006a 28-1007a 20): argumento da unidade da significação .....	302
3.2.2. O segundo argumento (1007a 20-1007b 18): argumento da distinção entre substância e acidente.....	316
3.2.3. O quarto argumento (1008a 2-34): o argumento a partir da defesa do terceiro excluído (PTE).....	333
3.3. Conclusão da análise dos três argumentos em defesa do PNC: o sentido henológico presente defesa do PNC.....	349
 <b>APÊNDICE</b>	
<b>Uma tradução do Livro IV da <i>Metafísica</i>, caps. 1-6.....</b>	<b>352</b>
 <b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	<b>379</b>



## APRESENTAÇÃO

*Este livro visa fazer uma apresentação introdutória da ontologia na filosofia antiga, particularmente na filosofia grega, e ainda mais especificamente, nas filosofias de Parmênides, Platão e Aristóteles. Inicialmente, é um texto voltado para os/as estudantes da disciplina Ontologia I do Curso de Filosofia a distância (EaD) promovido pelo Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina em parceria com a Universidade Aberta do Brasil (UAB). Mas como se trata de um texto que é de domínio público, este livro procura também fazer uma exposição um pouco mais avançada desta temática. Por conta disso, mesmo sendo um texto introdutório, visa um duplo público: um público de estudantes iniciais, mas também pessoas com maior interesse na ontologia antiga, quer sejam essas pessoas os/as docentes da disciplina, quer sejam estudantes do próprio curso a distância ou de curso de graduação ou mesmo de pós-graduação que se interessem pelo assunto para além dos afazeres acadêmicos usuais.*

*Essa dupla finalidade se reflete na estrutura do texto. No início de cada capítulo, são encontrados os textos básicos que visam a primeira leitura dos/das estudantes iniciantes no assunto. Na segunda parte de cada capítulo, encontram-se os textos que compõem a parte de discussões e aprofundamentos. Nesta chave de leitura e estudo, o livro se compõe de quatro capítulos. O primeiro capítulo apresenta um panorama sobre a história da metafísica em geral e mais especificamente da metafísica grega para poder situar em seu âmbito a história da ontologia grega. O segundo capítulo apresenta e discute o surgimento da ontologia nos fragmentos do poema Sobre a natureza (Peri physeôs) de Parmênides de Eleia. O terceiro capítulo apresenta e discute o que se pode considerar como a ontologia de Platão, especialmente no tocante ao diálogo Sofista. O quarto e mais longo capítulo faz uma apresentação da discussão sobre a ontologia em Aristóteles tal como ela se configura nos capítulos 1, 2 e 5 do tratado Categorias e, principalmente, como ela se apresenta nos capítulos 1-6 Livro IV de sua Metafísica.*

*Independentemente do conteúdo deste livro, em minha experiência como docente de cursos de ontologia (antiga e contemporânea) constatei que há uma dificuldade específica neste campo da filosofia: é impossível tratar dos temas da ontologia sem passar por conceitos e teses pertencentes a outros campos da filosofia, em especial os campos da epistemologia, da filosofia da mente, da lógica e da filosofia da linguagem. Por conta disso, os/as estudantes que iniciam a leitura deste livro e os estudos para a disciplina de Ontologia I devem estar cientes desta dificuldade desde o início e tê-la em vista durante todo o período de leitura e estudos. Procurei minimizar e facilitar ao máximo essas intersecções com outros campos da filosofia. Apesar disso, para diminuir esta dificuldade inerente ao estudo da ontologia em geral e da ontologia grega, é recomendável que os/as estudantes procurem fazer uma primeira leitura dos textos básicos identificando conceitos e temas que não compreendem bem, consultem dicionários, textos introdutórios e/ou pessoas com mais conhecimento sobre os mesmos, e depois refaçam a leitura do texto básico ou dos textos de aprofundamento e discussão.*

*Procurei reduzir ao máximo o conteúdo essencial nas exposições e explicações presentes nos textos básicos de cada capítulo. Por causa disso, diminuí o quanto me foi possível o uso de notas de rodapé e referências bibliográficas. Mas mesmo nas partes de discussão e aprofundamento também evitei o quanto pude essas notas e referências, pois ainda que se trate de uma exposição mais detalhada, tenho em mente pessoas que se interessam pela ontologia grega sem necessariamente quererem se especializar nesta área da filosofia. Por conta disso, não foi possível mostrar de modo mais detalhado onde meus pontos de vista convergem com as interpretações dos autores, com os textos e temas tratados e onde divergem deles. Somente quem eventualmente queira fazer um estudo de outras obras sobre o tema poderá perceber com mais clareza onde se encontram essas convergências e divergências. Assim, para que o texto ganhasse em clareza expositiva e narrativa, foi necessário deixar de lado a discussão mais especializada.*

*Alguns esclarecimentos prévios são necessários aqui. Em primeiro lugar, não utilizei os termos gregos em sua grafia original, mas na forma de transliterações. O sistema de transliteração usado é aquele mais comum em língua inglesa. Neste sistema, não são marcados os acentos nas palavras gregas. O uso do acento circunflexo (‘^’) marca apenas a diferença entre as vogais longas e breves que existem no alfabeto grego e não no alfabeto português, ou seja, o ‘é’ longo (denominado ‘éta’) e o ‘ó’ longo (denominado*

ômega’) são grafados nesta transliteração, respectivamente, por ‘ê’ e ‘ô’, enquanto o ‘ê’ breve (denominado ‘épsilon’) e o ‘ô’ breve (denominado ‘ômicron’) ficam sem o acento circunflexo. Além disso, neste sistema, o iota subscrito – presente na grafia grega original, mas que não é pronunciado – aparece entre parênteses.

Em segundo lugar, ao longo do texto uso as seguintes traduções para os termos gregos centrais na ontologia antiga: ‘to on’ (ou ‘to einai’) (‘o ser’, ‘o ente’ ‘o que-é’), ‘to mê on’ (‘o não-ser’, ‘o não-ente’, ‘o que-não-é’), bem como suas formas no plural ‘ta ontá’ (‘os seres’, ‘os entes’, ‘as coisas que são’) e ‘ta mê ontá’ (‘os não-seres’, ‘os não-entes’, ‘as coisas que não são’). Em outros contextos, uso também como sinônimos destas traduções os termos ‘entidade’, ‘entidades’, ‘objeto’ e ‘objetos’ e, em outros contextos, mesmo os termos mais vagos ‘coisa’ e ‘coisas’. Essas opções de traduções distintas permitem reduzir a repetição de palavras, mas também estão filosoficamente justificadas por não existir diferença entre ‘ser’ e ‘ente’ na filosofia grega, ao contrário do que certas perspectivas contemporâneas sugerem.

Em terceiro lugar, procurei apresentar os textos citados em minhas próprias traduções. Estas traduções usam com frequência os parênteses retos ([...]) para introduzir esclarecimentos breves iniciados pela sigla ‘sc.’ que abrevia a expressão latina ‘scilicet’, que significa ‘a saber’, ‘isto é’. Essas traduções evitam ter de entrar em questões mais especializadas sobre as interpretações que inevitavelmente estão na base das traduções dos textos filosóficos gregos. Tanto as traduções quanto o recurso aos parênteses retos permitem evitar notas de rodapé, como seria de esperar em textos acadêmicos mais especializados sobre os temas tratados.

Em quarto lugar, os símbolos lógicos que são usados especialmente no capítulo sobre Aristóteles são explicados no contexto em que aparecem e todas as fórmulas lógicas são “traduzidas”, de modo que o seu significado filosófico se torna claro para qualquer leitor/a atento, mesmo que iniciante. Embora possa parecer estranho à primeira vista para leitores/as iniciantes, a simbolização é um instrumento indispensável que permite um grau de clareza, precisão e concisão que seria muito difícil sem seu uso na explicação de certos aspectos dos argumentos, em especial no caso dos argumentos da ontologia de Aristóteles.

Por fim, conforme se pode constatar pelo índice, procurei dividir ao máximo em partes breves cada um dos capítulos através de seções e subseções para facilitar a leitura e compreensão dos temas expostos. Com isso, exceto

*algumas seções dos aprofundamentos e discussões, a maioria das partes do texto podem ser lidas em um tempo relativamente curto, permitindo a otimização do tempo de estudo e a compreensão das partes.*

*Este livro é o resultado de aproximadamente vinte e cinco anos de estudo da história da metafísica em geral e particularmente da metafísica antiga, assim como de mais de dez semestres em que ministrei a disciplina de Ontologia I no curso de graduação presencial de Filosofia na Universidade Federal de Santa Catarina. Sou grato a muitas pessoas com quem tive diversos diálogos durante este tempo, mas aqui vai um agradecimento especial a todos/as os/as estudantes de graduação que frequentaram meus cursos, sem os/as quais eu não teria conseguido desenvolver minha interpretação da ontologia grega e, de modo geral, torná-la mais clara para os fins didáticos de introdução e explicação das aulas. Foi durante este desenvolvimento que surgiram as anotações que serviram como base para o presente livro. Por fim, gostaria de fazer um agradecimento especial ao Prof. Jaimir Conte pela excelência de suas sugestões de modificação e pelo esmero em sua editoração deste texto.*

Nazareno Eduardo de Almeida

◆ **CAPÍTULO 1** ◆

**PANORAMA DA HISTÓRIA DA ONTOLOGIA  
ANTIGA COMO PARTE DA HISTÓRIA DA  
METAFÍSICA**

## A – TEXTO BÁSICO: A HISTÓRIA DA ONTOLOGIA ANTIGA E POSTERIOR COMO PARTE DA HISTÓRIA DA METAFÍSICA E DA FILOSOFIA

### 1. Esclarecimento inicial dos termos ‘ontologia’, ‘metafísica’ e ‘henologia’

O termo ‘ontologia’ significa, literalmente, um discurso ou uma teoria (-*logia*) sobre o ser/o ente ou, como diríamos atualmente, sobre o conceito de ser/ente (*onto-*). Ainda que o verbo ‘ser’ estivesse presente na língua grega desde seus primórdios (assim como em outras línguas do tronco linguístico indo-europeu), a formação e tematização explícitas do conceito de ser surgem na história da filosofia apenas no poema *Sobre a natureza*, escrito por Parmênides de Eleia no século VI a. C. O tema deste livro é apresentar uma introdução (em dois níveis) de alguns dos momentos mais importantes da história da ontologia antiga, especialmente da ontologia grega, tal como esses momentos se apresentam em Parmênides, Platão e Aristóteles. Embora atualmente marquemos o início da ontologia na obra de Parmênides, a palavra ‘ontologia’ só surge no início do século XVII d. C. Não obstante isso, esta palavra surge como um tipo de nome abreviado para se referir ao que Aristóteles chamou, no início do Livro IV da *Metafísica*, de “ciência do ser enquanto ser e das propriedades que lhe pertencem por si mesmo” (1003a 20-21)<sup>1</sup>. É a partir desse quadro que, no século XVII, começa-se a associar mais fortemente os termos ‘metafísica’ e ‘ontologia’. No entanto, como veremos abaixo, esses termos marcam conceitos distintos. Para entendermos isso do modo mais rápido e mais básico, tomemos como fio narrativo certos aspectos da história da recepção da *Metafísica* de Aristóteles.

A *Metafísica* de Aristóteles é uma obra que teve, como é possível verificar na parte dos aprofundamentos e discussões deste capítulo, uma longa e complexa recepção na tradição filosófica posterior ao seu aparecimento. O termo ‘metafísica’ não foi criado pelo próprio Aristóteles, mas surgiu no século I a. C. para dar título a um conjunto de textos do

---

<sup>1</sup> Essa numeração é a numeração padrão usada para fazer referência aos escritos de Aristóteles. Ela é chamada de ‘numeração Bekker’, pois foi estabelecida quando o filólogo alemão Immanuel Bekker publicou a edição crítica das obras de Aristóteles em 1831. Até hoje essa numeração é usada para padronizar as referências às partes do texto de Aristóteles.

Estagirita<sup>2</sup> quando os seus escritos desaparecidos pouco depois de sua morte foram novamente encontrados. Coube a um filósofo chamado Andrônico de Rodes fazer a edição desses escritos para pô-los novamente em circulação. Dentre estes escritos, alguns deles não se encaixavam na divisão então corrente da filosofia em lógica, ética e física. Usando essa classificação, Andrônico denominou esses escritos pelo título ‘*Metafísica*’. No grego, essa palavra é uma abreviatura da seguinte expressão descritiva ‘*ta (bibla) meta ta (bibla) physika*’, ou seja, “os (livros) após os (livros) da física”. Com isso, segundo os melhores estudos recentes, Andrônico indicava o lugar destes textos na ordem dos estudos da obra então reeditada de Aristóteles, ou seja, que esses textos deveriam ser estudados após o estudo dos textos que compõem a física aristotélica.

De modo geral e didático, pode-se dizer que esses textos apresentam o conteúdo e a estrutura do que o próprio Aristóteles chamava de ‘filosofia primeira’ (*prôtê philosophia*). Aliás, a expressão ‘filosofia primeira’ passou a ser tomada na tradição posterior como um sinônimo do termo ‘metafísica’. Na realidade, o surgimento explícito do termo ‘ontologia’ no século XVII – para denotar a *parte* mais básica da metafísica ou filosofia primeira – já é o resultado da prevalência de uma perspectiva de interpretação da *Metafísica* de Aristóteles, interpretação que se formou a partir do século X, durante a recepção desta obra na filosofia islâmica. Essa perspectiva de interpretação surge especialmente com os filósofos Al-Farabi e Avicena, desdobrando-se na filosofia cristã posterior, especialmente a partir de Duns Scotus. Havia, porém, outra perspectiva de interpretação da *Metafísica* de Aristóteles que entendia a filosofia primeira como sendo uma teologia. Essa perspectiva se forma a partir dos filósofos Al-Kindi e Averróis, desdobrando-se na filosofia cristã posterior, especialmente a partir de Tomás de Aquino.

Portanto, o surgimento do termo ‘ontologia’ no século XVII representa, de certo modo, uma vitória da perspectiva de interpretação iniciada por Al-Farabi e Avicena. Entre os séculos XVII e XVIII, a filosofia moderna acaba por cristalizar a imagem da metafísica como sendo composta por duas partes. De um lado, como sua parte mais básica, a metafísica geral como sinônimo conceitual da ontologia. De outro lado, baseada na primeira parte, a metafísica especial, dividida entre psicologia racional (cujo tema é a natureza da alma), cosmologia racional (cujo tema é

---

<sup>2</sup> O termo ‘Estagirita’ é um nome próprio alternativo de Aristóteles. Em termos gramaticais, ele é um topônimo, pois provém da cidade em que Aristóteles nasceu, a cidade de Estagira, pertencente, então, à Macedônia.

a estrutura mais geral do mundo) e a teologia racional (cujo tema é a natureza de Deus). Por conta da crítica à metafísica nesta configuração moderna realizada por Kant no final do século XVIII, a ontologia passa a um segundo plano nas propostas de metafísica do século XIX, tais como aquelas do idealismo alemão (Fichte, Schelling e Hegel) e de Schopenhauer. A noção de ontologia só ressurgiu plenamente como campo de debates e investigações no início do século XX, particularmente por causa de Edmund Husserl e Bertrand Russell. A partir de meados do século XX, principalmente na perspectiva da filosofia analítica surgida com Russell, diversos autores entendem parte de seus trabalhos como pertencente à ontologia e acabam por usar os termos ‘ontologia’ e ‘metafísica’ como sinônimos.

Este brevíssimo panorama foi exposto justamente para mostrar que, *historicamente*, os termos ‘ontologia’ e ‘metafísica’ não são sinônimos. Por isso, como veremos logo mais, a história da metafísica contém em si o que podemos chamar de história da ontologia, mas não se reduz a ela. Já a partir desse panorama, percebemos que o termo ‘ontologia’ representa certa interpretação da noção de metafísica, a qual começa a deixar de ser o título de uma obra de Aristóteles para se tornar um campo de debates e investigações filosóficas a partir da filosofia islâmica no século IX d. C. Como acabamos de ver, uma parte dos filósofos medievais tendia a pensar a metafísica principalmente como teologia. Já no século XVIII, a teologia era vista como uma parte da metafísica, ladeada pela cosmologia e pela psicologia. É também por conta dessas mudanças históricas que é preferível pensar a história da metafísica como contendo a história da ontologia.

Mas antes de passarmos à exposição do sentido dos conceitos de história da metafísica e de história da ontologia, é preciso ainda fazer o esclarecimento de outro termo mais recente, mas que cumpre hoje um papel fundamental, especialmente na compreensão da metafísica antiga. Este é o termo ‘henologia’. O termo é formado a partir da palavra grega ‘*to hen*’, que denomina o conceito de unidade ou uno. Ele foi primeiramente proposto por Étienne Gilson em sua obra *O ser e a essência*, publicada em 1948. A motivação de Gilson para propor este termo foi chamar a atenção dos/das intérpretes para os desdobramentos da *metafísica* neoplatônica em uma parte da filosofia medieval, especialmente naquela fase da filosofia medieval anterior ao início da influência da metafísica aristotélica a partir do século X

d. C.<sup>3</sup> A metafísica neoplatônica, a partir de Plotino (c. 205-270 d. C.), se concebe primariamente como uma teoria sobre a relação entre unidade e multiplicidade (uma henologia) e somente dentro e em relação a esta teoria inclui a ontologia ou teoria sobre o ser.

Depois do sentido dado por Gilson ao termo ‘henologia’, outros estudiosos começaram a perceber que não apenas em Plotino (e em seus sucessores neoplatônicos, cristãos e muçulmanos), mas também na obra de Platão – tal como interpretada pelos neoplatônicos e na própria *Metafísica* de Aristóteles – a metafísica parece estar mais próxima, em certos aspectos, de uma henologia do que de uma ontologia. Em particular, essa ênfase é dada pela chamada ‘Escola Tübingen-Milão’, que propõe interpretar a filosofia de Platão a partir dos testemunhos remanescentes do que se convencionou chamar de ‘doutrinas não-escritas’. Para esses intérpretes, dentre os testemunhos mais importantes desse ensinamento oral de Platão se encontrariam justamente aquelas partes da *Metafísica* nas quais Aristóteles expõe a filosofia de seu mestre como estando ligada aos conceitos de limite (*peras*) e ilimitado (*apeiron*), conceitos de ordem mais henológica (e matemática) do que de ordem ontológica.

Ainda mais recentemente, com a crescente consciência de que a ontologia como campo de investigação filosófica só emerge com Parmênides, tem crescido também a adesão à tese segundo a qual a metafísica elaborada pelos primeiros filósofos gregos se baseia nos conceitos henológicos de unidade e multiplicidade e não nos conceitos ontológicos de ser e não-ser. Essa tese é especialmente visível no caso dos fragmentos de Heráclito, cuja tese fundamental é justamente que ‘*tudo é um*’ (*hen panta*), ou seja, a multiplicidade das coisas do mundo nos apresentaria manifestações visíveis (sensíveis) de um único princípio invisível (suprassensível, metafísico).

A partir desse quadro de novas interpretações da metafísica antiga, percebe-se que a henologia seria a característica da metafísica anterior a Parmênides, podendo ser encontrada também em Platão e sendo a forma predominante da metafísica antiga a partir de Plotino, além de seus desdobramentos posteriores na primeira fase da filosofia medieval. Este quadro também nos permite perceber que a concepção comum até há

---

<sup>3</sup> Mesmo com o início da influência da metafísica aristotélica no século X, as elaborações e conceitos da metafísica neoplatônica se fazem sentir até o século XVI, em particular na retomada do neoplatonismo nas filosofias do Renascimento, dentre as quais cumpre destacar as de Marsílio Ficino, Pico della Mirandola e Giordano Bruno.

poucas décadas (e ainda hoje difundida) segundo a qual a metafísica antiga se esgotaria no estudo da ontologia provém da prevalência da perspectiva interpretativa da *Metafísica* de Aristóteles e da metafísica em geral como sendo basicamente ontologia, uma interpretação que só se cristaliza e se torna aparentemente óbvia a partir do século XVII.

## 2. A história da ontologia como parte da história da metafísica e as cinco fases da história da metafísica

Com este esclarecimento inicial dos termos ‘ontologia’, ‘metafísica’ e ‘henologia’, podemos perceber que o estado da arte das pesquisas mais recentes sobre a história da filosofia nos conduz a estabelecer uma hierarquia do seguinte tipo: (1) de modo mais geral, temos a história da filosofia; (2) dentro desta situamos a história da metafísica; e, por fim, (3) dentro da história da metafísica situamos a história da ontologia. Para compreendermos que a história da filosofia é mais ampla do que (e, por isso, contém) a história da metafísica basta recordarmos das filosofias cétricas que se contrapõem a qualquer tipo de metafísica, assim como os campos de investigação e debates filosóficos como a ética, a política, a epistemologia, a estética, que mesmo quando em alguns casos assumem conceitos e teses provenientes da metafísica, não se reduzem a eles. Como já vimos na seção anterior, a história da metafísica é claramente mais ampla do que a história da ontologia, como fica claro tanto no caso da metafísica neoplatônica (que se concebe primariamente como uma henologia), assim como das metafísicas medievais que interpretam a filosofia primeira principalmente como teologia.

A partir desse quadro derivado das pesquisas recentes, devemos ver a história da ontologia como uma parte da história da metafísica. No caso específico da metafísica antiga, já percebemos que ela se divide ao menos em duas linhagens conceituais: aquelas primariamente ligadas aos conceitos ontológicos de ser e não-ser e aquelas primariamente ligadas aos conceitos henológicos de unidade e multiplicidade. Todavia, como veremos nos próximos capítulos, aquilo que podemos chamar de ontologia em Parmênides, Platão e Aristóteles já é, na realidade, uma mistura dessas duas linhagens de conceitos. Mesmo assim, para simplificar nossa exposição, a narrativa filosófica que ofereceremos depois desse capítulo se focará primariamente nas metafísicas gregas em que a linhagem ontológica é

predominante, embora seja necessário tocar, em alguns momentos (principalmente nas partes de aprofundamento e discussão), nos aspectos henológicos presentes nestas concepções ontológicas.

No tocante à noção de história da metafísica, a maneira mais ampla, segura e neutra para estabelecermos suas fases é através da divisão das épocas de recepção da *Metafísica* de Aristóteles, uma vez que é a partir de seu impacto na história da filosofia que emerge gradativamente a possibilidade de falarmos do próprio conceito de metafísica para além do conteúdo da obra assim intitulada. A partir deste critério, podemos dividir a história da metafísica (depois de Aristóteles) em quatro fases.

A primeira fase da história da metafísica começa efetivamente com o ressurgimento dos textos de Aristóteles agrupados sob o título *Metafísica* no século I a. C. e se estende até o início da recepção desta obra na filosofia islâmica no século IX d. C. Para além dos três comentários (todos parciais) ao texto da *Metafísica* – realizados, respectivamente, por Alexandre de Afrodísias (séc. III d. C.), por Siriano de Alexandria (sécs. IV-V d. C.) e por Asclépio de Trales (séc. VI d. C) –, o fato mais importante neste período consiste na apropriação de muitos conceitos e teses da *Metafísica* de Aristóteles na filosofia neoplatônica de Plotino e, a partir dele, no neoplatonismo posterior. Essa apropriação é importante como um tipo de ponto de partida desde o qual a *Metafísica* de Aristóteles seria retomado na filosofia islâmica.

A segunda fase da história da metafísica começa com a recepção da *Metafísica* de Aristóteles na filosofia islâmica a partir do século IX d. C. e se estende até a chamada escolástica tardia, em especial com a monumental obra de Francisco Suárez intitulada *Disputas metafísicas*, publicada em 1597. É nesta fase que começa a surgir a noção da metafísica como um campo de investigações e debates, especialmente a partir do *Tratado de filosofia primeira* do filósofo Al-Kindi – que toma elementos da *Metafísica* de Aristóteles, mas os coloca dentro da visão neoplatônica (henológica) da teologia muçulmana – e principalmente na importantíssima obra de Avicena intitulada originalmente *Tratado sobre as coisas divinas*, mas que foi batizada posteriormente de *Metafísica* de Avicena. Essa obra escrita nos primeiros anos do século XI d. C. veio a ser traduzida para o latim no século seguinte, antes mesmo de uma tradução completa da *Metafísica* de Aristóteles. Essa fase se encerra com a obra há pouco mencionada de Francisco Suárez porque nela há uma sistematização dos inúmeros debates

(as disputas) em torno dos problemas de algum modo ligados à *Metafísica* de Aristóteles durante toda esta fase. Nesta sistematização de Suárez já se prefigura o surgimento da próxima fase da história da metafísica.

A terceira fase da história da metafísica começa com a publicação das *Meditações metafísicas* de Descartes em 1641 e se encerra com a publicação da *Crítica da razão pura* de Kant em 1781. É justamente nesta fase que emerge o termo ‘ontologia’ como nome da parte mais básica da metafísica, a partir do início do século XVII. Para além das concepções metafísicas mais conhecidas atualmente – especialmente aquelas elaboradas por Espinosa, Locke, Berkeley, Hume e Leibniz –, durante este período devemos mencionar as obras menos conhecidas de Christian Wolff e Alexander Baumgarten, nas quais se cristaliza a estrutura antes mencionada da metafísica dividida em metafísica geral (sinônimo da ontologia) e metafísica especial (dividida em psicologia, cosmologia e teologia). É justamente esta estrutura que Kant toma em consideração em sua crítica à metafísica moderna pós-cartesiana. Em termos muito gerais, a *Crítica da razão pura* procura mostrar que a metafísica em sua configuração pós-cartesiana não poderia ser uma ciência do mesmo modo que a matemática e a física. Em lugar das tentativas modernas de fundamentar a metafísica como conhecimento similar à matemática e à física, Kant entende que ela só poderia se tornar uma ciência se se voltasse ao campo da ética. Essa “virada ética” na metafísica é justamente aquilo que Kant procura estabelecer em sua *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) e em sua *Crítica da razão prática* (1788).

A quarta e última fase da história da metafísica é aquela que se inicia logo depois de Kant com o idealismo alemão de Fichte, Schelling e Hegel, bem como com a metafísica “pessimista” de Schopenhauer, estendendo-se até nossos dias. Nesta fase, desaparece inicialmente a noção de ontologia, substituída por uma metafísica da subjetividade. Por conta do positivismo e do neokantismo de meados do século XIX, até mesmo o termo ‘metafísica’ passa a ser entendido, durante algum tempo, de modo puramente negativo. Como já dissemos, é somente no início do século XX, com as *Ideias para uma fenomenologia pura* (1913) de Edmund Husserl e com *A filosofia do atomismo lógico* (1918) de Bertrand Russell que ressurgem, em novas roupagens, as noções de ontologia e metafísica.

Todavia, neste brevíssimo panorama das quatro fases principais da história da metafísica falta ainda uma fase que foi anunciada no título desta

seção. Essa fase é, na realidade, aquela compreendida entre os primeiros filósofos gregos e a elaboração, por parte de Aristóteles, dos textos que viriam a receber o título *Metafísica* cerca de duzentos e cinquenta anos após sua morte. Do ponto de vista que usamos para periodizar as fases da história da metafísica, este primeiro período deveria ser chamado de “pré-história” da metafísica. Contudo, quando lemos atentamente o conteúdo da própria *Metafísica* de Aristóteles, percebemos que a filosofia primeira nela constituída é inseparável de uma história de *quase toda* a filosofia grega anterior a ele. Não é apenas no célebre Livro I que encontramos uma “história” da filosofia anterior, mas também nos demais Livros que compõem esta obra, especialmente os Livros III, IV, VII, IX, XII, XIII e XIV. Aliás, estes dois últimos são praticamente “históricos”, uma vez que se dedicam principalmente à crítica das filosofias de Platão, dos platônicos Espeusipo e Xenócrates, bem como dos pitagóricos. Em suma, a fundamentação da metafísica (filosofia primeira) aristotélica só é possível através de sua releitura de uma parte considerável da filosofia a ele anterior e contemporânea. Por conta disso, *tomando a perspectiva interna* da *Metafísica*, a história da metafísica começa efetivamente junto com o início da história da filosofia grega. Dado o impacto desta obra na filosofia posterior, e, a partir dela, da formação explícita da noção de metafísica como um campo da filosofia, torna-se necessário conceber a primeira fase da história da metafísica como aquela que vai dos primeiros filósofos até o próprio Aristóteles.

Mesmo assim, se ficássemos restritos à perspectiva tradicional proveniente desta obra, a tendência seria pensar que esta fase inicial da história da metafísica coincidiria com uma história da ontologia, uma vez que várias vezes o próprio Aristóteles se refere aos seus antecessores como “que empreenderam a investigação sobre os seres” (Livro I, cap. 3, 983b 2). Como dito antes, à luz das pesquisas recentes, essa visão “ontologizante” sugerida por Aristóteles não mais se sustenta, em especial porque essas pesquisas nos alertam que atribuir concepções sobre os conceitos de ser e não-ser (algum tipo de ontologia) aos pensadores anteriores e contemporâneos a Parmênides parece ser um anacronismo insustentável.

Não obstante esta tendência presente na *Metafísica*, dentro desta mesma obra, quando lida a partir do ponto de vista das pesquisas mais recentes sobre a vertente henológica da metafísica grega, percebemos que a leitura crítica de Aristóteles sobre a filosofia (metafísica) de uma parte dos

pitagóricos, do próprio Platão e seus continuadores imediatos sugere fortemente que ele as entende como primariamente centradas nos conceitos henológicos de unidade e multiplicidade, em especial na perspectiva matemática de compreensão desses conceitos. Essa observação, na realidade, nos sugere que sua longa crítica a essas filosofias tem como um dos seus objetivos, justamente, suplantar essa visão predominantemente henológica da filosofia primeira, de modo a suplantá-la em uma visão primariamente ontológica, na qual – como veremos na análise do Livro IV da *Metafísica* – a ontologia englobaria e seria capaz de apresentar uma teoria correta sobre os conceitos henológicos de unidade e multiplicidade, “corrigindo” assim os supostos exageros de alguns dos pitagóricos e dos platônicos. Com isso, a visão recente sobre a presença de uma linhagem henológica ao lado da e entrelaçada (de vários modos) com a linhagem ontológica ganha uma base na própria *Metafísica* de Aristóteles.

Mas uma vez estabelecida retrospectivamente esta primeira fase da história da metafísica a partir da própria *Metafísica* de Aristóteles, podemos reconfigurar a extensão cronológica da história da metafísica antiga. Como vimos, a primeira recepção e incorporação dos conceitos da *Metafísica* de Aristóteles ocorre na filosofia neoplatônica a partir de Plotino. Em suas *Enéadas*, mesmo retomando principalmente e de um modo peculiar a filosofia de Platão, Plotino tanto incorpora a ontologia de Aristóteles ao seu modo, quanto a insere como parte de sua henologia, concebida claramente como uma metafísica da relação entre o Uno primordial e a totalidade do mundo, totalidade dividida entre um “mundo das Ideias” e um “mundo sensível”. Essa leitura da *Metafísica* aristotélica persistirá (com variações) através de seus sucessores, em especial Porfírio e Proclo, bem como explica a motivação dos já mencionados comentários à *Metafísica* de Aristóteles feitos pelos neoplatônicos Siriano e Asclépio.

Assim, de modo análogo a como podemos estabelecer uma primeira fase da história da metafísica a partir da estrutura interna da *Metafísica* de Aristóteles, podemos também estender o todo da história da metafísica antiga até os filósofos neoplatônicos por causa da estrutura interna das *Enéadas* de Plotino. Esta dupla perspectiva retrospectiva – proveniente da ligação entre a *Metafísica* de Aristóteles e as *Enéadas* de Plotino – nos permite estabelecer um tipo de linha cronológica que se estende dos primeiros filósofos gregos até os últimos neoplatônicos, de tal modo que a história da metafísica antiga coincide aproximadamente com o todo da

filosofia antiga, usualmente datada entre 585 a. C. – ano do eclipse previsto por Tales de Mileto – e 529 d. C. – ano em que a Academia de Platão em Atenas é fechada por ordem do imperador Justiniano.<sup>4</sup>

Independentemente de detalhes destas divisões, o que o/a leitor/a deve ter claro neste momento é que, desde uma perspectiva contemporânea, a metafísica antiga pode ser compreendida (mas não necessariamente reduzida) através de duas linhagens conceituais que se entrelaçam de vários modos a partir de Parmênides: *a linhagem henológica* (centrada nos conceitos que “giram” em torno dos conceitos de unidade e multiplicidade) e *a linhagem ontológica* (centrada nos conceitos que “giram” em torno do conceito de ser).

Agora que temos uma visão geral do que significa a história da metafísica antiga e do lugar que a ontologia possui dentro desta, o presente texto se foca principalmente na narrativa dos três principais pensadores da ontologia grega, a saber: Parmênides, Platão e Aristóteles. E isso por três razões. Em primeiro lugar, por razões de economia textual. Em segundo lugar porque o tema central do livro é a ontologia antiga (especialmente grega) e não a metafísica antiga. Em terceiro lugar, porque a interpretação ontológica da metafísica antiga se consolidou a partir do século XVII e ainda permanece a mais comum. Apesar disso, como já dissemos, especialmente nas partes de aprofundamento e discussão de cada capítulo, será preciso tratar parcialmente dos aspectos henológicos presentes nestes três pensadores e sem os quais não podemos compreender de modo mais adequado e contemporâneo as suas ontologias.

---

<sup>4</sup> Essa linha cronológica é mais frágil no caso das escolas filosóficas helenísticas que se desenvolvem entre o século III a. C. até o século II d. C., em especial a escola epicurista e a escola estoica. Nessas escolas, a filosofia compreendia três partes articuladas entre si: a lógica (no sentido de uma metodologia geral englobando, para além da lógica propriamente dita, a filosofia da linguagem e a epistemologia), a física e a ética. Nesta divisão não havia espaço para o que Aristóteles denomina ‘filosofia primeira’. Mesmo assim, de um ponto de vista retrospectivo, podemos falar (e se tem falado) de uma ontologia ou metafísica presente nessas escolas, particularmente no caso das escolas epicurista e estoica. Além disso, outra escola filosófica helenística é a escola cética (tanto em sua linhagem pirrônica quanto acadêmica), que rejeita todas as teorias que ultrapassam o que nos é dado empiricamente, sendo, por princípio, crítica de qualquer ontologia e metafísica.

## B – APROFUNDAMENTOS E DISCUSSÃO

### 1. O ressurgimento da ontologia no século XX e a noção de história da metafísica

Seria temerário e talvez equivocado tentar apresentar uma *definição* única e simples do termo ‘metafísica’. Isso é assim porque – mais do que outras áreas da filosofia como a ética, a filosofia política ou a epistemologia – esta palavra adquiriu múltiplas significações ao longo da história da filosofia, desde significações mais positivas até significações bastante negativas. Entre meados do século XIX e o início do século XX, por exemplo, o termo ‘metafísica’ adquiriu uma significação bastante negativa, a tal ponto que chamar alguma teoria filosófica de ‘metafísica’ equivaleria a dizer que era indigna de atenção. Uma similar significação negativa persistiu e em parte ainda persiste até nossos dias em alguns círculos filosóficos.

Contudo, a partir de certo momento do pensamento de Edmund Husserl e de Bertrand Russell, começou uma retomada da noção de metafísica associada a um possível sentido positivo para o conceito de ontologia. Da retomada da ontologia por Husserl, surgiram as propostas de ontologia ligadas a certas obras de Roman Ingarden, uma parte da obra de Martin Heidegger, Nicolai Hartmann, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty e Hans-George Gadamer, autores geralmente agrupados pelo epíteto de ‘filósofos continentais’.<sup>5</sup> Da retomada proposta por Russell, surgiram perspectivas de compreensão da ontologia ligadas às obras de Willard van Orman Quine, Rudolph Carnap, Nelson Goodman, Peter Strawson, Saul Kripke, Alvin Plantinga, David Lewis e Peter van Inwagen, autores usualmente agrupados pelo epíteto de ‘filósofos analíticos’.<sup>6</sup> Embora sejam bastante distintas em suas pressuposições, em suas intenções e em seus

---

<sup>5</sup> O sentido geral (embora um tanto vago) das expressões ‘filosofia continental’ e ‘filósofos/as continentais’ indica um estilo de fazer filosofia ligado principalmente às tradições filosóficas alemã, francesa e italiana, embora esse estilo tenha se espalhado por vários outros países, como uma parte da comunidade filosófica brasileira.

<sup>6</sup> O sentido geral (embora, como também o de filosofia continental, um tanto vago) das expressões ‘filosofia analítica’ e ‘filósofos/as analíticos/as’ indica um estilo de fazer filosofia ligado principalmente às tradições filosóficas austríaca, inglesa e estado-unidense, mesmo que tenha se espalhado por vários outros países, como uma parte da comunidade filosófica brasileira.

desdobramentos, ambas estas linhagens possuem em comum a ideia de que a ontologia seria um tipo de sinônimo de metafísica.<sup>7</sup>

Na filosofia recente, há um conjunto bastante amplo de propostas e debates que se concebem como discussões em metafísica ou ontologia, em especial no âmbito da chamada ‘filosofia analítica’, mesmo que também no campo da chamada ‘filosofia continental’. Todavia, apesar de tal divisão ainda ser hegemônica, encontramos propostas de ontologia que misturam conscientemente elementos destas duas linhagens.<sup>8</sup> Além disso, nos dias atuais, propostas de ontologia tornam-se cada vez mais comuns, indo desde as perspectivas mais gerais, até perspectivas mais específicas, nas quais, por exemplo, se discutem a ontologia da matemática, a ontologia da física (quântica ou relativística), a ontologia da biologia, a ontologia da história, a ontologia das obras de arte e dos artefatos etc.

Em parte por causa dessa recente multiplicação de propostas filosóficas em ontologia, nas últimas duas décadas formou-se um campo de investigações e de debates chamado de ‘meta-ontologia’ ou – assumindo a sinonímia entre ontologia e metafísica – ‘meta-metafísica’. Neste campo de debates e investigações ainda em desenvolvimento, são discutidas em especial as questões sobre quais seriam ou deveriam ser os conceitos fundamentais da ontologia ou metafísica contemporânea, qual sua correta interpretação, bem como sobre quais seriam os critérios para podermos arbitrar e decidir sobre a validade ou força dos argumentos apresentados nas diferentes e divergentes perspectivas de ontologia ou metafísica que se digladiam em torno desta ou daquela questão. Por conta disso, o/a leitor/a pode entender minha afirmação inicial de que uma “definição” única e simples de metafísica, no contexto atual, é algo temerário, senão equivocado, uma vez que uma suposta definição acabaria por ser apenas uma

---

<sup>7</sup> De modo algum esse panorama pode ser considerado exaustivo. Ele apenas apresenta as duas tendências mais difundidas e contínuas ao longo do século XX. Em especial, uma tendência que tem crescido no campo da metafísica ou ontologia a partir da década de 1980 é a retomada da teoria dos objetos proposta pelo filósofo austríaco Alexius Meinong e seus colaboradores, uma perspectiva heterodoxa que pode ser considerada como alternativa em relação às duas tendências mencionadas. Autores nesta perspectiva são Terence Parsons, Richard Routley, Edward Zalta, Dale Jacquette e Francesco Berto. Encontramos também propostas de ontologia e/ou metafísica que se vinculam a certos aspectos da filosofia de Kant, do idealismo alemão e do pragmatismo norte-americano, como no caso dos filósofos Norman Whitehead, Clarence Lewis, Wilfrid Sellars, Hilary Putnam, dentre outros. Além disso, mais recentemente, encontramos propostas de ontologia retomando certas intuições vindas de Aristóteles, tais como David Wiggins, Jonathan Lowe e Kit Fine.

<sup>8</sup> Exemplos dessas propostas “mistas” são as obras de ontologia de Roderick Chisholm, Amie Thomasson, Peter Simons, Kevin Mulligan e Barry Smith.

*caracterização parcial do conceito de metafísica já alinhada a alguma dessas perspectivas recentes.*

Mesmo assim, a partir desta retomada recente da metafísica ou ontologia como campo “legítimo” dos esforços filosóficos, é possível oferecer duas *caracterizações* provisórias e aproximadas do *significado* de ‘metafísica’, particularmente como ela tem sido desenvolvida a partir de autores/as que adotam o estilo analítico, embora também venha crescendo o número de propostas “mestiças”, nas quais elementos da ontologia analítica e da ontologia continental se misturam. Uma dessas *caracterizações* é mais geral e a outra mais específica. Todavia, ambas são necessariamente vagas e flexíveis, sendo preenchidas com conteúdos distintos, conforme as perspectivas filosóficas diferentes que participam deste “renascimento” recente da metafísica.

A *caracterização* mais geral que pode ser encontrada em vários textos deste campo de investigações e debates é a seguinte: *a metafísica é o campo filosófico de investigações que procura apresentar perspectivas teóricas sobre a estrutura mais geral e os componentes mais básicos da realidade.* Essa *caracterização* geral também se apresenta na seguinte forma: *a metafísica é o campo filosófico de investigação sobre os **tipos de entidades que existem** e como elas compõem a realidade como um todo.* A ênfase no conceito de existência mostra como essa retomada recente acaba por entender a metafísica como sinônimo de ontologia, uma vez que o conceito de existência é tomado como a forma mais evidente do tema clássico da ontologia: o conceito de ser, ente ou entidade. Nesta maneira de entender, fazer e discutir a metafísica, encontramos, por exemplo, a discussão sobre se a realidade seria composta de substâncias, coisas particulares perceptíveis, entidades materiais atômicas, eventos espaço-temporais, processos que persistem ao longo de certo tempo, conjuntos de partes agrupados segundo certa ordem etc. Uma linha mais recente procura determinar não apenas quais as entidades que primariamente compõem a realidade, mas também qual a hierarquia de fundação (*grounding*) que se estabelece ou se pode estabelecer entre os diferentes tipos de entidades que se admite como compondo a realidade.

A *caracterização* mais específica da metafísica consiste em ver as discussões da metafísica em campos mais delimitados do conhecimento. Nesta acepção mais específica, situam-se as discussões sobre a ontologia pertencente a algum suposto campo de objetos da realidade. Essa

caracterização pode ser assim expressa: *a metafísica é um campo filosófico de investigações e debates sobre quais seriam os tipos mais básicos de coisas (entidades) dentro de algum domínio de objetos estudado por alguma ciência particular*. Assim, em tempos recentes, há diversas discussões de metafísica ou ontologia da física, da matemática, da biologia, da história, das obras de arte e dos artefatos etc. Na expressão vinda do já clássico texto intitulado *Sobre o que há* (1948), escrito pelo filósofo estado-unidense Willard van Orman Quine, cada teoria científica pertencente a uma das ciências possuiria certos *compromissos ontológicos* com a existência de certos tipos de objetos ou entidades para que essa mesma teoria possa ser considerada verdadeira. Neste sentido, caberia à metafísica explicitar e discutir a ontologia pressuposta nestas teorias científicas.

Essas caracterizações ainda bastante rudimentares de duas maneiras mais comuns de entender atualmente o que seria a metafísica servem apenas para entendermos em que medida, nessas discussões recentes – ligadas principalmente a certos desdobramentos da chamada filosofia analítica – a metafísica passou a ser tomada como sinônimo de ontologia. Em paralelo com essa retomada da metafísica entendida como sinônimo de ontologia, a partir da década de 1930 começou a crescer também a consciência da necessidade de se fazer investigações mais aprofundadas e rigorosas sobre a noção de história da metafísica. Inicialmente, a noção de ‘história da metafísica’ começou a se difundir por causa de seu uso em várias obras de Heidegger, as quais ganharam ampla repercussão a partir dos anos 1940. Heidegger assumia uma pressuposição – *atualmente insustentável* – segundo a qual a história da filosofia seria equivalente à história da metafísica, e esta última seria equivalente à história da ontologia. Nas obras pertencentes à sua segunda fase (as do chamado ‘segundo Heidegger’), este filósofo se propõe a fazer uma crítica geral e uma superação da metafísica, proposta que tem sido seguida por vários/as filósofos/as até os dias atuais. Apesar de algumas exceções, a noção de história da metafísica foi mais ou menos amplamente usada em sua acepção heideggeriana até meados da década de 1970.

Todavia, com os desdobramentos e os debates sobre ontologia na segunda metade do século XX, começaram a surgir trabalhos de interpretação da história da metafísica cada vez mais rigorosos e livres dos equívocos presentes no uso da expressão por parte de Heidegger e dos que o seguiam de algum modo. Gradativamente, os historiadores da filosofia –

voltando-se para a compreensão mais atenta e rigorosa das obras em que de algum modo o conceito de metafísica se desenvolve ao longo da história da filosofia – começaram a perceber que a identificação entre metafísica e ontologia tomada como óbvia a partir de Husserl e Russell não reflete aquilo que, de fato, acontece nesta história.

Na realidade, começou-se a perceber que o conceito de metafísica, ao longo de sua evolução histórica, não apenas estava ligado ao conceito de ontologia, mas também estava associado aos campos da teologia, da epistemologia e da ética, bem como (em uma perspectiva mais contemporânea) aos campos da filosofia da física, da filosofia da matemática, da filosofia da lógica, da filosofia da mente, da filosofia da história e mesmo da filosofia da arte e da estética. Por causa dessa constatação oriunda das pesquisas em história da filosofia, o campo de estudos e debates que atualmente podemos chamar de ‘história da metafísica’ está ainda em construção e somente ganhou uma maior nitidez a partir das duas últimas décadas do século XX. Neste sentido, o que vou apresentar a partir de agora, provém de pesquisas bastante recentes, as quais nos impõem fazer uma diferenciação entre a história da filosofia, a história da metafísica e a história da ontologia, conforme já indiquei antes.<sup>9</sup>

## **2. A recepção da *Metafísica* de Aristóteles como ponto de partida adequado para estabelecer as noções de história da metafísica e história da ontologia**

### **2.1. Introdução: os períodos da história da metafísica a partir da recepção da *Metafísica* de Aristóteles na filosofia posterior**

Como já indicado antes, a forma mais segura e historicamente objetiva para fazer uma caracterização adequada das noções de história da metafísica e de história da ontologia se encontra tanto na análise dos textos de Aristóteles intitulados de *Metafísica* quanto na história de sua recepção na filosofia posterior. Pouco após sua morte, em 322 a. C., os escritos através dos quais atualmente conhecemos o pensamento de Aristóteles se tornaram

<sup>9</sup> Dentre os diversos textos que tratam da história da metafísica surgidos nas últimas décadas, três são interessantes por sua abrangência: NEF, Frédéric. *Qu'est-ce que la métaphysique?* Paris: Gallimard, 2004. FERRARIS, Maurizio (org.) *Storia dell'ontologia*. Milão: Bompiani, 2008. MOORE, Adrian William. *The Evolution of modern metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

inacessíveis ao grande público. Esses escritos só foram novamente encontrados no início do século I a. C., tendo de ser novamente editados para serem postos em circulação. Essa tarefa editorial coube a um seguidor da escola de Aristóteles (o Liceu), chamado Andrônico de Rodes. Usando a divisão da filosofia então mais aceita em lógica, ética e física, Andrônico fez a organização desses escritos. Dentre esses escritos, porém, havia uma parte que não se “encaixava” nesta divisão tripartite da filosofia. Esses escritos tratavam, de modo geral, do que Aristóteles chamou em vários de seus escritos de ‘filosofia primeira’ (*prôtê philosophia*). De fato, ao longo da história da filosofia, um dos nomes usados como sinônimo de ‘metafísica’ tem sido justamente ‘filosofia primeira’.

Contudo, nesses escritos também encontramos outras denominações do que seria esse saber. Dentre elas, as principais são: ‘sapiência’ (*sophia*), ‘ciência do ser enquanto ser’ (que veio a ser rebatizada na modernidade pelo nome ‘ontologia’) e ‘filosofia teológica’ (que foi entendida pelos medievais e modernos pelo nome simples de ‘teologia’). Diante dessa diversidade de denominações, Andrônico de Rodes (provavelmente seguindo algo já presente na escola de Aristóteles) resolveu atribuir a este conjunto de escritos um nome mais neutro, a saber: “os (livros) após os (livros) físicos”. Em grego essa expressão é a seguinte: *ta (bibla) meta ta (bibla) physika*, ou, na forma abreviada: *ta meta ta physika*. Mais adiante falaremos diretamente sobre os “Livros” que compõem essa obra. Por ora, esse ponto não é relevante.

Com o passar do tempo, essa expressão descritiva acabou por se tornar um nome, justamente o nome ‘metafísica’. Conforme as pesquisas históricas mais recentes, esse nome não é apenas (como se pensava no século XIX e parte do XX) uma classificação biblioteconômica (onde colocar esses textos na prateleira da biblioteca, por assim dizer), mas reflete a concepção dos peripatéticos (assim eram e ainda são chamados os seguidores diretos de Aristóteles) sobre o momento em que esses textos deveriam ser estudados, a saber: após se estudar os livros da física aristotélica. Como veremos melhor logo mais, desde seu nascimento, esta obra de Aristóteles possui uma unidade estrutural problemática. Essa unidade problemática é a primeira razão pela qual a ideia do que seria o objeto, a finalidade e o método da metafísica se tornaram temas de disputas e controvérsias ao longo da história da filosofia e, dentro desta, da história da metafísica.

Antes de podermos discutir um pouco melhor essas ambiguidades do texto, é preciso descrever em traços bastante largos e gerais a história de sua recepção na filosofia posterior, uma vez que essa história nos explica como se formou a própria ideia de metafísica como um campo da filosofia e não apenas como o título de uma das obras de Aristóteles. Além disso, é justamente esta história da recepção da *Metafísica* que nos permite estabelecer, de um ponto de vista rigoroso (e, portanto, não arbitrário), o sentido na noção de história da metafísica.

Como já dissemos, tomando a recepção da obra de Aristóteles como fio narrativo mais adequado, podemos dividir a história da metafísica (depois de sua publicação no século I a. C.) em quatro períodos. O primeiro período começa quando a coletânea de textos intitulados *Metafísica* é posta em circulação no século I a. C. até o início de sua recepção e interpretação na filosofia islâmica do século IX d. C. O segundo período começa justamente na filosofia islâmica do século IX e se estende até a publicação das *Disputas metafísicas* de Francisco Suárez, em 1597. O terceiro período começa com a Escolástica tardia (católica e protestante) do início do século XVII e especialmente com a publicação das *Meditações metafísicas* de Descartes (em 1641), estendendo-se até a publicação da *Crítica da razão pura* de Kant, em 1781. O quarto período, por fim, é o que vem de Kant até nossos dias.

Contudo, conforme já indicado antes, mais adiante acrescentaremos um outro período na história da metafísica, justamente aquele *anterior* à elaboração da *Metafísica* de Aristóteles, uma vez que, nesta obra, o mestre do Liceu estabelece uma nova perspectiva de leitura de toda a filosofia grega que o antecede, dentro da qual podemos situar a metafísica de Parmênides e de Platão, as quais abordaremos neste livro antes de falar da ontologia de Aristóteles.

## **2.2. O primeiro período da história da metafísica: do surgimento da *Metafísica* de Aristóteles (séc. I a. C.) até sua recepção na filosofia islâmica (séc. IX d. C.)**

Desde o momento em que esse texto surgiu, no século I a. C., até a filosofia islâmica do século IX d. C., o termo ‘metafísica’ foi compreendido principalmente como o título de uma obra de Aristóteles. Entretanto, neste intervalo de quase mil anos, é importante marcar que esta obra foi objeto de ao menos três importantes comentários. Em ordem cronológica, o primeiro

e mais importante comentário foi aquele feito por Alexandre de Afrodísias, que viveu no século III d. C. e que é considerado como o último dos seguidores da escola de Aristóteles. Deste comentário ainda temos a parte dedicada aos cinco primeiros Livros. O comentário do restante da obra (Livros VI-XIV), durante séculos atribuído a Alexandre de Afrodísias, é atualmente considerado pelos estudiosos como obra de outra pessoa: provavelmente do filósofo bizantino Miguel de Éfeso, que viveu no século XI d. C., embora seja também provável que ele tenha tomado o comentário de Alexandre como base para o seu. Também em ordem cronológica, o segundo comentário é aquele de Siriano de Alexandria, um neoplatônico que viveu entre os séculos IV e V d. C. Deste comentário só nos chegou a parte dedicada aos Livros III e IV e aos Livros XIII e XIV, sendo possível que tenha escrito comentários sobre outras partes da obra que não chegaram até nós. Por fim, o terceiro comentário da obra foi feito por outro neoplatônico, Asclépio de Trales, que viveu entre os séculos V e VI d. C. Deste comentário, possuímos atualmente a parte dedicada à sequência dos Livros I-VII, sem que saibamos se realizou o comentário dos demais textos desta obra.

A menção desses comentários é relevante para percebermos duas coisas. A primeira delas é que a obra – juntamente com outras que entraram novamente em circulação a partir da edição de Andrônico de Rodes – não passou despercebida aos filósofos anteriores ao advento da filosofia islâmica. Nesses textos de interpretação, já percebemos que esses comentadores procuram resolver de algum modo o problema que posteriormente surgiria de forma mais explícita, a saber: qual o sentido geral, a estrutura e o tema central da obra. A segunda observação, mais importante que a anterior, consiste em notar que os dois últimos comentários à obra aos quais nos referimos foram feitos não por filósofos pertencentes à escola de Aristóteles, mas por filósofos *neoplatônicos*, ou seja, por seguidores da maneira como a filosofia de Platão passou a ser interpretada a partir do século II d. C.

Essa interpretação da filosofia de Platão que dominou os últimos séculos da filosofia pagã – e que seria de grande importância para o surgimento da filosofia cristã e islâmica – foi sistematizada por Plotino de Licópolis (c. 205-270 d. C.). O pensamento de Plotino foi preservado em uma única e extensa obra intitulada *Enéadas*, organizada e “publicada” por seu discípulo direto, Porfírio de Tiro (c. 234-304/309 d. C.). Tanto pelos temas discutidos ao longo das seis partes das *Enéadas* quanto por uma observação encontrada no texto *Vida de Plotino* escrita por Porfírio (parte

14, linhas 16-17), sabemos que Plotino incorporou inúmeros dos conceitos e teses que estão presentes na *Metafísica*. Por isso, deve-se conceber que o pensamento de Plotino é o primeiro marco *filosófico* (e não apenas interpretativo) de *incorporação* de uma parte do que Aristóteles propõe em sua *Metafísica*. Com efeito, a primeira recepção da obra de Aristóteles (incluindo a *Metafísica*) entre os filósofos islâmicos está profundamente marcada pelo neoplatonismo, em especial aquele de Plotino, mas também daquele que é considerado o segundo mais importante filósofo neoplatônico, Proclo de Constantinopla (412-485 d. C.). É graças a essa importância da *Metafísica* de Aristóteles no pensamento de Plotino e, a partir dele, dos neoplatônicos que podemos entender a razão pela qual os seus continuadores – neste caso, Siriano e Asclépio – realizaram seus comentários a esta obra, mesmo que (e talvez por isso mesmo) neles encontremos também críticas ao pensamento aristotélico.

Neste sentido, o primeiro período de incorporação da *Metafísica* de Aristóteles na tradição filosófica pode ser considerado como um período de recepção neoplatônica, não apenas em nível do comentário, mas especialmente no tocante ao modo como Plotino incorpora os conceitos e teses desta obra em sua própria filosofia que, conforme já dito antes, pode ser considerada como uma metafísica de caráter henológico, uma vez que se concebe como uma teoria sobre a relação entre o Uno primordial e a multiplicidade do mundo (quer o mundo das Ideias, quer o mundo sensível), teoria henológica na qual *está contida* uma ontologia ou teoria sobre o ser. Assim, apesar da importância dos comentários mencionados, por conta da incorporação dos conceitos da *Metafísica* de Aristóteles, as *Enéadas* de Plotino merecem o posto de primeira obra relevante na história da metafísica, embora isso só se torne claro a partir da recepção da obra de Aristóteles na filosofia islâmica, sobre a qual falaremos rapidamente a partir de agora.

### 2.3. O segundo período da história da metafísica: da recepção da *Metafísica* na filosofia islâmica (séc. IX d. C.) até as *Disputas metafísicas* (1597) de Francisco Suárez

Apesar da importância desse primeiro momento de recepção e incorporação da *Metafísica* na obra de Plotino e dos neoplatônicos que o sucedem, é somente na filosofia islâmica que podemos marcar

explicitamente a passagem do sentido do termo ‘metafísica’ como o título de uma obra de Aristóteles para o sentido que marca um campo de investigação e debates filosóficos. A primeira manifestação dessa transformação se encontra em uma obra (da qual nos resta apenas uma parte) escrita por aquele que é considerado o primeiro grande filósofo islâmico: Al-Kindi, que viveu na passagem do século VIII ao IX d. C. Mesmo não tendo conhecimento direto da língua grega, Al-Kindi foi um dos diretores da Casa do Saber de Bagdá, uma instituição que pode ser aproximada das universidades medievais, uma vez que nela se estudavam e pesquisavam disciplinas como medicina, astronomia, matemática, música e filosofia.

Com efeito, as primeiras traduções da *Metafísica* foram feitas, provavelmente a partir de versões siríacas, sob a direção e supervisão de Al-Kindi. Tendo acesso não apenas à *Metafísica* (ou ao menos a parte dela), mas também às *Enéadas* de Plotino, bem como às discussões e interpretações filosóficas do *Alcorão*, Al-Kindi escreveu um livro que passou a ser intitulado *Sobre a filosofia primeira*. Diferentemente dos comentários mencionados acima e da incorporação de conceitos importantes da *Metafísica* por parte de Plotino e outros neoplatônicos, Al-Kindi concebe pela primeira vez – no que estamos chamando aqui de história da metafísica – a ideia de um campo de investigações e debates filosóficos denominado como ‘filosofia primeira’. Embora o livro use diversos conceitos e teses da *Metafísica* de Aristóteles, de forma alguma pode ser considerado um comentário a esta obra. Al-Kindi está tomando a noção aristotélica de filosofia primeira e dando a ela uma nova versão, na qual ele mistura de modo próprio elementos da *Metafísica* de Aristóteles com conceitos e teses da filosofia neoplatônica, bem como com conceitos e teses da teologia muçulmana. Um aspecto muito importante consiste em que, nesta obra, a interpretação sobre o sentido do conceito de filosofia primeira tende fortemente a identificá-la como uma *teologia* filosófica, ou seja, com uma investigação sobre a natureza de Deus e de sua relação com o mundo.

Foi já a partir dessa nova visão da metafísica ou filosofia primeira que se tornou possível o surgimento de uma importantíssima obra que marcaria toda a tradição filosófica posterior, tanto a tradição islâmica quanto a tradição cristã: trata-se da obra *Metafísica* de Avicena (c. 970-1037 d. C.), um gênio universal que é considerado por diversos estudiosos (com os quais estou de acordo) como o maior dos filósofos medievais, uma vez que

determinou os rumos não apenas de toda a filosofia islâmica posterior, mas também de toda a filosofia cristã e europeia a partir do século XII. Não podemos nos deter aqui na discussão da *Metafísica* de Avicena, que é a parte final de uma obra enciclopédica escrita em sua fase final de desenvolvimento intelectual e intitulada *A cura*. Embora, literalmente, a obra se intitule *O livro sobre as coisas divinas*, por conta do título geral da obra da qual faz parte proveio a denominação usual de ‘*Metafísica da Cura*’. Mesmo que esta obra de Avicena tenha a *Metafísica* de Aristóteles como seu principal pano de fundo teórico e conceitual, é uma obra profundamente original que marca – muito mais do que a obra de Al-Kindi há pouco mencionada – o fortalecimento da noção de metafísica como um campo da filosofia e não apenas como o título de uma obra de Aristóteles.

Uma das coisas mais importantes desta obra de Avicena – em contraste com aquela de Al-Kindi – consiste em conceber a filosofia primeira ou metafísica como tendo uma acepção primariamente ontológica e não teológica. Essa interpretação do sentido da obra de Aristóteles por Avicena é tributária de um pequeno, mas muito importante texto de outro grande filósofo islâmico: Al-Farabi, que viveu entre o século IX e X d. C. Para entendermos essa relação, é interessante rememorar uma curiosa anedota contada pelo próprio Avicena em sua autobiografia. Neste texto, Avicena relata ter lido o texto da *Metafísica* de Aristóteles quarenta vezes, sem ter entendido qual seria seu sentido geral. Quando já estava quase desistindo, relata Avicena que estava passeando em um bazar e encontrou um pequeno escrito (ainda hoje existente) de Al-Farabi intitulado *Sobre o objetivo da Metafísica de Aristóteles*. Tendo-o lido, diz-nos Avicena que finalmente compreendeu o sentido geral da *Metafísica* de Aristóteles. Em contraste com a visão presente em Al-Kindi, Al-Farabi defende que a filosofia primeira ou metafísica de Aristóteles é primeiramente uma ciência do ser enquanto ser (o que posteriormente foi abreviado pelo nome ‘ontologia’), uma ciência que contém em si a teologia como sua parte culminante.

Desses apontamentos muito gerais, percebemos que a metafísica – como campo de investigações e debates filosóficos – começa a ser concebida por Al-Kindi como uma teologia que englobaria elementos ontológicos dentro de si. Mas, em seguida, ela é concebida por Al-Farabi e Avicena como uma ontologia que englobaria a teologia como sua parte culminante. Para além da concepção teológica da metafísica em Al-Kindi, outro grande

filósofo islâmico também defenderia essa interpretação: trata-se do filósofo Averróis, que viveu no século XII d. C. Tanto em seu extenso *Comentário à Metafísica de Aristóteles* quanto em sua *Epítome da Metafísica* (um texto mais breve apresentando sua compreensão do sentido e da estrutura da *Metafísica* de Aristóteles), Averróis apresenta e defende sua interpretação teológica da filosofia primeira. Assim, no decisivo período da recepção da *Metafísica* de Aristóteles na filosofia islâmica, formam-se as duas vertentes de compreensão da metafísica na filosofia medieval: a interpretação da metafísica como sendo primariamente uma teologia, embora também contendo conceitos de ordem ontológica (com Al-Kindi e, sobretudo, Averrois) e a interpretação da metafísica como sendo primariamente uma ontologia, mas contendo a teologia como sua parte culminante (com Al-Farabi e, sobretudo, Avicena).

No campo da filosofia e teologia cristãs de língua latina, a *Metafísica* de Aristóteles só começa a ser conhecida a partir do século XII em traduções feitas inicialmente do árabe, juntamente com a tradução para o latim da *Metafísica* de Avicena, realizada pelo filósofo e tradutor espanhol Domingos Gundissalvi, membro da importante escola de tradução situada em Toledo (atual Espanha) e o primeiro a introduzir o termo ‘metafísica’ na filosofia cristã de língua latina como nome de uma parte da filosofia e não apenas como o título de uma obra de Aristóteles. É neste mesmo século que tanto o *Comentário à Metafísica de Aristóteles* e a *Epítome da Metafísica* escritos por Averrois são traduzidos para o latim, também na escola de tradução de Toledo. A partir daí, os filósofos e teólogos cristãos assumirão uma das duas interpretações mencionadas. Como maior representante da interpretação primariamente teológica da metafísica, temos Tomás de Aquino, que viveu e escreveu no século XIII d. C. Como maior representante da interpretação primariamente ontológica da metafísica temos Duns Scotus, que viveu no final do século XIII e início do século XIV.

Do século XIII em diante, forma-se na Europa cristã de língua latina a Escolástica, intimamente associada ao florescimento e consolidação das Universidades. Ao longo desse tempo, surgem inúmeras controvérsias em torno da *Metafísica* de Aristóteles e da própria ideia de filosofia primeira como campo autônomo da filosofia. Essas controvérsias encontram um certo tipo de fechamento em uma obra imensa, quase um tipo de enciclopédia, intitulada *Disputas metafísicas* (*Disputationes metaphysiquae*), escrita pelo filósofo, teólogo e jurista jesuíta Francisco Suárez e publicada

em 1597. Nessa obra imensa, Suárez acaba por consolidar a interpretação ontológica da *Metafísica* de Aristóteles e, por consequência, da metafísica ou filosofia primeira como campo de investigações e debates. Essa obra teve grande impacto tanto na sistematização das posições cristãs católicas, quanto sobre as posições cristãs protestantes no que se refere ao sentido geral da metafísica como parte da filosofia.

É justamente nesta última tradição (usualmente chamada de Escolástica protestante) que o termo ‘ontologia’ surge pela primeira vez em 1613, difundindo-se a partir do texto *Léxico filosófico* (*Lexicon philosophicum*), escrito pelo filósofo protestante Rudolph Göckel (ou Rodolphus Goclenius, em sua forma latinizada).<sup>10</sup> Para além dos detalhes e peripécias históricas que não cabe mencionar aqui, desde a primeira sistematização das disputas sobre o conceito de metafísica apresentada por Suárez, passando por sua apropriação nos autores da Escolástica protestante, as discussões sobre a estrutura da metafísica ou filosofia primeira chegam, nas primeiras décadas do século XVIII, à seguinte configuração: a metafísica ou filosofia primeira estaria dividida em duas partes. A primeira parte seria a metafísica geral (*metaphysica generalis*), constituída pela ontologia como teorização do ser enquanto ser, assim como dos conceitos e princípios fundamentais a ele relacionados. A segunda parte seria a metafísica especial ou específica (*metaphysica specialis*), dividida em três partes: a teologia racional (*theologia rationalis*), cujo tema seria a demonstração da existência de Deus e a determinação racional (argumentativa) de sua natureza; a cosmologia racional (*cosmologia rationalis*), cujo tema seria a determinação racional da ordem e da estrutura causal e mais geral do mundo como criação de Deus; e, por fim, a psicologia racional (*psychologia rationalis*), cujo tema seria a demonstração racional da imortalidade da alma e da liberdade humanas. Essa é a estrutura moderna da metafísica que se apresenta especialmente na obra de Christian Wolff e Alexander Baumgarten, dois filósofos de inclinação racionalista fortemente influenciados pela filosofia de Leibniz.

#### 2.4. O terceiro período da história da metafísica: das *Meditações metafísicas* (1641) de Descartes até a *Crítica da razão pura* (1781) de Kant

<sup>10</sup> Recentemente se descobriu que o termo ‘ontologia’ foi usado pela primeira vez, antes de Göckel, em um tratado do filósofo Jacob Lorhard publicado em 1608, mas esse fato não teve repercussão na filosofia posterior, ao contrário do texto de Göckel.

Esta menção a Leibniz nos permite inserir um importante capítulo na história da metafísica moderna que se encontra entre Suárez e Kant, este último que transformará radicalmente o sentido da metafísica moderna. Trata-se do surgimento e difusão da filosofia de Descartes. Dentre as obras deste célebre filósofo, devemos destacar, sobretudo, sua obra mais ambiciosa e que causou, ao lado do *Discurso do método*, um impacto profundo e duradouro em toda a filosofia moderna: trata-se das *Meditações metafísicas*, obra escrita originalmente em latim com o título *Meditationes de prima philosophia* (literalmente, *Meditações sobre filosofia primeira*), publicada em 1641. O intento de Descartes é o de apresentar uma nova fundamentação de todo o conhecimento humano através de um método rigoroso de investigação inspirado na matemática. Essa nova fundamentação se encontra expressa na célebre máxima: “penso, logo existo” (*cogito ergo sum*). A partir dessa certeza defendida como indubitável, Descartes procura estabelecer os argumentos que considera decisivos para determinar a possibilidade da imortalidade da alma e provar a existência de Deus. É isso, aliás, que se encontra expresso no título completo da obra: *Meditações sobre filosofia primeira: nas quais se demonstram a existência de Deus e a distinção da alma e do corpo*.

O impacto do texto de Descartes na filosofia de sua época e posterior é enorme, sendo mais evidente em filósofos que procuraram desenvolver a metafísica a partir do problema do conhecimento. Nomes bem conhecidos que assumiram tal visão da metafísica na época moderna são: Espinosa, Locke, Leibniz, Berkeley e Hume. A distinção entre racionalistas e empiristas, neste aspecto, pode ser considerada como uma distinção entre duas maneiras distintas de levar à frente o horizonte cartesiano de desenvolvimento da metafísica. Por conta disso, as *Meditações metafísicas* de Descartes deve ser considerada como a obra que marca o início da terceira fase da história da metafísica. É justamente na linhagem de Leibniz que Christian Wolff e Alexander Baumgarten, citados anteriormente, defendem a divisão da metafísica em metafísica geral (ontologia) e metafísica especial (psicologia, cosmologia e teologia) que vimos há pouco. Mas essa sistematização da estrutura da metafísica no século XVIII não é apenas tributária da Escolástica (católica e protestante), mas também (senão sobretudo) do advento da metafísica de espírito cartesiano.

Como último momento desta brevíssima narrativa sobre os períodos da história da metafísica a partir da *Metafísica* de Aristóteles, cumpre falar brevemente sobre a transformação da noção de metafísica na obra de Kant. Depois de uma primeira fase de sua obra na qual ainda se considerava vinculado à metafísica de Leibniz, Wolff e Baumgarten, Kant nos conta que a leitura da obra de Hume o teria “despertado do sono dogmático” em que se encontrava na fase inicial de sua filosofia. A partir do impacto da obra de Hume (e também da de Rousseau), Kant começa a elaborar sua própria filosofia, a filosofia crítica ou idealismo transcendental, exposta inicialmente em sua *Crítica da razão pura*, cuja primeira edição data de 1781, e a segunda edição, com modificações relevantes, surge em 1787. É nesta obra que Kant abre um caminho dentro do qual apresentará as suas duas outras críticas: a *Crítica da razão prática* (1788) e a *Crítica da faculdade de julgar* (1790).

O tema fundamental da *Crítica da razão pura* consiste justamente em fazer uma nova fundamentação da metafísica através da crítica às propostas modernas anteriores de estabelecer a metafísica como uma ciência, tanto na tradição racionalista quanto na tradição empirista. O intento de Kant é mostrar que a metafísica não é possível como uma ciência ao modo como o são a matemática e a física. Antes, a possibilidade de fundamentar a metafísica como ciência se encontra no campo da ética, uma vez que as Ideias de liberdade, imortalidade e Deus (temas centrais da metafísica), só possuem uma validade e aplicação como Ideias reguladoras da ação moral, através daquilo que Kant denomina de imperativo categórico. Enquanto Ideias reguladoras, elas não possuem nenhuma correlação direta com objetos do mundo dados em nossa percepção, tal como no caso dos objetos da matemática e da física.

Independentemente de outros aspectos que não nos cabe abordar aqui, é importante notar que a crítica que Kant faz à metafísica moderna precedente já toma a metafísica na estrutura que indicamos há pouco, ou seja, como se dividindo em metafísica geral (ontologia) e metafísica especial (composta por psicologia, cosmologia e teologia racionais), uma divisão que – conforme nos mostram as pesquisas recentes sobre a história da metafísica – provém da prevalência da interpretação ontológica da *Metafísica* iniciada por Al-Farabi e Avicena, interpretação levada à frente por Duns Scotus e que se cristaliza em Suárez.

## 2.5. O quarto período da história da metafísica: das primeiras interpretações da proposta kantiana de transformação da metafísica até os nossos dias

A proposta kantiana de transformação da metafísica recebeu diferentes interpretações já no final do século XVIII e especialmente ao longo do século XIX. Inicialmente, essas interpretações se encontram no idealismo alemão de Fichte, Schelling e Hegel, nos quais a proposta de Kant é compreendida (e criticada) como indicando a necessidade de deslocar a metafísica de sua forma tradicional (ligada com as ciências naturais) para a análise das estruturas fundamentais da subjetividade e de suas relações com a objetividade.

No que segue, falarei de um modo apenas indicativo e puramente didático (senão mesmo simplório) dessas perspectivas de metafísica. Em Fichte a metafísica se apresenta inicialmente como uma doutrina da ciência (*Wissenschaftlehre*), na qual se pretende mostrar como a estrutura da subjetividade (simbolizada pelo conceito de 'eu') é fundadora dos diversos campos da objetividade (o mundo genericamente significado pelo termo 'não-eu'). Em suma, o sujeito (do conhecimento e da ação) é o ponto de partida e de chegada de um círculo em que a objetividade do mundo é gradativamente "incorporada" pela subjetividade do eu em seu sentido transcendental, ou seja, de um eu que está presente em todos nós, mas não se identifica com nenhum de nós. Com isso, Fichte defende que o mundo é "produzido" como conhecimento e como ação pela subjetividade. Assim, os âmbitos da natureza e da sociedade são determinados pela estrutura intrínseca da subjetividade.

No caso de Schelling, a metafísica é a busca das estruturas da subjetividade que podem se tornar idênticas e fundamentar os diversos âmbitos do mundo. Ao longo da obra de Schelling essa busca começa tratando da correlação entre subjetividade e natureza, passando em seguida pela correlação entre subjetividade e arte, chegando, por fim, à correlação entre subjetividade e religião. Diferentemente de Fichte, o que importa para Schelling é mostrar como há uma correlação entre subjetividade e objetividade que está fundada na primeira, de tal modo que a subjetividade encontra sua "justificação" no modo como determina (e é determinada) pela objetividade, quer na forma da natureza, quer na forma da arte, quer ainda na forma da religião.

Em Hegel, a metafísica é compreendida a partir de uma “ciência da lógica” que é capaz de exprimir a estrutura geral do desenvolvimento do espírito absoluto (sinônimo de Deus) através da natureza e especialmente através da história da humanidade em seus diversos âmbitos, em especial na história da ético-política (na forma do direito), na história da arte, na história da religião e na história da filosofia. A metafísica de Hegel, diferentemente daquela de Fichte e Schelling, procura determinar como um mesmo princípio fundamental (o espírito absoluto) rege e se manifesta através da história, sem se reduzir a ela, princípio fundamental que conduz o mundo e a história em direção a uma finalidade última, tanto em sentido ético-político, religioso, artístico e filosófico. Esta finalidade última tem uma dupla forma: de um lado, se apresenta na forma do conhecimento que Hegel denomina de saber absoluto; e, de outro, se apresenta em uma forma moral, que é a realização da liberdade de toda a humanidade. Em termos bastante simplificados, a metafísica de Hegel é uma historicização da relação entre subjetividade e objetividade que aponta para um fim último da humanidade, tanto em termos do conhecimento quanto da moralidade.

Outra linhagem de interpretação dessa transformação kantiana da metafísica se encontra em três filósofos usualmente (e talvez erroneamente) classificados como irracionalistas: Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche. Apesar de suas diferenças, seu ponto comum consiste na radicalização da dimensão ética que Kant apontara como âmbito legítimo dos conceitos metafísicos. Façamos muito resumidamente da metafísica de cada um deles.

A metafísica de Schopenhauer subordina o nível da ciência e mesmo da arte ao nível da ética, de tal forma a resolver a contradição surgida entre o mundo que se manifesta na representação racional e consciente (cujos resultados são a ciência e a arte) e o mundo que se manifesta na pulsão de vida que gera o sofrimento (dimensão situada no campo dos problemas e dilemas éticos). A suposta conciliação entre esses níveis inicialmente contraditórios se encontraria em anular ao máximo possível a própria vontade, de forma a que somente restasse o nível contemplativo da representação racional, cessando assim o sofrimento a que a vontade nos condena.

O segundo desses filósofos (e também teólogo) é Kierkegaard. A partir de uma visão crítica em relação à filosofia de Hegel, o filósofo dinamarquês defende uma concepção metafísica da subjetividade humana que a coloca em âmbitos mutuamente conflitantes: os estágios estético, ético

e religioso. Contudo, é apenas neste último estágio que a existência humana pode encontrar um sentido pleno, mas ao preço de um salto de fé que não é justificável do ponto de vista racional. Mesmo assim, a angústia e o temor sobre o sentido da existência humana sempre permanecem, mesmo que alguém tenha realizado o salto da fé. A metafísica da subjetividade, portanto, está colocada para além de toda certeza definitiva, mesmo aquela da fé.

Pouco depois, tomando tanto a filosofia de Kant quanto a de Schopenhauer, Nietzsche elabora inicialmente uma metafísica da subjetividade humana de caráter ético-estético centrada no conflito entre o impulso apolíneo à verdade, à ordem e à racionalidade e o impulso dionisíaco ao gozo, à ilusão da arte e à vida. Contudo, radicalizando a inversão kantiana da metafísica moderna para o campo da ética, em uma fase posterior de sua obra elabora sua crítica à metafísica tradicional, compreendida como uma falsificação e decadência dos impulsos vitais por meio de abstrações de origem platônica e cristã, abstrações que se manifestam especialmente no nível da história da moral, mas que também se encontram ao longo de boa parte da história da filosofia. No tocante a esta segunda fase de seu pensamento, é controverso o quanto Nietzsche teria abandonado a metafísica em geral (entendida como forma do platonismo) ou a teria substituído por uma metafísica centrada nos conceitos de vontade de poder e de eterno retorno.

Outra linhagem proveniente da transformação kantiana da metafísica é aquela encontrada nos neokantianos, que repudiam ao mesmo tempo o positivismo e o naturalismo (os quais defendiam a substituição da filosofia pelas ciências), assim como o idealismo alemão e o irracionalismo de Schopenhauer (os quais supostamente afastavam a filosofia das ciências e da racionalidade para aproximá-la da arte e de uma atitude de vida). Malgrado as diferenças entre os diversos autores dessa importante corrente, os neokantianos viam em Kant uma substituição da ontologia pela teoria do conhecimento, bem como a substituição das outras partes da metafísica moderna pela teorização dos conceitos fundamentais da experiência estética e da ação moral. Neste sentido, de acordo com os neokantianos, Kant teria estabelecido uma nova divisão da filosofia, livre dos impasses da metafísica tradicional. Esta divisão é a seguinte: epistemologia/lógica (teoria do conhecimento), ética e estética. Tal divisão corresponde, aproximadamente, a cada uma das já mencionadas três críticas de Kant. Mas, de modo geral, os

neokantianos (de modo similar aos positivistas) rejeitam não apenas um conteúdo positivo para a ontologia, mas para a própria metafísica em geral, vendo na filosofia de Kant esse momento de superação.

Este panorama (conscientemente limitado e caricatural) de algumas “respostas” ao projeto kantiano de transformação da metafísica visam mostrar que *em nenhuma dessas linhagens de interpretação encontramos espaço para a ontologia*, salvo, em uma pequena medida, na primeira parte da *Ciência da lógica* (1812-16) de Hegel. Como já indicamos, é somente com Edmund Husserl – a partir de sua obra *Ideias para uma fenomenologia pura e filosofia fenomenológica* (1913) – e com Bertrand Russell – com sua obra *A filosofia do atomismo lógico* (1918) – que os termos ‘ontologia’ e ‘metafísica’ são retomados no panorama da filosofia recente. Mas mesmo no caso da filosofia analítica que toma Russell como um de seus fundadores, as noções de ontologia e metafísica ainda passariam por sérias críticas e uma visão negativa por parte dos membros do neopositivismo lógico nascido no círculo de Viena, especialmente nas figuras de Moritz Schlick e Rudolph Carnap.

As noções de ontologia e metafísica somente viriam a começar a se consolidar como temas positivos em filosofias de inspiração analítica a partir do início dos anos 1950. Do outro lado, parece acontecer exatamente o inverso. As filosofias inspiradas na fenomenologia de Husserl começam a elaborar suas propostas de ontologia e metafísica a partir dos anos 1920 até 1960; mas, a partir daí, essas propostas são comumente substituídas por um discurso de crítica e superação da metafísica tradicional em prol de uma visão supostamente não mais metafísica do mundo e da história humana. Em resumo, a ontologia e metafísica que florescera na dita tradição da filosofia continental a partir de Husserl começa a declinar aproximadamente na mesma época em que a ontologia (metafísica) inicialmente proposta por Russell começa a florescer e está ainda hoje em desenvolvimento e discussão na assim chamada filosofia analítica.

Mas qual é a “moral da estória” que podemos extrair desse panorama bastante geral da história da metafísica? A principal “moral” consiste em confirmar que a história da metafísica na tradição posterior a Aristóteles (e mesmo antes deles) não se resume ou se reduz a uma história da ontologia. Bem antes, tudo isso nos indica que a história da ontologia é uma parte da história da metafísica desde que os textos de Aristóteles intitulados pelo nome *Metafísica* começaram a percorrer seu longo e complexo caminho de

recepção através da história da filosofia, desde a antiguidade até o mundo moderno; e, como veremos logo mais, mesmo antes desses textos repercutirem de modo decisivo na filosofia posterior.

Como indicado antes, a história da metafísica está inicialmente vinculada à sua incorporação na metafísica henológica dos neoplatônicos. Em seguida, liga-se às suas interpretações teológica e ontológica inicialmente na filosofia islâmica, e posteriormente na filosofia cristã-europeia de língua latina. Na filosofia moderna, a partir de Descartes, a metafísica começa a ser associada diretamente com a epistemologia ou teoria do conhecimento. No século XVIII, antes de Kant, para além de sua vinculação com a ontologia e com a teologia, são associadas a ela certa abordagem da física (cosmologia) e uma noção inicial de psicologia. Com Kant, a história da metafísica não apenas se associa mais fortemente com a epistemologia, mas também com a ética. No século XIX, como vimos há pouco, a partir da centralidade da noção de subjetividade, a história da metafísica se vincula ainda com a estética. Por fim, no século XX, a metafísica se vincula, de um lado, com certa compreensão do humano ligada às ciências humanas (especialmente no caso de Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty e Gadamer) e com a filosofia da linguagem e da lógica (especialmente nos autores vinculados à filosofia analítica).

Além disso, poderíamos relacionar a história da metafísica a partir do século XIX com as críticas dirigidas à própria ideia de metafísica, críticas que começam com Kant, mas que se desdobram no positivismo, em parte da filosofia de Nietzsche, no marxismo, no neopositivismo, no estruturalismo e nas filosofias geralmente consideradas pós-modernas. Tudo isso nos mostra que a associação ainda usual da história da metafísica com a história da ontologia é uma simplificação que não mais se sustenta na perspectiva de uma história da filosofia feita rigorosamente.

No entanto, conforme já expusemos em traços gerais no texto básico, devemos acrescentar uma quinta fase para além dessas quatro fases da história da metafísica a partir da recepção da *Metafísica* de Aristóteles na filosofia posterior ao século I a. C. Essa quinta fase é, na realidade, a primeira fase da história da metafísica, justamente aquela que vai do início da filosofia grega até o momento em que Aristóteles elaborou os textos que mais tarde foram reunidos com o nome *Metafísica*. De um lado, se considerada à luz do que acabamos de ver, esta fase é um tipo de “pré-história” da metafísica. De outro lado, porém, *do ponto de vista interno* aos

textos que compõem a *Metafísica* de Aristóteles, essa fase precisa contar como a primeira desta história. Mas para podermos entender de modo adequado este duplo aspecto, antes de falarmos sobre esta primeira fase da história da metafísica, precisamos fazer um conjunto de considerações gerais sobre a própria estrutura dos textos que compõem a *Metafísica* de Aristóteles.

### 3. As interpretações teológica e ontológica da *Metafísica* de Aristóteles e os problemas sobre a coerência e unidade da obra

Como já indiquei acima, a *Metafísica* de Aristóteles é composta por um conjunto de textos reunidos por Andrônico de Rodes no século I a. C. Tanto quanto outras obras da filosofia antiga (como a *República* de Platão), costumamos falar que a *Metafísica* é composta de Livros e não de capítulos, tal como estamos habituados no mundo moderno. Essa maneira de dividir a obra se torna mais compreensível quando constatamos que cada um dos Livros que compõem a *Metafísica* é composto de capítulos. Na forma como a conhecemos, a *Metafísica* é composta por quatorze Livros.<sup>11</sup>

O que cabe enfatizar neste momento é a existência de muitas dúvidas sobre a coerência e unidade textuais e mesmo conceituais destes Livros. Já mencionei antes as duas diferentes interpretações da obra que começaram a surgir nos primeiros comentários remanescentes da obra e especialmente no contexto de sua recepção e interpretação na filosofia islâmica: a interpretação que defende ser a filosofia primeira ou metafísica primariamente uma teologia (englobando a ontologia como uma de suas partes) e aquela outra que defende ser a filosofia primeira ou metafísica uma ontologia (englobando a teologia como uma de suas partes).

A interpretação teológica da *Metafísica* usualmente toma como seu ponto de apoio o Livro VI, especialmente seu primeiro capítulo. Nele, Aristóteles estabelece que a filosofia primeira é uma ciência do ser enquanto ser, mas o sentido do conceito de ‘ser enquanto ser’ é reservado para o que chama de filosofia teológica, situada acima da filosofia física e da filosofia

<sup>11</sup> Na organização moderna, há duas maneiras de numerar estes Livros. Uma delas, que usarei aqui, é através da numeração romana. A outra é através da numeração grega. Nesta última, a sequência da numeração é distinta por se usar a letra alfa para os dois primeiros Livros: o primeiro sendo chamado de ‘Alfa maior’ e o segundo de ‘Alfa menor’. Por causa disso, na numeração grega, o Livro III é chamado de Livro Beta, seguindo-se a mesma assimetria para os demais. Assim, para evitar equívocos, adoto a numeração romana.

matemática. Em outras palavras, neste contexto, a noção de ‘ser enquanto ser’ significa o estudo do ser em seu sentido mais elevado e distinto dos demais sentidos e tipos de ser, ou seja, o ser enquanto ser entendido como causa de todas as coisas: como sinônimo do divino. Essa ciência seria mais universal do que as outras porque trata do ser primeiro que é causa de todos os demais seres, os quais seriam estudados pela física (denominada de ‘filosofia segunda’) e pela matemática (que *parece* ser considerada como um tipo de filosofia do terceiro nível). Assim, a filosofia primeira, segundo essa breve descrição da hierarquia das ciências, se identificaria com uma teologia, que complementaria em um nível superior a ontologia encontrada especialmente na física, entendida como filosofia segunda. O restante do breve Livro VI (caps. 2-4) nos apresenta uma análise dos vários sentidos do conceito de ser, excluindo do escopo de tratamento da ciência projetada o estudo do ser no sentido do ser acidental (do qual só se pode ter opinião e não ciência) e do ser como verdade (sobre o qual compete à psicologia, à epistemologia e mesmo à lógica tratar).

Em contraste, a interpretação ontológica da *Metafísica* usualmente toma como seu ponto de partida o Livro IV, no qual Aristóteles procura estabelecer que há uma ciência que teoriza o ser enquanto ser e suas propriedades intrínsecas. Essa ciência deve ser considerada, por contraste com as demais, como uma ciência universal, pois não trata do ser enquanto algum gênero particular (o ser enquanto ser físico, o ser enquanto ser matemático, o ser enquanto ser biológico etc.), mas do ser enquanto ser por si mesmo. Todavia, diferentemente do Livro VI, no Livro IV a noção de ‘ser enquanto ser por si mesmo’ não significa o ser divino (deus ou os deuses como causa de todos os outros seres), mas o gênero de ser primário denominado por Aristóteles através do termo ‘substância’ (*ousia*). Conforme o texto do capítulo 2 do Livro IV, que teremos de analisar posteriormente, a substância é o sentido primário do ser enquanto ser porque todos os outros tipos de ser (distribuídos nas demais categorias e modos de ser) dependem da substância para serem o que são e como são. A partir do capítulo 3 até o seu final, o Livro IV nos apresenta esta ciência do ser enquanto ser (centrada na substância) como sendo também uma ciência dos primeiros princípios de todos os seres enquanto seres, em especial os princípios da não-contradição e do terceiro excluído.

Essas duas descrições distintas da ciência do ser enquanto ser – entendida como o núcleo da noção de filosofia primeira – acabam por

constituir uma espécie de dilema, o qual, como já indicamos há pouco, conduziu às duas interpretações da *Metafísica*: uma interpretação teológica e outra interpretação ontológica. Assim, de um lado, a interpretação baseada na descrição encontrada no Livro VI entende a filosofia primeira como uma teologia que acaba por englobar os conceitos e as teses de caráter ontológico como uma parte complementar às determinações do ser divino, assumido como sentido fundamental da noção de ser enquanto ser. E, de outro lado, a interpretação baseada na descrição encontrada no Livro IV entende a filosofia primeira como uma ontologia que engloba os conceitos e teses de caráter teológico como um tipo de parte culminante da teoria da substância, assumida como sentido primário da noção de ser enquanto ser.

Diante desse clássico dilema interpretativo, nós optaremos, como tem feito a tradição dominante desde Al-Farabi e Avicena, pela interpretação da *Metafísica* em chave ontológica, ou seja, assumindo que a noção de filosofia primeira é regida pelo que nos fala o Livro IV; embora, como veremos no momento oportuno, haja muitas questões interpretativas delicadas e difíceis no tocante a esta parte da obra. O que importa tomar em atenção neste momento é justamente que este dilema é um tema incontornável e uma dificuldade interpretativa que perpassa toda a história da recepção desta obra. Mas para além da necessidade de optar por uma das partes do dilema, esta necessidade traz implícita em si um outro tema tão ou mais importante do que este: o tema da coerência conceitual e da unidade textual da obra.

Durante séculos, especialmente a partir da interpretação proveniente de Averróis, a filosofia aristotélica foi considerada por muitas pessoas como um sistema coerente e acabado. Provém de Averróis a ideia de que Aristóteles seria ‘o Filósofo’, no sentido de ter alcançado a perfeição no tocante à realização da filosofia. Neste sentido, Averróis e boa parte da tradição interpretativa posterior considerou que a *Metafísica* deveria ser lida como uma obra plenamente coerente e que os quatorze Livros que a compõem constituiriam uma unidade orgânica e perfeita. Apesar das inúmeras críticas feitas a Aristóteles na filosofia renascentista e moderna, essa visão permaneceu viva até meados do século XIX. Com a nova edição crítica das obras remanescentes de Aristóteles feita no século XIX e seu estudo segundo métodos históricos, filológicos e filosóficos mais rigorosos, começaram a vir à tona os questionamentos dessa imagem do filósofo perfeito difundida a partir de Averróis, sendo tais questionamentos ainda mais agudos no que diz respeito aos textos que compõem a *Metafísica*.

Como a culminação desse processo de estudo, o célebre helenista alemão Werner Jaeger publicou em 1923 o livro intitulado *Aristóteles: linhas fundamentais de seu desenvolvimento intelectual*. De modo geral, neste texto, Jaeger defende que as incoerências encontradas e catalogadas pelos estudiosos desde o século XIX poderiam ser explicadas por meio do que veio a ser chamado de análise genética da obra de Aristóteles. Em termos mais simples, as contradições e incompatibilidades encontradas entre as obras do Estagirita poderiam ser explicadas por um fato muito simples: Aristóteles não concebeu sua filosofia como um sistema em que todas as partes estariam perfeitamente “encaixadas” umas nas outras, mas alterou suas concepções filosóficas ao longo de seu desenvolvimento intelectual.

Em particular, no caso da *Metafísica*, Jaeger procura mostrar que os textos que a compõem *não formam um todo coerente nem internamente, nem em relação às outras obras, de modo que estes textos não possuem uma unidade sistemática nem interna nem externa*. Antes, os compiladores, a começar por Andrônico de Rodes, reuniram em uma mesma obra *textos de distintos períodos* do desenvolvimento intelectual de Aristóteles.

De acordo com Jaeger, as etapas de desenvolvimento da filosofia de Aristóteles começam com posições mais próximas da filosofia de Platão e gradativamente dela se afastam. Segundo essa imagem do desenvolvimento do pensamento aristotélico, alguns dos textos que compõem a *Metafísica* seriam da primeira fase e outros da segunda, de maneira que seria inútil procurar uma unidade sistemática nestes textos, pois pertenceriam a momentos em que Aristóteles havia tomado posições distintas acerca da noção de filosofia primeira. Segundo Jaeger, somente a sequência dos Livros VII-IX (excluindo o último capítulo deste) e XIII-XIV pertencem à fase final do pensamento aristotélico, no qual predomina uma concepção mais “empirista” e anti-platônica da noção de substância (*ousia*), devendo-se considerar, *grosso modo*, os demais Livros como pertencentes à primeira fase de seu pensamento, fase na qual o Estagirita ainda estaria mais próximo (mesmo com diferenças importantes) da filosofia de Platão.

Diante disso, podemos estabelecer, em termos didáticos, o contraste entre o Aristóteles de Averróis – o Filósofo perfeitamente sistemático – e o Aristóteles de Jaeger – para quem a obra ainda hoje acessível a nós revela um filósofo de primeira grandeza e um pesquisador incansável, mas sempre pronto a alterar seus pontos de vista ao longo da investigação. Por analogia, poderíamos falar de uma leitura averroísta da *Metafísica*, que procura

dissolver as contradições internas e externas desta obra em uma interpretação sistemática perfeita, e de uma leitura jaegerina da *Metafísica*, que procura mostrar antes as suas lacunas, incoerências e contradições internas, bem como as suas incompatibilidades com outras de suas obras remanescentes.

Depois de Jaeger, cuja leitura foi amplamente criticada a partir dos anos 1960, formaram-se duas leituras (interpretações) distintas da *Metafísica*. De um lado, a chamada leitura aporética e, de outro, a chamada leitura fragmentada. A leitura aporética – representada emblematicamente pela interpretação de Pierre Aubenque em seu clássico *O problema do ser em Aristóteles* (1962) – procura mostrar que a obra é composta de textos que não se coadunam entre si e também com outras obras, sem lançar mão, como no caso de Jaeger, de um pano de fundo biográfico para tentar explicar esses problemas. De outro lado, a leitura fragmentada aponta para um tipo de interpretação na qual os/as intérpretes abdicam de defender algum tipo de concepção sobre o todo da obra e se dedicam a investigar um ou apenas alguns de seus Livros, deixando em suspenso a coerência interna dos textos e a concordância ou não dos mesmos com outras obras, bem como o que seria a unidade textual e filosófica da obra como um todo.

Em contraste com essas duas formas de interpretar a obra, minha posição é a de que é possível estabelecer certo tipo de unidade sistemática *de uma parte* da obra. Em um espírito algo aristotélico, acredito que é possível defendermos uma leitura da *Metafísica* que fica em um meio termo entre os dois extremos representados pelo Aristóteles absolutamente sistemático e perfeito de Averróis e o Aristóteles fragmentário e carente de unidade, tal como assumido por intérpretes recentes. Nesta perspectiva intermediária, entendo que a *Metafísica* contém textos de duas etapas distintas de compreensão e investigação acerca do significado da filosofia primeira. Uma primeira etapa mais incipiente, formada pelos Livros II, VI e parte do Livro XI (capítulos 6-12), na qual Aristóteles concebia a filosofia primeira como exclusivamente teológica, excluindo de sua teorização alguns dos sentidos do conceito de ser e centrando sua concepção no ser em sentido primário como o ser divino entendido enquanto substância imaterial e, por isso, como causa primeira de todas as coisas do mundo. Na segunda etapa, mais madura, Aristóteles concebia a filosofia primeira como estando centrada na ontologia, e mais especialmente, na teoria da substância em geral, denominada no vocabulário técnico dos/das intérpretes recentes de

‘ousiologia.’ Nesta etapa madura, em consonância com a interpretação de Al-Farabi, Avicena e Duns Scotus, a teologia (como estudo das substâncias imateriais primárias) é uma parte culminante da ciência do ser enquanto ser. Nesta segunda etapa mais madura podemos agrupar (não sem problemas filosóficos e textuais internos) os Livros I, III, IV, VII, VIII, IX, X, XII, XIII e XIV. Nesta perspectiva, o Livro V e a primeira parte do Livro XI (capítulos 1-5) são considerados como textos compostos entre essas duas fases. De um ponto de vista metodológico, essa interpretação nos permite procurar *algum tipo* de unidade textual e sistemática abrangendo dez dos quatorze Livros da *Metafísica*, o que me parece uma perspectiva promissora quando contrastada com os problemas encontrados nos extremos representados pelas leituras averroísta e pela leitura fragmentária.

Quem está lendo estas páginas pode estar se perguntando sobre a relevância dessas considerações acerca das interpretações da *Metafísica* de Aristóteles no contexto de um livro introdutório de ontologia grega. A resposta é simples: assim como não podemos assumir de modo ingênuo que a história da metafísica – constituída ao longo da recepção da *Metafísica* de Aristóteles – é uma história da ontologia, assim também, diante das tendências recentes de interpretação desta obra, não podemos assumir de forma ingênua e acrítica que a única leitura possível ou correta deste texto clássico é aquela que o interpreta como um texto de ontologia e como um texto que possuiria uma unidade estrutural interna e uma coerência completa com os outros escritos remanescentes de Aristóteles.

Na realidade, diante desta posição intermediária na interpretação, nem mesmo a “escolha” pela interpretação ontológica da *Metafísica* é suficiente para reduzir o conteúdo da parte supostamente mais sistemática da obra ao que recentemente se entende de modo geral como o significado da noção de ontologia. Com efeito, a partir de uma leitura contemporânea da *Metafísica* de Aristóteles e da metafísica antiga, tornar-se-á mais claro que a própria compreensão da história da metafísica anterior a Aristóteles não se resume ou se reduz a uma história da ontologia, mas é constituída por uma linhagem henológica e uma linhagem ontológica, e, sobretudo, pela mistura de ambas.

#### **4. A *Metafísica* de Aristóteles como ponto de partida para compreender a história da metafísica pré-aristotélica**

#### 4.1. O aspecto intrinsecamente histórico da *Metafísica* de Aristóteles

Ao contrário do que por vezes se supõe, todas concepções filosóficas que se tornaram relevantes na história da filosofia só alcançaram seu grau de relevância e se tornaram interessantes ou mesmo inevitáveis para um público mais amplo *na medida em que adotam algum tipo de posicionamento original diante do passado e do presente da filosofia*. Em termos mais simples, toda filosofia sempre já se posiciona dentro e diante da história da filosofia passada e presente. O que vale para a filosofia em geral, vale também para as concepções metafísicas. Assim, não há apenas uma história da metafísica, que descrevemos em traços largos acima, mas também sempre há algum tipo de relação que cada uma das concepções metafísicas estabelece internamente com a história passada e presente da metafísica.

Essa constatação é muito importante para podermos justificar aquilo que já apontamos antes: que o primeiro período da história da metafísica, na realidade, não começa unicamente a partir do surgimento da *Metafísica* de Aristóteles no século I a. C.: a partir do conteúdo interno dos textos que compõem essa obra, a primeira etapa dessa história *coincide com o próprio início da filosofia grega*, ou seja, a primeira fase da história da metafísica tem seu início nos primeiros filósofos que usualmente chamamos de pré-socráticos. De modo ainda mais específico, isso é assim porque o Livro I da *Metafísica* de Aristóteles começa por estabelecer o conceito de sapiência (*sophia*) (uma das formas com as quais o Estagirita fala da filosofia primeira) não apenas reivindicando que essa ciência seria a culminação do saber humano em geral (caps. 1-2), mas também através de uma ampla interpretação crítica de muitos de seus antecessores, interpretação que perfaz o restante deste Livro I (caps. 3-10). Implicitamente, isso significa que Aristóteles *entende sua proposta de filosofia primeira* (o que chamamos de sua metafísica) *como a realização plena de algo que já havia sido tentado por seus antecessores*; embora, aos seus olhos, tais tentativas tenham permanecido incompletas e, em vários aspectos, erradas. Contudo, essa “camada histórica” do projeto metafísico de Aristóteles não se restringe ao início do texto. Na realidade, ela está presente em muitas partes da obra. Fazemos uma lista sumária dos momentos mais importantes em que Aristóteles *insere* a história da filosofia grega anterior na *Metafísica*, de forma a que essa história passa a contar como a primeira fase da história da metafísica.

No Livro III, Aristóteles apresenta quatorze (para alguns quinze) problemas (aporias) que a “ciência procurada” (*epistêmê dzêtoumenê*) teria de solucionar para se estabelecer de modo legítimo como sapiência (*sophia*) ou filosofia primeira. Todavia, a exposição desses problemas não se faz em termos puramente conceituais, mas em vários deles são mencionadas discussões e concepções de seus antecessores. No Livro IV, sobre o qual ainda falaremos depois, Aristóteles não apenas menciona, mas sobretudo discute com seus antecessores ao longo de quase todos os capítulos. No Livro VII, no qual procura estabelecer a significação correta do conceito de substância (*ousia*) (em certo sentido, o conceito mais importante da *Metafísica*), Aristóteles tanto menciona quanto discute criticamente com inúmeros de seus antecessores, em particular apresenta uma interpretação crítica da teoria das Ideias de Platão. No Livro IX, no qual discute e procura estabelecer a ordem correta das várias significações dos conceitos de potência (*dynamis*) e efetividade (*energeia*), em dois importantes capítulos, Aristóteles discute diretamente a concepção sobre esses conceitos de uma escola filosófica a ele contemporânea, a escola dos megáricos. No célebre Livro XII, no qual Aristóteles expõe sua teologia – entendida na presente interpretação como parte culminante de sua metafísica da substância –, o último capítulo é todo dedicado a uma discussão sobre a cosmologia de seus antecessores, interpretada como o modo pelo qual eles teriam visto a relação entre o divino e o mundo. Para encerrar essa lista sumária, cumpre mencionar os Livros XIII e XIV – que encerram a obra – são totalmente dedicados à discussão crítica das concepções metafísicas (ontológicas e henológicas) de Platão e dos platônicos, bem como dos pitagóricos, uma vez que, na visão de Aristóteles, há uma relação direta entre o platonismo e o pitagorismo.

Essa lista muito sucinta mostra com muita clareza que Aristóteles só consegue estabelecer de modo original as suas concepções sobre a filosofia primeira nos textos que compõem a *Metafísica* ao conseguir vincular essas concepções com boa parte da tradição filosófica a ele anterior. É justamente a partir da importância que a *Metafísica* adquiriu através de sua recepção posterior – como vimos há pouco – que podemos falar, a partir desse aspecto histórico presente nesta obra, que ela nos permite falar retrospectivamente da história da metafísica como praticamente coincidindo com a tradição filosófica anterior a Aristóteles.

## 4.2. A linhagem henológica e a linhagem ontológica da metafísica antiga

Uma vez justificada de modo breve a ideia de uma história da metafísica grega antes de Aristóteles, é importante apresentar uma distinção de duas linhagens que marcam a metafísica antiga desde os primeiros filósofos até o neoplatonismo presente nos séculos finais da filosofia antiga. Como já exposto no texto básico, essas linhagens são a linhagem henológica e a linhagem ontológica. Também conforme indicado antes, a ideia geral contida no termo ‘henologia’ engloba em si uma parte importante da metafísica antiga que não está centrada apenas nos conceitos de ser e não-ser (os conceitos fundamentais da ontologia), mas *precisa* ser compreendida também como uma teorização centrada nos conceitos de unidade e multiplicidade (os conceitos fundamentais da henologia).

Essa nova visão da história da metafísica antiga se impôs, inicialmente, por causa do estudo histórico mais rigoroso da filosofia neoplatônica, estudo que se intensifica somente em meados do século XX. Como dito antes, as *Enéadas* de Plotino devem ser consideradas como a primeira grande obra da história da metafísica depois da *Metafísica* de Aristóteles. Todavia, os conceitos fundamentais da metafísica de Plotino são os de unidade e multiplicidade e não, como no caso da *Metafísica* de Aristóteles, os conceitos de ser e substância. Isso significa que a metafísica de Plotino é primariamente uma henologia e somente secundariamente uma ontologia.

Em um momento decisivo das *Enéadas* (VI, 9, 1, 1-2 ss.), Plotino marca explicitamente essa subordinação do conceito de ser ao conceito de unidade ao dizer que *todos os entes* do mundo existem e possuem um determinado tipo e modo de ser *porque possuem um determinado tipo e modo de unidade*, mas a relação causal não pode ser invertida, ou seja, não é porque cada ente do mundo existe e possui um determinado tipo e modo de ser que ele possuiria determinado modo de unidade. Em suma, em última instância, para Plotino, *a unidade é a causa do ser das coisas que são (os entes)*, e não é o ser que é a causa da unidade das coisas que são (os entes). Contudo, essa tese filosófica nos mostra também que não se pode falar, em muitos casos, que haja uma exclusão mútua entre esses dois campos da metafísica antiga. *O correto é falarmos que há formas distintas de relação entre ontologia e henologia*. De qualquer modo, no caso de Plotino e dos neoplatônicos depois dele, suas concepções metafísicas explicitamente

subordinam a teorização do ser (a ontologia) à teorização sobre a unidade (a henologia).

Mas o caso dos neoplatônicos a partir de Plotino é apenas o final da história da metafísica antiga. Na realidade, há muitas evidências de que a história da filosofia e da metafísica gregas começam justamente sob o signo dos conceitos henológicos de unidade e multiplicidade. Isso pode ser corroborado inicialmente por um importante texto do helenista inglês Francis Cornford sobre aquele que é considerado o primeiro filósofo propriamente dito da história da filosofia grega: Anaximandro de Mileto (c. 610-546 a. C.). O texto é o capítulo intitulado “O sistema de Anaximandro”, pertencente ao seminal livro *Principium sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego*, publicado em 1952. Segundo Cornford, a pergunta fundamental que Anaximandro estaria procurando responder com sua filosofia é a seguinte: “Como surgiu, do *estado primitivo das coisas*, este mundo *multiforme* e ordenado?”<sup>12</sup> No correr do texto, Cornford claramente indica que o significado da expressão ‘estado primitivo das coisas’ significa o período inicial do mundo, no qual as *múltiplas* coisas que vemos a nossa volta estavam *unidas* em uma única massa material, a qual Anaximandro chamou de *apeiron*, um termo polissêmico que podemos traduzir inicialmente por ‘indeterminado’ ou ‘indefinido’. Entretanto, para Anaximandro, o *apeiron* não é apenas o princípio entendido como momento inicial em que todas as coisas estavam unidas, mas também (e talvez sobretudo) o princípio *único* que rege e organiza toda a *multiplicidade* das coisas que compõem o mundo que percebemos a nossa volta. O *apeiron*, portanto, é princípio no duplo sentido de ser o início do mundo e de ser a lei que rege todas as suas transformações e os seus ciclos cósmicos ao longo da eternidade.

Como já é amplamente aceito, o conceito de *apeiron* proposto por Anaximandro não é apenas um conceito fundamental da física filosófica grega, mas também o primeiro conceito *metafísico* da filosofia antiga. Ele é um conceito metafísico justamente porque nos indica que o princípio de todas as coisas do mundo físico é distinto de todas essas coisas, caso contrário não poderia ser princípio (início e lei regente) dessas mesmas coisas. Mas o ponto mais importante, aqui, consiste em perceber que o conceito metafísico do *apeiron* não é um conceito com sentido ontológico,

<sup>12</sup> CORNFORD, Francis. *Principium sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego*; trad. Maria M. R. dos Santos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989, p. 258; grifos acrescentados.

mas com sentido *henológico*, uma vez que marca o modo como Anaximandro compreende a relação entre a unidade do princípio eterno e a multiplicidade das coisas do mundo que dele se geram e para ele retornam.

No entanto, se a interpretação da metafísica de Anaximandro como uma metafísica de espírito henológico tem ainda certo caráter conjectural, outra filosofia mostra mais claramente como a metafísica grega iniciou no marco da henologia e não da ontologia. Trata-se da filosofia de Heráclito de Éfeso (c. 540-470 a. C.). Que o seu pensamento possui claramente um aspecto metafísico é evidente através de um de seus breves e poderosos fragmentos: “a ordem invisível domina a (ordem) visível” (frag. 54)

É sempre difícil traduzir os fragmentos remanescentes de Heráclito. Aqui, o filósofo de Éfeso denomina essa ordem pelo termo grego ‘*harmoniê*’, donde provém nosso termo ‘harmonia’, de modo que o texto grego está fazendo uma comparação implícita da ordem do mundo com a ordenação correta dos sons que nos faz identificar a *estrutura* que ordena os sons na música. Nesta comparação, a ordem visível que percebemos no mundo é dominada a partir de uma ordem invisível que não é perceptível por nós, mas que pode ser alcançada pela inteligência ou racionalidade humana, desde que devidamente usada. Essa é uma forma bastante intuitiva de começarmos a compreender um dos principais sentidos do termo ‘metafísica’: que o mundo físico percebido diretamente por nós é regido por um ou mais princípios (leis) subjacentes que somente são compreensíveis através do pensamento racional e não através da percepção sensível imediata e das opiniões diretamente derivadas desta percepção. Nessa acepção geral, poderíamos dizer que mesmo as teorias científicas são metafísicas na medida em que postulam princípios explicativos que não são imediatamente dados na percepção, mas demandam a descoberta de leis subjacentes aos fenômenos teorizados.

O fragmento citado acima nos mostra o caráter metafísico presente no pensamento de Heráclito. Contudo, esse sentido metafísico não está associado diretamente à ontologia, mas à *henologia*. Como veremos logo mais, o nascimento da ontologia na filosofia e na metafísica antigas se deve à obra de Parmênides de Eleia, contemporâneo de Heráclito, embora vivendo no outro extremo geográfico do mundo grego antigo, pois enquanto Éfeso se situava na atual costa da Turquia, Eleia era uma cidade situada no atual sul da Itália. Essa observação visa mostrar que a metafísica de Heráclito ainda não opera com os conceitos de ser e não-ser que marcam o nascimento da

ontologia na história da filosofia e da metafísica gregas. Neste sentido, *Heráclito pode ser considerado como o filósofo que desenvolve a mais radical forma de henologia na história da metafísica grega*, uma vez que sua metafísica não está associada ou se centra nos conceitos de ser e não-ser, como será o caso dos filósofos que elaboram suas metafísicas depois de Parmênides.

Para mostrar esse sentido radicalmente henológico da metafísica de Heráclito, basta tomarmos em atenção mais um de seus fragmentos. Trata-se do fragmento de número 50, segundo a numeração de base consensualmente adotada a partir do trabalho dos filólogos alemães Hermann Diels e Walter Kranz, trabalho encontrado na obra intitulada *Os fragmentos dos pré-socráticos*, uma obra em três volumes longamente elaborada e aumentada desde sua primeira edição em 1903 até sua última edição em 1951. Na tradução de José Cavalcante de Souza, este fragmento nos diz: “Não de mim, mas do *logos* tendo ouvido é sábio homologar: tudo é um.”<sup>13</sup> Fazer uma explicação adequada desse fragmento nos levaria muito longe e exigiria adentrarmos nos meandros da filosofia de Heráclito. Mesmo assim, podemos enfatizar duas coisas, uma relativa à primeira parte e a outra à segunda parte do fragmento.

No tocante à primeira parte, o tradutor brasileiro deixou propositalmente não traduzido o termo grego *logos*, um termo altamente polissêmico e que simboliza um dos conceitos fundamentais no pensamento de Heráclito, tendo sido ele o primeiro filósofo a trazer essa palavra da língua grega comum para o âmbito do vocabulário filosófico que começava a se formar em sua época. Em geral, para simplificarmos, costumamos traduzir inicialmente o termo ‘*logos*’ por ‘discurso’. Nessa tradução, podemos começar a entrar na profundidade característica do pensamento de Heráclito e que se manifesta neste importante fragmento. Usando essa “versão” da palavra ‘*logos*’, teríamos uma segunda tradução do fragmento: “Não de mim, mas do *discurso* tendo ouvido é sábio homologar: tudo é um.” Nessa *versão/interpretação inicial* do fragmento, Heráclito está nos pedindo para escutar o *sentido* de seu discurso e não o fato de ele, um homem particular de Éfeso, tê-lo dito. É somente assim que se pode ser sábio: ao *homologar* o sentido do *logos* ele mesmo, independentemente de ter sido proferido pela pessoa de Heráclito. Note-se, como acontece em vários

<sup>13</sup> HERÁCLITO. *Fragmentos*; trad. José Cavalcante de Souza. In SOUZA, J. C. (org.) *Os pré-socráticos*. São Paulo: Abril, 1973, p. 90.

fragmentos, o jogo de palavras (trocadilho) entre a palavra *logos* e o termo *homo-logar* (no grego original ‘*homologeîn*’). No contexto do fragmento, o termo ‘*homologar*’ significa: estar de acordo com o *logos* (discurso). Assim, teríamos uma terceira versão do fragmento na seguinte forma: “Não de mim, mas do *logos* (discurso) tendo ouvido é sábio estar-de-acordo-com-o-*logos* (discurso): tudo é um.” Na realidade, essa breve análise nos permite apontar para o fato de que a palavra *logos* presente na primeira parte do fragmento marca um dos conceitos fundamentais do pensamento de Heráclito, sobre o qual não podemos falar aqui. Mas para entendermos essa posição fundamental do *logos* na filosofia e na metafísica de Heráclito, cumpre passarmos à observação sobre a segunda parte do fragmento.

Aquilo que é para nós importante sobre essa segunda parte é justamente a expressão ‘tudo é um’, que no grego peculiar de Heráclito aparece na forma ‘*hen panta*’. Esse par conceitual é justamente aquele que marca de modo explícito o tema da henologia: como explicar as formas de relação entre a unidade (*hen*) e a multiplicidade de coisas que compõem a totalidade do mundo (*panta*). Na realidade, essa é a expressão fundamental da metafísica de Heráclito e, ao mesmo tempo, *simboliza do modo mais breve possível toda a questão da henologia grega*. Através dessa expressão temos um tipo de chave interpretativa direta para conseguirmos compreender um dos aspectos mais complexos do pensamento de Heráclito: que a unidade se manifesta através de muitas formas.

Assim, em diversos fragmentos, o termo ‘um’ (*hen*) é substituído por Heráclito por outros conceitos que lhe são fundamentais. Dentre eles, os principais são os seguintes: ‘conflito’ (*polemos*), ‘fogo’ (*pyr*), ‘divino/deus’ (*theos*), ‘a coisa sábia’ (*to sophon*) e também – talvez como o mais importante de todos os “nomes da unidade” – justamente o termo *logos*, que aqui traduzimos como ‘discurso’, mas que pode significar várias outras coisas. Uma maneira de começar a entender o sentido do *logos* em Heráclito é justamente notarmos que um discurso é uma *unidade* por ter um certo sentido que compreendemos como único, mas essa unidade é composta por uma *multiplicidade* de letras, sílabas, fonemas e palavras distintas.

Agora, à luz das duas observações anteriores, podemos encerrar essa brevíssima análise do fragmento 50, apresentando uma interpretação unitária do mesmo e apontando para o sentido geral da metafísica de Heráclito como sendo uma henologia e não uma ontologia. Heráclito está nos dizendo que para sermos de algum modo sábios (ou filósofos),

precisamos estar de acordo (homologar) com o sentido do seu discurso (*logos*), ouvindo este sentido do próprio *logos* (discurso) e desconsiderando que foi a pessoa particular chamada Heráclito que o proferiu e escreveu. Mas qual é esse sentido do *logos* (discurso) ele mesmo, que pode nos conferir algum tipo de sabedoria, independente de ser proferido pela pessoa Heráclito? Esse sentido é justamente a compreensão do sentido filosófico da expressão ‘tudo é um’, um sentido que, neste momento, poderíamos explicar inicialmente da seguinte forma: a totalidade das coisas distintas e múltiplas é estruturada pela unidade como princípio ordenador, princípio que se manifesta de diferentes modos e, por isso, recebe diferentes nomes, sendo o mais célebre de todos, justamente o termo ‘*logos*’.

Diante do que foi exposto, percebemos que o sentido henológico que ainda estava implícito na metafísica dos primeiros filósofos, especialmente em Anaximandro, se explicita no pensamento de Heráclito. Por óbvio, essa interpretação do pensamento de Heráclito está de acordo com as pesquisas de história da filosofia antiga mais recentes, que desfazem aquela outra interpretação enviesada (mas ainda corrente) que nos fala de Heráclito como o filósofo que se limitaria a uma afirmação radical da transitoriedade e da perpétua transformação das coisas do mundo, uma imagem geralmente resumida pela comparação do mundo com um rio, a tal ponto de se ter formada a expressão (bela, mas por vezes entendida de modo reducionista e enganoso): “o rio de Heráclito”. Na realidade, *essa interpretação parcial de Heráclito se deve ao sucesso e predomínio do pensamento de seu contemporâneo Parmênides sobre a filosofia posterior*. O Heráclito do eterno fluxo (o “devir”) é a imagem formada a partir do contraste de sua filosofia (e podemos dizer agora, também, de sua metafísica de cunho henológico) com a filosofia de Parmênides, interpretado como o filósofo que defende a imutabilidade do ser. Diante disso, não é correta a imagem tradicional que opõe o pensamento de Heráclito, como o filósofo do devir e do movimento, ao pensamento de Parmênides, como o filósofo do ser e da imobilidade; uma imagem principalmente forjada por Platão.

Contudo, há um fundo de verdade nessa imagem distorcida, e esse fundo pode ser expresso assim: *com Heráclito se encerra a primeira fase da metafísica grega (ainda regida em termos puramente henológicos pelo par conceitual unidade-multiplicidade), pois o seu contemporâneo Parmênides inicia uma nova etapa do pensamento metafísico grego ao instaurar pela primeira vez a ontologia, ou seja, a metafísica centrada nos conceitos de ser e*

*não-ser*. Isso também significa que, a partir de Parmênides, a metafísica grega passará a “misturar” a matriz henológica na qual começara com a matriz ontológica que começa com ele. Essa mistura já é visível em filósofos posteriores a Parmênides, tanto em seus discípulos diretos (Zenão de Eleia e Melisso de Samos) quanto em Empédocles, Anaxágoras, Leucipo, Demócrito, e também na sofística de Górgias e Protágoras. E essa mistura ganha uma nova, mais ampla e mais célebre forma justamente com Platão e Aristóteles.

A questão que se pode colocar para esta concepção contemporânea sobre essas duas linhagens da metafísica grega anterior a Aristóteles é se ela tem alguma base de apoio dentro da própria *Metafísica* de Aristóteles, uma vez que já assumimos anteriormente que uma parte considerável dessa obra deve ser interpretada a partir da ontologia. De fato, como já dissemos, Aristóteles agrupa todos os seus antecessores através de expressões como: “aqueles que antes de nós se dirigiram à investigação *dos seres (tôn ontôn)* e filosofaram sobre a verdade.” (983b 1-3).

Primeiramente, esse tipo de expressão nos mostra o sucesso da “mudança de paradigma” realizado na história da metafísica antiga por parte de Parmênides. Em certo sentido, depois de Parmênides, a filosofia grega, especialmente aquela de Platão e de Aristóteles, tende a “ontologizar” ou “parmenidizar” o todo da filosofia e da metafísica gregas, desconsiderando que a existência e o uso explícitos dos conceitos de ser e não-ser somente são inequívocos na e a partir da filosofia de Parmênides. Essa transformação é visível depois de Parmênides: inicialmente pela admissão, por parte de vários filósofos, de uma sinonímia entre os conceitos de ser e de coisa, uma sinonímia que se apresenta em vários usos dos termos ‘coisas’ (*chrêmata*) ou ‘todas as coisas’ (*panta*) como equivalentes às expressões ‘coisas que são’ ou ‘os entes’ (*ta onta*) ou ‘todas as coisas que são’ (*panta ta onta*). Neste aspecto, cumpre notar que não encontramos tal sinonímia nos vários fragmentos em que Heráclito usa os termos ‘coisas’ (*chrêmata*) e ‘todas as coisas’ (*panta*).<sup>14</sup> Esse último fato é ainda mais importante quando lembramos que Heráclito é um contemporâneo de Parmênides.

Apesar dessa predominância inegável da linhagem ontológica em Aristóteles, não é difícil encontrar na *Metafísica* a presença da linhagem

<sup>14</sup> A única exceção é o fragmento 7, no qual encontra-se a expressão ‘*panta ta onta*’. Contudo, o fragmento é citado justamente por Aristóteles, para quem tal sinonímia já está em vigor, sendo, muito provavelmente, uma paráfrase e não uma citação *ispis litteris*.

henológica da metafísica grega.<sup>15</sup> Essa presença se encontra especialmente na descrição que o Estagirita apresenta de uma parte dos pitagóricos e, sobretudo da filosofia de Platão e de seus seguidores imediatos, especialmente Espeusipo e Xenócrates. Tanto no Livro I (caps. 5-6, 8-9) quanto no todo dos Livros XIII e XIV, percebemos que Aristóteles apresenta a filosofia primeira (metafísica) dos pitagóricos, de Platão e de seus seguidores primariamente como uma henologia e apenas secundariamente como uma ontologia. Embora com conteúdos distintos, Aristóteles deixa claro que pitagóricos e platônicos concebem o ser e o não-ser a partir de conceitos diretamente ligados às teorias matemáticas, conceitos tais como os de limitado (*peras*) e o ilimitado (*apeiron*), bem como de uno (*hen, monada*) e díade indefinida (*dyados aoristos*), os quais são claramente manifestações do par conceitual unidade/multiplicidade, central para a linhagem henológica da metafísica antiga. Essa leitura de um predomínio da henologia sobre a ontologia nas filosofias pitagórica e platônica aparece com muita clareza e como que em miniatura no seguinte trecho do capítulo 6 do Livro I da *Metafísica*:

“Dado que <para Platão> as Formas são causas para <todas> as outras coisas, os elementos daquelas <Formas> são concebidos como *elementos de todos os seres (stoicheia pantôn tôn ontôn)*. De um lado, como princípios da matéria [*sc. causa material*] <determina> *o grande e o pequeno*; e, de outro, como <princípio> da substância/ser (*ousian*) [*sc. causa formal*] <estabelece> *a unidade*, pois <concebe> que as Formas e os números provêm daqueles [*sc. do grande e do pequeno*] *por participação na unidade*. Ao <conceber> *a unidade como ser/substância* – não sendo a unidade dita de algum outro ser distinto <da própria unidade> [*sc. esta é a posição de Aristóteles*] – disse-o de maneira similar aos pitagóricos, e do mesmo modo que estes <concebe> *os números como sendo causa da substância/ser de <todas> as outras <coisas>*. Mas isto é próprio <de Platão>: ter posto a díade no lugar do ilimitado <que os pitagóricos derivavam> da unidade, e <ter derivado> o ilimitado do grande e do pequeno.” (988a 18-27; tradução própria, grifos acrescentados)

<sup>15</sup> Uma interpretação pioneira no reconhecimento da presença da henologia na *Metafísica* de Aristóteles se encontra em COULOUBARITSIS, Lambros. *L'être et l'un chez Aristote*. *Revue de Philosophie Ancienne*, vol. 1, n. 1, vol. 1, n. 2, 1983, p. 49-98; p. 143-195.

Deixando de lado os complexos detalhes implícitos, esta passagem, particularmente nos trechos grifados, nos mostra que Aristóteles critica os pitagóricos, Platão e os platônicos por terem elaborado sua ontologia unicamente a partir dos conceitos henológicos ligados à matemática, uma vez que (1) as Formas são os elementos e causas dos seres e (2) as Formas derivam do grande e do pequeno (símbolos da multiplicidade) enquanto estes participam da unidade. Em resumo, a metafísica pitagórica e platônica é uma mistura entre henologia e ontologia, mas na qual prevalece como base conceitual a primeira sobre a segunda. Há controvérsias sobre a que parte da obra escrita de Platão estaria aqui se referindo Aristóteles, ou se estaria remetendo às chamadas ‘doutrinas não-escritas’ (*agrapha dogmata*), que supostamente teriam sido ensinadas apenas oralmente por Platão a seus ouvintes na Academia.

Independentemente desta controvérsia, quando abordarmos a ontologia de Platão através da análise de algumas partes do diálogo *Sofista*, perceberemos que o mestre da Academia coloca os conceitos henológicos de identidade e diferença no mesmo nível que o conceito de ser, defendendo que somente assim seria possível justificar o conceito ou Ideia de não-ser. Além disso, quando tratarmos do capítulo 2 do Livro IV da *Metafísica* (donde a tradição medieval e sobretudo moderna retira a noção de ontologia), perceberemos que Aristóteles vai na direção inversa daquela vista na citação anterior, procurando explicar os conceitos henológicos a partir do conceito ontológico de substância (*ousia*), conceito este estabelecido como sentido primário tanto do conceito de ser quanto do conceito de unidade. À luz dessas considerações gerais, percebemos que o neoplatonismo – especialmente a partir de Plotino – assume de modo explícito a posição que Aristóteles atribui a Platão: que a organização dos conceitos ontológicos de ser e não-ser só se torna possível quando são subordinados aos conceitos de unidade e multiplicidade.

Se assumimos estas rápidas considerações sobre as duas linhagens da metafísica antiga, bem como que a história da metafísica grega começa a partir da linhagem henológica centrada nos conceitos de unidade e multiplicidade, é possível perceber que a linhagem ontológica da metafísica antiga iniciada com Parmênides já é um tipo de mistura de ambas, pois, como veremos melhor no próximo capítulo, os conceitos de ser e não-ser só podem emergir no poema de Parmênides pela correlação que este filósofo estabelece entre os conceitos de ser, verdade e identidade. É justamente a

partir de Parmênides, até nossos dias, que *toda* ontologia acaba sempre tratando de algum modo do conceito de identidade, um conceito que estava ausente da filosofia anterior a ele. Contudo, o conceito de identidade, conforme o próprio Aristóteles reconhece no Livro IV da *Metafísica*, é um conceito primeiramente alinhado ao conceito de unidade, de modo que pode ser visto como o primeiro resultado da síntese parmenídica entre a linhagem henológica anterior e contemporânea a ele com a linhagem ontológica da metafísica começada exatamente com ele. Em suma, embora o fio da narrativa filosófica deste livro siga os passos da ontologia grega como parte da metafísica antiga, será inevitável tratarmos dos conceitos henológicos em alguma medida, caso contrário corremos o risco de deixar de lado aspectos importantes da própria ontologia que se inicia com Parmênides.



◆ CAPÍTULO 2 ◆

O NASCIMENTO DA ONTOLOGIA NO POEMA  
DE PARMÊNIDES

## A – TEXTO BÁSICO:

### 1. A importância e a estrutura do poema de Parmênides

A partir da retomada dos estudos aprofundados sobre a filosofia pré-socrática no século XIX, Parmênides de Eleia (c. 530-460 a. C.) passou a ser reconhecido como um dos mais importantes filósofos pré-socráticos, senão como o mais importante dentre eles. Seguindo tanto o filósofo Nietzsche quanto o historiador da filosofia Jonathan Barnes, podemos dividir o período pré-socrático entre o período anterior e o período posterior ao surgimento de Parmênides e sua filosofia. Pelo que sabemos, Parmênides escreveu apenas um texto, na forma de um poema, usando o título mais comum dos textos produzidos pelos pré-socráticos, a saber: *Sobre a natureza (Peri physeôs)*.

Esse poema é usualmente dividido em três partes: uma introdução (ou proêmio), o caminho da verdade e o caminho da opinião. A primeira parte é uma introdução ou (na linguagem técnica) um proêmio. Essa parte é composta pelo que chamamos atualmente de fragmento 1. Nesta introdução, Parmênides descreve, em forma alegórica, sua jornada com uma biga até a morada da deusa que vem a ser a protagonista e narradora do poema em sua quase totalidade. Ao final dessa jornada descrita nas primeiras linhas do proêmio, a deusa (cujo nome não é revelado, mas quem é plausível considerar como uma personificação da verdade) começa a falar, apresentando aquilo que são os dois (ou três) objetivos da narrativa exposta no poema. A segunda parte é costumeiramente chamada de caminho da verdade e é considerada a mais importante do poema desde a antiguidade. É nela que encontramos a ontologia de Parmênides e sobre a qual falaremos logo mais. Essa parte é composta pelos fragmentos 2-8, indo até a linha 50 deste último. Aliás, como se trata de um poema, é padrão que suas edições numerem suas linhas. A terceira parte, por fim, é denominada de caminho da opinião. Nela, a deusa apresenta inicialmente uma crítica à forma como o senso comum (composto pelo que o poema chama de ‘mortais’) estabelece dualidades entre ser e não-ser. Depois desta crítica, ela esboça um tipo de cosmologia. Essa parte é composta pelas linhas finais do fragmento 8 até o último fragmento, o de número 19. Há muitas controvérsias interpretativas sobre esta parte do poema, tanto por conta da relação de seu conteúdo com

a parte anterior, quanto pela escassez de fragmentos preservados. De todo modo, essas controvérsias não nos interessam neste texto, pois trataremos exclusivamente da parte central do poema.

Como já indicamos antes, a importância de Parmênides se encontra justamente em ter ele realizado a introdução do conceito de ser no vocabulário conceitual da filosofia grega. Embora o verbo 'ser' esteja presente na língua grega desde os seus primórdios, é Parmênides quem transforma esse verbo em um substantivo ou nome. Esse procedimento de substantivar verbos é ainda comum para nós quando, por exemplo, usamos expressões como 'o olhar', 'o pensar', 'o falar'. Parmênides faz algo parecido quando transforma duas formas ou conjugações do verbo grego 'ser' em substantivos. A primeira e mais comum é a conjugação do verbo 'ser' na forma 'eon' (que no grego posterior será apenas 'on'). Essa forma é a conjugação neutra e singular do particípio do verbo grego 'ser'. Parmênides torna essa forma um substantivo ao antepor a ela o artigo neutro 'to', que traduzimos pelo artigo masculino 'o', uma vez que não temos o gênero neutro em nossa língua, tal como ocorre no grego antigo. Daí, então, temos 'o ser'. Mas a forma 'eon' também pode ser traduzida pelos termos 'ente' ou 'que-é', de modo que se tornou comum traduzir essa expressão criada por Parmênides através dos termos 'o ente' e 'o que-é'. Será justamente nesta forma que a filosofia posterior usará quase sempre o conceito de ser. Mas Parmênides também transforma outra forma do verbo grego 'ser' em substantivo: trata-se da forma do infinitivo 'einai'. Usando o mesmo procedimento de anteposição do artigo neutro 'to', forma-se a expressão 'to einai', que traduzimos diretamente como 'o ser'. Por várias razões que não cabe aqui expor, essa forma se tornou menos usual que a primeira tanto no contexto do poema de Parmênides quanto na filosofia posterior. Assim, em geral, quando falamos do conceito de ser na filosofia antiga, estamos supondo o uso mais frequente do termo 'to eon', que viria a ser usado na forma 'to on' pelos filósofos a partir da época de Platão. Séculos mais tarde, será justamente do termo grego 'on' que se formará a expressão 'ontologia'.

Como dito acima, nosso intento, neste texto (tanto em sua parte básica quanto nas discussões e aprofundamentos) é fazer uma exposição e discussão da ontologia de Parmênides encontrada na parte do poema que usualmente chamamos de caminho da verdade.

## 2. Os dois (ou três) caminhos de investigação e a identidade entre pensar e ser

O caminho da verdade (a parte central do poema) começa nos fragmentos 2 e 3 do poema. Nestes fragmentos são expostos dois tópicos centrais para entendermos como Parmênides introduz os conceitos de ser e não-ser na filosofia grega. O primeiro tópico é a apresentação dos dois caminhos de investigação que são dados ao pensamento humano. O segundo tópico é a postulação da identidade entre pensar e ser. Esses dois tópicos ainda não são propriamente parte da ontologia de Parmênides, mas momentos preparatórios de caráter mais lógico-linguístico, epistemológico e mesmo metodológico. Como foi dito na introdução, uma das dificuldades peculiares da ontologia como campo de debates e investigações na filosofia consiste no fato de essa “área” da filosofia usualmente trazer consigo também temas e discussões pertencentes à lógica, à epistemologia e à filosofia da linguagem. Feita essa observação, vamos à exposição dos dois tópicos citados.

Para termos mais clareza na exposição, façamos a citação do fragmento 2 em seu todo, mas já com os acréscimos e ênfases necessários para facilitar sua compreensão:

“Então vamos! Eu te falarei, e tu, escutando a narrativa (*mython*), acolhe-a; | os únicos caminhos (*hodoi*) de investigação que há para pensar (*noêsai*): | de um lado, que <algo> é e que não é <possível> não ser, | da persuasão é a via (pois acompanha a Verdade/Realidade); | [5] de outro lado, que <algo> não é e é necessário não ser; | esta eu te indico ser vereda de todo insondável: | pois nem conhecerias o não-ser (*to mê eon*) (pois isto não é factível) | nem o poderias indicar.”<sup>16</sup>

Note-se que quem conduz a narrativa (*mythos*) é a deusa e quem escuta (e transcreve) é Parmênides. Na linha dois do fragmento citado, a deusa nos diz que há apenas dois caminhos possíveis para a investigação da verdade por parte de nosso pensamento. O primeiro caminho é apresentado nas linhas 3-4. Esse é justamente aquele que em sentido estrito pode ser

<sup>16</sup> A barra reta (‘|’) é usada nas citações para marcar a divisão das linhas (os versos) do poema, através das quais se costuma fazer referência às partes dos fragmentos do poema.

chamado o caminho da verdade. Ele consiste em pensar “que <algo> é e não é <possível> não ser.” Há muitas interpretações desta frase, mas como se trata de uma exposição introdutória, tomaremos apenas uma delas. Nessa interpretação, o que a deusa está nos dizendo através de Parmênides é que a investigação da verdade deve começar supondo que alguma coisa é. Mas essa suposição é imediatamente especificada com a expressão “e que não é <possível> não ser”. Essa especificação significa o mesmo que: ‘é que necessariamente é’, pois a definição do ser necessário é justamente ‘o que não pode não ser’. Como veremos logo mais, as características do ser em si mesmo (ingênito, imperecível, eterno etc.) são suas características *necessárias* e, podemos também dizer, *essenciais*, ou seja, elas são características que o ser em si mesmo *não poderia não possuir para ser o que ele é em si mesmo*. Logo após enunciar este caminho, na linha 4, a deusa qualifica-o como sendo a via da persuasão porque a acompanha a verdade ou realidade. Essa descrição já nos aponta claramente que este é o caminho correto de investigação e que ele será percorrido ao longo da narrativa poética da deusa na parte central do poema. De modo geral, este caminho também é chamado de ‘caminho do ser’.

Logo em seguida, nas linhas 5-8 do fragmento citado, a deusa nos apresenta o segundo caminho para investigar a verdade. Nesse caminho, nosso pensamento começa supondo “que <algo> não é e é necessário não ser.” Isso significa: começamos supondo não apenas que algo não existe, mas que necessariamente não existe. Note-se que a expressão ‘necessário não ser’ equivale à noção de ‘impossível ser’. Em outras palavras: que essa coisa não pode ser. Nas linhas seguintes, esse caminho é caracterizado negativamente como um caminho que não pode nos conduzir a alcançar a verdade ou realidade, uma vez que não é possível conhecer ou dizer (indicar) o não-ser. É comum chamar este caminho de ‘caminho do não-ser’. Este caminho é proibido porque ele nos leva ao oposto da verdade, ou seja, nos conduz ao erro e à contradição. Note-se que já há uma contradição em pensar algo e dizer que este algo não é, uma vez que se pensamos, segundo o que veremos logo mais, já supomos que o algo por nós pensado *é alguma coisa*. Isso se torna ainda mais problemático, segundo a concepção do poema, na medida em que supomos que esse mesmo algo não somente não é, mas necessariamente não é.

Uma parte dos/das intérpretes modernos do poema de Parmênides acredita que além dos dois caminhos apresentados no fragmento 2, haveria

ainda um terceiro caminho, supostamente apresentado no fragmento 6. Esse caminho é usualmente chamado de ‘caminho dos mortais’. De acordo com essa interpretação, esse seria o caminho que confunde ser e não-ser, uma vez que nas duas linhas finais desse fragmento é dito que os mortais “consideram como sendo o mesmo (*tauton*) ser e não-ser /e <em seguida> como não o mesmo; e de tudo é reversível o caminho.” Nesta interpretação, essa afirmação seria a prova de que o pensamento dos mortais (o que chamaríamos hoje de ‘senso comum’) oscilaria entre o caminho do ser e o caminho do não-ser. Esse é ainda um problema em aberto, mas uma outra interpretação (com a qual me alinho), vê no fragmento 6 apenas as consequências de se tomar o segundo caminho exposto no fragmento 2. Como indicamos acima, o segundo caminho, por sua própria suposição de que algo não é (e que necessariamente não é) nos conduz a confundir ser e não-ser. De todo modo, esse ponto não é algo indispensável para a exposição introdutória da ontologia de Parmênides, embora não se possa deixar de assinalar essa controvérsia interpretativa, uma vez que diversos textos introdutórios ao pensamento de Parmênides assumem que no poema seriam expostos três caminhos.

Mas passemos à exposição da tese sobre a identidade entre pensar e ser. De modo geral, os/as intérpretes do poema de Parmênides entendem que o fragmento 3 do poema é constituído pela seguinte afirmação da deusa:

“pois o mesmo é pensar e ser”

Nesta breve frase, encontramos a primeira expressão mais simples do postulado da identidade entre pensar e ser. Esse fragmento é usualmente colocado como o terceiro por causa do ‘pois’ que o abre, de modo que essa frase explicaria em termos positivos aquilo que o final do fragmento 2 havia explicado em termos negativos, a saber: que não devemos seguir o caminho do não-ser não apenas porque não podemos conhecer ou dizer (indicar) o não-ser, mas também (e, na realidade, sobretudo) porque devemos supor (postular) como verdade primária a identidade entre pensar e ser. A verdade que podemos encontrar através do primeiro caminho (o caminho do ser) consiste justamente em alcançar a identidade entre o pensamento e aquilo que é por ele pensado, aquilo que Parmênides indicará pelos termos ‘o ente’ e ‘o ser’.

Note-se que se trata de uma exigência lógica e, sobretudo, epistemológica bastante forte. Mais tarde, quando falarmos sobre o diálogo *Sofista*, veremos que Platão terá de enfraquecer essa exigência epistemológica para poder explicar como podem existir pensamentos e enunciados falsos, em especial aqueles produzidos pelos sofistas. É deste enfraquecimento (também realizado, de modo distinto, por Aristóteles) que surgirá, no campo da discussão filosófica, a concepção ainda hoje dominante de verdade, a concepção da verdade como *correspondência* entre pensamento e realidade. Essa noção de correspondência, porém, é mais fraca do que a *identidade* postulada no poema de Parmênides. Ela é mais fraca porque a noção de identidade postulada por Parmênides acaba por restringir o conceito de verdade ao nível abstrato do ser, de tal forma que o conceito de ser, como ainda veremos, não deveria ser aplicado aos objetos sensíveis a que temos acesso em nosso dia a dia, embora isso acabe ocorrendo na linguagem comum.

Em outras palavras, já se encontra implícita no postulado da identidade entre pensar e ser uma das teses pelas quais Parmênides e seus seguidores (Zenão de Eleia e Melisso de Samos) se tornarão conhecidos: o ser é radicalmente distinto daquilo que nos aparece na sensação (os fenômenos), de tal forma que o ser é imóvel, indivisível e, por isso, absolutamente uno, algo que contraria nossas crenças do senso comum sobre os fenômenos que estão à nossa volta, os quais estão sempre em transformação, se dividem e são múltiplos. É justamente por isso que se convencionou dizer que com Parmênides e seus discípulos diretos surgem as distinções entre ser e aparecer (fenômeno), bem como entre ser e devir (vir-a-ser, movimento, transformação).

Deixando de lado esse aspecto, a identidade entre pensar e ser não é apenas enunciada neste momento do poema, mas aparece explicitamente também em dois outros momentos. O primeiro deles se encontra nas duas primeiras linhas do fragmento 6, que nos diz:

“É necessário que o dizer, o pensar e o ser sejam, pois <o> ser é (*esti gar einai*) | e <o> nada (*mêden*) não é; isto eu te ordeno considerar.”

Embora não seja evidente à primeira vista, a parte inicial da primeira linha apresenta a identidade necessária entre pensar e ser, juntando a ela

aquela do dizer que expressa essa identidade. A sequência da primeira linha e a primeira parte da segunda explicam o porquê dessa identidade através de um princípio que até hoje é considerado como um dos princípios que confere a originalidade do pensamento de Parmênides: “o ser é e o nada (= não-ser) não é”. Esse princípio resume aquilo que é obtido através do primeiro caminho exposto no fragmento 2 e que nos obriga a evitar o caminho do não-ser. Uma parte dos/das intérpretes entende que essa é a primeira aparição do que seria mais tarde batizado como ‘princípio de identidade’, um dos princípios basilares da lógica tradicional. Com a aceitação desse princípio, também compreendemos que o poema de Parmênides é o primeiro momento da história da filosofia onde se manifestam outros dois princípios basilares da lógica tradicional: o princípio da não-contradição e o princípio do terceiro excluído, sobre os quais ainda teremos de falar quando da exposição da ontologia de Aristóteles presente no Livro IV da *Metafísica*.

O outro momento do poema de Parmênides onde a identidade entre pensar e ser aparece como um tipo de fechamento da exposição das características do ser se encontra nas linhas 34-38 do fragmento 8:

“O mesmo é pensar (*noein*) e aquilo em vista do que é pensamento/pensado (*noêma*). |  
 Pois sem o ente (*eontos*), graças ao que <o pensamento> é enunciado em palavra, |  
 não encontrarás o pensar (*noein*): pois nada era, é ou será |  
 fora do ente/do que-é (*eontos*), de modo que Moira (Destino) o encadeou |  
 a ser inteiramente imóvel.”

Não é o caso de fazemos uma análise minuciosa dessa passagem. Basta apenas fazer alguns apontamentos gerais. Primeiramente, nela também é expressa a identidade entre pensar e ser, mas agora na acepção que antes já indicamos: a identidade entre o pensar (o ‘*noein*’ como atividade cognitiva superior da mente humana) e o pensado (o ‘*noêma*’ como aquilo que é o objeto ou conteúdo dessa atividade). Como nos indicam as linhas seguintes: (1) é graças ao ser (ao ente, ao que-é) que o pensamento pode se tornar linguagem (e, principalmente, linguagem que

exprime a verdade); (2) que o pensamento não existe sem o ser, pois o ser é a finalidade do pensamento; (3) e isto porque o pensamento nada seria sem o ser, de tal modo que – quando se identifica com este – o pensamento está, por assim dizer, fora do tempo (“nada era, é ou será”); (4) e isto precisa ser assim porque a divindade do Destino (‘Moirá’ como sinônimo de necessidade absoluta) mantém o ser na completa imobilidade.

A partir do que expusemos brevemente acima, percebemos que o caminho do ser, enquanto caminho correto para atingir a verdade (diferenciado do caminho do não-ser, como caminho do erro e da contradição) é acompanhado pela postulação da identidade entre pensar e ser como aquilo que é atingido ao final da jornada por este caminho. Dito isso, passemos à exposição sumária da ontologia de Parmênides.

### 3. As características intrínsecas do ser e a identidade como característica primeira

Os aspectos lógico-linguísticos e epistemológicos expostos acima são como que o prelúdio necessário para entendermos melhor o que podemos chamar de ontologia de Parmênides. Depois de afastar nosso pensamento do caminho do não-ser, enquanto caminho que não é capaz de nos levar à verdade (entendida como identidade entre pensar e ser), o fragmento 8 (o mais importante do poema) começa com as seguintes palavras:

“Unicamente a narrativa (*mythos*) de um caminho | resta: que <algo> é; neste caminho há evidências/sinais (*sêmat’easi*) | e são muitíssimos: que ingênito sendo também é imperecível, | inteiro (*oulon*), uniforme | (*monogenes*), inabalável (*atremes*) e também perfeito (*teleion*).”

A primeira linha e o início da segunda exprimem justamente que o caminho do não-ser já foi recusado e que resta apenas um dos dois caminhos expostos no fragmento 2, o caminho do ser: “que <algo> é”, menção que implicitamente já contém o sentido desse algo: ‘é que não é <possível> não ser’. O trecho citado continua nos dizendo que há muitas evidências ou muitos sinais deste caminho. Essas evidências ou sinais (*sêmata*) são justamente aquilo que estamos aqui chamando de

características intrínsecas do ser. As primeiras características aparecem já nas duas últimas linhas da citação. Que o ‘algo que é’ – preenchido desde o fragmento 6 pelo conceito de ser (*to eon*) – é ingênito (sem nascimento), imperecível (sem morte), inteiro, uniforme, inabalável e perfeito. As linhas seguintes a estas nos apresentam outras características, tais como uno, indivisível, contínuo, pleno e igual.

De modo geral, as linhas do poema depois daquelas citadas há pouco nos apresentam o esboço de duas demonstrações por redução ao absurdo de algumas das características do ser. A primeira redução ao absurdo visa demonstrar que o ente é ingênito e imperecível, de tal modo que, implicitamente, podemos dizer que é eterno. A segunda redução ao absurdo visa mostrar que o ente é indivisível, o que, implicitamente, indica que ele é imóvel e imutável. Esse ponto é importante porque Parmênides introduz pela primeira vez na história da filosofia o argumento por redução ao absurdo como método lógico para demonstrar alguma tese.

Em linhas muito gerais, o método ou procedimento lógico da redução ao absurdo (ou ao impossível) consiste em provar uma tese através da refutação de sua tese contrária. Em outras palavras, para provar a tese A, postula-se inicialmente como verdadeira a tese contrária (não-A). Mostra-se que essa tese contrária conduz a conclusões absurdas ou impossíveis (necessariamente falsas). Assim, uma vez que supor como verdadeira a tese contrária (não-A) nos conduz a conclusões falsas (o que é uma contradição), mostra-se, indiretamente, que a tese A precisa ser tomada como verdadeira.

No contexto da primeira redução ao absurdo apresentada no poema (fragmento 8, linhas 5-21), a redução ao absurdo procura mostrar que o ente é ingênito (sem nascimento) e imperecível (sem morte). Para tanto, postula-se que o ser nasceu ou teve origem em algum momento. Mostrando os absurdos surgidos dessa postulação, mostra-se que é verdade que ele é ingênito (sem nascimento). Uma vez que se prova por redução ao absurdo que o ente não nasceu, também é absurdo que ele venha a perecer (“morrer”), pois só perece aquilo que nasceu. Para quem tenha interesse, na parte das discussões e aprofundamentos deste capítulo, são apresentadas de forma esquemática essas duas reduções ao absurdo. Neste momento, o que importa notar é que esse método de argumentação estabelece um padrão demonstrativo inédito na filosofia grega e, especialmente, no campo da ontologia. Esse padrão demonstrativo é ainda hoje um tipo de ideal usado em diversas concepções de ontologia.

Outro aspecto relacionado com essas características intrínsecas do ser consiste em interpretar o seu sentido. Note-se que essas características são *múltiplas*. No entanto, Parmênides (ou a deusa através dele) não está falando de múltiplos seres ou entes (como vários filósofos o farão depois). Bem antes, o poema, claramente, *está falando de uma única coisa que é*, está falando **do** ser (**o** ente, **o** que-é). No contexto do fragmento 8, isso fica claro pelo fato de Parmênides demonstrar que **o** ser é *indivisível*, de tal modo que não pode haver senão um único ser. A princípio, portanto, as *múltiplas* características apresentadas ao longo do fragmento 8 são todas elas características *de uma mesma e única “coisa”*, são todas características *do ser*. No entanto, essas características múltiplas do ser não são como as características que constatamos nas coisas sensíveis, uma vez que as características dos objetos que percebemos pelos cinco sentidos são características muitas vezes passageiras e parciais, ou seja, são características que denominamos de contingentes porque não são constantes nem definem a essência desses objetos. Assim, por exemplo, dizemos de uma determinada pessoa que tem a característica de *ser* um/uma estudante do curso de Filosofia. No entanto, essa característica é passageira, pois essa pessoa nem sempre foi estudante de um curso de Filosofia e posteriormente pode deixar de sê-lo. Além disso, é preciso ressaltar que a característica ‘ser estudante de um curso de Filosofia’ é uma propriedade que não define essa pessoa, uma vez que definimos a essência de uma pessoa como um ser vivo racional e não pela propriedade de ser um/uma estudante de um curso de filosofia.

A partir disso, podemos compreender que as características intrínsecas do ser encontradas no fragmento 8 não são características contingentes, mas *necessárias*. Lembremos que o caminho do ser apresentado no fragmento 2 era composto não apenas pela descrição ‘que algo é’, mas também pela descrição ‘é não é possível não ser’, descrição esta que equivale ao conceito de necessidade. Assim, as múltiplas características do ser apresentadas no fragmento 8 são características *necessárias* do ser. Mas não apenas isso. Retomando o exemplo dado acima, dissemos que uma pessoa se define pela descrição ‘ser vivo racional’. Na teoria clássica das definições (vinda principalmente de Aristóteles), esse tipo de definição de uma espécie (‘ser humano’) nos apresenta a composição entre um gênero (‘ser vivo’) a que esta espécie pertence e uma diferença específica (‘ser racional’), que a diferencia de outras espécies pertencentes ao mesmo gênero. No caso das características do ser apresentadas no poema de

Parmênides, não temos esse esquema de gênero, espécie e diferença específica. O ente ou ser apresentado no poema de Parmênides (ao contrário do que será aquele apresentado por Aristóteles, como veremos depois) não se divide em diferentes gêneros. Aliás, isso é dito implicitamente numa das características enunciadas no início do fragmento 8: o ser é uniforme. O termo grego traduzido por ‘uniforme’ é ‘*mono-genes*’, que significa, literalmente, “de um único gênero”.

Tendo isso em vista, percebemos que as características intrínsecas do ser (ingênito, imperecível etc.) expostas no fragmento 8 não apenas *identificam* o ser, mas também e sobretudo *são idênticas a ele*. A situação é aqui similar àquela de nomes que são sinônimos de uma mesma coisa. Assim, a expressão ‘a estrela da manhã’ é um outro nome para o planeta Vênus, tanto quanto a expressão ‘a estrela da tarde’ é ainda outro nome deste mesmo planeta. Mesmo assim, o nome ‘estrela da manhã’ não apenas nomeia o planeta Vênus, mas também apresenta para ele uma característica, a saber: ‘ser o último corpo celeste visível que desaparece na aurora’. Portanto, o nome ‘a estrela da manhã’ não apenas nomeia Vênus, mas também o caracteriza de determinado modo. À luz disso, podemos compreender que as características intrínsecas (necessárias) do ser apresentadas no fragmento 8 são, de um lado, “nomes descritivos” do ser e, de outro, esses nomes são sinônimos de *uma única e mesma coisa*. Por conseguinte, dizer que o ser é ingênito significa *o mesmo* que substituir o nome ‘o ser’ pelo nome ‘o ingênito’. O mesmo se aplica a cada uma das outras características do ser, como, por exemplo, a característica de ser indivisível, que é um nome ao mesmo tempo descritivo (no sentido de ‘ser o que não se divide’) e sinônimo de ser, de maneira que dizer ‘o ser’ equivale a dizer ‘o indivisível’.

Esse segundo aspecto das características do ser nos permite passar à última parte desta exposição geral da ontologia de Parmênides: *a identidade como característica primeira do ser*. Já vimos que a identidade entre pensar e ser é um requisito lógico e epistemológico da ontologia de Parmênides. Esse requisito, porém, se mostra como um tipo de contrapartida na ordem do pensamento e da linguagem de algo que está presente no próprio ente: a identidade do próprio ser que é pensado e dito quando percorremos o caminho do ser prescrito pela deusa, o caminho que nos promete a possibilidade de alcançar a verdade em sentido pleno e apreender a realidade em seu sentido primário. A explicitação da identidade como

característica primeira do ser se encontra nas linhas 29-31 do fragmento 8 do seguinte modo:

“O mesmo e no mesmo (*tauton t'ên tautô(i)*), permanecendo em si mesmo (*kath'heauto*) jaz, | assim firmemente ali-mesmo (*authi*) permanece: pois a poderosa Necessidade | o mantém nos grilhões de limite que o encerra em todos os lados.”

Reparemos na repetição, por quatro vezes e em diferentes formas gramaticais, do termo ‘mesmo’, que exprime em grego o conceito de identidade. É para essa identidade, justamente, que as múltiplas características do ser apontam enquanto nomes ao mesmo tempo descritivos e sinônimos do termo ‘o ser’. O pensamento que apreende e compreende o ser através dessas múltiplas características *apreende e compreende a identidade absoluta do ser*. A citação ainda nos apresenta um tipo de justificação teológica ou mitológica dessa identidade: a deusa Necessidade. Essa deusa personifica aqui, alegoricamente, aquela necessidade sobre a qual já falamos algumas vezes e que já está presente na primeira exposição do caminho do ser como o único caminho que permite ao nosso pensamento chegar à verdade (realidade), verdade esta que, como já vimos, é concebida como a identidade entre esse pensamento e o ser que é por ele pensado (conhecido). Além disso, é precisamente porque a identidade é o nome primeiro do ser que todas aquelas características são nomes simultaneamente descritivos e sinônimos do ser. Por fim, a identidade, como característica primeira do ser, é outra maneira de exprimir aquilo que antes já vimos na breve exposição do início do fragmento 6: “o ser é e o nada não é”. Agora isso significa: o ser, em sentido primário, é **identidade** que exclui o não-ser (ou o nada) como o totalmente outro, como o indizível e impensável.

Com isso, encerramos nossa exposição básica da ontologia de Parmênides, que, rigorosamente falando, é a primeira ontologia da história da metafísica grega. Embora não seja possível explicar em detalhes, podemos entrever neste fato algo muito importante: *que Parmênides consegue inserir o conceito de ser no vocabulário da filosofia grega e posterior justamente ao introduzir – também pela primeira vez nesta mesma história – o conceito de identidade, bem como associar ambos esses conceitos ao de*

*verdade*. A grandeza de poema de Parmênides, portanto, encontra sua justificação na correlação que conseguiu fazer (e que ainda hoje está em vigor, embora de modos distintos) entre os conceitos de ser, identidade e verdade.

Embora também não possamos nos deter sobre isto neste momento, cumpre notar que o conceito de identidade é um conceito de ordem henológica, na medida em que significa uma nova forma de conceber a unidade. Assim, vislumbramos aqui o que já dissemos antes: a fundação da ontologia em Parmênides realiza uma “mistura” da linhagem conceitual henológica da metafísica grega que o antecede e envolve com a linhagem dos conceitos ontológicos que ele próprio está instaurando pela primeira vez. O “resultado” dessa mistura é a “criação” da correlação entre os conceitos de ser e identidade, uma correlação que será discutida por toda a ontologia e metafísica posteriores, até nossos dias.

## B – APROFUNDAMENTOS E DISCUSSÕES

### 1. Uma tradução dos fragmentos do poema de Parmênides

Para facilitar a quem lê este texto o acesso ao pensamento de Parmênides, apresento aqui uma tradução dos fragmentos remanescentes do poema intitulado *Sobre a natureza (Peri physeôs)*. Além disso, essa tradução evita discussões aqui desnecessárias sobre as inevitáveis opções filosóficas quando se traduz e interpreta um texto notoriamente denso e difícil como este. Por fim, mesmo que estes aprofundamentos e discussões tratem principalmente dos fragmentos da segunda parte do poema, resolvi apresentar a tradução de todos eles para que se possa compreender melhor a sinopse sobre as partes do poema que se encontra logo após a presente tradução; e também para disponibilizar a quem tenha interesse a íntegra das partes do poema atualmente acessíveis a nós. Como de costume, esta tradução se baseia no texto grego encontrado em *Os fragmentos dos pré-socráticos (Die Fragmente der Vorsokratiker)* de Hermann Diels e Walter Kranz, embora adote algumas alterações propostas por outros estudiosos do texto. A numeração entre colchetes retos (“[...]”) marca a cada cinco linhas o poema traduzido. Essa numeração das linhas é importante para podermos fazer a referência correta às partes dos fragmentos.

#### SOBRE A NATUREZA

##### Fragmento 1

As éguas me conduzem até onde meu espírito/ânimo (*thymos*) é capaz de ir, pois me guiaram rapidamente para o caminho afamado da divindade, que leva o mortal com conhecimento por todas as cidades; por este <caminho> era levado; por ele me levavam as mui sensatas éguas, [5] impelindo a biga, pois por virgens através do caminho era guiado. E então o eixo no centro das rodas solta um silvo de uma flauta, incandescendo (pois era impulsionado por duas poderosas rodas de ambos os lados), quando se apressavam a me acompanhar as virgens, filhas do Sol, deixando para trás a morada da Noite [10] em direção à luz, e com suas mãos retiravam os véus da cabeça. Lá estão os pilares dos caminhos da Noite e do Dia, encimados por uma <grande> verga e com pétreas soleiras.

Estes <pilares> no céu elevado são completados por portas;  
das quais a Justiça, de duras penas, possui as chaves que lhe dão acesso.  
[15] A ela, as virgens encantaram com dizeres ditosos,  
persuadindo-a, com hábeis palavras, a que a tranca aferrolhada  
depressa abrisse dos pilares; e as portas  
produziram um vasto abismo com suas dobradiças de bronze,  
um por um <os batentes da porta> ao girarem  
[20] nas cavidades do umbral ajustados; e célere através deste <abismo>  
diretamente as virgens levaram pela via a biga e os cavalos.  
E aí a deusa afavelmente me recebeu, <em suas> mãos a <minha> mão  
destra acolheu, e assim falando a mim se dirigiu:  
“Ó jovem, acompanhante de imortais guias,  
[25] que com éguas foste trazido à nossa morada,  
salve! Porque não foi destino ruim que te impeliu a percorrer  
este caminho (pois ele está afastado das trilhas humanas);  
bem antes, <impeliram-te> a lei e a justiça. É preciso que de tudo te instruas:  
de um lado, do coração inabalável da Verdade (*Alêtheiês*) bem-redonda;  
[30] e, de outro, das opiniões (*doxas*) dos mortais, nas quais não há fé verdadeira.  
Além dessas <vias>, aprenderás como os objetos da opinião (*ta dokounta*)  
precisam ser testados (*dokimôs*), atravessando <com a mente> tudo através de tudo.”

### Fragmento 2

Então vamos! Eu te falarei, e tu, escutando a narrativa (*mython*), acolhe-a;  
os únicos caminhos de investigação (*hodoi didzêseos*) que há para pensar (*noêsai*):  
de um lado, que <algo> é e que não é <possível> não ser,  
da persuasão é a via (pois acompanha a Verdade);  
[5] de outro lado, que <algo> não é e é necessário não ser;  
esta eu te indico ser vereda de todo insondável:  
pois nem conhecerias o não-ser (*to mê eon*) (pois isto não é factível)  
nem o poderias indicar.

### Fragmento 3

..., pois o mesmo é pensar (*noein*) e ser (*einai*).

### Fragmento 4

Mas olha no pensamento/intelecto (*noô(i)*) como as coisas ausentes (*apeonta*)  
estão [firmemente presentes (*pareonta*):  
pois não poderás separar o ente/o que é (*to eon*) de manter-se no ente/no que é (*tou eontos*)  
nem totalmente dispersando-o por tudo de todo modo no mundo (*kosmon*) nem  
reunindo-o.

### Fragmento 5

... comum é, para mim,  
o lugar de onde começarei, pois novamente retornarei para este mesmo <lugar>.

### Fragmento 6

É necessário que o dizer, o pensar e o ser sejam, pois <o> ser é (*esti gar einai*)  
e <o> nada (*mêden*) não é; isto eu te ordeno considerar,  
por este primeiro caminho de investigação <tu começarás><sup>17</sup>;  
e depois por aquele dos mortais que nada sabem,  
[5] errantes, bicéfalos/duplas-cabeças (*dikranoi*): pois a falta de entendimento neles  
dirige em seu íntimo errante pensamento (*noon*), pois se conduzem  
tal qual surdos e cegos, aturdidos; multidão sem-discernimento,  
eles consideram como sendo o mesmo (*tauton*) ser e não-ser  
e <em seguida> como não o mesmo; e de tudo é reversível o caminho.

### Fragmento 7

Pois de modo algum isto se imponha: serem os não-entes/as coisas que não são (*einai  
mê eonta*);  
mas tu, afasta o pensamento (*noêma*) deste caminho de investigação;  
nem o hábito de muita experiência (*polypeiron*) por este caminho te force  
a conduzir um olho sem foco e ruidosos ouvido  
[5] e língua; antes, discerne pela razão (*krinai logo(i)*) a controversa  
refutação/argumentação (*elenchon*)  
por mim exposta.

### Fragmento 8

Unicamente a narrativa (*mythos*) de um caminho  
resta: que <algo> é; neste caminho há evidências/sinais (*sêmat'easi*)  
e são muitíssimos: que ingênito sendo também é imperecível,  
inteiro (*oulon*), uniforme (*monogenes*), inabalável (*atremes*) e também perfeito  
(*teleion*).  
[5] Nem em algum momento era nem será, pois é agora todo igual (*homou pan*),  
uno (*hen*), contínuo (*syneches*): pois de que modo investigarás a sua gênese?  
como e donde teria crescido? Nem “surgiu a partir do não-ser (*mê eontos*)”  
permitirei que digas nem que penses, pois não é dizível nem pensável (*noêton*)  
aquilo que não é; pois qual necessidade o teria impelido  
[10] a nascer mais cedo ou mais tarde se tivesse se originado do nada (*medenos*)?  
Assim, ou é preciso que seja absolutamente ou que não (seja).

<sup>17</sup> O termo ‘começarás’ é uma emenda para a lacuna nos manuscritos que contém a citação deste fragmento. Ela foi proposta por Alexander Nehamas e Néstor Cordero, e contrasta com aquela mais tradicional proposta por Hermann Diels e seguida por muitas das edições do texto dos fragmentos do poema. A emenda de Diels é ‘<te afastarás>’, baseada na ocorrência desta mesma expressão no fragmento 7. Essa mudança é importante porque com ela se torna possível interpretar que o fragmento 6 não estaria apresentando um terceiro caminho para além daqueles dois expostos no fragmento 2.

Nem jamais a partir do não-ente (*mê eontos*) será dito pela força da crença que algo tenha nascimento a partir dele; por isso nem nascer nem perecer permitiu a Justiça, <como se> afrouxasse as amarras,  
 [15] mas <antes as> mantém <firmes>; porém a decisão sobre isto está nisto: <algo> é ou não é; contudo, já está decidido, conforme a necessidade: que um <caminho> seja impensável (*anoêton*) <e> inominável (pois não é verdadeiro caminho); e que o outro <caminho> é real e autêntico.  
 De que modo o ente (*to eon*) viria a ser <no futuro>? De que modo ele teria vindo a ser?  
 [20] Pois se veio a ser <no passado>, <então> não é, nem também será se for no futuro. Portanto, a geração <do ser> está excluída e é incompreensível <seu> perecimento. Nem é divisível (*diareton*), porque é completamente igual/homogêneo (*homoion*): nem é algo maior, o que o impediria de manter sua continuidade, nem algo menor, pois é completamente repleto/pleno de ser (*eontos*).  
 [25] Por isso é completamente contínuo, pois o ser ao ser adere (*eon eonti peladzei*). Mas também imóvel (*akinêton*) nos limites de grandes liames é sem-início (*anarchon*) e sem-pausa (*apauson*), porque geração e perecimento foram afastados para longe, rechaçados pela fé verdadeira. O mesmo e no mesmo (*tauton t'en tautô(i)*), permanecendo em si mesmo (*kath'heauto*) jaz,  
 [30] assim firmemente ali-mesmo (*authi*) permanece: pois a poderosa Necessidade o mantém nos grilhões de limite que o encerra em todos os lados. Por isso, está estabelecido que o ente não é incompleto; pois não carente <de nada>; pois em sendo, de tudo careceria. O mesmo é pensar (*noein*) e aquilo em vista do que é pensamento/pensado (*noêma*).  
 [35] Pois sem o ente (*eontos*), graças ao que <o pensamento> é enunciado em palavra, não encontrarás o pensar (*noein*): pois nada era, é ou será fora do ente/do que-é (*eontos*), de modo que Moira (Destino) o encadeou a ser inteiramente imóvel; [e por causa disso todas <as coisas> foram nomeadas, tantas coisas quantas os mortais instituíram, convictos de ser verdade,  
 [40] gerar-se e perecer, ser e também não(-ser), mudar de lugar e alterar a cor brilhante.]<sup>18</sup>  
 Mas como o limite é supremo, <o ente> é inteiramente completo (*tetelesmenon*), em tudo semelhante ao volume da esfera bem-redonda, em todas as partes equilibrada em relação ao centro; pois nem algo maior  
 [45] nem algo menor é necessário ser desta ou daquela maneira. Pois nem há não-ser (*ouk eon*) que o impeça de chegar ao igual, nem <há> ente que fosse a partir do ente aqui mais e ali menos, pois é completamente inviolável; pois igual (*ison*) em tudo <a si mesmo>, de modo idêntico (*homôs*) permanece em seus

<sup>18</sup> Alguns/Algumas estudiosos/as (com os quais tendo a concordar) consideram que esta parte posta entre parênteses retos está fora de lugar, devendo ser inserida entre as linhas 59 e 60 do fragmento 8. Deixarei de lado esta discussão, mas o trecho faz mais sentido filosoficamente diante do contexto do poema como um todo quando deslocado para esta posição.

[limites.

[50] Neste <ponto> encerro para ti o discurso (*logon*) e o pensamento (*noêma*) em torno da verdade; a partir de agora, sobre as opiniões dos mortais aprende, escutando a ordem enganosa de minhas palavras.

Pois decidiram nomear duas formas (*morphas*), das quais uma não é necessária – no que estão em erro –;

[55] em contrários separaram o compacto e sinais estabeleceram separados uns dos outros: de um lado, fogo etéreo da chama, sendo suave, para si mesmo em tudo o mesmo, mas não o mesmo em relação ao seu outro; e este outro é também por si mesmo, o contrário <do anterior, nomearam> noite escura, denso na aparência e pesado.

[60] A ordem do mundo, verossímil em toda parte, eu te indico/revelo, de modo que nenhum juízo de mortais te supere.

### Fragmento 9

Uma vez que tudo recebeu o nome de luz e de noite, e às coisas foi dado este ou aquele, segundo seus poderes, tudo está igualmente repleto de luz e noite simultaneamente, ambas iguais, uma vez que nada está fora de ambas.

### Fragmento 10

Conhecerás a natureza do éter [*sc.* a parte mais elevada do céu] e de todos os sinais/signos (*sêmata*) que estão no éter [*sc.* as constelações] e da pura e brilhante luz solar, as obras invisíveis e de onde elas provêm, e também aprenderás as obras da rotação circular da lua [5] e <sua> natureza, e conhecerás ainda o céu que tudo envolve, de onde nasceu e também como a Necessidade que o conduz encadeado, mantendo os limites dos astros.

### Fragmento 11

... <e> de que modo Terra, Sol e a Lua, o éter comum, e a Via-Láctea e o Olimpo supremo, assim como o calor dos astros foram forçados a vir-a-ser/nascer (*gignesthai*).

### Fragmento 12

Os <anéis> mais estreitos enchem-se de fogo sem mistura e os <anéis> que os seguem de noite; mas entre eles escapa uma porção de chamas; e no meio destes <anéis> a divindade que tudo dirige; pois de todas as coisas o terrível parto e união governa/rege, [5] impelindo a fêmea a se unir ao macho, e inversamente o macho à fêmea.

**Fragmento 13**

Antes de todos os demais deuses concebeu Amor.

**Fragmento 14**

[sc. a Lua] Noturna-luz, em torno da Terra, com luz alheia.

**Fragmento 15**

[sc. a Lua] sempre olhando inquieta para os raios do Sol.

**Fragmento 16**

Pois assim como cada < pessoa > possui uma mistura/um composto de membros errantes,  
assim o intelecto/pensamento (*noos*) está presente nos seres humanos; pois o mesmo é aquilo que entende (*phroneei*) e a natureza dos membros nos seres humanos, em todos e em cada um; pois o pensamento/pensado (*noêma*) é pleno [ou: pois o pensamento/pensado é completo].

**Fragmento 17**

À direita os rapazes, à esquerda as moças.

**Fragmento 18**

Quando a mulher e o homem misturam simultaneamente as sementes de Vênus a força que forma nas veias a partir de sangues diversos, mantendo o equilíbrio, gera corpos bem formados.  
Se, contudo, misturados os sêmens, as forças se opõem, [5] e não fazem unidade, misturados no corpo, cruéis, atormentam o sexo da criança com duplo sêmen.

**Fragmento 19**

Assim, segundo a opinião, nasceram estas < coisas > e agora são e depois crescerão e terão um fim;  
a elas os seres humanos instituíram um nome assinalando cada uma.

## 2. A estrutura do poema *Sobre a natureza*

Desde a antiguidade até nossos dias, o poema *Sobre a natureza* de Parmênides costuma ser dividido em três partes: o proêmio, o caminho da verdade e o caminho da opinião.

## 2.1. O proêmio

O proêmio, prólogo ou introdução do poema é composto pelo fragmento 1. Nesta parte inicial, Parmênides apresenta uma alegoria poética que mostra a jornada do pensador até a morada da deusa (possivelmente a deusa Verdade). Já nas linhas finais desta introdução a deusa começa a falar usando Parmênides como um mediador entre suas palavras e nós, que somos denominados geralmente no poema como ‘os mortais’. É já nesta exposição geral que encontramos a base para a divisão do poema em duas ou três partes. Inicialmente a deusa diz que Parmênides deve aprender algo sobre “o coração inabalável da Verdade bem-redonda” (frag. 1, linha 29). Mas que também deve aprender algo sobre as “opiniões dos mortais, em que não há fé verdadeira” (frag. 1, linha 30). Essas duas afirmações justificam a tradicional visão segundo a qual o poema se divide no caminho da verdade e no caminho da opinião. Contudo, há uma outra afirmação, muito discutida pelos/as intérpretes, que parece apontar para uma outra função do poema. Ela se encontra no seguinte trecho: “Além dessas <coisas>, aprenderás como os objetos da opinião (*ta dokounta*) precisam ser testados (*dokimôs*), atravessando <com a mente> tudo através de tudo.” (frag. 1, linhas 31-32). Na interpretação que adoto (juntamente com outros/as estudiosos/as), esta frase indica que o poema não apenas vai expor um conteúdo determinado, mas ensinará um tipo de método para a investigação filosófica que, dentre outras coisas, permite uma crítica das opiniões comuns.

## 2.2. O caminho da verdade

Na ordenação dos fragmentos restantes do poema, a segunda parte se encontra nos fragmentos 2 até as linhas 49-50 do longo fragmento 8. Ela é considerada a parte mais importante do poema desde a antiguidade. É nela que, propriamente, encontramos o que podemos chamar de nascimento da ontologia, uma vez que será estabelecido nesta parte o conceito de ser, ente ou o que-é (*to eon*) como o objeto primeiro (ou último) para que o pensamento humano alcance a verdade. Em uma descrição bastante esquemática e didática, podemos descrever esta parte do seguinte modo. No fragmento 2, a deusa (através de Parmênides), estabelece que há somente dois caminhos possíveis para o pensamento (*noein*) humano investigar a verdade. Um desses caminhos é descrito como o caminho que nos leva a verdade. Usualmente o chamamos de ‘caminho do ser’ ou ‘caminho da

verdade'. O outro caminho é caracterizado pela deusa como uma via que não nos conduz à verdade, mas sim ao erro e à falsidade. Usualmente o chamamos de 'caminho do não-ser'. No fragmento 3, a deusa expõe o que podemos chamar de um 'postulado imperativo' para justificar sua exclusão de um dos dois caminhos como um falso caminho. Esse postulado imperativo é expresso na importantíssima sentença: "pois o mesmo é pensar e ser." Em uma breve interpretação, essa sentença significa que o pensamento humano em sua forma mais elevada só pode atingir a verdade (sua meta intrínseca) quando se identifica com o objeto que é pensado, objeto que em um momento posterior do poema será justamente determinado como o ser ou ente (*to eon*). Na sequência dos fragmentos 4 até 7, o poema apresenta (embora seja provável haver lacunas em relação ao texto original) uma justificação do porquê o caminho do não-ser não nos conduz à verdade, mas apenas à confusão e ao erro. A parte principal do caminho da verdade, na qual se explicita o sentido do caminho do ser (indicado no fragmento 2), é constituída pela maioria do fragmento 8 (da linha 1 até a linha 49). É aí que são apresentados, de modo bastante condensado, os argumentos que nos conduzem às características intrínsecas do ser: que ele é ingênito (não nasceu), imperecível (não morre), eterno, uno, contínuo etc. Dentre essas características, na interpretação que exporei a seguir, a principal delas é justamente a característica de o ente ser idêntico. Além dessas observações sobre a parte central do poema, cumpre assinalar que uma parte dos/das intérpretes considera que haveria um terceiro caminho para além dos dois assinalados no fragmento 2. Esse terceiro caminho seria aquele descrito na segunda parte do fragmento 6, na qual a deusa descreveria o que tais intérpretes chamam de caminho dos mortais ("senso comum"), os quais estariam em permanente erro por confundirem os conceitos de ser e não-ser. Em minha leitura, sigo a vertente interpretativa de acordo com a qual, nesta parte do poema, Parmênides apresenta apenas dois caminhos. De todo modo, na exposição que farei, esse aspecto não será de grande importância para nós. Importa notar que a exposição a seguir se detém exclusivamente nesta parte do poema, deixando de lado aspectos presentes nas outras duas.

### 2.3. O caminho da opinião

A terceira parte do poema (sobre a qual não trataremos neste texto) apresenta o que se costuma chamar de caminho da opinião. Esta parte

começa na linha 51 do fragmento 8 e se estende até o fragmento 19. Infelizmente, os fragmentos que possuímos desta parte do poema são mais escassos do que os que possuímos da parte referente ao caminho da verdade, de tal modo que sua interpretação sempre envolve uma boa dose de conjecturas, gerando diferentes perspectivas de entendimento desde a antiguidade até nossos dias. Não obstante este fato, alinho-me com aqueles/as intérpretes modernos que consideram essa parte do poema como contendo dois momentos distintos:

**A) A crítica ao modo de pensar do senso comum:** O primeiro momento parece apresentar uma crítica às opiniões mortais sobre o mundo. Essa crítica se volta contra o hábito dos mortais (“senso comum”) de distinguir, na natureza formas, objetos ou propriedades contrárias, concebendo que um desses contrários representaria o ser e o outro o não-ser. Essa crítica se baseia naquilo que foi exposto no caminho da verdade em dois aspectos. O primeiro consiste na defesa de que nenhum pensamento capaz de alcançar a verdade pode atribuir o conceito de não-ser a qualquer coisa do mundo (algo expresso pela proposição “o não-ser não é”). O segundo aspecto consiste em ter mostrado que o ser não se identifica com nenhum dos objetos da experiência sensível, ou seja, que o ser é algo que está para além das ou subjacente às aparências. Esta crítica parece estar contida nas linhas finais do fragmento 8 (linhas 50-61), bem como nos fragmentos 9 e 19.

**B) A cosmologia verossímil:** O segundo momento apresenta alguns vestígios da cosmologia de Parmênides, uma vez que na maioria dos fragmentos desta parte encontramos descrições dos objetos celestes, bem como descrições de caráter biológico e mesmo antropológico. Esta parte parece estar contida nos fragmentos 10-18. Para além da escassez dos fragmentos desta parte do poema e mesmo dos testemunhos indiretos sobre seu conteúdo, o problema filosófico desta parte consiste no fato que ela apresenta apenas uma ordenação *verossímil* da estrutura do mundo (aí incluído o ser humano). Essa indicação é feita pela própria deusa na última frase do fragmento 8, quando diz: “A ordem do mundo, *verossímil* em toda parte, eu te indico/revelo, de modo que nenhum juízo de mortais te supere.” (frag. 8, linhas 60-61; grifo acrescentado). De qualquer forma, esses problemas sobre o sentido e a estrutura do chamado caminho da opinião estão fora do escopo deste livro.

### 3. A importância de Parmênides na história da filosofia e da metafísica gregas

Parmênides de Eleia (c. 530-460 a. C.) é considerado pela maioria dos/das estudiosos/as como o mais importante filósofo pré-socrático, a tal ponto que por vezes se fala de um período pré-parmenídico e um período pós-parmenídico. Fazendo um uso um tanto livre da noção de paradigma, podemos dizer que Parmênides estabelece um novo paradigma no percurso da filosofia antiga justamente ao introduzir o par conceitual ser e não-ser (= nada). Este par conceitual se torna fundamental para toda a filosofia e metafísica posteriores, de tal modo que o mais correto é falar não apenas da ontologia de Parmênides, mas também que esta ontologia instaura o paradigma ontológico da metafísica antiga e posterior.

Como já dissemos na parte dos aprofundamentos e discussões do capítulo anterior, a filosofia e a metafísica antigas começam com teorias filosóficas centradas nos conceitos de unidade e multiplicidade, especialmente no caso de Heráclito de Éfeso, que viveu aproximadamente na mesma época de Parmênides. Como também já dissemos antes, esse paradigma inicial é denominado pelos estudiosos recentes pela palavra 'henologia', paradigma no qual as teorias filosóficas se centram na relação entre unidade e multiplicidade. A partir de Parmênides, os conceitos centrados na relação entre unidade e multiplicidade acabam sendo "traduzidos", incorporados e transformados dentro do novo paradigma, centrado nos conceitos de ser e não-ser/nada.

De modo geral, há dois aspectos interconectados que nos permitem compreender essa transformação realizada por Parmênides. Um aspecto é, por assim dizer, linguístico ou gramatical. O outro é mais propriamente filosófico. O aspecto linguístico ou gramatical consiste na introdução dos termos 'ser' e 'não-ser' no vocabulário filosófico grego e posterior. O aspecto filosófico consiste em ter estabelecido a relação intrínseca entre os conceitos de ser, verdade e identidade, este último que também foi introduzido pela primeira vez na filosofia antiga pelo próprio Parmênides. Passemos a uma rápida explicação destes dois aspectos.

Se é verdade que o verbo 'ser' é um verbo fundamental do idioma grego desde os tempos dos poemas homéricos, também é verdade que *somente com Parmênides acontece a formação do substantivo 'o ser' ou 'o ente' (to eon) no então nascente vocabulário filosófico grego*. Isso significa que é

Parmênides quem estabelece pela primeira vez ou, ao menos, introduz no campo da filosofia esse termo denotando um conceito fundamental que seria incorporado pela tradição filosófica posterior. Do ponto de vista gramatical, o termo grego ‘*to eon*’ é definível como **a substantivação do particípio singular neutro** do verbo ‘ser’. Assim, Parmênides realiza a passagem do termo ‘*eon*’ de uma forma de conjugação do verbo ‘ser’ (na forma do particípio singular neutro) para transformá-lo em um substantivo. Antes de e na mesma época de Parmênides, o termo ‘*eon*’ e *principalmente sua forma plural ‘eonta’* aparecem nos registros ainda existentes da língua grega principalmente com um significado mais verbal e adjetivo do que substantivo.<sup>19</sup>

Em paralelo com a substantivação da forma verbal ‘*eon*’, Parmênides também transforma em substantivo a forma infinitiva do verbo grego ‘ser’, que é expressa na forma ‘*einai*’, implicitamente na forma ‘*to einai*’, que poderíamos traduzir literalmente como ‘o ser’. Mesmo assim, por várias razões que não cabe mencionar aqui, a forma gramatical mais comum do conceito tanto em Parmênides como na filosofia posterior é a forma ‘*to eon*’, que se expande especialmente no dialeto ático (também chamado de grego clássico) na forma ‘*to on*’.

Para compreender essa função verbal do termo ‘*eon*’, tomemos o esquema semiformal ‘S é P’, no qual ‘S’ significa algum sujeito e ‘P’ um predicado qualquer atribuído a este sujeito. Esse esquema foi introduzido pelos filósofos medievais para marcar a função lógica e predicativa do verbo

<sup>19</sup> O termo ‘*eon*’ é a forma do dialeto jônico usado por Parmênides. No grego clássico (representado sobretudo pelo dialeto ático ou ateniense encontrado nos diálogos de Platão), o termo é ‘*on*’, sem o épsilon inicial. A partir desse dialeto se difunde a forma comum ‘*to on*’, donde surgirá, posteriormente, o termo ‘*ontologia*’. Antes de Parmênides, o termo ‘*eonta*’ (o plural de ‘*eon*’), com o significado de ‘as coisas que são’ aparece em Homero para marcar as coisas que são presentemente e em Hesíodo para falar da vida eterna dos deuses enquanto ‘são sempre’ (*aei eonta*). Neste último significado, aparece no fragmento 1 de Heráclito a expressão ‘*aei eon*’ (‘que é sempre’) para qualificar o *logos*, provavelmente inspirado no uso feito por Hesíodo. Este é um significado entre verbal e adjetivo. Pouco tempo depois de Parmênides, em Heródoto, o termo ‘*eon*’ aparece com o significado de ‘o que é real’ ou ‘o que é verdadeiro’. Neste significado, é possível que este termo já estivesse em circulação na língua grega comum antes de Parmênides, mas esse significado também é mais verbal e adjetivo do que substantivo. Somente em Parmênides a forma singular ‘*eon*’ aparece na forma de um substantivo, um novo uso que é explicitamente marcado como aparecendo na linha 35 do fragmento 8 do poema em um dos mais respeitados léxicos da língua grega antiga: LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert; JONES, Henry Stuart. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon, 1996, p. 488. Por fim, para ser rigoroso, mesmo no poema de Parmênides os termos ‘*eon*’ e ‘*einai*’ nem sempre aparecem acompanhados pelo artigo neutro ‘*to*’. Mesmo assim, é inequívoco (pelo contexto sintático e semântico) que são usados como substantivos e não em suas formas verbais e adjetivas como nas outras ocorrências mencionadas.

‘ser’. Usando este esquema, constatamos que no idioma grego anterior a Parmênides encontramos a forma ‘S *eon* P’, o que poderíamos traduzir, aproximadamente como: ‘S *sendo* P’ ou ‘S *que é* P’. Deixando de lado as peculiaridades do tempo participio no sistema verbal do grego antigo, o que Parmênides faz é transformar essa forma verbal do verbo ‘ser’ em grego em um substantivo, justamente através da introdução do artigo neutro do grego expresso pelo termo ‘*to*’. Assim surge, no contexto do discurso filosófico antigo, a expressão ‘*to eon*’ (que no grego posterior será apenas ‘*to on*’), a qual traduzimos usualmente por ‘o ser’, ‘o ente’ e – em tempos mais recentes e no contexto das discussões especializadas – ‘o que-é’.

Uma vez estabelecido o termo para denominar o conceito de ser, Parmênides também introduz o seu contrário no vocabulário filosófico grego de três formas. Uma delas, mais comum é pela introdução de uma partícula negativa, da qual resulta a expressão ‘*to mê eon*’, que traduzimos como ‘o **não-ser**’ ou ‘o **não-ente**’. A outra expressão, menos comum e equivalente, é através da substantivação do pronome distributivo negativo neutro ‘nenhum’, na forma ‘*to mêden*’, que usualmente traduzimos como ‘o nada’. A terceira, ainda mais rara (tanto em Parmênides como depois) é pela expressão ‘*to mê einai*’ e, por vezes, ‘*to ouk einai*’, a qual só pode ser traduzida pela expressão ‘o **não-ser**’.

Deste modo, por meio de uma transformação gramatical e linguística do sentido do verbo ‘ser’ no grego antigo, Parmênides institui o que podemos chamar de vocabulário ontológico na filosofia antiga. A partir de Parmênides, embora em sentidos distintos, os principais filósofos gregos se veem na necessidade de tratar dos conceitos de ser e não-ser (ou nada) em suas filosofias. Dentro deste contexto, *todas* as filosofias antigas depois de Parmênides que desenvolvem alguma concepção metafísica sobre o mundo – ou, no caso dos céticos, que criticam essas concepções – sempre possuem alguma concepção sobre os conceitos de ser e não-ser, ou seja, alguma concepção ontológica.

Passemos ao esclarecimento básico do aspecto filosófico através do qual Parmênides instaura o paradigma ontológico na filosofia e metafísica antigas. Esse aspecto complementa o anterior, pois não basta que um/a filósofo/a introduza um novo termo, mas é também necessário que mostre como este novo termo expressa no nível da língua *um novo conceito*.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> A rigor, *todo* discurso filosófico só consegue introduzir novos conceitos através de determinada língua ao introduzir novos **esquemas conceituais**, ou seja, *novas correlações entre conceitos, correlações estas que aparecem nos novos argumentos* que são elaborados no discurso filosófico de

Afinal, embora o discurso (“linguagem”) seja a “matéria prima” da filosofia, o que realmente conta na atividade filosófica é a apresentação e discussão de *conceitos e correlações conceituais* que são expressos através de determinada(s) língua(s) e traduzíveis às demais. *O aspecto filosófico que acompanha a (e está por trás da) inovação linguística de Parmênides consiste em ter conseguido introduzir o conceito de ser (e de não-ser) ao estabelecer uma relação deste conceito com os conceitos de verdade e identidade.*

É certo que já encontramos no pensamento de Heráclito uma concepção que relaciona as noções de verdade e mundo, na qual a verdade (como sinônimo do mundo filosoficamente pensável e dizível) precisa ultrapassar o nível das opiniões e crenças do senso comum. Todavia, é a partir de Parmênides que encontramos no campo do discurso filosófico a primeira correlação *explícita* entre as noções de verdade e realidade, justamente através da correlação entre os conceitos de ser e identidade. Podemos explicar do seguinte modo essa equivalência entre verdade e realidade: a partir de Parmênides e, a partir dele, *para toda a filosofia grega posterior* a noção de dizer a verdade passa a significar e ser entendida como equivalente a dizer *o que realmente é*, independentemente das variações de opinião sobre as coisas do mundo. Em outras palavras, em boa parte da filosofia (grega e posterior) a partir de Parmênides, dizer a verdade passa a equivaler a *dizer o ser em si mesmo* das coisas sobre as quais podemos pensar e falar. Esse ‘em si mesmo’ enfatizado significa justamente o conceito de identidade. Como veremos melhor em seguida, *tal conceito aparece explicitamente pela primeira vez na filosofia antiga justamente no poema de Parmênides*. Essa introdução só é possível pela introdução do conceito de ser, de tal modo que ambos são conjuntamente introduzidos no discurso filosófico grego por Parmênides.

Depois de Parmênides, todas as teorizações filosóficas sobre o conceito de verdade passam necessariamente por algum tipo de posicionamento sobre a relação entre os conceitos de ser e identidade. Em termos mais simples, *dizer o que é determinada coisa e, por isso, dizer a*

---

*determinado/a autor/a*. Em suma, *todo* discurso filosófico não “cria” novos conceitos *isolados*, mas “cria” (e “recria”) novos **esquemas conceituais e argumentos**, nos quais se inserem os novos conceitos. Deixaremos de lado este aspecto do discurso filosófico, mas é preciso ter em mente que é justamente isto que efetivamente faz Parmênides quando introduz (como veremos rapidamente a seguir) os conceitos de ser e identidade em mútua correlação, assim como em correlação com o conceito filosófico de verdade, um conceito que então começava a surgir e contrastava com seu uso comum no restante da cultura grega anterior e mesmo contemporânea ao surgimento do discurso filosófico grego.

*verdade sobre esta coisa equivale a determinar de algum modo a sua identidade, o seu ser em si mesmo, tanto além de suas transformações quanto além das variações de opinião sobre este ser.* Assim, por exemplo, dizer com verdade o que é o ser humano equivale a estabelecer, no nível do discurso e do pensamento, o seu ser em si mesmo, ou seja, a sua identidade diante de todas as outras coisas.

Mesmo assim, como veremos, essa forma de explicar a relação entre ser, verdade e identidade já é posterior a Parmênides. Como já indicado no texto básico deste capítulo, no seu poema, ao contrário, a relação entre ser, verdade e identidade *não se aplica às coisas sensíveis a que temos acesso através de nossa percepção*. Em outras palavras, o modo como acabamos de explicar a relação entre ser, verdade e identidade já resulta de uma transformação do modo como essa mesma relação é primeiramente estabelecida por Parmênides. Como veremos melhor abaixo, a filosofia de Parmênides também se tornou famosa e se estabeleceu como um “ponto de virada” da filosofia e da metafísica antigas por ser uma filosofia *paradoxal*, no sentido literal do termo ‘paradoxo’: como um pensamento que se põe contra (*para*) as opiniões ou intuições comuns (*doxa*), em especial as intuições comuns que nos dizem que o mundo é constituído por *múltiplas* coisas que *estão em transformação*. Em termos mais recentes, também denominamos esse sentido paradoxal dizendo que a filosofia de Parmênides é ‘*contraintuitiva*’, ou seja, que vai contra as intuições do senso comum.

Mas como, então, essa filosofia estranha, paradoxal e contraintuitiva se impôs a tal ponto que quase todas as filosofias posteriores se viram obrigadas a se posicionar diante dela? A resposta se encontra não apenas na força intrínseca pertencente à relação dos conceitos de ser, verdade e identidade, mas também pela força *do modo de argumentação filosófica instaurada* por Parmênides e seus discípulos. Como já é consenso entre os/as intérpretes, Parmênides não apenas se torna um momento incontornável para a filosofia posterior por conta dos conceitos e relações conceituais que propõe, mas também pelo *modo* como ele o faz. Em certa medida, podemos dizer que o nascimento da ontologia em Parmênides coincide com o nascimento da *lógica* na filosofia antiga. Isso não significa que o pensamento filosófico anterior e contemporâneo a Parmênides seja “ilógica”, mas que é neste pré-socrático que encontramos *o primeiro uso explícito da lógica **dedutiva** como método (e modelo) filosófico (e científico) para alcançar a verdade em sentido estrito*.

Em termos mais específicos, para estabelecer a sua concepção sobre a relação entre ser, verdade e identidade, *Parmênides* introduz no discurso filosófico aquilo que veio a ser chamado posteriormente de metodologia axiomática de argumentação. Portanto, apesar de sua estranheza, a filosofia de Parmênides se impõe como um tipo de desafio para toda a filosofia posterior não apenas por seu conteúdo, mas também por ter criado ou introduzido na filosofia grega um novo padrão de argumentação.<sup>21</sup> Este padrão costuma ser chamado de *dedutivo* ou *demonstrativo*. Esse será o núcleo para o desenvolvimento da lógica a partir de Platão e, sobretudo, de Aristóteles. Já na época de Platão e Aristóteles, esse padrão aparece no que chamamos de ‘método axiomático’ porque os matemáticos (especialmente os geômetras) passam a chamar os princípios de suas demonstrações de ‘axiomas’, como ainda veremos ao falar da ontologia de Aristóteles. De modo algo simplificado, podemos dizer que axiomas são proposições ou enunciados que são logicamente evidentes (verdadeiros) e supostamente inegáveis para qualquer pessoa que pretenda argumentar em termos considerados como rigorosamente racionais pelos investigadores que tomam a lógica e a matemática como padrão inferencial mais básico e correto.

O surgimento do método axiomático no poema de Parmênides e, portanto, na filosofia ocidental, se apresenta no uso que este filósofo faz do que veio a ser chamado por Aristóteles de *argumento por redução ao impossível* (*apagogê eis adynaton*) e, mais tarde, de *redução ao absurdo* (*reductio ad absurdum*). Embora a lógica posterior a Parmênides tenha descoberto diversos outros tipos de argumentos dedutivos, o argumento por redução ao absurdo é um dos tipos que foram mais utilizados pelos filósofos ao longo da história da filosofia. Para que esse argumento possa ser empregado, são justamente necessários os princípios de não-contradição e do terceiro excluído, assim como o princípio da dupla negação. E, de certo modo, todos esses princípios pressupõe a validade do princípio de identidade. Logo mais, veremos melhor uma versão didática desse tipo de argumento e como ele é usado e preenchido nos argumentos presentes em uma parte do poema de Parmênides.

---

<sup>21</sup> Para certos/as intérpretes, Parmênides teria sido o primeiro a *introduzir* no discurso filosófico público o padrão dedutivo ou demonstrativo já existente nas ciências matemáticas. Para outros/as, ele teria *criado* pela primeira vez esse padrão, não apenas para a filosofia, mas também para as ciências matemáticas.

É impressionante que uma filosofia inicialmente paradoxal ou contraintuitiva (*escrita na forma de um poema*) seja considerada como o primeiro momento de nascimento explícito de três princípios lógicos que foram denominados, no século XVIII, como 'leis fundamentais do pensamento', princípios que são justamente: o princípio do terceiro excluído, o princípio de não-contradição e o princípio de identidade. Somente na lógica do século XX surgiram propostas de sistemas lógicos em que esses princípios foram colocados em questão. Um dos proponentes desses sistemas lógicos, o filósofo, lógico e historiador da lógica polonês Jan Lukasiewicz, chamou os sistemas lógicos que assumiam esses princípios como fundamentais de 'lógica aristotélica'; justamente ao propor a construção de sistemas de lógica não-aristotélicos. É por conta dessa proposta que Lukasiewicz apresenta sua leitura crítica de alguns capítulos do Livro IV da *Metafísica*, leitura sobre a qual ainda teremos de tratar na parte deste livro dedicada à ontologia de Aristóteles. Tomando essa caracterização da história da lógica apresentada por Lukasiewicz, podemos acrescentar que a origem da lógica de espírito aristotélico se encontra justamente na lógica que inicialmente é aplicada por Parmênides em sua instauração da ontologia. Neste sentido e com poucas exceções, a história da lógica até o século XX *foi uma história da lógica parmenídica* e não apenas aristotélica.

O importante dessas considerações consiste em ter em mente um fato de dupla face. De um lado, a filosofia de Parmênides foi seguida rigorosamente por poucos filósofos posteriores. A rigor, apenas pelo seu discípulo direto, Zenão de Eleia, e por Melisso de Samos, bem como, segundo alguns/algumas intérpretes, parcialmente pela Escola dos Megáricos. Isso não causa espanto, uma vez que, em seu conteúdo mais estrito, foi considerada uma filosofia demasiadamente paradoxal e contrária às intuições do senso comum. De outro lado, porém, a filosofia de Parmênides será constantemente retomada (direta ou indiretamente) por *quase todas* as filosofias posteriores. Essa referência constante, como indicamos antes, se deve ao fato de ter instituído a ontologia como novo paradigma da filosofia e especialmente da metafísica antigas, e essa instauração se dá (i) através da introdução do vocabulário do ser (e do não-ser), (ii) da introdução da relação entre os conceitos de ser, verdade e identidade; e, por fim, (iii) da introdução do método axiomático de argumentação. Os efeitos de seu pensamento são de muitas formas visíveis nos filósofos e sofistas que o sucedem, bem como nas filosofias de Platão,

Aristóteles, dos estoicos e dos neoplatônicos, ou seja, em todos os momentos decisivos da metafísica dentro da história da filosofia antiga. Em outras palavras, se poucos depois de Parmênides defenderam sua concepção do ser, quase todos se sentiram compelidos a constituir algum tipo de concepção do ser. Assim, mesmo quando é criticado, Parmênides se torna um ponto de referência para quase toda a filosofia antiga e, portanto, *para toda a metafísica antiga que o sucede; o que conduz, indiretamente, os efeitos de seu pensamento a boa parte da metafísica posterior.*

#### 4. Exposição geral da ontologia de Parmênides

##### 4.1. Os dois (ou três) caminhos de investigação da verdade, o postulado-imperativo da identidade entre pensar e ser e a diferenciação entre pensar, perceber, aparecer e ser

###### A – Os dois (ou três) caminhos de investigação da verdade

Como já dissemos no texto básico, a parte do poema de Parmênides chamada de caminho da verdade se inicia no fragmento 2. Convém citar novamente o fragmento para começarmos a exposição da ontologia de Parmênides. Eis a tradução já apresentada acima, com itálicos acrescentados:

Então vamos! Eu te falarei, e tu, escutando a narrativa (*mython*), acolhe-a; | os *únicos caminhos (hodoi)* de investigação que há para pensar (*noêsai*): | de um lado, *que <algo> é e que não é <possível> não ser*, | da persuasão é a via (pois acompanha a Verdade); | [5] de outro lado, *que <algo> não é e é necessário não ser*; | esta eu te indico ser vereda de todo insondável: | pois nem conhecerias o não-ser (*to mê eon*) (pois isto não é factível) | nem o poderias indicar.

Inicialmente, a deusa convoca Parmênides a escutar e acolher sua narrativa (*mythos*). É interessante notar o uso do termo ‘*mythos*’, especialmente em se tratando de um poema onde emergem explicitamente na filosofia não apenas a ontologia, mas também a lógica dedutiva como

parâmetro de racionalidade para a argumentação filosófica. Isso nos indica que devemos ser cautelosos/as ao assumir a concepção comum segundo a qual o nascimento da filosofia seria a passagem do mito ao *logos* (razão). Embora esta concepção não esteja equivocada de todo, é preciso percebermos que essa passagem não é abrupta, mas sim como um processo gradual, processo este que não exclui do discurso filosófico greco-romano (e posterior) o elemento religioso ou teológico, a partir do qual esse discurso surgiu no mundo antigo.

Relacionado a este ponto, há quem diga que o uso da forma poético-religiosa por Parmênides seria apenas um recurso literário-retórico a fim de tornar mais acessível um pensamento de caráter lógico e ontológico abstrato. Daí se diz que o poema de Parmênides seria um ‘poema didático’. Embora esta expressão tem um significado profundo no contexto cultural da Grécia antiga, mais prudente é vermos que Parmênides realmente entende que o conteúdo de seu pensamento compartilha com a poesia anterior (especialmente de Homero e Hesíodo) um tipo de inspiração divina, apresentando, sim, algo que é similar a uma revelação que está acima das opiniões do senso comum.<sup>22</sup>

Assim, longe de estranharmos o uso do conceito de mito (narrativa ou relato poético com inspiração divina), devemos entender que Parmênides participa de uma apropriação criativa e transformadora do discurso mitológico por parte do discurso filosófico, uma apropriação que, apesar da existência de pensadores agnósticos e ateus já na antiguidade, não cessa de ocorrer ao longo de boa parte da história da filosofia antiga e posterior. Independente deste ponto, cumpre notar também que o nascimento da ontologia em Parmênides é marcado por uma pretensão que atravessará boa parte da história da metafísica antiga e posterior: *ser capaz de apresentar uma teoria desde um ponto de vista universal (muitas vezes equivalente ao ponto de vista divino) que ultrapassa o conflito das opiniões presentes no senso comum e mesmo no campo dos debates filosóficos.*

O segundo aspecto contido na tradução do fragmento 2 acima apresentada se encontra em dois conceitos presentes em sua segunda linha: o conceito de ‘caminhos de investigação’ (*hodos didzêsios*) e ‘pensar’ (*noêsai*).

<sup>22</sup> Malgrado as grandes diferenças de conteúdo, um espírito similar de crítica ao senso comum (e, por isso, de elevação acima deste) se encontra também no pensamento de Heráclito e de outros filósofos pré-socráticos anteriores e posteriores a Parmênides. É importante marcar isso para percebermos que a filosofia de Parmênides não apenas rompe com as filosofias anteriores e de sua época, mas também possui diversos pontos de convergência com elas, mesmo que com um conteúdo diferente.

No que concerne ao primeiro conceito, encontramos pela primeira vez de modo claro na história da filosofia a noção de método.<sup>23</sup> Obviamente o termo ‘caminho’ não é usado em sua acepção literal como um percurso que podemos fazer fisicamente, mas em um sentido que indica um modo de pensar sobre algo. Esse sentido é marcado justamente pelo acréscimo da noção de ‘investigação’ ao substantivo ‘caminho’. O termo ‘método’, cuja aparição explícita ocorre somente em Platão, etimologicamente, é formado pela união do prefixo grego ‘*meta*’ e do substantivo ‘*hodos*’, significando, assim, em seu sentido etimológico ‘caminho (*hodos*) para (*meta*)’. Embora o termo ‘método’ não apareça no fragmento 2 citado acima, a noção de ‘caminho de investigação’ marca claramente a primeira ideia de exposição de um método enquanto caminho de investigação para se tentar alcançar a verdade, algo que para nós se tornou mais familiar a partir da filosofia de Descartes.

O segundo conceito presente nesta linha do fragmento, como mencionado há pouco, é o conceito de ‘pensar’. Logo mais discutiremos um pouco sobre esse conceito por ocasião da interpretação do fragmento 3. Mesmo assim, é importante notar que já na primeira linha propriamente dita do caminho da verdade, esse conceito é mencionado como sendo aquele tipo de capacidade mental humana que deve “percorrer” um dos dois caminhos apontados pela deusa no restante do fragmento 2. A rigor, costumamos traduzir o verbo ‘*noein*’ – que aparece na linha em discussão na forma conjugada do infinitivo aoristo ‘*noêsai*’ – por ‘pensar’ unicamente por certa comodidade de compreensão e questões específicas de tradução que não nos interessam neste momento.

Todavia, a amplitude e variedade de significados com que empregamos modernamente a palavra ‘pensar’ ou ‘pensamento’ não é adequada para captar a especificidade do uso da noção filosófica grega expressa pelo verbo ‘*noein*’ e suas formas cognatas. Apesar de não podermos dizer que se trata propriamente de um termo técnico, os significados do termo ‘*noein*’ e suas formas cognatas na filosofia grega apontam mais para algo que poderíamos entender como sinônimo de ‘razão’ ou ‘pensamento racional’. Note-se que desse verbo grego (e suas formas substantivas) surgirão, na transmissão latina da filosofia grega, os conceitos de *intellecto*, *inteligência* e *inteligível*, estando, por isso, associado à origem do conceito de

<sup>23</sup> Este “espírito metodológico” já estava implícito nos pensadores pré-socráticos anteriores e aparece de modo mais proeminente em Heráclito. Todavia, é somente no poema de Parmênides que o termo ‘caminho’ é usado explicitamente em uma acepção metodológica.

razão e racionalidade teórica, enquanto capacidade de pensar através de conceitos universais e padrões lógicos abstratos. Não é difícil de perceber, portanto, que o termo grego ‘*noein*’ está na origem dos conceitos que marcam aquilo que seria assumido como a forma tipicamente humana de pensar para boa parte da história da filosofia e mesmo da ciência. Tudo isso é dito para marcarmos desde o início que o fragmento não está se referindo ao conceito de pensamento em sua significação mais ampla, que inclui os atos de imaginar, lembrar, opinar, refletir etc. Assim, em termos gerais e didáticos, podemos dizer que a noção de ‘pensar’ que já aparece no início do caminho da verdade aponta para um processo mental de *entendimento e raciocínio* que, se ou quando bem-sucedido, termina na apreensão e compreensão de alguma verdade que pode ser expressa discursivamente.

Mas passemos à análise dos dois caminhos de investigação propriamente ditos. Como já indicado antes, o primeiro deles é o caminho do ser, caminho que é exatamente aquele que se identifica com a denominação desta parte do poema pelo nome de ‘caminho da verdade’. Ele é apresentado nas linhas 3-4 do fragmento 2:

de um lado, *que <algo> é e que não é <possível> não ser*, | da persuasão  
é a via (pois acompanha a Verdade);

Note-se, primeiramente, que duas palavras foram acrescentadas ao texto original (acréscimos que ocorrem nos parênteses angulares ‘<’, ‘>’). Não podemos nos deter demais nas razões para esses acréscimos. Resumidamente, o acréscimo do termo ‘algo’ na expressão literal ‘que é’ se deve à ausência de um sujeito explícito da expressão, uma vez que é natural perguntarmos diante da expressão ‘que é’: “mas *o* que é?” Inúmeras propostas de interpretação já foram apresentadas para essa ausência, inclusive a proposta de interpretação segundo a qual não haveria necessidade de introduzirmos algum sujeito para compreender o sentido da expressão; entendendo-a, assim, na forma de um verbo impessoal similar aos verbos ‘chover’ ou ‘nevar’.

Dentre essas propostas, a mais comum até tempos recentes era a de suplementar o sujeito oculto pelas palavras ‘ser’ ou ‘ente’, de modo que teríamos, na primeira linha citada, a seguinte versão: “de um lado, *que <o ser/ente> é e que não é <possível> não ser*”. Diversas críticas foram

apresentadas sobre esta interpretação, em especial a crítica segundo a qual o fragmento está nos apresentando ainda caminhos para investigação e não o resultado dessa investigação. De fato, *ao final* da exploração deste caminho, a deusa nos mostrará que o ser é o objeto de investigação que preenche de modo adequado o sujeito implícito na expressão ‘que é’. A proposta interpretativa (que adoto aqui) de introduzir o termo ‘algo’ no lugar do sujeito implícito na expressão ‘que é’ resolve essa crítica, para além de ter razões de ordem gramatical que não convém aludir aqui. Tal proposta foi apresentada e fundamentada por Allan Coxon, um dos principais intérpretes recentes de Parmênides, em uma obra que se tornou indispensável para quem queira estudar a fundo o pensamento deste pré-socrático.<sup>24</sup>

O segundo acréscimo nesta mesma linha é o da palavra ‘possível’. Também não é possível nem conveniente em um texto introdutório nos determos nas razões que fundamentam parte dos/das intérpretes e tradutores/as a propor este acréscimo. Dentre as razões mais evidentes, encontra-se o fato de a enunciação do segundo caminho – sobre o qual ainda falaremos logo mais – conter explicitamente a expressão ‘é necessário’. Outra razão mais filosófica (relacionada com partes do fragmento 8 e já mencionada no texto básico deste capítulo) consiste no fato de a expressão ‘não é <possível> não ser’ equivaler (em termos ontológicos e lógicos) à expressão ‘necessariamente ser’. Em outras palavras, não basta que o caminho investigue ‘que <algo> é’, mas também que este *algo necessariamente é*. Isso indica uma relação forte entre as noções de ser e de necessidade, uma relação que perpassa boa parte da ontologia e da metafísica posteriores. Em suma, o primeiro caminho de investigação para podermos pensar algo indica que devemos pensar que algo é e que *necessariamente é* (= não é possível não ser).

Por fim, na perspectiva da deusa, a linha do fragmento que se segue à anteriormente comentada mostra que este é o caminho correto de investigação para “pensar” algo, o que se exprime quando ela diz: “da persuasão é a via (pois acompanha a Verdade)”. Nesta linha, cumpre enfatizar a noção epistemológica de ‘persuasão’, bem como a noção lógica e, sobretudo, *ontológica* de ‘Verdade’ (com inicial maiúscula no original). A noção de persuasão é importante porque ela aponta para um tipo de estado

---

<sup>24</sup> COXON, Allan. *The fragments of Parmenides*. Las Vegas/Zurique/Atenas: Parmenides Publishing, 2009 (1986), p. 290-92.

mental (cognitivo) e epistemológico que podemos caracterizar como: *convencer-se por meio de argumentos racionais que algum discurso sobre algo é verdadeiro*. Segundo a deusa, é somente neste caminho que podemos atingir este estado mental e epistemológico.

A explicação do uso da noção de persuasão para qualificar este primeiro caminho se encontra justamente no uso da noção de verdade no final desta linha. Note-se, porém, que a palavra é escrita com inicial maiúscula, ou seja, ‘Verdade’. Como já assinalaram diversos/as intérpretes, a noção de verdade aparece aqui (como em outras partes do poema) não apenas como um conceito em sentido lógico, mas também e talvez sobretudo em sentido *ontológico*. Em sentido lógico, a verdade é uma propriedade presente primariamente em frases, enunciados, discursos ou pensamentos. Esse é o sentido implícito na expressão cotidiana ‘**dizer** a verdade’. De modo complementar, em seu sentido ontológico, a verdade aponta para aquilo que entendemos como sinônimo do conceito de *realidade*. É justamente no poema de Parmênides que começa a emergir a noção metafísica e ontológica (e não apenas lógica) segundo a qual ‘*dizer a verdade*’ significa *dizer as coisas tal como elas são em si mesmas*. Assim, esse caminho é aquele que nos permite atingir o estado mental (cognitivo) e epistemológico da persuasão porque é o caminho que acompanha a verdade enquanto sinônimo da realidade (das coisas tal como elas são em si mesmas).

Mas passemos à exposição do segundo caminho apontado no fragmento 2, tal como o apresentam as linhas 5-8 deste fragmento:

de outro lado, *que <algo> não é e é necessário não ser*; | esta eu te indico ser vereda de todo insondável: | pois nem conhecerias o não-ser (*to mê eon*) (pois isto não é factível) | nem o poderias indicar.

Diante do que já expusemos sobre o primeiro caminho, a análise deste segundo caminho se torna mais fácil. Como já dissemos, este caminho tem sido denominado como ‘caminho do não-ser’. Ele é evidentemente apresentado de modo negativo. Embora possamos começar uma investigação através desse caminho, como vários/as intérpretes já assinalaram, essa investigação não conduzirá nosso “pensamento” à sua finalidade última: a verdade/realidade. Isso é assim porque através dessa via

nosso pensamento está, literalmente, *em estado de errância*, uma vez que partir da suposição de que algo não é (e necessariamente não é) significa, em última instância, não pensar nada e, por isso, pensar coisa nenhuma. Em suma, este é um caminho que não apenas não nos conduz à verdade, mas, a rigor, também não nos leva a lugar nenhum ou, mais literalmente, nos conduz a coisa nenhuma. *Esse lugar nenhum e essa coisa nenhuma correspondem ao que podemos chamar, de um ponto de vista lógico e epistemológico, de falsidade e contradição.*

Por mais estranho que pareça à primeira vista, no senso comum, o pensamento humano adentra diversas vezes neste caminho sem fim ou cujo fim é a falsidade e a contradição. Dizemos que algo *era* no passado, mas *não é* mais no presente. Dizemos ainda que algo *será* ou *poderá ser* no futuro, mas ainda *não é* no presente. E concebemos, mesmo implicitamente, que tais coisas passadas ou futuras *necessariamente não são* no momento presente. Além disso, dizemos que *certo objeto x não é tal ou tal*; e também, por vezes, que *certo objeto x necessariamente não é tal e tal*. Em suma, os usos comuns do verbo ‘ser’ e de sua forma negativa nos conduzem, inevitavelmente, a pensar *que algo não é e que necessariamente não é*. Neste ponto, percebemos em que sentido o poema de Parmênides está nos apresentando os conceitos de ser e não-ser (ou nada) de modo distinto daquele usado na língua grega anterior e contemporânea a ele, inclusive a língua grega usada na filosofia.

Embora tomemos esses modos de pensar como válidos, na perspectiva filosófica defendida no poema de Parmênides esse modo de pensar e falar é interdito como algo que nos conduz à falsidade e à contradição. A explicação de como esse caminho nos leva ao erro se encontra na parte final da citação acima. Essa explicação é que não podemos *conhecer* nem podemos *dizer* (indicar, nomear) *o não-ser* (*to mê eon*). Assim, adentrar pelo caminho que afirma *que algo não é e é necessário não ser*, segundo as palavras da deusa transmitidas por Parmênides, tem como consequência afirmar uma contradição flagrante: *que o não-ser é* e, inversamente, *que o ser não é*. Esse é o impasse que se forma entre a proposta do poema e nossos hábitos de pensamento e linguagem. Ainda veremos que Platão procurará conciliar nossos hábitos comuns de pensar e falar de algo que não é com a possibilidade de falarmos e conhecermos o ser (a realidade). Isso nos mostra, sob um novo ângulo, como o poema de Parmênides nos apresenta uma filosofia paradoxal ou contraintuitiva. No

momento, não nos cabe dissipar ou tentar afastar essa estranheza, mas compreendê-la.

O fragmento 2, portanto, nos apresenta os dois únicos caminhos que, *inicialmente*, parecem ser possíveis para nosso pensamento. Contudo, destes dois, apenas um pode satisfazer aquilo que nosso pensamento (racional) deseja por princípio: chegar a apreender e compreender a verdade (realidade) de modo definitivo. Em um trocadilho linguístico de espírito didático, podemos dizer que no fragmento 2 a deusa nos apresenta uma *via inevitável* – se queremos alcançar o que está pressuposto como impulso intrínseco de nosso pensamento (a verdade ou realidade) – e uma *via inviável* – justamente porque nos conduz ao oposto do impulso inerente ao pensamento humano de alcançar a verdade e manifestá-la no nível do conhecimento (epistemológico) e do discurso (lógico).

Apesar disso, o poema de Parmênides parece nos indicar que os mortais (o “senso comum”), em sua quase totalidade, acabam por assumir o segundo caminho. Essa interpretação se apoia no que é considerada a segunda parte do fragmento 6. Para percebermos que o contraste entre o primeiro caminho e o segundo retorna neste fragmento, vamos apresentá-lo em seu todo, deixando a análise de sua primeira parte para a próxima seção:

É necessário que o dizer, o pensar e o ser sejam, pois <o> ser é (*esti gar einai*) | e <o> nada (*mêden*) não é; isto eu te ordeno considerar, | por este primeiro caminho de investigação tu <começarás>; | e depois por aquele dos mortais que nada sabem, | [5] errantes, bicéfalos/duplas-cabeças (*dikranoî*): pois a falta de entendimento neles | dirige em seu íntimo errante pensamento (*noon*), pois se conduzem | tal qual surdos e cegos, aturdidos; multidão sem-discernimento, | eles consideram como sendo o mesmo (*tauton*) ser e não-ser | e <em seguida> como não o mesmo; e de tudo é reversível o caminho.

A mencionada segunda parte do fragmento começa na linha 4. Nela, vemos que a deusa descreve a situação do pensamento dos mortais de forma bastante negativa. Ao final do fragmento, esse estado “*errante*” do pensamento dos seres humanos no nível do senso comum é explicado: tomam o ser e o não-ser como sendo o mesmo, mas em seguida dizem que não são o mesmo.

Neste ponto, precisamos fazer uma parada e analisar uma interpretação inicialmente comum sobre a segunda parte do fragmento 6. Uma parte dos/das intérpretes consideram que nesta parte do poema a deusa (através de Parmênides) apresentaria um terceiro caminho distinto do caminho do ser e do caminho do não-ser que foram expostos no fragmento 2. Outra parte dos/das intérpretes (com os quais me alinho) considera que o caminho aqui descrito é o mesmo que aquele segundo caminho (“a via inviável”) exposta no fragmento 2. A interpretação dos três caminhos tem como base textual a aceitação da proposta de Hermann Diels como uma emenda para preencher uma lacuna no manuscrito. O estudioso propõe preencher essa lacuna pelo termo grego ‘*eirgô*’, que usualmente é traduzido por ‘te afasto’ ou ‘te afastarás’. Com essa leitura do texto, a segunda parte do fragmento 6 acrescentaria um outro caminho para além dos dois indicados no fragmento 2. Em contraste com essa interpretação, Alexander Nehamas e Néstor Luis Cordero apresentam boas razões para preencher a lacuna do manuscrito com o termo grego ‘*arxô*’ ou ‘*arxei*’, que são traduzíveis, respectivamente, por ‘começarei’ e ‘começarás’.<sup>25</sup> Apesar de parecer um detalhe, com essa emenda a segunda parte do fragmento 6 está apenas descrevendo o fato de os mortais (o “senso comum”) usualmente acabarem por percorrer o segundo caminho, ou seja, o caminho do não-ser; de tal modo que é preservada a interpretação do fragmento 2, de acordo com o qual só há duas vias para a investigação da verdade, sendo a primeira a correta e a segunda a incorreta.

Na interpretação que vê no poema apenas dois caminhos (e não três), quando os mortais tomam o caminho do não-ser, assumindo que algo não é e que necessariamente não é, é inevitável que se acabe confundindo ser e não-ser, embora, se perguntadas, essas pessoas digam que são conceitos necessariamente distintos. Essa confusão, que será melhor entendida na próxima seção do texto, consiste no fato de que, para Parmênides (ou para a deusa), todo pensamento já se dirige necessariamente para *algo que é*, ou seja, só é possível pensar algo porque já pressupomos que esse algo possui algum ser. Assim, quando adentramos o caminho que assume que algo não é, já estamos confundindo ser e não-ser, mesmo que em um momento posterior venhamos a dizer que não se deve confundi-los. É por isso que o fragmento citado nos apresenta a forma como os mortais exercem seu

<sup>25</sup> Uma extensa defesa desta interpretação por parte do segundo autor mencionado se encontra em CORDERO, Néstor Luis. *Sendo, se é: a tese de Parmênides*; trad. Eduardo Wolf. São Paulo: Odisseus, 2011.

pensamento como “errante”, caracterizando essa errância como um tipo de cegueira, surdez e falta de discernimento. Como dissemos, pressupor que *algo não é e que necessariamente não é* equivale a *não* dirigir nosso pensamento para a realidade, uma vez que, em última instância, tentamos falar de coisas que não existem (= que não são).

É claro que até os nossos dias, nossa prática comum de falar de objetos não existentes na realidade é um tema de vivo e intenso debate no campo da metafísica e da ontologia. Mesmo que não concordemos com a “solução” um tanto estranha (porque radical) defendida no poema de Parmênides, *não podemos negar que esse problema só passa a existir justamente através deste texto.*

## B – O postulado imperativo da identidade entre pensar e ser

Aquilo que acabamos de ver sobre os dois caminhos de investigação (ou três, conforme uma parte das interpretações do poema), mostrou apenas um tipo de justificação negativa ou crítica para defender que o primeiro caminho é aquele que nos promete alcançar a verdade como finalidade natural do impulso intrínseco de nosso pensamento. A justificação positiva (ou propositiva) do apelo da deusa para escolhermos o primeiro caminho se apresenta inicialmente naquele fragmento numerado como o terceiro pelos/as intérpretes modernos do poema. A brevidade deste fragmento é inversamente proporcional à sua importância na história da metafísica e da ontologia, não apenas antiga quanto moderna e contemporânea. Eis sua tradução mais simples:

“pois o mesmo é pensar e ser.”

Os ecos dessa breve frase se fazem ouvir de distintos modos em Górgias, Protágoras, Platão, Aristóteles, Plotino, Avicena, Tomás de Aquino, Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, Frege e Tarski, para citar apenas os mais evidentes pensadores em que ela terá novas versões, embora esteja implicitamente presente. Deixando essa posteridade de lado, podemos perceber a estranheza presente neste enunciado parafraseando-o do seguinte modo:

pois o mesmo é pensar e aquilo que é pensado

Nesta versão, percebemos algo paradoxal porque, no senso comum, usualmente pressupomos como óbvio que *deve haver uma diferença entre o processo do pensamento e o objeto que é visado por este processo*. Em contraste com este pressuposto, a frase nos diz que pensamento e pensado são idênticos ou, na linguagem comum, “são a mesma coisa”. Se tomamos a sentença a partir de nossa intuição comum, então ela expressa algo impossível, pois supomos (quando paramos para pensar) que o pensamento e o objeto pensado são “coisas” distintas. Entendemos facilmente essa diferença com um gracejo filosófico grego segundo o qual quando dizemos a palavra ‘leão’, um leão não sai de nossa boca, ou seja, parece óbvio que há uma diferença entre as palavras (e os pensamentos nelas expressos) e as coisas às quais essas palavras se referem. E para tornar mais grave a estranheza do que é dito nesta frase, ela é expressa no tom categórico de uma afirmação e não no tom conjectural de uma hipótese. Este tom categórico é visível pela conjunção explicativa ‘pois’ que está em seu início.

Para entendermos adequadamente esse tom categórico, é importante notarmos que essa frase possui um duplo sentido: de um lado, ela se apresenta como um postulado, e, de outro, como um imperativo. Um postulado, segundo a versão usual da matemática, é um enunciado ou proposição que é assumida como verdadeira para que as demonstrações matemáticas possam ser realizadas. Se não assumirmos como verdadeiro um postulado, então as demonstrações feitas a partir dele não são possíveis, ou seja, se queremos realizar alguma demonstração matemática, *precisamos assumir como verdadeiro tal ou qual postulado*. No contexto do poema, isso significa: do ponto de vista das demonstrações que a deusa apresentará sobre as características intrínsecas do ser, a *identidade* entre pensar e ser (o que é pensado) precisa ser tomada como um postulado, de modo *similar* ao papel dos postulados nas demonstrações matemáticas. Contudo, do ponto de vista do pensamento comum (nas palavras do poema “dos mortais”), esta sentença deve ser vista como um imperativo a ser perseguido metodologicamente por nosso pensamento. Desta perspectiva, a sentença acima pode ser assim parafraseada:

pois *deve ser* o mesmo pensar e ser

No contexto do poema e do ponto de vista de quem começa a investigação pelo caminho do ser, isso significa que nosso pensamento (o pensamento dos mortais) – na maioria das vezes “errante” – *deve* seguir pelo caminho do ser para que possamos realizar essa sentença *como uma finalidade* (um dever ser epistemológico) de nossa investigação. Não se trata de uma tarefa simples, uma vez que, como sugere o poema, devemos sair de nossos modos comuns de pensar em direção a uma perspectiva que, a rigor, é um ponto de vista usual apenas para os deuses, representados aqui pela deusa que conduz a narrativa de quase todo o poema.

Portanto, a sentença “pois o mesmo é pensar e ser” é tanto um postulado que está pressuposto como verdadeiro nas demonstrações sobre as características intrínsecas do ser (situadas na parte central do fragmento 8 e sobre as quais ainda falaremos), quanto é um imperativo para nós que supostamente queremos atingir a verdade que é demonstrada pela deusa. Neste sentido, compreendemos melhor a afirmação de Richard McKirahan quando propõe que um poema de espírito inegavelmente lógico pode ser entendido, ao mesmo tempo, como um tipo de revelação divina, na medida em que este poema está “tentando descrever o poder divino da lógica.”<sup>26</sup> De fato, há algo de “divino” no poder da lógica, uma vez que, do ponto de vista racional, uma vez que *uma demonstração* – mesmo versando sobre algo extremamente abstrato, como no caso das demonstrações presentes no poema de Parmênides – *tem um poder análogo ao poder dos fatos*, ou, no contexto grego, um poder similar ao dos deuses que determinam o mundo e a existência humana dentro dele.

Feitos esses comentários gerais, retomemos o fio narrativo de nossa exposição para chegar a uma conclusão. A relação (aceita pela maioria dos/das intérpretes modernos) entre os fragmentos 2 e 3 é o de um tipo de justificação positiva do primeiro caminho. No presente contexto, isso significa: se queremos atingir a verdade (enquanto finalidade última do pensamento racional), então *devemos* assumir que a verdade só pode ser encontrada quando pensar (*noein*) e ser (*einai*) são idênticos. Em outras palavras, *a verdade do pensamento racional é sua identidade com o que ele pensa*. No poema de Parmênides, portanto, a verdade é a **identidade** (*sem restos ou diferenças*) *entre o pensamento e aquilo que é por ele pensado (o ser)*.

<sup>26</sup> MCKIRAHAN, Richard. *A filosofia antes de Sócrates*; trad. Eduardo Wolf Pereira. São Paulo: Paulus, 2013, p. 265.

Como já indicamos no texto básico, não devemos confundir a noção de verdade como identidade com a noção mais comum a partir de Platão e Aristóteles: a da verdade como *correspondência* ou *adequação* entre o pensamento e o que é pensado. Logo mais, veremos que, no diálogo *Sofista*, Platão apresenta a primeira versão da noção de verdade como correspondência *na medida em que enfraquece a noção de verdade como identidade explicitamente remetida à filosofia de Parmênides*.<sup>27</sup>

Retomando a análise de Parmênides, temos duas confirmações dessa interpretação em outros momentos de seu poema. O primeiro momento já foi citado há pouco: trata-se da primeira parte do fragmento 6. Retomemos esta parte para entender sua relação com o fragmento 3:

“**É necessário** que o dizer, o pensar e o ser sejam, pois <o> ser é (*esti gar einai*) | e <o> nada (*mêden*) não é; isto eu te ordeno considerar, | por este primeiro caminho de investigação <tu começarás>.”

A expressão inicial ‘é necessário’ foi enfatizada para marcar o caráter imperativo presente na identidade entre pensar e ser, incluindo nesta identidade o dizer, pois o indizível e impensável, segundo o poema, é justamente o não-ser. No presente contexto poderíamos facilmente acrescentar nesta frase inicial do trecho citado:

É necessário que o dizer, o pensar e o ser sejam <o mesmo>

E a explicação dessa identidade entre pensar, ser e dizer é justificada por algo que podemos considerar como o axioma que será tomado como fundamental para as demonstrações das características do ser na parte central do fragmento 8. Este axioma é justamente um tipo de *tautologia* que segue imediatamente o imperativo da identidade entre pensar, dizer e ser, a saber: “pois <o> ser é (*esti gar einai*) e <o> nada não é (*mêden ouk esti*)”. Aqui já podemos entrever algo que teremos de comentar depois: é por causa da identidade do ser (que nos obriga a aceitar como verdade a inexistência do não-ser) que *devemos* buscar a identidade do pensar e do ser na

<sup>27</sup> A noção de verdade como identidade ressurge na filosofia recente a partir de Frege e das análises recentes de sua crítica à noção de verdade como correspondência, mas sobre isso não temos como falar neste texto.

linguagem, caso queiramos alcançar a verdade, entendida no poema como sinônimo de realidade e, pela primeira vez na história da filosofia, entendida como equivalente à noção de ser *em si mesmo*. Em uma tradução “lógica” do argumento, a posição textual se inverte, ou seja, *assumindo como verdade* que o ser é e o nada não é, então *é necessário* que o pensar, o dizer e o ser sejam idênticos. Por fim, como nos diz o final da citação, a deusa ordena começar por este caminho.

Mas para além da primeira parte do fragmento 6, encontramos ainda uma outra parte do poema na qual se explicita a identidade de pensar e ser, expressa inicialmente no fragmento 3. Trata-se do seguinte trecho do fragmento 8 (linhas 34-38):

“O mesmo é pensar (*noein*) e aquilo em vista do que é pensamento/pensado (*noêma*). | Pois sem o ente (*eontos*), graças ao qual <o pensamento> é enunciado em palavra, | não encontrarás o pensar (*noein*): pois nada era, é ou será | fora do ente/do que-é (*eontos*), de modo que Moira (Destino) o encadeou | a ser inteiramente imóvel.”

A importância dessa passagem para entendermos o postulado-imperativo da identidade entre pensar e ser consiste no fato dela aparecer *depois* que a deusa já apresentou as linhas gerais de suas demonstrações sobre as características intrínsecas do ser, sobre as quais logo mais falaremos. Feitas essas demonstrações, a deusa reitera que elas são verdadeiras quando assumimos como um postulado geral dessas demonstrações a identidade entre o pensar racional e aquilo que é pensado (o ser em suas características intrínsecas). Na frase inicial do trecho citado, temos a justificação do que antes dissemos: o ente é aquilo que é pensado. Isso é assim porque o termo ‘*noein*’ (traduzido genericamente por ‘pensar’) é ao mesmo tempo relacionado e diferenciado do termo ‘*noêma*’ (traduzido aqui tanto por ‘pensamento’ ou ‘pensado’). Essa diferenciação aponta para a distinção entre o ato ou processo mental do pensar e aquilo que é o objeto ou conteúdo deste ato ou processo. Assim, *depois* de feitas as demonstrações sobre as características do ser, torna-se evidente, dentro do contexto do poema, que o ato ou processo mental do pensar *se mostra idêntico* ao que é *pensado* por esse ato ou processo mental.

A justificativa dessa afirmação se encontra nas linhas seguintes da citação acima: o ente é aquilo graças ao que o pensamento pode ser expresso em palavras, o que equivale ao ‘dizer’ (*legein*) do início do fragmento 6. O ser é a causa do dizer (com sentido e com verdade) porque não há nada fora do ser. Em outras palavras: pensar é sempre pensar algo, pensar algo é sempre pensar algo *que é*. Em termos ainda mais simples, na perspectiva do poema: todo pensar é pensar direcionado ao ser. Assim, quando o pensar não se dirige ao ser, ele “se perde”, está “errante”, ou seja, está no erro, na falsidade e, no fundo, em contradição consigo mesmo porque contraria sua finalidade intrínseca.

A sequência da citação justifica essa identidade pela atemporalidade tanto do ser quanto do pensamento que o apreende, de tal modo que não cabe dizer e pensar o ser usando o sentido temporal do verbo ‘ser’, “pois nada era, é ou será fora do ente/do que-é (*eontos*)”. Como ainda teremos de analisar mais adiante, essa atemporalidade do ser e do pensamento que o apreende indica – provavelmente pela primeira vez na história da filosofia – a distinção explícita entre o sentido temporal e o sentido atemporal do termo ‘é’ na estrutura ‘S é P’. Neste momento, cumpre ressaltar que ao se identificar com o ser (o pensado (*noêma*)), o pensamento se coloca fora do tempo, uma vez que essa identidade entre o pensar e o pensado atinge a própria identidade do ser em si mesmo, uma identidade que é sinônimo de imutabilidade. Aliás, nas linhas finais da citação acima, essa atemporalidade do ser (que se torna a atemporalidade do pensar que o atinge) é explicitamente associada à completa imutabilidade através do que podemos descrever como um tipo de justificação teológica encontrada na evocação da deusa Moira: a deusa do destino que, dentre as suas descrições, foi considerada como dominando inclusive a vida eterna dos deuses.<sup>28</sup>

À luz do que acabamos de ver de modo bastante rápido, estamos em condições de compreender de que maneira o fragmento 3 justifica de forma positiva que para o pensamento realizar sua finalidade intrínseca (alcançar a verdade ou a realidade), ele precisa escolher o primeiro caminho, a saber: que <algo> é e não é <possível> não ser (= necessariamente é). Esse é o caminho que pode nos levar à “Verdade”, entendida como sinônimo da realidade e como o ser como ele é em si mesmo. Esse caminho passa, *necessariamente*, pela compreensão do axioma que nos diz: o ser é e o não-

<sup>28</sup> Cf. BRANDÃO, Junito. *Dicionário mítico-etimológico*, vol. 2. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 140-41. Essas justificações teológicas ocorrem em vários momentos em que, no poema, são evocadas diversas divindades, em geral associadas às noções de necessidade e lei.

ser (o nada) não é. Quem toma o outro caminho (que, de fato, é um descaminho), acaba assumindo, mesmo sem sabê-lo, a contradição segundo a qual o ser não é e o não-ser é. Conforme falamos na breve análise da segunda parte do fragmento 6, este é o caminho mais fácil, que acaba por ser tomado pela maioria dos seres humanos. E ele é também o caminho que *não* nos conduz ao que naturalmente desejamos saber: a verdade. Mas enquanto para a deusa a identidade entre pensar e ser (expressa no dizer verdadeiro) é tomada como um tipo de *postulado lógico* das demonstrações que narra na parte central do poema (porque inerente ao seu ponto de vista superior), para nós, mortais, sempre inclinados ao caminho do não-ser, a identidade entre pensar e ser é um *imperativo epistemológico* que precisamos assumir como verdadeiro para podermos sair de nossa condição errante e confusa e tentarmos nos aproximar do ponto de vista que está acima do conflito errante das opiniões humanas.

### C – A diferenciação entre pensar, perceber, aparecer e ser

A menção ao caminho usual dos mortais (que representa o modo de pensar do senso comum) nos permite falar de outro tópico, de grande importância para a filosofia a partir de Parmênides: a diferenciação entre pensar e perceber, assim como entre aparecer (fenômeno) e ser. Boa parte das filosofias posteriores a Parmênides irão se realizar tomando algum tipo de posição sobre este tópico. Enquanto a separação entre pensar e perceber é um tema mais ligado à epistemologia ou à filosofia da mente, a separação entre aparecer (fenômeno) e ser é um tema eminentemente ontológico. Contudo, tanto em Parmênides quanto em seus sucessores, estes dois temas se mostram intimamente ligados.

A parte do poema onde a necessidade desta separação epistemológica entre pensar e perceber e entre aparecer e ser se mostra de maneira mais clara é no fragmento 7. Ei-lo:

“Pois de modo algum isto se imponha: serem os não-entes/as coisas que não são (*einai mê eonta*); | mas tu, afasta o pensamento (*noêma*) deste caminho de investigação; | *nem o hábito de muita experiência (ethos polypeiron) por este caminho te force* | *a conduzir um olho sem foco e ruidosos ouvido* | [5] e *língua*; antes, discerne pela razão (*krinai*

*logo(i)*) a controversa refutação/argumentação (*elenchon*) | por mim exposta.”

É consenso entre os/as intérpretes que este fragmento é um tipo de preâmbulo ou introdução ao fragmento 8: a parte mais importante e mais longa preservada do poema e na qual encontramos o núcleo da ontologia de Parmênides. Sobre esta parte ainda teremos de falar logo mais. As duas primeiras linhas do fragmento citado reiteram a proibição de não tomarmos o segundo caminho, no qual se confundem ser e não-ser. Mas é a parte destacada na citação que mais nos interessa neste momento. Nela, a deusa nos adverte justamente para não tentarmos adentrar pelo caminho do não-ser por causa do “hábito de muita experiência” (*ethos polypeiron*), mencionando em seguida dois dos nossos sentidos: o ver e o ouvir, este último diretamente associado à fala.

Em contraste com este “deixar-se levar” pela percepção para formar nossos pensamentos, a deusa pede a Parmênides (e, portanto, a quem lê o poema) que tome uma decisão unicamente pela razão (*logô(i)*) sobre a argumentação por meio de refutação que compõe o núcleo do fragmento 8. Como já indicamos no texto básico, essa argumentação por meio de refutação se realiza através de um tipo de argumento que se tornou conhecido como redução ao impossível ou redução ao absurdo. Por conseguinte, conforme a parte frisada do fragmento 7, é somente na medida em que nosso pensamento percorre o caminho do ser que ele se afasta da percepção e, por isso, se torna capaz de apreender as características intrínsecas do ser. Assim, é unicamente através do raciocínio lógico que o pensamento humano se torna capaz de alcançar o ser, e não a partir da percepção, uma vez que esta nos mostra unicamente coisas que são geradas e se corrompem, que são divisíveis e descontínuas, que se transformam e são diferentes umas das outras, características pertencentes aos objetos sensíveis que serão justamente negadas ao ser em si mesmo no fragmento 8. Isso nos mostra que o postulado-imperativo da identidade entre pensar e ser só pode se realizar na medida em que afastamos nosso pensamento de nossa sensação. Isso nos indica que o ser, necessariamente, é distinto do que aparece em nossa percepção direta do mundo que nos cerca. A isso que aparece em nossas sensações, a filosofia grega posterior a Parmênides

batizou pelo termo ‘o fenômeno’ (*to phainomenon*), o qual significa, literalmente, ‘o que aparece’.

Para entendermos melhor essa separação entre ser e aparecer, podemos usar um esclarecimento semântico e filosófico de Aristóteles a respeito do conceito de fenômeno (*Metafísica*, Livro IV, cap. 6) e sobre o qual falaremos no texto básico do último capítulo. Conforme este texto, o que aparece em nossa percepção *não é algo em si mesmo, mas algo que é (existe) em relação a quem o percebe*. Isso é assim porque não basta dizermos que algo aparece, mas necessariamente temos de falar do que aparece *para quem aparece, como aparece, quando e enquanto aparece*. Em outras palavras: o fenômeno só existe na sua relação com quem o percebe: uma relação que se manifesta no como, quando e enquanto o fenômeno aparece para quem o percebe. Assim, se o ente não é o que aparece (fenômeno), então o pensamento só pode se identificar com o ser na medida em que se afasta da percepção ou se põe além dela. Com isso, ao estabelecer as separações entre pensar e perceber e entre fenômeno e ser, *Parmênides institui a necessidade de uma instância metafísica, tanto a nível epistemológico quanto ontológico*: de um lado, a instância epistemológica do pensar (*noein*) que pode e deve se separar do nível da percepção corpórea (e das opiniões geradas por ela); e, de outro, a instância ontológica do ser que está necessariamente separada do nível das aparências (dos fenômenos).

Por conseguinte, em termos gerais e aproximativos, podemos dizer que a relação entre percepção e fenômeno se encontra no que podemos chamar de nível físico, enquanto a relação de identidade que é necessário alcançar entre pensar e ser se encontra no que podemos chamar de nível metafísico. É somente neste segundo nível que se pode falar de conhecimento em sentido estrito, ou seja, de conhecimento verdadeiro e absolutamente seguro e definitivo, conhecimento obtido quando pensar e ser (= o que é pensado) são idênticos.

Com isso, entendemos que uma das consequências do erro dos mortais em tomar o caminho do não-ser consiste em confundir essas instâncias, de tal modo que aplicam o conceito de ser aos objetos que aparecem na percepção sensível imediata, ou seja, aplicam o conceito de ser aos fenômenos e acabam por pressupor, de algum modo, que o não-ser é, bem como que o ser, de algum modo, não é. Isso é facilmente exemplificado pelo modo de falar ordinário, no qual dizemos que algo é agora assim, mas *não era* antes, tanto quanto que algo que agora é tal ou qual *não será* deste

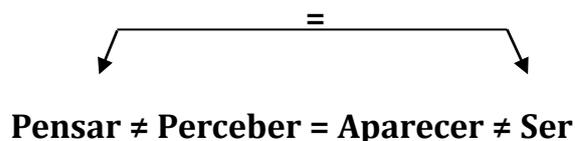
ou daquele modo no futuro. Como veremos, segundo a narrativa da deusa no poema de Parmênides, o ser, *em si mesmo*, é necessariamente imutável.

E a partir dessa espécie de gênese do erro dos mortais, compreendemos também uma das teses mais famosas e mais controversas defendidas pelos discípulos de Parmênides: que, do ponto de vista ontológico, o movimento, a transformação e a multiplicidade não existem ou são ilusões. A mais célebre defesa dessa tese se encontra justamente nos paradoxos de Zenão de Eleia, dentre os quais, o mais conhecido é o paradoxo da impossibilidade de Aquiles (conhecido pelos gregos como um rápido corredor) ultrapassar uma tartaruga (símbolo da lentidão). *Assim, em Parmênides temos o nascimento, no contexto da filosofia dita ocidental, da distinção entre ser e movimento (= devir, mutabilidade, transformação, vir-a-ser), pois as múltiplas coisas que nos aparecem (os fenômenos) estão sempre em movimento e transformação.*

Portanto, conforme Parmênides e seus seguidores (os chamados eleatas e, segundo certos/as intérpretes, os megáricos), para termos algum conhecimento do ser, é necessário separá-lo do aparecer e, por conseguinte, do âmbito das múltiplas coisas sensíveis, as quais estão em constante transformação e movimento. Comparadas com o objeto último do pensar (o ser/o ente), todas essas coisas perceptíveis ou percebidas pelos cinco sentidos são ilusórias, pois sobre elas não é possível alcançar um conhecimento em sentido absoluto, dado que elas possuem características opostas àquelas que, como veremos abaixo, pertencem unicamente ao ser em si mesmo.

Ademais, esse esquema de separação entre ser e aparecer (devir) nos mostra que a relação entre unidade e multiplicidade – que, como vimos no primeiro capítulo, é o centro da ontologia como início da metafísica grega – é agora ressignificada para os termos da ontologia instaurada por Parmênides: a unidade pertenceria unicamente ao ser, cabendo aos objetos sensíveis a multiplicidade, uma vez que se diferenciam uns dos outros e sua unidade é sempre algo provisório e precário. Logo mais, veremos que essa unidade absoluta do ser em si mesmo é pela primeira vez na história da filosofia determinada por Parmênides através do conceito de identidade.

Tendo essas observações em vista, podemos “desenhar” o seguinte diagrama, em que as pontas caracterizam os termos metafísicos e o meio os termos sensíveis (“físicos”):



Este diagrama mostra aquilo que estávamos dizendo acima sobre a necessária separação entre pensar e perceber, e entre aparecer e ser, bem como a necessidade do pensar, para alcançar o conhecimento e a verdade, se tornar idêntico ao ser através de um tipo de “salto” por sobre o nível perceptivo e fenomênico apresentado no centro do diagrama.

Este diagrama também é fundamental para entendermos várias das perspectivas e polêmicas epistemológicas e ontológicas após Parmênides, especialmente as de seus discípulos – Zenão de Eleia, Melisso de Samos e, em certa medida, os megáricos – e de seus críticos e/ou continuadores – especialmente Empédocles, Anaxágoras, Leucipo, Demócrito, Górgias, Protágoras, Platão e Aristóteles. Nesses discípulos e sucessores, essas correlações conceituais estabelecidas a partir do poema de Parmênides são, de modos distintos, discutidas e analisadas. Essa posteridade das distinções mencionadas nos mostram, sob um novo ângulo, a transformação incontornável que a ontologia de Parmênides impôs a todo o pensamento filosófico posterior.

## 4.2. As características intrínsecas do ser, a metodologia axiomática e a identidade como característica fundamental

### A – As características intrínsecas do ser

Agora que já vimos, rapidamente, como a deusa apresenta os dois caminhos de investigação, rechaçando um deles como um caminho do erro e da falsidade, podemos passar a uma análise panorâmica do mais célebre e mais extenso dos fragmentos do poema de Parmênides: o fragmento 8.

Para podermos entender melhor os aspectos centrais deste fragmento, convém retomarmos o fragmento 7 parcialmente discutido há pouco, mas agora visto enquanto uma introdução geral do fragmento 8:

“Pois de modo algum isto se imponha: serem os não-entes/as coisas que não são (*einai mê eonta*); | mas tu, afasta o pensamento (*noêma*) deste caminho de investigação; | nem o hábito de muita experiência (*ethos polypeiron*) por este caminho te force | a conduzir um olho sem foco e ruidosos ouvido | [5] e língua; antes, discerne/julga pela razão/discurso (*krinai logo(i)*) a controversa refutação/argumentação (*elenchon*) | por mim exposta.”

A primeira parte do fragmento reitera (conforme já indicado antes) a proibição de tomar o segundo caminho de investigação, denominado de caminho do não-ser. Na expressão propositalmente contraditória que enunciamos antes, este caminho é uma *via inviável*, ou seja, em lugar de ser um caminho, ele é, de fato, um *descaminho*, pois não conduz o pensamento para sua finalidade: a verdade/realidade. A sequência do fragmento, porém, é bastante elucidativa, pois nos diz que é justamente a “sedução” presente no modo de pensar associado à percepção corpórea que nos leva a contrariar a interdição enunciada no início do fragmento. Em outras palavras, é o hábito (*ethos*) das múltiplas formas que se apresentam em nossa experiência cotidiana que acaba por nos conduzir ao caminho do não-ser, que é o caminho do erro e da contradição. No final do fragmento, a deusa apresenta as condições ou “critérios” para acompanhá-la em suas demonstrações: deixar para trás as supostas “evidências” do senso comum e julgar unicamente pela razão (lógica) sua controversa argumentação/refutação (*elenchos*). A palavra ‘*elenchos*’ passou a significar, a partir de Platão, ‘refutação’, mas também pode ser traduzida, em vários contextos, por argumentação. Na realidade, como veremos logo mais, trata-se de uma argumentação por meio de refutação. Essa argumentação por refutação é descrita no fragmento 7 como controversa justamente porque ela nos conduzirá a teses que, do ponto de vista do senso comum, são estranhas.

Feita essa introdução, coloquemos diante dos olhos o início do fragmento 8:

“Unicamente a narrativa (*mythos*) de um caminho | resta: que <algo> é; neste caminho há evidências/sinais (*sêmat'easi*) | e são muitíssimos: que ingênito sendo também é imperecível, | inteiro (*oulon*), uniforme

(*monogenes*), inabalável (*atremes*) e também perfeito (*teleion*).”

O início do texto já pressupõe que a via ou o caminho do não-ser foi considerado, por várias razões, inviável para atingirmos a verdade, tendo sido, portanto, abandonado. Por isso o fragmento começa dizendo que apenas a narrativa (*mythos*) de um caminho de investigação ainda resta dentre os dois inicialmente apresentados: que <algo> é. Neste momento, podemos tocar em uma questão discutida nos debates entre os/as intérpretes e que não foi possível abordar no texto básico: a questão sobre o sentido da palavra ‘é’ na expressão ‘que <algo> é’. Durante algum tempo, no contexto das interpretações modernas, acreditou-se que o sentido do termo ‘é’ nesta expressão equivaleria ao conceito de existência, de modo que a expressão ‘que <algo> é’ significaria algo como ‘que <algo> existe’.

Dentre as diversas críticas que se levantaram contra essa investigação, no presente contexto de exposição, a principal delas consiste no fato de Parmênides (ou a deusa através dele) não apenas usar essa forma *intransitiva* do verbo ser, mas também (senão sobretudo) a forma *transitiva* deste mesmo verbo. Em outras palavras, mesmo que a forma como o caminho do ser se apresenta no fragmento 2 sugira à primeira vista algo como ‘S é/existe’, as diversas demonstrações que encontramos no fragmento 8 sugerem a forma ‘S é P’, onde o ‘S’ (simbolizando o sujeito da frase) é substituído pelo termo ‘ente’ ou ‘ser’, e o ‘P’ (simbolizando o predicado da frase) é preenchido pelas propriedades ou características intrínsecas deste mesmo ente, tomado como sujeito da frase. Assim, embora à primeira vista o fragmento 2 sugira uma interpretação existencial do termo ‘é’ na expressão ‘que <algo> é’, o fragmento 8 mostra que essa interpretação é, no mínimo, complicada, pois são atribuídas diversas propriedades ou características ao ser, conforme podemos perceber pelas linhas 2-4 da citação acima: que o ser é ingênito, imperecível, inteiro etc.

Para resolver esse impasse, certos/as intérpretes recentes têm indicado que o sentido do ‘é’ na expressão ‘que <algo> é’ indica não apenas algum tipo de atribuição qualquer de um predicado a um sujeito, como na frase ‘João é brasileiro’. Bem antes, o sentido transitivo do verbo ser que encontramos nas várias demonstrações do fragmento 8 indicam o sentido que recentemente chamamos de ‘sentido identitário’ do verbo ser. Inicialmente, este sentido identitário é compreensível através dos

enunciados de definição, como, por exemplo, no enunciado “água é H<sub>2</sub>O”, significando que a água, em sua essência físico-química, é *idêntica* à molécula constituída por dois átomos de hidrogênio e um átomo de oxigênio.<sup>29</sup> Isso também está de acordo com o que complementa a expressão ‘que <algo> é’. Como vimos antes, esse complemento, no fragmento 2, é apresentado por meio da expressão: ‘e não é <possível> não ser’; um complemento que nos indica que não basta investigarmos que algo é, mas que este algo *necessariamente é*. Assim, quando o poema expressa que *o ente é ingênito*, este ‘é’ já pressupõe, obviamente, que o ente existe, e que ele existe *necessariamente* como *algo* ingênito. A partir dessa interpretação, compreendemos que as *múltiplas* características atribuídas ao ser na forma ‘o ser é...’ são *determinações de sua identidade*, de modo *análogo* a como uma definição, se for verdadeira, determina a identidade essencial do que é definido. A partir disso, podemos fazer um primeiro esclarecimento da relação entre o caminho do ser apresentado no fragmento 2 e as características intrínsecas do ser demonstradas no fragmento 8 do seguinte modo: o fragmento 2 não nos diz apenas ‘que <algo> é e não é <possível> não ser (= e necessariamente é)’, mas nos diz, implicitamente, ‘que <algo> é <F, G, H...> e não é <possível> não ser <F, G, H...> (= e necessariamente é F, G, H...)’.

Não obstante isso, como indicamos no texto básico, é preciso distinguir o sentido identitário do verbo ‘ser’ presente no poema de Parmênides do sentido identitário do mesmo verbo presente nas definições. Inicialmente, como vimos rapidamente na parte sobre a identidade entre pensar e ser, essa identidade conduz o pensamento a um tipo de estado atemporal, estado este em que se encontra o próprio ser que é pensado. Como dissemos naquele contexto, este é provavelmente o primeiro momento em que se manifesta explicitamente o que filósofos posteriores chamarão de sentido ou uso atemporal do verbo ‘ser’ nos enunciados do tipo ‘S é P’. Esse sentido é bem visível quando dizemos, por exemplo, que ‘O triângulo é uma figura geométrica de três lados’. Neste enunciado, o ‘é’ não tem o sentido de falar de algo presente que não teria sido no passado ou poderia não ser no futuro. O exemplo do triângulo difere daquele antes dado da definição de água, pois enquanto o triângulo é, em sentido estrito e por princípio, uma entidade atemporal, o mesmo não se aplica para a água,

<sup>29</sup> O estudo mais importante que apresenta esta perspectiva pela primeira vez é: MOURELATOS, Alexander. *The Route of Parmenides*. Las Vegas/Zurique/Atenas: Parmenides Publishing, 2009 (1970).

que representa um objeto sensível espaço-temporalmente determinado. Mesmo assim, a definição de água *desconsidera esse caráter e procura dar uma definição universal e necessária que se aplica a tudo o que foi, é e será água em qualquer lugar e momento*. Trata-se, portanto, de um outro sentido de atemporalidade, talvez expresso por um tipo de “omnitemporalidade” pretendida na definição de água. Diante disso, pelo que já vimos sobre a separação parmenídica entre ser e aparecer, a atemporalidade do ‘é’ que se encontra nos enunciados como ‘o ser é ingênito’ se aproxima muito mais daquela atemporalidade em sentido estrito presente na definição de triângulo do que da omnitemporalidade pretendida na definição de água.

Mas o sentido atemporal do ‘é’ no ‘S é P’ que encontramos nos enunciados que preenchem esta estrutura no fragmento 8 possui um significado *ainda mais forte* do que o sentido atemporal do ‘é’ nos enunciados de definição, mesmo no caso das definições de entidades matemáticas. Como também já dissemos no texto básico, o início do fragmento 8 indica, dentre as características do ser, que ele é *uniforme*, termo que em grego é ‘*monogenes*’, o qual, literalmente, significa ‘de gênero (-genes) único (*mono-*)’. Talvez pudéssemos fazer uma tradução dessa característica pelo termo ‘monogênico’, mas em um sentido distinto daquele que adquiriu na moderna biologia genética. *Essa característica indica que não há espaço para a distinção entre gênero e espécie no conceito parmenídico de ser*. A associação do conceito de ser às noções de gênero e espécie, como veremos logo mais, é algo que se torna comum a partir de Platão e de Aristóteles. Na realidade, tanto na definição de água quanto de triângulo (desconsiderando a diferença que mencionamos há pouco), o que sucede o ‘é’ da definição apresenta um tipo de delimitação dessas entidades por meio de sua inserção como uma espécie dentro de um gênero. No caso da espécie denotada pelo termo ‘água’, sua definição se dá dizendo que esta espécie se encontra no gênero de coisas que são moléculas, apresentando a composição dos átomos que compõem este tipo de molécula. No caso da espécie denotada pelo termo ‘triângulo’, situa-se esta espécie de entidade abstrata situando-a no gênero denotado pela expressão ‘figura geométrica’, marcando sua especificidade pelo fato de ser um tipo de figura composta por três lados.

Em contraste com esses dois exemplos, no caso das características do ser que são demonstradas no fragmento 8, não encontramos algo desse tipo. Isso é assim não apenas porque o ser é caracterizado como ‘monogênico’,

mas porque essas características funcionam ao mesmo tempo como nomes e descrições do ser, sem recorrer à relação entre gênero e espécie, como no caso das definições. A atemporalidade do ‘é’ na forma ‘S é P’ que aparece no fragmento 8 se *aproxima* do procedimento de estabelecer a sinonímia direta entre um nome e uma descrição definida que se aplica a uma única coisa, tal como quando, por exemplo, dizemos que ‘Rafael é o pintor de A escola de Atenas’. Apesar do uso de um gênero (pintor) na descrição definida, não temos, aqui, uma definição em sentido clássico, pois não existem definições de indivíduos, apenas de classes (espécies ou gêneros) que são compostas de múltiplos indivíduos.<sup>30</sup> Outro exemplo desse tipo é o seguinte enunciado: ‘o número dois é o segundo número natural’. Tanto no caso da expressão ‘o pintor de A escola de Atenas’ quanto na expressão ‘o segundo número natural’ não estamos definindo os indivíduos que são denotados pelos nomes ‘Rafael’ e ‘o número 2’. O que estamos fazendo é apresentar um tipo de “nome descritivo” (ou, no jargão técnico recente, de descrição definida) mais extenso destes mesmos indivíduos e que se aplicam apenas a eles. Por isso, nada além de Rafael é o pintor de Escola de Atenas, tanto quanto nada além do número 2 é o segundo número natural.<sup>31</sup>

O que importa manter em mente agora é que o ‘é’ presente na forma ‘S é P’ aplicada ao ser (implicitamente no fragmento 2 e explicitamente no fragmento 8) significa um ‘é’ atemporal em sentido mais estrito (*similar* à atemporalidade das entidades matemáticas). E também que, em nível lógico, este ‘é’ estabelece a *identidade* entre um nome e outros “nomes descritivos” ou descrições definidas que se aplicam a uma única coisa, de tal forma que este estabelecimento de identidade é distinto do que costuma acontecer nas definições, onde se estabelece uma relação de inclusão de uma classe de objetos (espécie) em uma classe maior (gênero) por meio de alguma

<sup>30</sup> Quando dizemos, por exemplo, ‘Sócrates é humano’, não estamos “definindo” Sócrates, mas indicando a que gênero ou tipo natural este indivíduo pertence. A definição que se aplica a Sócrates é a definição da espécie humana, tanto quanto se aplica a todos os outros indivíduos humanos.

<sup>31</sup> O exemplo clássico deste tipo de identidade lógica entre nomes e descrições definidas provém de Frege, que começa seu clássico texto *Sobre o sentido e a referência* (1892) com o exemplo ‘Vênus é a estrela da manhã’ e ‘Vênus é a estrela da tarde’. Procurei variar os exemplos para indicar que esse tipo de sentido do ‘é’ de identidade se aplica a infinitas coisas. Mesmo assim, é interessante lembrar que Diógenes Laércio atribui justamente a Parmênides a descoberta (no mundo grego) de que Vênus é a estrela da manhã e também a estrela da tarde. Se esse fato é real, então corrobora a interpretação aqui apresentada sobre o uso deste tipo de sentido identitário do verbo ‘ser’ ao caso da relação entre o ente e as suas características no fragmento 8 do poema.

característica que a diferenciaria de outras classes (espécies) pertencentes a esta mesma classe maior.

Feitos esses esclarecimentos iniciais sobre o sentido identitário na forma do 'é' da estrutura 'S é P', voltemos ao texto do início do fragmento 8 acima citado. Ele nos diz que uma vez excluído o caminho do não-ser (exclusão que acontece na sequência dos fragmentos 3-7), *unicamente resta* a narrativa (*mythos*) de um único caminho, aqui abreviado pela reiteração: 'que <algo> é'. A sequência do texto nos diz que desse caminho há muitíssimos sinais (*sêmatèias polla malla*). A palavra 'sinais' (*sêmata*) significa aqui tanto 'evidências', no sentido de coisas que se deve reconhecer, quanto 'aquilo que pode ser demonstrado', no sentido das *características* do ser que é encontrado como o objeto do único caminho que pode conduzir o pensamento humano à verdade. *Algumas* (mas não todas) características ou evidências (sinais) do ente são listadas no trecho citado: que o ente *é* ingênito (não nasceu), imperecível (não morre), inteiro, inabalável e perfeito. Segundo o que acabamos de indicar, essas características não são algo que pertence ao ser tal como o 'ser brasileiro' é uma característica que pertence (de modo contingente) a certo número de seres humanos; nem são essas características gêneros ou mesmo espécies distintos a que pertenceria o ser e que o definiriam, pois isso contrariaria a característica do ser denotada pelo conceito de 'monogênico' ('uniforme'/'*monogenes*').

Bem antes, *cada uma dessas características é um nome descritivo ou descrição definida que só se aplica a uma única "coisa", que é o ser*. Em outras palavras, *cada uma dessas características é idêntica ao ente, mesmo descrevendo-o de distintos modos*. Se quisermos exprimir isso, diríamos que o nome descritivo (descrição definida) 'o ingênito' (ou 'o *que é* ingênito') é um outro nome para 'o ser', assim como também o são 'o imperecível' (ou 'o *que é* imperecível'), 'o inteiro' (ou 'o *que é* inteiro') ou 'o perfeito' (ou 'o *que é* perfeito') etc. Retomando o que dissemos há pouco e fazendo uma síntese, o caminho do ser (o único *viável* para nosso pensamento alcançar a verdade/realidade) nos conduz a dizer 'que o ser é: o <que é> ingênito, o <que é> imperecível, o <que é> inteiro, o <que é> monogênico/uniforme, o <que é> perfeito etc.'

Na próxima seção, veremos um pouco melhor como essas características são demonstradas por meio do método lógico de redução ao absurdo ou ao impossível. Neste momento, o que é preciso enfatizar é justamente que as demonstrações nos fornecem as características ou

propriedades *que são sinônimas* ou *idênticas* ao ser. Assim, uma vez provado que o ser é ingênito, o predicado ‘ser ingênito’ significa uma característica *idêntica ao ser considerado em si mesmo*. Essas características são “nomes” distintos que apresentam de distintos pontos de vista *uma única e mesma coisa*, coisa que leva o nome geral de ‘o ser’ (*to eon*). E uma vez obtidos esses nomes descritivos, o pensamento que tem em vista esse objeto único *se torna idêntico* ao objeto pensado. Além disso, pela distinção radical do ser *em relação às múltiplas coisas que nos aparecem na percepção*, reforça-se que todas essas características *se aplicam e pertencem a uma única e mesma coisa*.

Novamente, percebemos a centralidade do conceito de identidade. Já vimos que a identidade entre pensar e ser é considerada no poema como *a* garantia de que o pensamento humano racional atingiu a verdade, uma verdade que, como também já vimos, é atemporal em sentido pleno e que, por isso, *é o único objeto a ser pensado*, de tal modo que está separado da variedade e da “confusão” das opiniões dos mortais (senso comum), pois o pensamento destes se volta para os múltiplos objetos sensíveis, acreditando erroneamente que o conceito de ser se aplicaria a esses objetos, tanto quanto o conceito de não-ser. Agora, porém, diante do fragmento 8, percebemos que a identidade não é apenas a garantia lógica e epistemológica da verdade de nosso pensamento, mas “emana” das próprias características intrínsecas do ser enquanto este é *o único* objeto por excelência do pensamento racional humano (*noein*). Vejamos rapidamente como isso é indicado no fragmento 8, o “coração” do poema ditado a Parmênides pela deusa.

Como promete o início do fragmento 8, as características (evidências, sinais) do caminho do ser são muitas. Não apenas o ente é determinado como ingênito, imperecível, inabalável e perfeito, como está presente no texto citado, mas ele também é determinado como uno, contínuo, indivisível, pleno, eterno (sem-início) etc. Não me parece pertinente a seguinte questão colocada por certos/as intérpretes, a saber: qual a lista completa das características do ser? Em primeiro lugar, essa questão não é pertinente porque aquilo que o fragmento 8 nos apresenta não são demonstrações completas dessas características, mas *esboços* de demonstração de algumas delas. Em segundo lugar, no percurso desses esboços de demonstração, novas características são apresentadas para além daquelas inicialmente listadas. Mesmo assim, tais novas características *se reforçam mutuamente, assim como reforçam as características inicialmente*

*listadas*. Essa mútua corroboração de cada uma das características por todas as demais indica um tipo particular de *circularidade* em que as características encontradas no percurso das demonstrações retomam em outros sentidos aquilo que é propriamente objeto da demonstração. É provavelmente esse tipo de circularidade que a deusa enuncia no fragmento 5 do poema ao dizer:

“... comum é, para mim, | o lugar de onde começarei, pois novamente retornarei para este mesmo <lugar>.”

Este fragmento indica que as demonstrações partem do mesmo ponto para a ele retornar, embora percorrendo percursos diferentes. Dada a natureza única do objeto das demonstrações e a sinonímia de todas as características em relação a este objeto (o ser), percebemos que esta circularidade, no contexto do poema, não é viciosa, mas algo inevitável. Embora não seja possível aprofundar esse ponto aqui, é preciso marcar que o fato de os esboços de demonstração dessas características se realizarem por meio da redução ao absurdo significa que não é possível recorrer a algum princípio superior àqueles que são: (1) que o ser é não pode não ser (= que é necessário ser), e que (2) o não-ser não é e não pode ser (= necessariamente não é). O uso da redução ao absurdo como método para demonstrar as características do ser e o fato dessas características serem *sinônimos* do ser nos conduzem àquela que é a característica fundamental do ser: a identidade. Mas antes de podermos explicitar melhor esta característica primária do ser, precisamos entender melhor o método lógico operado nas demonstrações do fragmento 8.

## B – A metodologia axiomática de Parmênides

Como já falamos, um dos aspectos que conferem a Parmênides uma importância decisiva na filosofia, na metafísica e na ontologia antigas e posteriores consiste em ter sido o primeiro a usar o que podemos chamar de metodologia axiomática de argumentação. Em termos bastante simples, como também já dissemos, a metodologia axiomática é um tipo de procedimento de prova que parte de princípios assumidos como verdadeiros por si mesmos e que procura demonstrar quais as possíveis consequências

que se seguem necessariamente desses princípios. A mais célebre realização dessa metodologia na antiguidade se encontra na exposição axiomática da geometria por parte de Euclides de Alexandria em sua obra *Os elementos*. É possível que essa metodologia já estivesse em uso por parte dos pitagóricos antes de Parmênides, justamente em suas investigações sobre os objetos matemáticos da aritmética e da geometria e suas propriedades. Contudo, desse possível uso só temos evidências indiretas. É somente no poema de Parmênides que encontramos o primeiro uso dessa metodologia no campo da argumentação filosófica.

A metodologia axiomática de Parmênides se revela no uso, doravante muito comum por parte dos filósofos, do **argumento por redução ao absurdo** ou **redução ao impossível**. De modo geral, este tipo de argumento é caracterizado como um procedimento lógico de *prova indireta*. Repetindo aqui a caracterização informal e didática que já apresentamos no texto básico, esse procedimento pode ser assim descrito: para se provar uma tese A, assume-se hipoteticamente a sua negação (não-A) como verdadeira e procede-se, por meio de axiomas ou teoremas já aceitos, a derivação de consequências absurdas ou impossíveis a partir da verdade hipoteticamente atribuída à tese não-A. Dado que de premissas tomadas como verdadeiras não é possível se seguir alguma conclusão falsa, então a hipótese não-A tem de ser tomada também como necessariamente falsa, e sua oposta – justamente a tese A que se queria provar – tem de ser tomada como necessariamente verdadeira.

Para que esse método de prova possa funcionar, é preciso admitir três princípios que são fundamentais na lógica clássica: o princípio da dupla negação, o princípio do terceiro excluído e o princípio da não-contradição. Como já foi assinalado por vários/as intérpretes, esses princípios não apenas estão implícitos no uso inequívoco desse método de prova no fragmento 8, mas podem ser encontrados em outras partes do poema. Vejamos rapidamente como e onde.

O princípio da dupla negação pode ser expresso em um esquema semiformal e simbólico do seguinte modo:

É necessário que: (A) se, e somente se, (não (não-A))

Isso significa que da verdade de (A) podemos derivar a verdade de (não (não-A)), assim como, inversamente, da verdade de (não (não-A)) podemos derivar a verdade de (A). Este princípio se encontra já presente na enunciação do caminho do ser, na linha 3 do fragmento 2, justamente na expressão ‘é não é <possível> não ser.’; que também significa, de modo mais simples: se algo é, então não é não ser.

O princípio do terceiro excluído pode ser expresso, também em um esquema semiformal e simbólico do seguinte modo:

É necessário que: algo é F **ou** não é F

Isso significa que para algo (na acepção de ‘qualquer coisa’) possa ser tomado como um sujeito de um enunciado, é necessário que essa algo possua **ou** não possua determinada propriedade, simbolizada aqui pela letra ‘F’. Este princípio se encontra enunciado por duas vezes no fragmento 8. A primeira vez na linha 11, do seguinte modo: “Assim, ou é preciso que seja absolutamente ou que não (seja).” E logo abaixo, nas linhas 15-16: “porém a decisão sobre isto está nisto: /<algo> é ou não é.”

Por fim, o princípio da não-contradição (sobre o qual falaremos bastante no capítulo sobre a ontologia de Aristóteles) pode ser expresso, ainda em um esquema semiformal e simbólico do seguinte modo:

É impossível que: algo é F **e** não é F

Isso significa que é impossível (= não é possível) que algo (= qualquer coisa) simultaneamente possua **e** não possua uma propriedade qualquer, simbolizada aqui pela letra ‘F’. Este princípio se encontra expresso na parte final do fragmento 6 (sobre o qual já falamos antes), quando a deusa diz que o caminho do não-ser tomado pelos mortais conduz ao *absurdo* (impossibilidade) de dizer que o ser é o mesmo que o não-ser. Em outras palavras, o caminho do não-ser leva ao absurdo de transgredir o princípio da não-contradição; uma transgressão que, aliás, também viola o princípio do terceiro excluído.

Para além desses princípios necessários para a realização dos argumentos por redução ao absurdo, Parmênides (ou a deusa através dele) estabelece um axioma que representa a primeira formulação do que veio a

ser chamado de *princípio de identidade*. Este “axioma” tanto permite a Parmênides a formulação dos três princípios expostos acima quanto lhe permite mostrar as consequências absurdas das hipóteses sobre as quais falaremos logo mais. Este axioma ou princípio é enunciado explicitamente nas linhas 1-2 do fragmento 6: “o ser é e o nada não é.”, o que equivale a dizer: o ser é e o não-ser não é. Em termos de uma possível esquematização semiformal e simbólica, isso poderia ser assim expresso:

É necessário que: se algo é F, então é F; e, se algo não é F, então não é F

Dessa expressão semiformal podemos “derivar” tanto o princípio do terceiro excluído quanto o princípio da não-contradição através da negação desta expressão, mas sobre isso não nos cabe falar neste texto. De fato, no contexto do poema de Parmênides, os três princípios acima mencionados são princípios que *confirmam* e respeitam este axioma. Note-se, portanto, que também no nível lógico a identidade já é tomada como uma característica fundamental do ser e, por isso, é aquela característica que será confirmada pelas demonstrações do fragmento 8.

Feitos esses esclarecimentos sobre os princípios que regem o método axiomático e demonstrativo presente no fragmento 8, podemos fazer uma **reconstrução** dos dois principais argumentos por redução ao absurdo que aparecem na sequência das linhas 5-28 deste fragmento. Trata-se de uma reconstrução porque há controvérsia entre os intérpretes sobre os passos efetivos e sobre a estrutura dessas demonstrações. Na realidade, como já indicado antes, temos nesta parte do poema mais um tipo de *esboço* das linhas gerais dessas demonstrações do que demonstrações em sentido estrito, tal como encontramos, em sentido mais rigoroso, nos paradoxos gerados pelos argumentos de Zenão de Eleia, discípulo direto de Parmênides. Na perspectiva de interpretação que estamos expondo aqui, isso indica que a deusa está mais propriamente *sugerindo* como essas demonstrações podem ser feitas do que efetivamente realizando-as diante de Parmênides e, portanto, de nós.

Na primeira delas (linhas 5-21), a deusa demonstra, por redução ao absurdo, que o ente é ingênito e imperecível, sendo, por isso, eterno. Na segunda delas, demonstra-se que o ser é imóvel e indivisível, sendo,

portanto, uno em sentido estrito (22-28). Vejamos, de modo esquemático, como é possível *reconstruir* cada um desses argumentos.

**Primeira redução ao absurdo: o ser é ingênito e imperecível, e, assim, eterno**

(I) Por hipótese, postula-se que o ente é gerado.

(1) Se é gerado, então:

(1.1) Ou é gerado a partir do que não é (do não-ser);

(1.2) Ou é gerado a partir do que é (do ente);

(II) Mas (1.1) é absurdo, pois como pode coisa nenhuma gerar alguma coisa?

E (1.2) também é absurdo, pois se o ente foi gerado a partir do ente, então ele já era ao ser gerado, e assim ao infinito.

Portanto, se é absurdo que é gerado, então é verdadeiro que não é gerado (é in-gênito).

(III) Se o ente não é gerado, não pode ser perecível, pois só é perecível o que foi gerado, e se é falso que foi gerado, então é verdadeiro que não é perecível (é im-perecível).

(IV) O que não nasceu (é ingênito) e que também não morre (é imperecível) é algo eterno.

**Segunda redução ao absurdo: o ser é imóvel e indivisível, e, assim, uno e contínuo**

(I) Por hipótese, postula-se que o ser se move.

(1) Se ele se move, então passa do estado A ao estado B.

(2) Para que isso aconteça:

(2.1) ou ele passa do ser ao não-ser (pois A não é B, e B não é A);

(2.2) ou ele passa do não-ser ao ser (pois A não é B, e B não é A);

(II) Mas tanto (2.1) quanto (2.2) são absurdos, pois já foi aceito como sempre verdadeiro (necessário) que o ser é e o não-ser não é (princípio de identidade), e como sempre falso (impossível) que o ser não-é e o não-ser é (princípio da não-contradição);

Portanto, o ser não passa do estado A ao estado B e, assim, não se move (é imóvel)

(III) Para que o ser pudesse ser dividido, teria de passar de um estado A (antes da divisão) para um estado B (depois da divisão). Mas já foi visto que não pode passar de um estado A para um estado B; logo não pode ser dividido (é in-divisível).

(IV) O que não se move nem se divide (não se transforma) é definível como uno e contínuo em sentido estrito.

Essas reconstruções são tentativas interpretativas de nos aproximarmos de modo mais didático de uma parte fundamental do poema.

No entanto, nas linhas 5-28 do fragmento 8 que são objeto destas reconstruções, o poema nos apresenta outras características do ser ao longo destas duas reduções ao absurdo que são mais facilmente visíveis para uma leitura atenta. Como já dito antes, devemos ver as múltiplas características do ser como se reforçando mutuamente, e, por isso, não se restringindo àquelas que são enunciadas no início do fragmento 8 analisado antes. Mas independentemente de outras reconstruções da argumentação contida nesta parte, não há dúvida entre os/as intérpretes de que Parmênides é o pioneiro no uso da redução ao absurdo como método de argumentação e prova de suas teses filosóficas, de tal modo que é o primeiro a estabelecer um método axiomático como modelo para tentar estabelecer a verdade de uma teoria.

### C – A identidade como característica fundamental do ser

Chegamos ao fim dessa exposição da ontologia de Parmênides. Este encerramento apresenta aquela que é a característica fundamental do ser ou ente: *a identidade*. Todas as análises filosóficas anteriores nos prepararam para esse momento, uma vez que já falamos extensamente do conceito de identidade e como ele está presente em vários momentos do poema. Em certa medida, quando o poema enuncia que “o ser é e o nada não é” no início do fragmento 6 como condição da identidade entre pensar e ser (expressa no dizer), assim como ao indicar que as diferentes características do ser são *sinônimos* (‘nomes descritivos’) do ser (entendido como ‘o ingênito’, ‘o imperecível’, ‘o uno’, ‘o contínuo’ etc.) já estávamos indiretamente apontando para a identidade como a característica fundamental do ser. Todavia, essa característica é expressa em um ponto culminante do fragmento 8 (linhas 29-33), do seguinte modo:

“O mesmo e no mesmo (*tauton t'en tautô(i)*), permanecendo em si mesmo (*kath'heauto*) jaz, | [30] assim firmemente ali-mesmo (*authi*) permanece: pois a poderosa Necessidade | o mantém nos grilhões de limite que o encerra em todos os lados. | Por isso, está estabelecido que o ente não é incompleto; | pois não carente <de nada>; pois em sendo, de tudo careceria.”

Note-se a repetição, *por quatro vezes*, do conceito de identidade nas duas primeiras linhas da citação acima. Curiosamente, poucos/as intérpretes notaram essa recorrência do termo grego ‘*tauton*’ e suas variações. Por vezes, os/as intérpretes procuram suplementar com adjetivos as ocorrências deste conceito para adaptá-lo aos seus propósitos de análise. Essas emendas interpretativas algo conjecturais passam ao largo de um fato que foi percebido apenas por Allan Coxon em sua obra inestimável sobre Parmênides: *que a noção de ‘em si mesmo’ (kath’heauto) – vital em filosofias posteriores – aparece pela primeira vez no discurso filosófico grego justamente neste momento do poema.*<sup>32</sup> Com efeito, Anaxágoras irá dizer que o Intelecto (*Nous*), enquanto ser que é princípio gerador e regente de todas as coisas, é *por si mesmo* ou *em si mesmo*, apontando para o fato de ser ele o único ser separado e idêntico dentre todos os seres do mundo. Em Platão, as Ideias ou Formas são o equivalente do ser parmenídico e são constantemente caracterizadas, por contraste com as coisas do mundo sensível, como sendo *por si mesmas*, marcando assim a identidade constante e eterna dessas entidades unicamente acessíveis pelo pensamento. Por fim, Aristóteles marcará que o ser em sentido primeiro, a substância (*ousia*), é o único tipo de ser que é *por si mesmo*, indicando que a identidade das coisas sensíveis, para além de suas transformações, se encontra em sua substância.

Para além deste fato linguístico-filosófico de primeira grandeza, o texto citado menciona que essa identidade, reiterada de diversas formas, é garantida pela deusa Necessidade (*Anankê*), a qual, segundo certas interpretações do poema, é a divindade mais elevada para Parmênides, juntamente com a divindade do destino (*Moirá*). E como corroboração dessa identidade, o texto citado ainda alude a um argumento por redução ao absurdo segundo o qual: **ou** o ser não é de modo algum incompleto (= é necessariamente completo) **ou**, se fosse carente de alguma coisa (provavelmente das características anteriormente demonstradas), então de tudo careceria, ou seja, seria igual ao não-ser, o que é absurdo. Note-se que se trata de um uso do princípio do terceiro excluído que pode ser resumido do seguinte modo: ou o ser é carente ou não é carente; mas é absurdo que é carente, então não é carente e, portanto, completo (= não é in-completo). Na realidade, temos aqui um uso do que, a partir da lógica megárica e estoica foi chamado de ‘silogismo disjuntivo’, que pode ser assim esquematizado na forma como aparece aqui: A ou não-A; mas não não-A; logo A.

<sup>32</sup> COXON, Allan. *The fragments of Parmenides*. Las Vegas/Zurique/Atenas: Parmenides Publishing, 2009, p. 329.

Com isso, é possível perceber que a identidade exigida como característica epistemológica do pensamento racional e como característica lógica dos enunciados que exprimem o conhecimento verdadeiro do ser, é complementada pela garantia de que todas as *múltiplas características do ser* (ingênito, imperecível, contínuo etc.) são nomes com sentidos distintos *de um mesmo e único objeto* que é visado pelo pensamento racional para atingir a verdade, ou seja, a realidade para além das aparências mutantes que nos circundam.

O coroamento desta visão (curiosamente, tanto lógica quanto “mística” (teológica)) da identidade do ser se encontra na única *imagem por analogia* que a deusa propõe para tornar mais compreensível suas demonstrações abstratas: *a esfera matemática* (frag. 8, linhas 43-49). Se pensarmos com atenção, a esfera matemática é a metáfora perfeita da identidade do ser. Mais do que o ponto, que não tem dimensões e do círculo, que é ainda algo bidimensional com características limitadas, a esfera nos dá uma imagem da identidade do ser *porque ela possui um número imenso de características*, embora todas elas *confirmem a unidade (identidade) do mesmo objeto*.

Com a indicação da função da esfera matemática como imagem analógica da identidade do ser, terminamos a parte de aprofundamento e discussão da ontologia de Parmênides. Como conclusões, podemos confirmar aquilo que dissemos anteriormente à luz de nosso percurso. Primeiramente, que Parmênides instaura a ontologia como um novo paradigma na filosofia e na metafísica antigas ao introduzir gramatical e filosoficamente os conceitos de ser e não-ser. Em segundo lugar, que essa introdução do vocabulário do ser ocorre através da correlação entre os conceitos de ser, verdade e identidade. Em terceiro lugar, que o conceito de identidade entre pensar e ser (que se exprime no discurso verdadeiro) é tanto um postulado lógico quanto um imperativo epistemológico que perpassa a parte central do poema. Em quarto lugar, que o caminho do ser (pressupondo o postulado-imperativo da identidade de pensar e ser) conduz à demonstração das características intrínsecas do ser. Em quinto lugar, que essas características devem ser vistas como sinônimos do ser, de tal modo que são idênticas a ele. E, por fim, que a identidade é a característica mais fundamental do ser, característica que permite tanto postularmos a identidade lógica e epistemológica entre pensar e ser quanto a identidade das diferentes características como nomes descritivos distintos (que se

corroboram mutuamente) do ser em si mesmo. Neste sentido, se entendemos uma ontologia como um discurso que nos apresenta alguma concepção sobre o ser (e também do não-ser), então a ontologia de Parmênides não é apenas a primeira ontologia, mas é também uma “tautologia”, ou seja, seu discurso sobre o ser é um discurso ou teoria, ao mesmo tempo, sobre a identidade (*to auto, tauton*) necessária do que podemos, no sentido mais radical e mesmo paradoxal possível, denominar pela palavra ‘ser’.

A partir de Parmênides, o conceito de identidade entra decisivamente na filosofia grega e posterior, de tal modo que *onde encontramos alguma discussão ontológica, também encontramos algum tipo de discussão sobre o conceito de identidade*. Que tais discussões ainda estão em nossos dias vivas nas teorizações ontológicas, é visível, por exemplo, no célebre lema ontológico forjado pelo filósofo norte-americano Willard van Orman Quine (1908-2000): “Nenhuma entidade sem identidade.” (“*No entity without identity*”). Se entendemos que a noção de identidade é uma reformulação da linhagem henológica da metafísica antiga sobre a qual já falamos e ainda falaremos, então a presença ainda hoje do conceito de identidade como tema da ontologia nos mostra que toda ontologia, depois de Parmênides, também já contém um elemento ou traço henológico. Portanto, longe de destruir ou excluir a linhagem henológica da metafísica antiga, o poema de Parmênides a transforma e a inclui em qualquer discussão da ontologia na medida em que nessas discussões se apresenta a necessidade de considerar o conceito de identidade. Essa última conclusão se tornará mais clara na análise que faremos nos próximos capítulos sobre a ontologia em Platão e em Aristóteles.

◆ CAPÍTULO 3 ◆

O DIÁLOGO *SOFISTA* E A ONTOLOGIA EM  
PLATÃO

## A – TEXTO BÁSICO

### 1. Introdução: as duas fases da ontologia de Platão

Não é exagero dizer que a figura de Platão (427-347 a. C.) dispensa apresentações. Ao menos nas sociedades mais vinculadas à cultura europeia, a maioria das pessoas já ouviram falar desse filósofo. O que muitas dessas pessoas talvez não saibam é que ao fundar sua Academia, Platão se tornou o pioneiro do que viriam a se tornar as universidades, a tal ponto que os termos ‘academia’ e ‘acadêmico/a’ passaram a ser sinônimos aproximados da vida intelectual das instituições de ensino superior. Seguindo seu exemplo, Aristóteles fundaria o seu Liceu, Epicuro o seu Jardim e os estoicos o seu Pórtico (*Stoa*). Por fim, tomando elementos tanto da Academia de Platão quanto do Liceu de Aristóteles, foi fundado, no início do século III a. C., o Museu de Alexandria, que em vários sentidos se aproxima ainda mais do modelo institucional das universidades medievais e modernas. Assim, Platão está na origem do que chamamos usualmente de ‘vida universitária’ ou ‘vida acadêmica’.

Além disso, talvez também a maioria das pessoas não saiba que em paralelo com seu pioneirismo na instituição de um novo tipo de educação, *Platão é o primeiro filósofo grego a dedicar uma parte considerável de sua obra para refletir e tentar definir a noção de filosofia*. Embora seja muito provável que o termo ‘filosofia’ já circulasse na época de Platão, foi efetivamente ele quem estabeleceu os traços mais gerais que ainda hoje determinam em parte o modo como entendemos essa tão singular quanto variada atividade intelectual e atitude de vida no contexto das culturas historicamente vinculadas ao mundo grego. Em termos mais simples, a filosofia de Platão é a primeira filosofia a se colocar o problema sobre quem é e o que faz o/a filósofo/a no contexto da cultura (*polis*) em que vive. Apenas esses dois aspectos (dentre muitos outros) já são suficientes para entendermos por que Platão é tão conhecido. De modo geral, podemos dizer que Platão refundou a filosofia, a tal ponto que muitos de seus sucessores imediatos reconheceram nele uma espécie de marco e novo ponto de partida para boa parte da filosofia posterior, a começar do restante da filosofia antiga.

A história da recepção (interpretação e apropriação) da obra de Platão perpassa toda a história da filosofia “ocidental” posterior.<sup>33</sup> É por isso que podemos falar de uma presença constante de sua obra e de seu pensamento ao longo dos mais de dois milênios que nos separam de sua vida. Não obstante essa longa história de recepção, nosso estudo atual da obra de Platão é marcado pela retomada de sua obra a partir dos modernos critérios científicos de rigor historiográfico surgidos no século XIX. A partir de então, os diálogos de Platão costumam ser agrupados em três distintas fases, embora a disposição exata dos diálogos dentro dessas fases seja tema bastante controverso. Essas três fases são, respectivamente, a fase dos diálogos de juventude (também chamados socráticos ou aporéticos); a fase dos diálogos de maturidade (também chamados de intermediários ou dogmáticos); e, por fim, os diálogos da velhice (também chamados de finais ou críticos).

Tomando esse mapa geral que delimita as múltiplas interpretações do fundador da Academia, é comum assumirmos que a célebre teoria das Ideias ou Formas estaria ausente dos diálogos da primeira fase, nos quais se supõe que Platão apresentaria um modo de fazer filosofia que se aproximaria de um tipo de descrição da atividade do Sócrates histórico.<sup>34</sup> Apenas nos diálogos intermediários (da maturidade ou dogmáticos) encontraríamos a primeira formulação da teoria das Formas. É nesta fase que também podemos encontrar as primeiras formulações do que modernamente podemos chamar de ontologia platônica, a qual é inseparável de sua teoria das Formas. É por causa dessa teoria que a obra de Platão conta como um dos “monumentos” fundamentais da história da metafísica e, dentro dela, da história da ontologia. Nessa fase de sua obra, como veremos logo mais, os

---

<sup>33</sup> Uso aqui a expressão ‘ocidental’ entre aspas porque ela é bastante vaga e, a rigor, a filosofia platônica se tornou um dos pilares da filosofia árabe ou islâmica, que em certo sentido é denominada como uma tradição filosófica “oriental”. Essa observação é importante também porque a divisão entre filosofia ocidental e oriental tem sido questionada como parâmetro para determinar a existência ou não da filosofia em culturas que não foram e não são usualmente incluídas no adjetivo ‘ocidental’. Esse questionamento tem a ver com as recentes críticas ao eurocentrismo. De todo modo, usamos aqui o adjetivo ocidental para marcar que a história da filosofia *centrada na tradição europeia – e, mais rigorosamente, circum-mediterrânea* – foi (e ainda é) profundamente marcada pela recepção da obra e do pensamento de Platão.

<sup>34</sup> A partir deste momento, seguindo a convenção dos/das intérpretes recentes de Platão, usaremos de preferência a expressão ‘teoria das Formas’ e não, como é mais corrente no senso comum, ‘teoria das Ideias’. Essa convenção se deve ao fato de a palavra ‘ideia’ ter adquirido (na filosofia moderna a partir de Descartes) diversas acepções incompatíveis com sua concepção platônica do conceito de Ideia ou Forma. Além disso, a palavra é escrita em maiúsculo para marcar sua singularidade e distinção em relação à noção comum de forma.

traços de sua leitura da ontologia de Parmênides se fazem visíveis nas várias apresentações da teoria das Formas.

Contudo, como bom filósofo que era, Platão submete essa mesma teoria a uma autocrítica, a qual se costuma situar na primeira parte de seu diálogo intitulado – note-se bem – *Parmênides*. Neste diálogo, Platão cria um ficcional Parmênides que dialoga com um igualmente ficcional jovem Sócrates. Encontramos na primeira parte deste diálogo vários argumentos que põem em xeque alguns dos conceitos basilares do que podemos chamar de primeira versão da teoria das Formas encontrada nos diálogos da maturidade. É comum na interpretação recente da obra de Platão situar este diálogo autocrítico como a abertura da terceira e última fase de sua obra. Em vários dos diálogos comumente agrupados nesta fase, encontramos reformulações e modificações da primeira versão da teoria das Formas. O diálogo *Sofista*, sobre o qual falaremos logo mais, é um dos diálogos comumente colocados nesta terceira fase. No espírito das reformulações da primeira versão da teoria das Formas, o diálogo *Sofista* reformula especificamente aquilo que podemos chamar de concepção ontológica associada a esta teoria. Assim, no texto que segue, apresentaremos inicialmente alguns dos traços da ontologia platônica nos diálogos da maturidade – mais próximos da ontologia de Parmênides – para depois podermos entender adequadamente como o diálogo *Sofista* apresenta uma nova concepção da ontologia platônica, na qual encontramos uma crítica a certas teses fundamentais da ontologia parmenídica.

## 2. A recepção da ontologia parmenídica nos diálogos da maturidade

Como indicado há pouco, podemos dividir a interpretação que Platão faz da ontologia de Parmênides em duas fases distintas. Nesta seção, apresentarei os traços mais gerais dessa interpretação nos chamados diálogos intermediários ou da maturidade, nos quais Platão apresenta uma primeira versão de sua teoria das Formas. Dentre os diálogos comumente agrupados na fase da maturidade (ou intermediários), encontramos aqueles que talvez sejam os diálogos mais famosos de Platão: o *Fedro*, o *Fédon*, o *Banquete* e, sobretudo, a *República*. Além de serem consumadas obras-primas do diálogo como gênero literário, neles encontramos as primeiras formulações do que se convencionou chamar de teoria platônica das Formas.

Diferente do que se poderia pensar à primeira vista, não é tarefa simples apresentar uma caracterização das Formas.<sup>35</sup> Uma maneira de fazê-lo consiste em dizer que elas são *objetos inteligíveis (noêta)* porque são unicamente acessíveis ao *intelecto* ou *inteligência (nous)*. Esses objetos são distintos e de algum modo *separados* dos *objetos sensíveis (aisthêta)*, acessíveis a nós por meio da sensação ou percepção (*aisthêsis*). É vital notar que, esta separação entre as Formas (enquanto objetos inteligíveis) e os objetos sensíveis *retoma e transforma* a distinção parmenídica que antes vimos entre pensar e perceber e entre ser e aparecer. Ela *retoma* a distinção parmenídica porque as Formas são o equivalente platônico do que Parmênides denominava o ser (*to eon*): de um lado, porque, tal como o ser parmenídico, as Formas estão além do aparecer sensível; e, de outro, porque, também como no caso do ser parmenídico, as Formas só são epistemologicamente acessíveis a nosso pensamento ou intelecto (*noein, nous*) na medida em que este mesmo pensamento ultrapassa o nível da percepção imediata e dos fenômenos (aparências). Note-se, porém, que a distinção entre Formas e objetos sensíveis *transforma* a distinção parmenídica entre ser e aparecer porque *as Formas são múltiplas, enquanto o ser parmenídico, como vimos, é um único objeto*. Assim, tomando exemplos dos diálogos mencionados há pouco, Platão fala das Formas do Bem, do Belo, do Justo, do Igual, dentre várias outras. Além disso, para além da noção de *separação* entre as Formas e os objetos sensíveis, Platão acrescenta – diferentemente do poema de Parmênides – que também deve haver algum tipo de *participação* dos objetos sensíveis nas Formas. Vejamos um pouco melhor como se dá essa transformação.

Inicialmente, as Formas são distintas entre si. Em termos simplificados, cada uma dessas Formas é um ser ou entidade. Em certo sentido, cada uma dessas Formas possui certas características que Parmênides atribuía ao ser único sobre o qual falamos antes: em especial, cada uma dessas Ideias é *idêntica a si mesma*, sendo distinta das demais e dos objetos sensíveis. Aliás, estes objetos sensíveis são compreendidos por Platão nestes diálogos intermediários como estando em perpétuo fluxo e transformação. No entanto, esses objetos sensíveis múltiplos e mutáveis só ganham algum tipo de ser e de estabilidade na medida em que *participam* das Ideias ou Formas.

<sup>35</sup> Para uma apresentação ao mesmo tempo rigorosa e inicial da teoria das Formas, recomendo a leitura de MORAVCSIK, Julius. *Platão e platonismo: aparência e realidade na ontologia, na epistemologia e na ética*; trad. Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2006, cap. 2.

Assim, por exemplo, as múltiplas coisas sensíveis que qualificamos como iguais de algum modo (no tamanho, no número, no formato etc.) possuem essa propriedade de serem iguais por participarem da Forma do Igual, a qual se mantém constante e idêntica, diferentemente das coisas sensíveis, que são iguais apenas parcial, temporariamente e sob certo aspecto. Assim, nesta primeira versão da teoria, seguindo o exemplo em análise, apenas a Forma do Igual é igual em sentido absoluto e completo, enquanto todas as coisas sensíveis que são iguais só o são em sentido relativo e incompleto, na medida em que participam da Forma do Igual. O mesmo se aplica às demais Formas. Notemos que essa é uma reformulação da tese da identidade do ser que vimos no capítulo sobre Parmênides, dado que para este o ser é necessariamente distinto e sem qualquer tipo de relação com as coisas sensíveis.

Portanto, ao elaborar sua primeira versão da chamada teoria das Formas nos diálogos da maturidade, Platão se apropria da ontologia de Parmênides do seguinte modo:

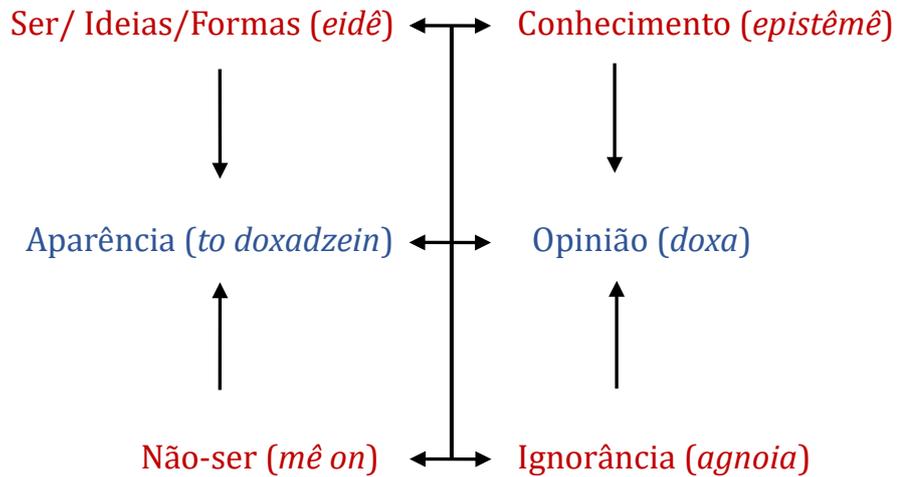
1. Cada uma das Formas representa um ser por si mesmo, sendo cada uma delas eterna e idêntica. Assim, em lugar de um único ser, as Formas são múltiplos seres ou entes, que se distinguem entre si e, sobretudo, estão separadas dos objetos sensíveis.

2. A totalidade das Formas representa propriamente a região ou âmbito do ser. Esta região precisa ser concebida como separada da região dos objetos sensíveis, entendidos enquanto aparências ou fenômenos em constante fluxo e transformação e que compõem a região do devir (mudança, transformação, multiplicidade sensível).

3. Uma vez separada a região do ser da região do devir, os objetos da região do devir, não são propriamente entes ou seres, mas aparências que têm algum tipo de estabilidade apenas na medida em que participam das Formas. Assim, por exemplo, as múltiplas coisas sensíveis às quais aplicamos o predicado 'belo' são belas porque participam de algum modo da Forma do Belo.

4. O conhecimento em sentido estrito significa o conhecimento das Formas, pois somente elas permanecem idênticas e constantes enquanto as coisas sensíveis estão em constante transformação, não sendo possível o conhecimento do que está neste estado. Sobre as coisas sensíveis, portanto, temos *opiniões*, as quais podem ser verdadeiras ou falsas, ao contrário do conhecimento, que, por princípio, só pode ser verdadeiro.

Essas características da ontologia platônica presente na primeira versão da teoria das Formas desenvolvida nos diálogos intermediários são sintetizadas no seguinte diagrama descrito no Livro V da *República* (486a-490a)<sup>36</sup>:



Em seu lado esquerdo, este diagrama nos apresenta o que os/as intérpretes modernos de Platão convencionaram chamar de “doutrina dos graus de ser”. Em seu lado direito, o diagrama apresenta os estados epistemológicos correspondentes a estes “graus” de ser. Note-se, inicialmente, que o lado esquerdo nos apresenta a primeira concepção geral de Platão sobre o não-ser. Essa concepção, em linhas gerais, reitera a impossibilidade de conhecer o não-ser que foi estabelecida no poema de Parmênides, fazendo o não-ser corresponder ao estado epistêmico da ignorância, estado este que pode ser entendido tanto como a completa ausência de conhecimento ou como a completa falsidade da opinião. Ademais, assim como em Parmênides, o conhecimento em sentido estrito (aqui denotado pelo termo grego *epistêmê*) consiste na identidade entre o pensamento racional ou intelecto (*noein, nous*) com o ser.

Todavia, Platão se distancia de Parmênides na parte intermediária do diagrama. Enquanto para Parmênides não se poderia atribuir verdade às

<sup>36</sup> Esta numeração é usada universalmente para fazer referência aos textos de Platão, independentemente das diferentes edições e traduções. É a chamada ‘numeração de Stephanus’, que foi inicialmente estabelecida na edição da obra de Platão publicada em 1578 por Henri Estienne (ou, na versão latina de seu nome, Henricus Stephanus), edição que contava com a tradução para o latim de Jean Serres. Essa numeração foi retomada na moderna edição do texto grego de Platão que ainda é tomada como base atualmente, edição feita pelo helenista inglês John Burnet e publicada em cinco volumes entre 1900 e 1907.

opiniões humanas, para Platão pode haver algum tipo ou grau de verdade nas opiniões, na medida em que estão em algum tipo de relação com o conhecimento em sentido estrito, embora elas possam também ser falsas, contendo algum tipo de ignorância. Analogamente, enquanto para Parmênides a aparência sobre a qual versam as opiniões não teria nenhuma relação com o ser, Platão concede à aparência algum tipo de ser, mesmo que as aparências também contenham a possibilidade da ilusão por conterem algo do não-ser.

Contudo, o ponto mais importante para entendermos posteriormente como o diálogo *Sofista* modifica esta visão inicial da teoria das Formas consiste no fato de que o digrama mostra que o ser é visto como o contrário do não-ser, tanto quanto o conhecimento é o contrário da ignorância. No *Sofista*, por contraste, Platão estabelecerá uma relação entre os conceitos de ser e não-ser distinta da relação de contrariedade que aqui se apresenta. Contudo, o germe dessa modificação já se encontra implícito no diagrama apresentado acima. Esse germe se encontra, de um lado, no fato de Platão conceber a aparência como um tipo de “mistura” entre o ser presente das Ideias e o não-ser em sentido absoluto. De outro lado, esse germe se encontra no fato de Platão conceber a opinião como uma mistura de ignorância e conhecimento e, portanto, como podendo ser verdadeira ou falsa. Para manter essa concepção da aparência e da opinião como instâncias intermediárias entre ser e não-ser e entre verdade e falsidade, Platão terá de modificar radicalmente sua concepção sobre o ser e o não-ser, assim como sobre a verdade e a falsidade. Vejamos como isso acontece.

### 3. O diálogo *Sofista* como crítica e reformulação da ontologia parmenídica

#### 3.1. A primeira parte do diálogo: o Estrangeiro de Eleia e as primeiras tentativas de definição do sofista e sua técnica

Os “diálogos-irmãos” *Sofista* e *Político* são geralmente considerados como fazendo parte da última fase de elaboração da filosofia platônica. Em ambos, não é Sócrates o protagonista central, mas um enigmático Estrangeiro de Eleia.<sup>37</sup> Logo no início do diálogo *Sofista*, este personagem é

<sup>37</sup> O termo grego é ‘*xenos*’ pode ser traduzido não apenas por ‘estrangeiro’, mas também por ‘visitante’ ou ‘hóspede’. Essa última opção foi aquela escolhida na melhor tradução disponível

apresentado por Teodoro e Teeteto como um autêntico filósofo, pertencente ao círculo de Parmênides e de Zenão de Eleia. Pouco depois, uma vez que o Estrangeiro foi apresentado como um filósofo, Sócrates pede a ele que defina o sofista e o político para poder diferenciá-los do filósofo, uma vez que o senso comum confunde essas figuras. O diálogo *Sofista* e o *Político* cumprem uma parte do pedido inicial de Sócrates, sendo uma questão em aberto o porquê Platão não escreveu o diálogo destinado a definir o filósofo.

Em termos de sua estrutura, como aponta Moravcsik<sup>38</sup>, o diálogo pode ser entendido como tendo duas “camadas”: inicialmente, uma “camada externa” que diz respeito à discussão sobre a definição da técnica sofística e do sofista. Em seguida, uma “camada interna” que compreende o núcleo ou “miolo” do diálogo, onde se faz uma crítica às concepções de ser (em especial a concepção parmenídica ou eleata) a partir da questão sobre o sentido do conceito de não-ser, apresentando a concepção platônica de ser e não-ser através da teoria do entrelaçamento ou comunidade dos gêneros supremos ou Formas primárias. Em termos de uma apresentação mais linear dos principais estágios do diálogo, podemos dividi-lo assim: (i) o prólogo e as tentativas de definição do sofista; (ii) o problema do não-ser e a discussão crítica das concepções de ser “pré-platônicas”; (iii) os traços gerais da concepção de ser e não-ser platônica através da comunidade ou entrelaçamento dos gêneros supremos; (iv) a aplicação da concepção platônica do não-ser à questão sobre os discursos, opiniões e imagens falsas, aplicação que justifica a definição do sofista como produtor de ilusões (*simulacros/phantasmata*). Do ponto de vista dramático, os diálogos *Sofista* e *Político* são posicionados por Platão logo após o diálogo *Teeteto*. De fato, no final deste último diálogo (dedicado à definição do conceito de conhecimento (*epistêmê*)), Sócrates se despede de Teodoro e Teeteto (seus dois interlocutores no diálogo) com a promessa de se encontrar com eles no dia seguinte para prosseguirem suas conversações. O *Sofista* começa justamente com as palavras de Teodoro se referindo a este compromisso do dia anterior, dizendo que além de Teeteto traz consigo o Estrangeiro de Eleia.

---

no português: *O sofista*; trad. Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos; introdução de José Trindade Santos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011. Neste texto, usarei a tradução do termo por ‘estrangeiro’.

<sup>38</sup> MORAVCSIK, Julius. *Platão e platonismo*: aparência e realidade na ontologia, na epistemologia e na ética; trad. Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2006, p. 185-86.

Tomando Teeteto como interlocutor, o Estrangeiro de Eleia se põe no caminho de estabelecer quem é o sofista ao definir o que é a técnica sofisticada. Inicialmente, expõe o método que será usado para essa definição: o método de divisão. Para exemplificar o uso desse método, começa procurando definir a arte da pesca com anzol. Depois de fazê-lo por meio de um conjunto amplo de divisões das artes/técnicas humanas, o Estrangeiro passa a procurar, pelo mesmo método, a definição do sofista, ou melhor, do que seja a arte/técnica sofisticada. A partir da divisão das artes/técnicas já usada na definição da arte de pesca com anzol, o Estrangeiro toma outras bifurcações e estabelece nada menos do que quatro possíveis definições: (1) o sofista como caçador de jovens ricos; (2) o sofista como comerciante (vendedor) de conhecimentos; caracterização que se divide em duas (2.1) o comerciante de segunda mão (de conhecimentos produzidos por outros) e (2.2) o comerciante de primeira mão (de conhecimento produzidos por ele próprio); (3) o sofista como erístico (disputador argumentativo) mercenário; (4) o sofista como refutador.<sup>39</sup> Todas essas caracterizações são candidatas à definição do sofista e sua arte. Na realidade, todas essas são formas que encontramos nos sofistas efetivamente existentes na época de Platão.

### 3.2. O sofista como ilusionista e a questão da falsidade e do não-ser

Contudo, como todas essas caracterizações falham na tentativa de uma definição geral que seja capaz de apreender o sofista e sua arte, uma nova tentativa é feita. É essa nova tentativa que conduzirá o diálogo para a discussão sobre o discurso falso e, a partir dela, dos conceitos de ser e não-ser. Essa parte do diálogo começa caracterizando o sofista como um tipo de ilusionista, uma vez que ele, por meio de seus discursos de refutação, se faz passar como alguém que teria um conhecimento (*epistêmê*) sobre todas as coisas (233c). No entanto, conforme o diálogo, esse conhecimento universal só é possível para a divindade. Por isso, esse suposto conhecimento do sofista só pode ser *uma falsa aparência* de conhecimento universal. Com isso, o sofista é comparado aos pintores que criam imagens que *simulam* objetos em três dimensões em superfícies bidimensionais. Portanto, por meio de sua técnica discursiva, o sofista produz *simulacros* (*phantasmata*) de

<sup>39</sup> Em diversos textos interpretativos, fala-se de seis e não de quatro tentativas de definição do sofista, uma vez que se considera as subdivisões aqui feitas da segunda definição como sendo definições distintas.

conhecimento das coisas sobre as quais fala, de modo análogo a como pintores simulam em suas imagens a aparência dos objetos sensíveis tridimensionais em superfícies bidimensionais.

Portanto, neste momento do texto, o Estrangeiro determina o discurso do sofista como discurso falso e enganoso, embora *pareça* ser verdadeiro para algumas das pessoas que o escutam. Todavia, prossegue o Estrangeiro, há aqui dois problemas correlacionados. O primeiro deles consiste no fato de o sofista negar a possibilidade e a existência do discurso falso. O segundo (diretamente relacionado com o primeiro) é o problema de como definir o discurso falso. Tomemos brevemente em atenção cada um destes problemas. O primeiro problema provém justamente de uma interpretação sofisticada da filosofia de Parmênides. Ela pode ser resumida no seguinte raciocínio:

- I. Pensar é sempre pensar algo;
- II. Pensar algo é sempre pensar algo que é;
- III. Se sempre pensamos o que é, então todos os nossos discursos dizem algo que é;
- IV. Se sempre dizemos algo que é, então sempre dizemos a verdade, uma vez que dizer a verdade, em uma primeira definição, consiste em dizer as coisas como elas são;
- V. Conclusão: assim, é impossível dizer algo falso, pois para tanto seria necessário pensar e dizer algo que não é (pensar e dizer o não-ser), o que parece ser impossível.

Esse argumento coloca, então, o segundo problema: como definir o discurso falso. Segundo o Estrangeiro, para que seja possível definir o discurso falso (à luz do argumento anterior), é necessário contrariar Parmênides e ter a ousadia de defender que *há um ser do não-ser*. Em outras palavras: *que, de certo modo, o não-ser é e, também de certo modo, o ser não-é*. Com isso, o diálogo, em sua parte central, consistirá em criticar aquilo que antes chamamos de primeira formulação do princípio de identidade no poema de Parmênides. Na realidade, conforme o texto, sem essa ousadia, nem mesmo seria possível falar da falsidade de qualquer pensamento, opinião ou imagem. É justamente nesta suposta impossibilidade da existência do falso (no pensamento, nos discursos e nas imagens) que o sofista se refugia, não permitindo aplicar a ele e à sua técnica/arte a caracterização de uma *falsa aparência* de conhecimento universal (de todas as coisas).

### 3.3. A revisão das concepções de ser e o problema da predicação

O momento seguinte do diálogo consiste em mostrar que para determinar o *que é o não-ser*, é necessário fazer uma revisão das concepções de ser. A princípio, poderia parecer que se trata de uma crítica às concepções de ser anteriores a Platão. No entanto, esta crítica também se voltará contra a concepção platônica inicial de ser, uma concepção atribuída àqueles que são chamados de ‘amigos das Formas’ (*eidôn philous*; 248a). De modo muito esquemático e didático, são criticadas as seguintes concepções de ser:

I. Os pluralistas e mobilistas: esta concepção, aparentemente atribuída aos sucessores de Parmênides, como Anaxágoras e Empédocles, é criticada por identificar o ser da totalidade a pares de contrários, tais como o quente e o frio. Ela é problemática porque se atribui o conceito de ser a contrários, de tal modo a gerar contradições. Por exemplo, ao dizer que o ser é quente e também é frio, então terá de ser verdade que o quente é igual ao frio, o que é um absurdo.

II. Os monistas e imobilistas: esta concepção, inicialmente de Parmênides, é criticada por identificar o ser à unidade absoluta e imóvel. Essa concepção é problemática porque considera que a totalidade do ser é uma única coisa. Porém, a noção de todo está indissociavelmente relacionada à noção de partes, que necessariamente são múltiplas.

III. Os materialistas: essa concepção – talvez atribuída aos atomistas Leucipo e Demócrito – é criticada por identificar o ser ao que é corpóreo. Ela é problemática porque não é capaz de explicar como atribuímos ser a objetos incorpóreos ou abstratos, tal como a noção de justiça.

IV. Os “imaterialistas” ou ‘amigos das Formas’: essa concepção – claramente apontada como sendo a versão inicial da Teoria das Formas encontrada nos diálogos intermediários (e anteriores ao diálogo *Sofista*) – é criticada porque identifica o ser às Formas, entendidas como entidades totalmente impassíveis, imóveis e separadas dos objetos sensíveis. Esta concepção seria incapaz de explicar, por exemplo, como nosso pensamento pode ter relação com essas Formas (ser afetado por elas), bem como pode se dar a relação das Formas entre si, relações necessárias para se poder defender a existência e a função explicativa dessas entidades abstratas.

Os problemas levantados contra essas concepções de ser convergem para a colocação do que se costuma chamar de problema da predicação, a saber: como *uma mesma e única* coisa pode possuir *múltiplas e diferentes propriedades*; o que, no nível da linguagem, equivale ao problema de explicar como se pode atribuir *com verdade* múltiplos e diferentes predicados a um único e mesmo sujeito. Na realidade, esse problema se relaciona com a discussão sobre o conceito de ser discutido nesta parte do diálogo através do seguinte problema.

Como explicar que podemos atribuir, *com verdade*, o conceito de ser a sujeitos de predicação diferentes e mesmo contrários entre si? Tal é o caso da atribuição do ser à unidade e à multiplicidade, uma vez que parece evidente ser verdade que a unidade é (existe e possui certas características) e que a multiplicidade é (existe e possui certas características). No entanto, conquanto seja verdadeiro, em separado, atribuir o conceito de ser à unidade e à multiplicidade, de modo algum se segue que a unidade é multiplicidade ou vice-versa, pois isso é uma contradição flagrante. Tal é o caso, também, do movimento e do repouso, uma vez que também parece evidentemente verdadeiro dizer que o movimento é (existe e possui certas características) e que o repouso também é (existe e possui certas características). No entanto, tal como no caso da unidade e da multiplicidade, da atribuição verdadeira do conceito de ser ao movimento e ao repouso não se segue que o movimento é o repouso ou vice-versa, pois isso seria um absurdo manifesto (uma contradição evidente).

Esse problema conduz o diálogo a assumir uma posição intermediária entre duas posições insustentáveis. Como parece absurdo tanto defender que nada se relaciona com nada (pois isso inviabilizaria quase todas as predicções que temos como verdadeiras), quanto defender que tudo se relaciona com tudo (pois isso tornaria todas as predicções, mesmo aquelas contraditórias, verdadeiras), então *é preciso tomar a posição intermediária como verdadeira*, ou seja, que certas coisas se relacionam entre si e outras coisas não podem se relacionar. Assumindo essa posição intermediária, será preciso, de um lado, apresentar uma solução que nos permita explicar como se dão as predicções verdadeiras e, por conseguinte, as predicções falsas. Essa solução, de outro lado, precisa mostrar como o conceito de ser pode se relacionar não apenas com conceitos distintos, mas até mesmo contrários entre si, sem, com isso, gerar contradições manifestamente falsas.

A primeira conclusão derivada dessa via média é que o conceito de ser se relaciona como o de repouso e com o de movimento, uma vez que tanto o repouso é (existe e possui certas características) quanto o movimento é (existe e possui certas características). No entanto, movimento e repouso não se relacionam entre si, uma vez que são contrários. Por isso, o conceito de ser se mostra irreduzível a um ou a ambos.

### 3.4. A dialética como “gramática” das Formas, os gêneros supremos e a definição do não-ser como alteridade ou diferença

Com a determinação da via média entre as teses errôneas de que tudo se relaciona com tudo e de que nada se relaciona com nada, o diálogo chega ao seu momento decisivo. Essa via intermediária no tocante ao problema da predicação conduz o Estrangeiro de Eleia e Teeteto a estabelecerem uma ciência por meio de uma analogia: assim como a gramática é a ciência que conhece os elementos básicos de uma língua (letras, sílabas, tipos de palavras e tipos de frases), e que, por isso, nos diz quais deles podem se combinar entre si corretamente e quais não, assim também deve haver uma ciência que estude quais as Formas básicas (sobre as quais logo mais falaremos), e que, por isso, nos diz quais Formas podem se correlacionar e quais não podem. Essa ciência é determinada como sendo, justamente, a dialética.

A introdução da dialética coloca toda a discussão anterior em um outro nível. Com ela, os problemas sobre o conceito de ser antes discutidos se encontram no plano platônico das Formas, mas agora evitando os problemas apontados na crítica às diversas concepções de ser, incluindo os problemas presentes na concepção dos ‘amigos das Formas’, que representam a primeira versão da teoria platônica das Formas. Esses problemas são evitados porque a dialética é agora descrita, nos termos da analogia há pouco mencionada, como um tipo de “gramática” das Formas. Diferentemente da concepção dos diálogos da maturidade já mencionados (particularmente no Livro VII da *República*), nos quais se atribui à dialética a tarefa de procurar a definição de cada Forma isoladamente, a dialética no diálogo *Sofista* já parte do fato de que as Formas se relacionam entre si e somente assim são compreensíveis e capazes de explicar a questão da predicação antes apresentada. Neste espírito, a dialética é assim descrita:

“haverá necessidade de uma ciência que nos oriente através dos discursos (*dia tôn logôn*), se quisermos apontar com exatidão quais os gêneros que são mutuamente concordantes e quais os outros que não podem suportar-se, e mostrar mesmo, se há alguns que, estabelecendo a continuidade através de todos, tornam possíveis suas combinações, e se, ao contrário, nas divisões, não há outros que, entre os conjuntos, são os fatores dessa divisão.” (253b-c; tradução própria).

Em primeiro lugar, a descrição nos mostra a dialética diretamente associada aos discursos, ou seja, como uma ciência que precisa tomar a linguagem comum (e, com ela, o problema da predicação acima exposto) como o seu meio de atuação. Mas, em segundo lugar, diferentemente da gramática, a dialética procura conhecer quais *gêneros* se relacionam entre si e quais não, no nível metafísico do conhecimento da própria realidade como um todo. Embora ocorra em outros diálogos de Platão, o termo ‘gênero’ (*genos*), aqui, recebe uma significação nova. Ele é usado como um novo modo de caracterizar a noção de Forma. Notemos que a palavra ‘Forma’, no grego é ‘*eidōs*’. A partir desse momento, quando esta palavra se junta com a noção de gênero, ela passa a significar também o termo ‘espécie’.

Estamos vendo nascer aqui um par conceitual que será explorado por Aristóteles, conforme ainda veremos depois, na noção de categoria, mas em um sentido distinto do apresentado aqui por Platão, dado que o Estagirita negará que possamos considerar o conceito de ser como um gênero. A partir de Aristóteles, o esquema ‘gênero-espécie’ passa a toda a filosofia e ciência posterior e ainda hoje está em pleno uso. Como já indicado no capítulo sobre Parmênides, esse esquema terá uma sobrevida importante como parte da teoria clássica das definições. Dentre outras, a importância do diálogo *Sofista* consiste em ser o seu lugar de nascimento. Com efeito, o uso da noção de gênero permite a Platão pensar que há Formas primárias em relação às demais, Formas que, por isso, estão na base e abarcam outras Formas como suas espécies. É isso que está exposto na parte final da citação, quando se fala de gêneros que estabelecem continuidade e gêneros que estabelecem as diferenças ou divisões entre as Formas. A dialética, assim, é um tipo de “gramática” das Formas, a começar pelas “Formas-gênero”, para então passar às “Formas-espécie” que estariam contidas nas primeiras ou delas separadas por fazerem parte de outras “Formas-gênero”.

Uma vez introduzida a concepção das Formas na relação ‘gênero-espécie’, o diálogo prossegue na direção de determinar quais seriam as Formas que cumprem o papel de *gêneros mais importantes*, também chamados de *gêneros supremos* (*megistê genê*). Os três primeiros são retirados diretamente da discussão anterior, a saber: o ser (*to on*), o repouso ou imobilidade (*hê stasis*) e o movimento ou mobilidade (*hê kinêsis*). Já foi visto que o conceito de ser se aplica com verdade tanto ao movimento quanto ao repouso, mas que isso não faz com que o movimento seja idêntico ao repouso. Contudo, implicitamente motivados pela discussão do já mencionado problema da predicação, o Estrangeiro e Teeteto logo chegam a dois outros gêneros supremos necessários para se compreender os tipos de relação que podem se dar entre os três primeiros gêneros supremos, a saber: o mesmo ou a identidade (*tauton* ou *to auton*) e o outro ou a diferença (*thateron* ou *to heteron*).

A partir da analogia entre a gramática e a dialética, estes cinco gêneros supremos são usualmente chamados pelos/as intérpretes de ‘Formas vogais’, uma vez que as vogais são aquelas letras mais básicas que permitem todas as relações entre as demais letras (consoantes) para formar as sílabas, das quais resultam todas as palavras de uma língua. Na realidade, diante dos desdobramentos da discussão, dentre esses cinco gêneros, são três aqueles que mais perfeitamente cumprem essa função análoga às das vogais: o ser, o mesmo (ou a identidade) e o outro (ou a diferença).<sup>40</sup> Isso é assim porque já foi visto que movimento e repouso não se relacionam, mas ambos estão em relação com os outros três gêneros supremos, os quais por sua vez, se relacionam entre si.

No espírito da linguagem do diálogo, essa combinatória pode ser expressa do seguinte modo: (1) o ser é o mesmo que ele mesmo e outro em relação aos demais gêneros; (2) o mesmo é o mesmo que ele mesmo e outro em relação aos demais gêneros; (3) o outro é o mesmo que ele mesmo e outro em relação aos outros gêneros. E, subsidiariamente, (4) o movimento é o mesmo que ele mesmo e outro em relação aos demais gêneros; assim como (5) o repouso é o mesmo que ele mesmo e outro em relação aos demais gêneros. *Note-se que em todos os enunciados acima encontramos os três gêneros supremos mais básicos: o ser, o mesmo e o outro.* É inclusive graças a esses três gêneros que podemos justificar as frases banais (mas

<sup>40</sup> Sobre isso, veja-se MORAVCSIK, Julius. *Platão e platonismo: aparência e realidade na ontologia, na epistemologia e na ética*; trad. Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2006, cap. 5, p. 200-204.

evidentemente verdadeiras): “o movimento não é o repouso” e “o repouso não é o movimento.”

A propósito, nessas duas frases encontramos uma via de acesso didática para entendermos como a teoria dos gêneros supremos nos fornece uma definição do não-ser. O ponto chave para entendermos que o não-ser “provém” dessa combinatória consiste em notarmos que cotidianamente admitimos de modo natural *predicações negativas verdadeiras*, tais como “Garrincha não é catarinense”, ou ainda “Machado de Assis não é branco.” Mas o que o diálogo, neste momento, está tentando nos mostrar é justamente a “origem” da Forma do não-ser, a qual nos permite passar do nível abstrato e universal dos gêneros supremos até chegarmos a essas frases negativas verdadeiras e cotidianas. Inicialmente, essa gênese se encontra na relação entre o gênero do ser e o gênero do outro ou da diferença. Na medida em que todos os demais gêneros participam de ambos (pois cada gênero tem um determinado ser, mas é diferente dos demais), e que o gênero do ser evidentemente é (mas é outro que o gênero do outro), então é por meio dessa relação originária entre ser e outro que se espalha para todas as demais Formas (a começar pelas outras três Formas primárias) a *Forma do não-ser*. Esta Forma do não-ser se mostra como necessária para descrever, inicialmente, as relações de identidade e alteridade de cada um dos cinco gêneros supremos.

Em termos mais simples, na concepção elaborada nesta parte do *Sofista*, a Forma do não-ser se mostra necessária inicialmente para identificar cada um dos gêneros supremos como possuindo um ser e, ao mesmo tempo, para diferenciar cada um deles, pois sem essa diferenciação cairíamos em contradições evidentes. Mas a Forma do não-ser se mostra necessária também para podermos *identificar* qualquer outra das Formas e dos objetos sensíveis *por meio de sua diferenciação umas em relação às outras*. A Forma do não-ser, portanto, é definível como aquela que permite diferenciar toda e cada uma das coisas sobre as quais podemos falar, a começar pelos gêneros supremos em suas relações mútuas de participação e de separação.

A sequência do diálogo passa então a mostrar como a Forma do não-ser permite distinguir pensamentos, opiniões e discursos verdadeiros e falsos. Tomando apenas o caso do discurso (que exprime nossos pensamentos e nossas opiniões), um discurso qualquer é verdadeiro se diz das coisas que são (os entes) que elas são e das coisas que não são (os não-

entes) que elas não; inversamente, um discurso falso é tanto aquele que diz das coisas que são que elas não são, quanto aquele que diz das coisas que não são que elas são. Assim, contrariamente ao que inicialmente alegava o sofista, a falsidade é, sim, possível e real no âmbito do pensamento e do discurso. Com isso, a caracterização do sofista como aquele que possui uma *falsa* aparência de saber universal pode ser justificada.

Notemos que a concepção platônica do ser como *um dos* gêneros supremos só em parte é uma ontologia no sentido de um discurso sobre o ser. Na realidade, *para contar o ser como umas das Formas fundamentais (um gênero supremo), ele precisa estar no mesmo nível que os gêneros do mesmo (ou a identidade) e do outro ou a diferença*). Não há dúvida de que se trata de uma teoria metafísica, na medida em que lida com conceitos que ultrapassam o nível da percepção material. Contudo, essa concepção não se reduz a uma ontologia, uma vez que pensa o conceito de ser como uma Forma ao lado de ao menos duas outras Formas igualmente fundamentais. Assim, a “ontologia” elaborada por Platão no *Sofista* faz parte de sua metafísica como uma teorização sobre as Ideias, aquilo que poderia ser denominado (literalmente e no sentido positivo) pelo termo ‘ideologia’ (um discurso ou teoria (-logia) sobre as ideias (*ideo-*)), mas sobre isso falarei na parte dos aprofundamentos e discussões deste capítulo.

Deixando de lado essa consideração geral sobre a “ontologia” platônica no *Sofista*, podemos estabelecer um importante contraste entre Platão e o que antes falamos sobre Parmênides. Neste diálogo, Platão defende que somente podemos fazer uma justificação de nossos usos verdadeiros e legítimos da negação na linguagem comum (na forma ‘S não é P’) se assumimos que *o conceito de ser não está apenas relacionado com o conceito de identidade, mas que também deve estar em relação com o conceito da alteridade ou diferença*. Podemos perceber isso retomando o diagrama antes apresentado, no qual está inscrita a apropriação platônica da ontologia parmenídica nos diálogos da maturidade. No diálogo *Sofista*, em lugar de compreender os conceitos de ser e de não-ser como conceitos opostos ou contrários (como simbolizado naquele diagrama), Platão passa a concebê-los como conceitos complementares e, de certo modo, relacionados. Essa mudança é marcada explicitamente neste diálogo como uma contraposição à ontologia de Parmênides, mas, implicitamente, é uma contraposição à sua própria perspectiva de compreensão dos conceitos de ser e não-ser nos diálogos intermediários. Todavia, como já dito antes, essa mudança é

necessária para que Platão possa manter (com outro sentido) sua concepção inicial sobre o caráter misto da aparência (como um tipo de intermediário entre ser e não-ser) e sobre o caráter misto da opinião (que pode ser verdadeira ou falsa porque colocada entre conhecimento e ignorância). Com isso, encerramos a exposição básica sobre a ontologia de Platão no diálogo *Sofista*, mostrando em que medida ela prossegue suas investigações anteriores sobre as Formas e em que medida ela as modifica.

## B – APROFUNDAMENTOS E DISCUSSÕES

### 1. Introdução: a importância e o papel de Platão na história da metafísica e da ontologia

A obra de Platão é, sem dúvida alguma, uma das mais importantes na história da filosofia. No século XX, o filósofo, lógico e matemático Alfred Whitehead chegou ao ponto de dizer que toda a história da filosofia ocidental não passaria de um conjunto de notas de rodapé à obra de Platão. Mesmo sendo algo exagerada, essa afirmação não deixa de ter um fundo de verdade. De fato, como já indicado no texto básico deste capítulo, Platão transforma radicalmente a filosofia a partir dele, *também* por incluir a necessidade de pensarmos *filosoficamente* sobre o sentido e o papel do fazer filosófico no contexto da cultura (*polis*). Isso também é assim no que toca à história da metafísica e, portanto, à história da ontologia. Com efeito, a *Metafísica* de Aristóteles, em grande medida, só pode ser pensada como um diálogo crítico com a filosofia de seu mestre.

No entanto, a metafísica de Platão, cujo centro é aquilo que se convencionou chamar de ‘teoria das Ideias’ ou ‘teoria das Formas’ *contém uma ontologia, mas não se resume a ela*, como já apontado rapidamente antes. Como já vimos na parte dos aprofundamentos e discussões do capítulo 1, levando em consideração a descrição da metafísica de Platão encontrada na *Metafísica* de Aristóteles, ela está mais próxima de uma henologia do que de uma ontologia. Segundo Aristóteles, a metafísica de Platão (centrada em sua teoria das Formas) tinha como fundamento a postulação de dois princípios complementares: o uno primordial (também chamado de limite (*peras*)) e a díade indefinida (também chamada de ilimitado (*apeiron*)). Portanto, *para seu mais famoso discípulo*, a metafísica de Platão seria primariamente uma henologia centrada em uma interpretação dos conceitos de unidade e multiplicidade através da teoria das Formas e só secundariamente uma ontologia centrada nos conceitos de ser e não-ser. Em certa medida, como veremos ao analisar o Livro IV da *Metafísica* de Aristóteles, a postulação da filosofia primeira como uma ciência do ser enquanto ser (expressão mais tarde sintetizada na palavra ‘ontologia’) é um tipo de resposta crítica à metafísica primariamente henológica de Platão.

Deixando de lado as controvérsias sobre esta descrição aristotélica da metafísica de Platão (e dos primeiros platônicos que o sucedem na Academia), é justamente essa imagem da metafísica platônica que prevalece na importante escola dos neoplatônicos, especialmente a partir de Plotino de Licópolis (c. 205-270 d. C.). Segundo Plotino, a henologia está acima da ontologia e a contém. Essa hierarquia da metafísica de Plotino (e dos neoplatônicos posteriores a ele) é evidente pela seguinte tese de Plotino: “todos os entes são entes por causa da unidade” (*panta ta onta tô(i) hení estin onta*) (*Enéadas* VI, 9, 1, 1). Essa tese é central na metafísica de Plotino e dos neoplatônicos: o Uno primordial é causa de existência de todos os seres, estando, por isso, acima ou além do ser. Ao se estabelecerem como autênticos intérpretes e continuadores de Platão na etapa final da filosofia antiga, Plotino e os neoplatônicos depois dele entendem que a metafísica platônica é constituída primariamente por uma henologia que contém uma ontologia, mas não se reduz a ela. Essas observações gerais marcam a importância de Platão tanto (inicialmente) na *Metafísica* de Aristóteles, quanto (posteriormente) na metafísica henológica dos neoplatônicos. Portanto, ao falarmos da ontologia de Platão, devemos ter em conta este aspecto, muitas vezes negligenciado por intérpretes que acabam por “aristotelizar” (ou “ontologizar”) demasiadamente sua interpretação da metafísica platônica.

Todavia, apesar da importância dos testemunhos de Aristóteles sobre a metafísica de seu mestre e da leitura neoplatônica do final da filosofia antiga iniciada por Plotino, devemos ser cautelosos/as. Isso porque essas leituras se baseiam em uma interpretação do percurso filosófico de Platão, um percurso que a história da filosofia dos últimos dois séculos já mostrou ser mais complexo do que se imagina à primeira vista. Uma maneira de assumirmos que, de fato, Platão desenvolve uma metafísica através de sua teoria das Formas, mas que tal metafísica talvez não seja redutível ou identificável nem a uma ontologia ou a uma henologia consiste em pensar que a metafísica platônica é uma “ideologia”. Para que não haja equívocos, dada a ambiguidade dessa palavra no contexto recente, dizer que a metafísica platônica é uma “ideologia” consiste tão-somente em dizer que ela é um conjunto de discursos filosóficos em defesa da necessária existência das Ideias, sobre suas características e suas relações entre si e com os objetos e fatos que pertencem ao mundo sensível à nossa volta. Aliás, como já indicado antes e como veremos melhor logo mais, Platão proporá no

diálogo *Sofista* que não apenas os objetos sensíveis “ganham” seu ser por participarem das Ideias ou Formas, mas que as próprias Ideias ou Formas ganham seu ser por um tipo de mútua participação entre si.

Seguindo o horizonte das interpretações recentes sobre a “evolução” do pensamento de Platão ao longo de sua vida, essa mútua participação das Formas entre si que encontramos no diálogo *Sofista* (e em outros diálogos da última fase da filosofia platônica) é o resultado de uma reformulação da interpretação filosófica de Parmênides feita por Platão ao longo de vários diálogos. De qualquer modo, deixando de lado a interpretação aristotélica e neoplatônica da metafísica de Platão, o diálogo *Sofista* mostra que aquilo que podemos chamar de ontologia de Platão está envolvida em uma nova etapa de investigação sobre a natureza e as características das Formas. Usando a expressão que inserimos acima, a ontologia platônica encontrada no diálogo *Sofista* representa uma parte da metafísica platônica entendida como um conjunto de discursos teóricos sobre as Ideias, ou seja, pode (e defendo que deve) ser encarada como parte da metafísica platônica enquanto “ideologia”.<sup>41</sup>

Como já indicado antes e como veremos melhor na próxima seção, podemos dividir a recepção (interpretação) da ontologia de Parmênides por parte de Platão em duas fases: uma encontrada nos diálogos intermediários e outra encontrada nos diálogos tardios, em especial no diálogo *Sofista*. Com essa interpretação da posição da ontologia no desenvolvimento da metafísica platônica evitamos recair em uma visão demasiado estática desta filosofia, uma visão que tem se mostrado difícil de sustentar diante da riqueza e complexidade dos diálogos deste filósofo fundamental.

## 2. Sobre a apropriação da ontologia parmenídica nos diálogos da maturidade

Já falamos antes de algumas características da recepção de Parmênides nos diálogos da maturidade de Platão. Mostramos que na *República*, diálogo central desta fase (e de toda a obra de Platão), a presença do pensamento de Parmênides se encontra primeiramente no Livro V desta obra. Com efeito, o diagrama que apresentamos antes será retomado na

<sup>41</sup> Para mais detalhes sobre esta interpretação da metafísica platônica, veja-se DE ALMEIDA, Nazareno Eduardo. “A metafísica platônica como método das Formas”; *Dissertatio*, vol. 49, 2019, p. 175-245.

parte final do Livro VI, naquilo que se convencionou chamar de metáfora da linha segmentada, a qual será “ilustrada” através da célebre Alegoria da caverna no início do Livro VII. Essa progressão mostra a importância do esquema ontológico e epistemológico sobre o qual só pudemos aludir rapidamente no texto básico deste capítulo. A sequência que começa na parte mencionada do Livro V até o final do Livro VII é de suma importância porque é nesta parte da *República* que Platão estabelece a *primeira imagem geral do que significa ser filósofo/a e como se deve fazer filosofia*.<sup>42</sup>

Por conta disso, a apropriação platônica da ontologia parmenídica é uma parte fundamental dessa construção da imagem geral do/da filósofo/a e da filosofia na obra de Platão. Na parte final dessa sequência encontramos aquela que é considerada a primeira apresentação do conceito de dialética como culminação da educação filosófica. Cabe à dialética, nesta parte da obra de Platão, o papel de conduzir o/a filósofo/a ao conhecimento das Ideias ou Formas em si mesmas.

Assim, é a dialética que realiza a relação entre o conhecimento em sentido estrito (*epistêmê*) e o ser que está no topo do diagrama antes apresentado. Notamos, portanto, que as Formas “substituem”, na filosofia platônica, o conceito de ser inicialmente introduzido na filosofia grega por Parmênides. Contudo, reiterando o já dito várias vezes antes, a metafísica platônica associada à chamada teoria das Formas não se restringe à ontologia. No contexto da *República*, as Ideias são entes ou seres, *mas a Ideia mais elevada de todas, a Ideia do Bem, é claramente determinada como estando além ou acima do ser*. Convém citar esta passagem tão importante do Livro VI:

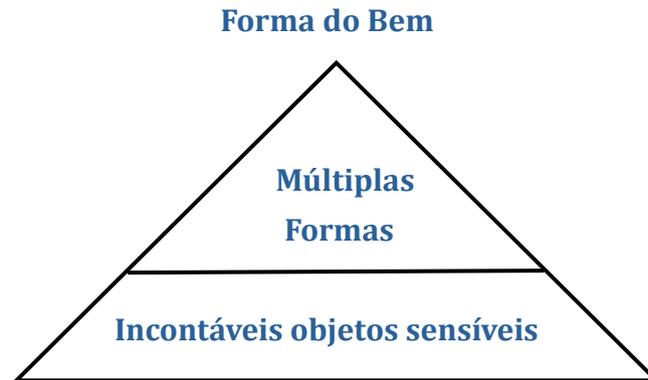
“**Sócrates** – Mas observa ainda melhor a imagem do Bem. **Glaucon** – Como? **Sócrates** – Reconhecerás que o Sol proporciona às coisas visíveis, não só, segundo julgo, a capacidade de serem vistas, mas também a sua gênese, crescimento e alimentação, sem que seja ele mesmo a gênese. **Glaucon** – Como assim? **Sócrates** – Logo, para os

<sup>42</sup> Nunca é demais lembrar que Platão afirma claramente na *República* que a filosofia não deveria ser restringida aos homens, mas que também as mulheres deveriam receber a mesma educação na cidade ideal; e caso se mostrassem aptas, deveriam prosseguir em direção à educação propriamente voltada para fazer filosofia, o que, no contexto deste diálogo, significa que também deveriam se tornar governantes da cidade ideal. Em outras palavras, Platão é o primeiro filósofo a reconhecer explicitamente que há e deve haver *filósofas*, embora esse reconhecimento já estivesse implícito na tradição pitagórica anterior a Platão.

objetos do conhecimento [sc. as Ideias ou Formas], dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo Bem, como também é por ele que o ser (*to einai*) e a essência (*ousian*) lhes são adicionados, *apesar de o Bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência*, pela sua dignidade e poder.” (509b 1-10; grifos, parênteses retos e termos gregos acrescentados)<sup>43</sup>

Essa passagem foi extremamente valorizada pelos filósofos neoplatônicos, a começar por Plotino. De fato, para Plotino, o Uno primordial (donde todas as coisas provêm) está acima do ser, e justamente por causa desse trecho da *República* é chamado de ‘Bem’. Este trecho mostra com a máxima clareza possível que a metafísica platônica das Formas *inclui, mas não se restringe a uma ontologia*. Na realidade, embora possamos criticar em vários aspectos a apropriação neoplatônica da obra de Platão, parece inegável que a relação entre os objetos sensíveis e as Ideias, bem como a relação das Ideias com a Ideia suprema de Bem perfaz uma relação *henológica* entre a unidade primária e absoluta da Forma do Bem e a multiplicidade das outras Formas, assim como há uma relação *henológica* entre a multiplicidade incontável dos objetos sensíveis que manifestam determinada Forma e a unidade desta mesma Forma. Usando um exemplo dado pelo próprio Platão em uma passagem da *República* pouco anterior àquela citada há pouco (507b), as múltiplas e incontáveis coisas que se apresentam a nós como belas no mundo perceptível são belas por causa de sua participação em uma única Forma da beleza. Mas esta Forma coexiste com muitas outras Formas, *sem que com elas se confunda*. Essa multiplicidade de Formas, por sua vez, é unificada por sua relação com uma única Forma suprema: a Forma do Bem. Podemos representar essa hierarquia de unidade e multiplicidade – no estilo encontrado nos neoplatônicos – por meio da seguinte figura:

<sup>43</sup> PLATÃO. *República*; trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996, p. 312.



Esta figura esquemática mostra mais claramente a hierarquia *henológica* entre unidade e multiplicidade, hierarquia que se organiza desde a unidade absoluta da Forma do Bem até a multiplicidade incontável dos objetos sensíveis que estão em torno de nós. Inicialmente, a Forma do Bem, no topo da pirâmide, representa *uma única Forma suprema* que está para além do ser porque é sua causa. Como mencionado na citação apresentada há pouco, essa posição é ilustrada na analogia entre a Forma do Bem e o Sol do mundo sensível, sendo o Bem um tipo de “Sol das Formas”, e, por isso, um tipo de causa transcendente *para o ser uno* de cada uma das outras Formas. Em seguida, na parte intermediária da pirâmide, temos as múltiplas Formas (o belo, o justo, o igual etc., que compõem o chamado “mundo das Ideias”), sendo cada uma destas Formas separada das demais, bem como dos múltiplos objetos sensíveis. Por fim, na base da pirâmide, temos os incontáveis objetos sensíveis (que compõem o chamado “mundo sensível”), objetos que participam de modo imperfeito, parcial e provisório das Formas.<sup>44</sup> Veremos logo mais, quando analisarmos o diálogo *Sofista*, que essa concepção de uma única Forma suprema acima de todas as outras será alterada.

A partir dessa figura esquemática, podemos estabelecer que na versão inicial da teoria das Formas o conceito de ser, em sentido estrito, se encontra na parte das múltiplas Formas. Segundo algumas passagens do diálogo

<sup>44</sup> Coloquei as expressões ‘mundo das Ideias’ e ‘mundo sensível’ entre aspas porque, a rigor, Platão não usa essas expressões, que se tornaram correntes a partir da interpretação neoplatônica de seus diálogos. No Livro VII da *República*, Platão fala apenas de uma “região inteligível” (*topos noëtos*; 517b 5), em contraste implícito com o que seria uma região dos objetos sensíveis. Mas ambas as regiões podem ser pensadas como as partes de um mesmo mundo, como o fazem vários/as intérpretes recentes. De qualquer modo, uso essas expressões por estarem já bastante difundidas na “vulgata” da teoria platônica das Formas.

*Crátilo* e do diálogo *Teeteto*, é provável que Platão tenha assumido uma posição tipicamente parmenídica segundo a qual *não seria correto aplicar o conceito de ser aos objetos sensíveis, uma vez que estes estariam em constante transformação*. Em lugar de usar o verbo ‘ser’ (*einai*) para falar desses objetos, o correto seria usar o verbo ‘tornar-se’ (*gignesthai*). Isso significa que na fase intermediária do pensamento platônico é provável que os objetos sensíveis não fossem considerados como entes ou seres em sentido próprio. Apesar disso, *aquilo que os objetos sensíveis podem ter de estável em sua existência passageira e efêmera eles o obtém por sua participação nas Formas*. De qualquer modo, somente de maneira subsidiária e relativa (em muitos casos de modo equivocado) poderíamos chamar os objetos sensíveis de seres ou entes. *Assim, a ontologia platônica dos diálogos intermediários se restringe mais propriamente ao nível das múltiplas Formas, mas não se aplicaria nem à Ideia de Bem, nem propriamente aos objetos sensíveis, que estão em constante processo de transformação e movimento*.

Tudo isso justifica aquilo que foi dito na seção anterior: em um sentido amplo, a metafísica de Platão, indiscutivelmente ligada à sua teoria das Formas, certamente *inclui* uma ontologia, mas também, pelo que estamos vendo, *não se reduz a uma ontologia*. Por conseguinte, embora as indicações implícitas de Aristóteles e explícitas dos neoplatônicos de interpretar a metafísica platônica das Formas como uma henologia (que incluiria uma ontologia) pareçam mais próximas do esquema que estamos vendo, talvez elas não captem vários aspectos associados a esta figura esquemática.

Por conta disso, foi antes indicado que uma denominação mais neutra e abrangente para a metafísica platônica poderia ser encontrada na palavra ‘ideologia’, entendida em seu sentido literal: um discurso teórico sobre as Ideias ou Formas. A insistência neste ponto não é gratuita, mas procura mostrar que certas concepções correntes que assumem sem discussão a identificação entre metafísica e ontologia podem nos conduzir a equívocos e distorções na interpretação de textos indispensáveis para a história da metafísica. Como já dissemos, em termos historiográficos e interpretativos rigorosos, a história da ontologia está contida dentro da história da metafísica. Agora estamos vendo que este é o caso da metafísica platônica. De qualquer modo, a ontologia que podemos encontrar na filosofia platônica, sem dúvida alguma, é de extrema importância para a história da ontologia.

Feitos esses esclarecimentos e observações, podemos tomar em atenção como a concepção platônica das Formas (exceto a do Bem) nos diálogos da maturidade incorpora, sim, vários aspectos da ontologia parmenídica. Para mostrar isso, lançaremos um rápido olhar sobre outro diálogo que a maioria dos/das intérpretes situa nesta mesma fase do pensamento platônico: o diálogo *O banquete*. Trata-se de um dos mais conhecidos e mais belos dentre os diálogos platônicos. Depois de uma introdução situando o cenário no festejo na casa do poeta Agatão, seguem-se os vários discursos dos convivas sobre o amor. Logo após o discurso sobre o amor proferido por Agatão, chega o momento de Sócrates fazer seu discurso. Sócrates, inicialmente, realiza seu costumeiro diálogo refutador contra certas teses contidas no discurso do poeta que o precedeu. Em seguida, propõe relatar aos presentes um diálogo que teria tido com Diotima de Mantinea<sup>45</sup>, no qual ela o teria instruído sobre a natureza do amor.

É deste texto que deriva a expressão ‘amor platônico’. Contudo, o amor descrito por Diotima não corresponde ao sentido atual dessa expressão. Na realidade, em seu momento máximo o ‘amor platônico’ coincide com o amor às Ideias ou Formas. É com esse amor às Formas que Platão estabelece um possível sentido do termo ‘filo’ (‘amor’, ‘desejo’) na expressão ‘filosofia’, de tal modo a inseri-lo no contexto teórico de sua própria filosofia e prosseguindo aquilo que antes já dissemos: seu esforço pioneiro de fundamentação filosófica da filosofia como um tipo de fazer humano dentro da cultura.

Convencionou-se chamar o processo descrito no discurso de Diotima como a *scala amoris* (‘escada do amor’). Em linhas gerais, a escalada feita por esta escada passa pelos seguintes estágios: (1) o amor à beleza do corpo de determinada pessoa; (2) o amor à beleza dos corpos em geral; (3) o amor à beleza da alma de certas pessoas (contida em seus conhecimentos); e, por fim, (4) o amor à própria Ideia ou Forma da beleza, que confere a beleza à alma e aos corpos humanos, bem como a tudo o que há ou pode haver de belo no mundo. O trecho que citaremos a seguir se refere a este último estágio na ascensão em direção à própria Forma da beleza. Eis o belo trecho do discurso de Diotima relatado por Sócrates:

<sup>45</sup> Há muita controvérsia sobre se Diotima teria existido ou se seria apenas uma personagem ficcional criada por Platão. E no caso de ter existido de fato, se teria defendido o que o texto platônico lhe põe na boca. Como quer que seja, o fato de Platão introduzir uma personagem feminina no momento culminante de seu diálogo corrobora o que dissemos antes sobre sua defesa da filosofia como atividade não restrita ao gênero masculino.

“Tenta agora, disse-me ela [sc. Diotima], prestar-me a máxima atenção possível. Aquele, pois, que até esse ponto tiver sido orientado para as coisas do amor, contemplando seguida e corretamente o que é belo, já chegando ao ápice dos graus do amor, súbito perceberá algo de maravilhosamente belo em sua natureza, aquilo mesmo, ó Sócrates, a que tendiam todas as penas anteriores, **primeiramente sempre sendo** (*aei on*), **sem nascer nem perecer, sem crescer nem decrescer**, e depois, não de um jeito belo e de outro feio, nem ora sim ora não, nem quanto a isso belo e quanto àquilo feio, nem aqui belo ali feio, como se a uns fosse belo e a outros feio; nem por outro lado aparecer-lhe-á o belo como um rosto ou mãos, nem como nada que o corpo tem consigo, bem como algum discurso ou alguma ciência, nem certamente como a existir em algo mais, como, por exemplo, em animal da terra ou do céu, ou em qualquer coisa; **ao contrário, aparecer-lhe-á ele mesmo, por si mesmo, consigo mesmo, sendo sempre uniforme** (*auto kath’hauto meth’hautou monoeides aei on*), **enquanto tudo o mais que é belo dele participa, de um modo tal que, enquanto nasce e perece tudo mais que é belo, em nada ele fica maior ou menor, nem nada sofre.**” (210e-211b; termos gregos e ênfases acrescentados)<sup>46</sup>

Inicialmente, note-se as partes grifadas em negrito. A primeira passagem em negrito atribui à Forma da beleza (o que pode se estender às demais Formas) a característica da *eternidade*. Como vimos na parte sobre a ontologia de Parmênides, esta é uma das características do ser demonstrada pela deusa que conduz a narrativa do poema. A segunda passagem em negrito atribui à Forma da beleza (e, por extensão, às outras Formas), justamente aquela que indicamos antes como a característica mais fundamental do ser parmenídico: a *identidade* em sentido primário. Notamos ainda no texto acima um claro eco das repetições do conceito de ‘mesmo’ ou ‘identidade’ (*tauton, to auto*) no poema de Parmênides (frag. 8, linhas 29-30). Isso mostra que o ser das Formas (representadas aqui pela Forma da beleza) é marcado – tanto quanto o ser único de Parmênides – pela identidade em sentido primário. Essa característica é acompanhada por outro conceito também usado por Parmênides: a *uniformidade*.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> PLATÃO. *O banquete*; trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: editora Abril, 1973, p. 48.

<sup>47</sup> O conceito é o mesmo, embora o termo usado por Parmênides seja ‘*monogenes*’ (frag. 8, linha 4), que significa literalmente ‘de único (*mono-*) gênero (*-genes*)’. Em contraste, o termo usado por Platão no trecho citado é ‘*monoeides*’, que significa literalmente ‘de única (*mono-*) forma (-

Mas além de encontrarmos nesta passagem um exemplo emblemático da apropriação platônica da ontologia de Parmênides, também encontramos uma ótima oportunidade de entendermos melhor, através da descrição da Ideia de belo, o sentido geral dos conceitos platônicos de Ideia e Forma tal como estes conceitos são elaborados nos diálogos da maturidade e mesmo dos diálogos da velhice. Nossa palavra ‘ideia’ é uma transliteração do termo grego ‘*idea*’. Já a palavra ‘forma’ é a tradução mais comum do termo grego ‘*eidos*’. Na realidade, em grego, essas duas palavras pertencem a uma mesma família de termos. Em certa medida, são sinônimas já no idioma grego anterior a Platão, assim como em seus diálogos são tomadas como termos sinônimos para denominar os objetos inteligíveis. Os dois termos gregos provêm do mesmo verbo, que é o verbo ‘*eidô*’, usado tanto no sentido de ‘ver’ quanto no sentido de ‘saber’. A partir de sua base gramatical e etimológica, a palavra grega ‘*idea*’ pode ser traduzida filosoficamente como ‘a forma sem-fundo do que se vê ou do que se sabe’. No mesmo espírito, a palavra ‘*eidos*’ pode ser traduzida filosoficamente como ‘a forma daquilo que se sabe’.

Note-se que, de modo geral, nós vemos e passamos a saber sobre algo dado em nossa percepção sempre em um contexto determinado e desde uma determinada perspectiva, ou seja, *nosso saber perceptivo sempre tem acesso às formas das coisas a partir de um determinado fundo*. Aliás, uma corrente da psicologia moderna, a chamada ‘Escola da Gestalt’, desenvolve toda uma teoria sobre a psique humana a partir do par conceitual fundo-forma. Em contraste com esse fato banal, as noções platônicas de Ideia e Forma enfatizam que o verdadeiro saber é aquele que se adquire quando conseguimos sair deste saber perceptivo sempre situado em e relativo a um contexto. É justamente este o contraste feito na passagem citada. A Forma da beleza que atribuímos às coisas sensíveis está sempre colocada em circunstâncias (aparece a partir de um fundo), de tal modo que em determinado momento uma pessoa considera algo belo, mas em outro momento esta mesma pessoa considera a mesma coisa como feia. Além disso, entre pessoas diferentes, uma considera algo como belo e outra como feio. E ainda, uma mesma pessoa pode olhar uma coisa de determinado ângulo e considerá-la bela, mas olhando a mesma coisa de outro ângulo pode considerá-la feia. Por fim, atribuímos o conceito de beleza a múltiplas

---

*eides*). Apesar dessa diferença, o sentido do conceito é o mesmo, ainda que expresso de modos distintos. Como veremos logo mais, no diálogo *Sofista*, Platão usará o termo grego ‘*genos*’ (gênero) como um tipo de sinônimo do termo ‘*eidos*’ (forma).

coisas totalmente distintas, como mostram os exemplos contidos no texto citado: a rostos, mãos, a um determinado corpo, a determinado animal, e, de modo mais abstrato, a determinado discurso e a determinado conhecimento.

Em contraste com todas essas múltiplas, variadas, parciais e provisórias maneiras como “vemos” a beleza no âmbito sensível, a Ideia ou Forma da beleza permanece sempre a mesma e não se identifica com nenhuma das infundáveis e variáveis maneiras como a beleza se manifesta a nós nas coisas acessíveis pela percepção e, em parte, ao pensamento associado a algo perceptível. Aquilo que Platão está apontando aqui é que o saber em sentido estrito sobre que é o belo não se adquire através dos modos como a beleza se manifesta nas coisas e circunstâncias particulares. *A Ideia ou Forma, portanto, embora se manifeste nos objetos sensíveis, não se identifica com nenhum deles e deve ser considerada como estando separada destas manifestações sempre particulares, parciais, provisórias e transitórias.* Neste ponto, entendemos que a Ideia ou Forma é o objeto propriamente dito e o objetivo (finalidade) último de nosso processo de obtenção do saber ou conhecimento.

Por isso, no diagrama apresentado no texto básico, o saber das Formas ou Ideias é o único possível sinônimo do conhecimento (*epistêmê*) em sentido estrito. Na medida em que nosso saber permanece apenas no nível das manifestações particulares e imperfeitas das Ideias ou Formas nos objetos sensíveis, esse saber se mantém apenas como opinião, sempre sujeita a falsidade e ao erro. Em um trocadilho relevante, isso significa: a Ideia deve ser postulada como o *ideal* a ser atingido pelo saber humano para que este possa ser considerado conhecimento em sentido próprio. Por isso, não é casual que Platão use os termos gregos ‘*idea*’ e ‘*eidos*’ como nomes desses objetos abstratos, pois eles estão intimamente associados ao verbo ‘*eidô*’ que significa principalmente ‘ver’ e ‘saber’. Quando e se nosso saber (enquanto um tipo de *visão* da inteligência) atinge a Ideia ou a Forma em si mesma, então esse saber encontra sua finalidade, de modo *análogo* a como a deusa no poema de Parmênides nos sugere que nosso pensamento alcança a verdade e o conhecimento quando atingimos o ser em si mesmo.

Isso também nos permite compreender como a ontologia de Platão é inseparável de sua epistemologia, de tal modo que entendemos o porquê o diagrama antes exposto no texto básico e retirado do Livro V da *República* coloca em correlação simétrica os dois lados de uma mesma linha: um lado

ontológico e outro epistemológico. Em suma, as palavras ‘Ideia’ (*idea*) e ‘Forma’ (*eidos*) – com as quais Platão mais comumente fala dos objetos inteligíveis – contêm implicitamente a noção de que as Formas ou Ideias são o objeto propriamente dito e o objetivo (finalidade) do saber humano. Além disso, as Formas ou Ideias em si mesmas são os entes mais básicos na medida em que são o fundamento do possível ser dos objetos sensíveis, naquilo que estes objetos podem ter de estável e, portanto, naquilo que pode justificar parcialmente a aplicação do nome ‘entes’ ou ‘seres’ a eles.

Em resumo, nesta seção, entendemos melhor: (1) como a metafísica platônica dos diálogos da maturidade possui aspectos henológicos e ontológicos em seu discurso teórico sobre as Ideias ou Formas (sua “ideologia”); (2) como a parte propriamente ontológica da metafísica platônica se encontra na determinação das características das Ideias ou Formas, excetuando-se a Ideia de Bem e, em certa medida, os objetos sensíveis que participam das Formas ou Ideias; (3) como as Formas ou Ideias representam objetos inteligíveis que possuem certas características ontológicas retiradas da ontologia de Parmênides; e, por fim, (4) que os nomes ‘Forma’ (*eidos*) e ‘Ideia’ (*idea*) – aplicados a estes entes abstratos e inteligíveis – possuem implicitamente uma motivação na epistemologia de Platão. Estamos agora em condições de passar a uma análise do diálogo *Sofista* capaz de mostrar em mais detalhes como este texto altera a ontologia platônica presente nos diálogos da maturidade.

### 3. A reformulação da herança ontológica parmenídica no diálogo *Sofista*

#### 3.1. Introdução: a crítica à teoria das Formas no diálogo *Parmênides* e sua reformulação no *Sofista*

Nessa parte do texto, assumirei uma concepção partilhada por muitos/as intérpretes de Platão. Essa concepção argumenta que a passagem da segunda para a terceira fase do desenvolvimento filosófico de Platão é realizada no diálogo *Parmênides*. Nesta perspectiva de interpretação, o diálogo *Sofista* representa uma resposta ao diálogo *Parmênides*. O diálogo *Parmênides* é reconhecido como uma das mais complexas obras de Platão. Por conta disso, o que direi aqui sobre ele é apenas um resumo muito geral (e até simplista) de uma de suas partes. O *Parmênides* é geralmente dividido

em duas partes. A primeira parte contém alguns célebres argumentos que apresentam uma forte crítica a certas teses centrais da teoria das Ideias tal como ela se apresenta nos diálogos da maturidade. A segunda parte consiste em um longo e complexo “exercício” de argumentação dialética centrado em oito ou nove hipóteses que investigam diferentes perspectivas sobre as relações dos conceitos (Formas) de unidade, multiplicidade, ser e não-ser, mas que se espraiam por inúmeros outros conceitos associados com estes.

Do ponto de vista dramático, Platão *cria* um cenário *ficcional* em que coloca em diálogo um já idoso Parmênides (precedido brevemente por seu discípulo Zenão) e um jovem Sócrates. Na sequência textual, o diálogo começa indicando que Zenão teria ido a Atenas com seu mestre para fazer uma leitura de seus escritos. O jovem Sócrates do diálogo teria chegado no final da leitura, pedindo a Zenão que relesse a primeira hipótese do primeiro argumento e logo após expõe a sua compreensão do mesmo, exposição que Zenão considera correta. Em seguida, o jovem Sócrates afirma que os argumentos de Zenão visam fazer uma defesa da tese de Parmênides segundo a qual o todo do ser é uno, não havendo espaço para a existência da multiplicidade. Zenão concorda e diz que seus argumentos procuram corroborar a tese de seu mestre, mostrando os absurdos em que recaem aqueles que defendem que o ser se aplica à multiplicidade das coisas sensíveis. É então que o jovem Sócrates passa a querer refutar a argumentação de Zenão através da teoria das Formas, sugerindo que esta teoria seria capaz de conciliar os conceitos de ser, unidade e multiplicidade. A partir disso, Sócrates considera ter refutado a perspectiva de Zenão e, indiretamente, aquela de Parmênides.

É depois da argumentação de Sócrates que Parmênides toma a palavra e apresenta um conjunto de argumentos críticos à teoria das Formas, tal como exposta pelo jovem Sócrates. Dentre estes vários argumentos, dois deles são os mais destrutivos e os mais discutidos pelos/as intérpretes desta parte do texto: o argumento da simetria ou transitividade da participação e o argumento que, a partir de seu uso por Aristóteles, passou a ser chamado de ‘argumento do terceiro homem’.

Muito resumidamente, o argumento da simetria da participação nos diz o seguinte. Se a relação das coisas sensíveis com as Formas é uma relação de participação, então a Ideia perde a sua unidade e se torna múltipla. Isto é assim no caso de admitirmos, conforme o uso comum do verbo ‘participar’, que se A participa de B, então B participa de A. Portanto, se um objeto

sensível A participa da Forma B, então essa Forma B também participa deste objeto sensível A. Assumida essa premissa, e se diferentes objetos sensíveis podem participar de uma mesma Forma, então essa Forma se torna múltipla por participar de múltiplos objetos, dado que as partes dessa Forma se distribuem por distintos objetos sensíveis. Portanto, duas consequências absurdas se seguem: (1) uma mesma Forma é una e múltipla; e (2) as Formas, por definição consideradas separadas dos objetos sensíveis, também estão unidas a estes objetos.

Também de um modo muito resumido, o argumento do terceiro homem, em seu núcleo, nos diz o seguinte. Tomando uma determinada Forma e considerando-a separada dos objetos sensíveis, para que um objeto sensível possa participar dessa Forma, serão necessárias infinitas Formas intermediárias, de tal modo que não haverá apenas uma Forma para um determinado conjunto de objetos sensíveis, mas infinitas. Isso pode ser basicamente explicado assim: para que uma Forma A se mantenha separada de um conjunto B de objetos sensíveis que dela participam, é necessário que haja uma Forma C que se aplica apenas a este conjunto B, mas para que a Forma C se aplique ao conjunto B e tenha relação com a Forma A, então será necessária a existência de outra Forma D e assim ao infinito. Em outra interpretação, para que uma Forma A se mantenha separada de todos os objetos sensíveis que dela participam, será necessário que exista uma Forma distinta para cada um dos objetos sensíveis que dela participam, de modo que haveria tantas Formas quanto são os objetos sensíveis singulares. Mas como podemos estabelecer um número infinito de objetos sensíveis, então haveria uma Forma para cada um desses infinitos objetos sensíveis.

É importante lembrar que esses argumentos atingem de modo devastador dois dos principais conceitos da teoria das Formas, tal como ela se apresenta nos diálogos anteriores ao *Parmênides*, a saber: os conceitos de separação e participação. Para defender que existem Formas ou Ideias como objetos que possuem um estatuto ontológico distinto dos objetos sensíveis, é indispensável que as Formas ou Ideias estejam separadas desses objetos sensíveis. Contudo, para que as Formas não sejam objetos totalmente inacessíveis ao nosso pensamento e sem nenhuma função explicativa em relação às coisas sensíveis do mundo, é necessário que haja algum tipo de relação de dependência ontológica dos objetos sensíveis e de nosso pensamento com as Formas; ou, nos termos da teoria platônica, é necessário

que nossos pensamentos e os objetos sensíveis, de algum modo, *participem* das Formas.

Também é importante notar que esses argumentos são apresentados pelo próprio Platão contra a primeira versão da teoria das Formas que ele mesmo havia elaborado, um fato que pode ser interpretado como a indicação de que aquilo que chamamos usualmente de “teoria” das Formas não é exatamente uma teoria no sentido de ser um corpo conceitual fechado e acabado, tal como o são a geometria de Euclides ou a teoria da relatividade de Einstein. Assim, segundo uma interpretação recente (com a qual estou de acordo), aquilo que usualmente chamamos de “teoria” das Formas *se parece muito mais a um conjunto aberto de teorizações sobre uma hipótese metafísica que procura dar conta de diversos problemas filosóficos fundamentais*. Na medida em que passamos da visão ainda usual de uma *teoria* das Formas para uma visão na qual encontramos nos diálogos *diversas teorizações da hipótese* das Formas, então entendemos que o diálogo *Parmênides* está apresentando em sua primeira parte um conjunto de argumentos que *exigem uma reformulação dessa hipótese metafísica*.<sup>48</sup>

Nesse espírito, o diálogo *Sofista* aparece como uma das respostas a essas (auto)críticas presentes na primeira parte do *Parmênides*. Essa perspectiva de compreensão adotada no presente texto e partilhada por diversos/as intérpretes é muito bem e sinteticamente expressa por Julius Moravcsik no título de um dos capítulos de seu importante e já citado livro sobre Platão: “a teoria das Formas à prova de eleatas no *Sofista*.”<sup>49</sup> Nesta perspectiva, podemos compreender por que a reformulação da metafísica platônica das Formas (especialmente em sua parte ontológica) encontrada no *Sofista* não é apenas conduzida por um ficcional discípulo de Parmênides (o enigmático Estrangeiro de Eleia), mas apresenta uma crítica à ontologia de Parmênides que retoma, em novas bases, a crítica delineada na primeira parte do diálogo *Parmênides*. Contudo, como mais uma das sutilezas que caracterizam Platão, essas novas bases já estão lançadas na segunda parte do *Parmênides*, quando este personagem platônico se lança em uma complexa argumentação mostrando que não é possível compreender as Formas *senão quando as colocamos em relação umas com as outras*, deixando de lado a

<sup>48</sup> Para mais detalhes sobre esta interpretação da metafísica platônica, veja-se DE ALMEIDA, Nazareno Eduardo. “A metafísica platônica como método das Formas”; *Dissertatio*, vol. 49, 2019, p. 175-245.

<sup>49</sup> MORAVCSIK, Julius. *Platão e platonismo*: aparência e realidade na ontologia, na epistemologia e na ética; trad. Cecília Camargo Batalotti. São Paulo: Loyola, 2006, cap. 5.

“imagem” das Formas recorrente nos diálogos anteriores como entidades que não apenas estão separadas dos objetos sensíveis, mas umas em relação às outras. Feitos esses breves esclarecimentos preliminares sobre o diálogo *Parmênides*, podemos passar ao *Sofista*.

### 3.2. A primeira parte do *Sofista*: o método da divisão e primeiras tentativas de definição da sofística

Inicialmente, o Estrangeiro de Eleia (que conduz a narrativa do diálogo) apresenta o método que considera adequado para definir o sofista e a técnica sofística: o chamado ‘método de divisão’. Esse método já havia sido mencionado no diálogo *Fedro* (249b-c; 265d-266c), mas lá fora usado ainda de modo subsidiário no fluxo narrativo desta obra. No contexto do *Sofista*, o método de divisão ganha total centralidade como método para alcançar definições. Além disso, o conceito geral através do qual se ramificam as divisões é o conceito de técnica ou arte (*technê*).<sup>50</sup> Na realidade, Platão está aqui (assim como fará no diálogo *Político*) introduzindo um novo sentido do conceito de técnica ou arte. Essa introdução é motivada, no fundo, pela admissão de que o sofista possui algum tipo de arte peculiar ao lado de outras artes humanas desenvolvidas na *polis* (cidade/cultura).

Contudo, este novo sentido do conceito de técnica cumpre um papel ainda mais importante, pois é graças a ele que o diálogo, de modo implícito, correlaciona as Formas e os objetos sensíveis. Isso é assim porque no conceito geral de arte se fundem as ações humanas com os objetos com os quais essas ações lidam. Implicitamente, o sucesso ou a perícia de qualquer arte depende de um conhecimento sobre *o ser* das coisas que estão envolvidas no seu processo de produção, seja a produção de algo material, seja a produção de algo mais abstrato, como no caso de um discurso. Assim, quando a realização técnica é bem-sucedida, já se possui algum tipo de conhecimento das Formas que estão implícitas na relação entre quem realiza uma técnica, as coisas envolvidas nessa realização e o resultado desse processo.

---

<sup>50</sup> É muito importante termos em mente que a tradução do termo grego ‘*technê*’ por ‘arte’ não tem o significado eminentemente estético com o qual usamos este último. Com efeito, a noção de técnica ou arte no mundo grego e medieval indica *uma forma de saber que se exprime através da realização adequada de alguma coisa, quer seja algo material, quer seja algo de ordem intelectual*. Por isso, também traduzimos esta palavra grega pelo termo português ‘técnica’.

Essa função mediadora entre as Formas e os objetos materiais sensíveis que nos circundam se confirma com a concepção platônica do mundo como um tipo de “obra de arte” resultante do saber divino. Nesta perspectiva platônica, as artes humanas “imitam” em menor medida e de modo limitado a arte divina, cuja obra é o próprio mundo em seu todo. Essa concepção parece ser corroborada no diálogo *Político*, quando se faz recurso ao mito da divindade que de tempos em tempos ordena a matéria rebelde do mundo, dando-lhe uma ordem e direção (268d ss.). Ademais, essa concepção retoma em novas roupagens a narrativa filosófica do mundo sensível como obra do Artesão divino (*demiourgos*) que aparece no Livro X da *República*. Este mesmo Artesão divino é novamente retomado e desempenha um papel central no importantíssimo diálogo *Timeu*. Essa concepção do saber humano e divino como essencialmente relacionado com a noção de técnica ou arte é também central no diálogo *Sofista*, em particular para a determinação da arte ou técnica sofística como uma arte de produzir simulacros (*phantasmata*). *Por tudo isso, o conceito de técnica ou arte é como que um tipo de pano de fundo que percorre todo o diálogo, aparecendo mais claramente em determinados momentos.*

Depois de exercitar o método de divisão para chegar à definição da arte da pesca com anzol, começa-se a “caça” ao sofista através da definição do que seria a técnica sofística. O interessante é que as tentativas de definição retomam as bifurcações que ficaram implícitas na definição da pesca com anzol, *indicando que haveria um único quadro complexo de divisões ramificadas de todas as artes humanas*. Nessa espécie de labirinto de divisões percorridas nesta parte do diálogo, como já indicamos no texto básico, são apresentados seis enunciados como candidatos à definição da técnica sofística: (1) o caçador interesseiro de jovens ricos; (2) o comerciante de ciências; (2.1/3) o comerciante de ciências de primeira mão; (2.2/4) o comerciante de ciências de segunda mão; (3/5) o erístico (disputador argumentativo) mercenário; e (4/6) o refutador.

Deixando de lado a discussão sobre cada uma destas propostas de definição (algo que não é relevante no presente texto), é indispensável lembrarmos aqui que em muitos de seus diálogos Platão enfrenta direta ou indiretamente figuras e ideias centrais do movimento sofístico. Cada um desses enunciados pode ser remetido a diferentes diálogos onde encontramos esses confrontos argumentativos. Agora, porém, Platão não está mais discutindo com determinado sofista ou com determinada

concepção sofística sobre este ou aquele assunto, mas *está procurando uma definição unificada da técnica sofística*. Neste sentido, este diálogo pode ser visto como um tipo de “coroamento final” dessa longa confrontação platônica com o movimento sofista.

Todavia, por mais que os cinco primeiros enunciados propostos para “capturar” o sofista em uma única definição contenham aspectos interessantes, é sobretudo o último enunciado que causa surpresa. Isso porque a descrição do sofista enquanto refutador assemelha-se muito com a figura e com o procedimento realizado por Sócrates. A arte da refutação é descrita como um tipo de arte de purificação (*katharsis*) da alma e considerada como tendo uma finalidade educativa capaz de constranger pessoas inicialmente resistentes a admitir sua ignorância, libertando-as das falsas opiniões que antes da refutação tinham como verdadeiras. A certa altura, descrevendo por analogia o refutador como um tipo de médico das almas, que lhes administraria um tipo de método (“remédio”) purgativo, diz o Estrangeiro:

“Interrogam sobre as coisas que alguém julga que diz, sem nada dizer; questionam com facilidade as opiniões erráticas e, conduzindo-as com argumentos para um mesmo alvo, comparam umas com as outras e demonstram que se acham em contradição consigo mesmas acerca das mesmas coisas, em relação a elas e segundo elas mesmas. Ora, vendo isso, os questionados irritam-se contra si próprios e amansam-se em relação aos outros; desse modo, liberam-se das suas próprias opiniões, grandiosas e obstinadas, e esta liberação é de todas a mais agradável de ouvir e a mais segura para quem a experimenta.” (230b-c)<sup>51</sup>

Logo após essa descrição da técnica de purificação por refutação, o Estrangeiro e Teeteto sentem receio de conceder demasiada honra ao sofista. Mesmo assim, reconhecem que se trata da “estirpe da genuína sofística” (231b). Não há consenso entre os/as intérpretes sobre se essa descrição da técnica sofística seria mantida ou não depois da elaboração da definição no restante do diálogo, bem como se ela seria ou não uma caracterização do método socrático como um método sofístico. Deixando de lado essa polêmica, o fato é que esta descrição da sofística acaba por motivar aquela

<sup>51</sup> PLATÃO. *O sofista*; trad. Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos; introdução de José Trindade Santos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011, p. 190.

que a sucede e que será considerada, ao final do diálogo, como a definição propriamente dita do sofista.

Não obstante essa questão delicada, outro problema ainda mais sério é colocado por essa multiplicidade de tipos de artes nomeadas como ‘sofística’: até este momento do diálogo, os termos ‘sofista’ e ‘sofística’ se mostram ambíguos, no sentido de serem termos que não denotam uma única espécie de técnica, mas várias espécies distintas, não passíveis de uma única descrição comum. Por conta disso, se a investigação parasse aqui, *o filósofo não seria capaz de “capturar” o sofista em sua “rede conceitual”, de modo que seu método de definição por divisão falharia em dar uma definição filosófica da sofística*. Esse problema é claramente expresso na seguinte passagem:

“Não pensas que, quando um perito (*epistêmôn*) se mostra assim de múltiplas <formas>, ainda que seja designado pelo nome de uma única arte (*technê*), trata-se de um simulacro (*phantasma*) que não é natural, e que é evidente se impor em relação a certa arte porque não conseguimos enxergar aquilo que dá unidade a esses múltiplos saberes (*mathêmata*), de modo que teríamos de designá-los por meio de múltiplos nomes antes do que por um só?” (232a; tradução própria)

Já foi indicado que este momento do diálogo platônico prenuncia aquilo que Aristóteles, como veremos depois, entende como as coisas ditas de modo homônimo, as quais não perfazem a unidade de uma classe (gênero ou espécie), ou seja, as coisas que têm em comum apenas uma forma de denominação, mas que não possuem uma única definição. Todavia, como é comum na trama dos diálogos platônicos, a leitura atenta da passagem citada já nos insinua a resposta a este problema, para a qual a argumentação do diálogo se encaminhará: *a sofística como técnica de produzir simulacros (phantasmata) por meio da argumentação e de fazê-los passar por um conhecimento autêntico*.

### 3.3. A sofística como falsa aparência de conhecimento universal e o sofista como produtor de simulacros

Uma vez reconhecido o problema colocado pela multiplicidade dos enunciados que caracterizam a técnica sofística sem conseguir defini-la de modo unificado, o Estrangeiro reanima Teeteto e sugere que a última caracterização parece mostrar o sofista mais do que as anteriores. Embora sutil, a leitura atenta dessa retomada da investigação mostra que a sofística como arte da refutação voltada a purificar as almas de sua ignorância dá lugar ao sofista como um *contraditor* (*antilogikon*; 232b), ou seja, à técnica sofística como uma “técnica de contradição” (*antilogikê technê*; 232e). Essa passagem é sugestiva, pois em lugar de o sofista se parecer com Sócrates, ele agora, de modo explícito, se assemelha a Protágoras (c. 490-415 a. C.), o qual, aliás, é explicitamente citado (232d), embora o Estrangeiro procure dizer que essa técnica é também a dos outros sofistas. Assim como aconteceu no diálogo *Teeteto*, neste momento do *Sofista*, Protágoras aparece como o representante simbólico de toda a sofística. Conforme as reconstruções a partir de testemunhos da obra atualmente perdida de Protágoras, percebemos que é ele quem o diálogo visa a partir de agora, uma vez que esse contraditor procura ensinar a quem o procura a técnica da contradição sobre todos os assuntos: (1) sobre as coisas divinas e ocultas; (2) sobre a geração e sobre o ser; (3) sobre as leis e questões políticas; (4) e sobre os meios de contraditar os conhecimentos das artes particulares. *Em suma, os que ensinam a técnica de contradição se apresentam como se fossem sábios sobre todas as coisas (panta sophoi, 233c).*

Entretanto, retomando uma tese frequente nos diálogos de Platão, o Estrangeiro e Teeteto assumem que apenas a divindade poderia ter um tal saber, pois este coincidiria com a possibilidade de produzir (*poiein*) todas as coisas. Como o sofista (e qualquer outro mortal) evidentemente é incapaz disso, então o sofista é, a princípio, definível como alguém que possui a “falsa aparência de ciência/conhecimento universal” (*doxastikên peri pantôn epistêmên all'ouk alêtheian*) (233c-d).

Contudo, surge a questão: como o sofista convence algumas pessoas de que possuiria tal conhecimento? É neste ponto que se estabelece a analogia da técnica sofística com as artes miméticas (*mimêtikê*), em especial a técnica da pintura (*graphikê technê*). Aquilo que o sofista produz, portanto, não são entes (*onta*), mas imitações/cópias (*mimêmata*) e homônimos (*homônyma*) dos entes (234b). Em suma, assim como o pintor imita em simulacros imagéticos as coisas efetivas, assim também o sofista produz

simulacros (*phantasmata*) dos entes por meio de palavras, sendo também caracterizado como um mágico (*goêta*) e imitador (*mimêtên*) (235a).

No entanto, a arte mimética (por meio de imagens e de palavras) não se reduz à produção de simulacros. Neste momento, o Estrangeiro propõe que arte de produzir imagens (*eidôlopoiikês*), se subdivide em duas artes distintas:

(1) De um lado, temos a **arte da cópia** (*eikastikê*), que produz imagens fiéis (*eikôna*) e conforme as proporções corretas (*symmetrias*) do modelo (*paradeigmatos*) que é copiado (235d-e). *Embora não seja explicitado aqui, esse será o tipo de arte de imitação próprio ao saber filosófico*, uma vez que o filósofo também é mortal e, como tal, não pode possuir a ciência universal, que somente pode pertencer à divindade. Em outras palavras, a técnica da filosofia, em analogia com a pintura, será um tipo de arte da **verdadeira aparência do saber/conhecimento universal**, pois procura imitar os seres (as Formas) segundo suas corretas proporções. Essa caracterização implícita da filosofia converge com a posterior caracterização explícita da filosofia como dialética, sobre a qual falaremos adiante.

(2) De outro lado, temos a arte de produzir imagens que é uma **arte do simulacro** (*phantastikê*), que produz imagens ilusórias e falsas em relação às proporções do original imitado, ou seja, que produz simulacros (*phantasmata*) com o intuito de impressionar e iludir os seus espectadores, dando a estes a impressão equivocada de que representam as coisas como elas são. No caso dos pintores, essa é justamente a arte de produzir pinturas que simulam em duas dimensões os objetos e eventos em três dimensões. *É neste tipo de arte de produção de imagens que se encontra o saber/conhecimento aparente do sofista; mas em lugar de produzir simulacros para os olhos, ele produz simulacros conceituais por meio de discursos.*

A parte central do diálogo será destinada justamente a encontrar as bases conceituais e os argumentos para justificar essa caracterização do sofista como aquele que possui a **falsa aparência** do conhecimento universal, de modo análogo a como o pintor que produz imagens que simulam os objetos em três dimensões dá a impressão a quem as olha de que possui o conhecimento das coisas pintadas deste modo.

Todavia, o Estrangeiro de Eleia nos apresenta do seguinte modo a complexa problemática pressuposta na jornada argumentativa necessária para fundamentar filosoficamente esta caracterização do sofista (236d-237a):

**“Estrangeiro** – É que, jovem feliz, estamos diante de uma investigação (*skepsei*) de suma dificuldade; pois *mostrar-se e parecer sem ser, dizer algo sem, todavia, dizer com verdade*, tudo isso está cheio de grandes dificuldades (aporias), tanto hoje, como ontem e sempre. Pois como diríamos ser necessário que *o dizer ou o opinar falsos sejam reais/existentes sem que, ao proferi-lo, já estejamos incorrendo na contradição (enantiologia(i))?* <Essa questão>, Teeteto, é de uma dificuldade extrema. **Teeteto** – Por quê? **Estrangeiro** – *A audácia de um tal discurso (logos) é supor o não-ser como ser; e, na realidade, nada de falso é possível sem essa condição*” (tradução própria; grifos acrescentados)

*Esse é o ponto em que a definição do sofista e de sua técnica se encontram com o problema ontológico que obriga o curso narrativo do diálogo a uma longa discussão sobre o conceito de não-ser e, com ela, sobre o próprio conceito de ser.* O problema central para justificar que o sofista *parece ser* sábio sobre todas as coisas, mas *realmente não o é* repousa na necessidade de fundamentar a realidade (*ser*) do não-ser, de tal modo a se poder dizer que *existe a falsidade*, não apenas no discurso, mas também nas opiniões e nas imagens. Esta formulação retoma em outros termos um problema que Platão discute em outros diálogos, em especial no *Eutidemo* e no *Teeteto*, a saber: o problema sobre como é possível e qual a realidade do erro ou engano que dão materialidade ao conceito de falsidade. Entretanto, diferentemente destes outros diálogos, no *Sofista*, Platão entende que *este não é apenas um problema lógico e epistemológico, mas só pode ser resolvido através de uma discussão de caráter ontológico ou metafísico.* Será essa discussão que o levará a modificar sua posição sobre os conceitos de ser e não-ser – exposta no diagrama sobre o Livro V da *República* que vimos antes – para poder manter sua posição de que a opinião (e o discurso que a exprime) é um tipo de “mistura” de conhecimento e ignorância e que a aparência é um tipo de “mistura” de ser e não-ser. No contexto do diálogo *Sofista* esta caracterização da opinião e da aparência só pode ser mantida se

os conceitos de ser e não-ser (bem como de conhecimento e ignorância) não forem mais considerados como contrários, mas como possuindo algum tipo de relação de complementaridade.

### 3.4. O problema do erro e a questão do não-ser

Esta parte do diálogo inicia com a citação do interdito de Parmênides, citação que, atualmente, é listada como parte do fragmento 7 do poema sobre o qual falamos antes:

“Pois de modo algum isto se imponha: serem os não-entes/as coisas que não são (*einai mê eonta*); / Mas tu, afasta o pensamento (*noêma*) deste caminho de investigação.” (tradução própria; 237a-b)

O interdito do poema é bastante claro na primeira parte da citação: não é possível que o não-ser seja de qualquer modo. O diálogo, porém, aponta que para podermos justificar a *existência (realidade)* da falsidade em geral torna-se necessário dar algum tipo de ser ao não-ser e, inversamente, algum tipo de não-ser ao ser. Todavia, nos termos do poema de Parmênides, essa necessidade significa uma contradição, ou seja, uma falsidade necessária. Contra isso, porém, o diálogo *Sofista* explicita um tipo de contradição implicitamente contida na própria formulação do interdito parmenídico acima citado. Essa contradição se apresentará na forma de uma antinomia, ou seja, de uma situação em que duas posições acerca do não-ser parecem separadamente verdadeiras, mas que, quando postas em conjunção, geram uma contradição. Eis os dois lados da antinomia:

(1) De um lado, este interdito está baseado nos seguintes argumentos. Dizer é sempre dizer **algo**, dizer algo é dizer **uma** coisa, e dizer uma coisa é dizer alguma coisa **que é**. Com isso, estabelece-se um tipo de equivalência entre as seguintes noções, aproximadamente do seguinte modo:

‘algo’ (*ti*) = ‘um/unidade’ (*hen*) = ‘ser’ (*on*).

Portanto, *seria impossível dizer o não-ser, pois, por definição, ‘não-ser’ significa o mesmo que ‘não-ser alguma/uma coisa’, ou ainda ‘não-ser um algo’.*

Assim, tentar dizer o não-ser equivaleria a *dizer coisa nenhuma*, ou seja, dizer o não-ser seria o mesmo que *não dizer nada*, pois seria *falar sobre coisa nenhuma*. Nas palavras do diálogo: “esforçar-se por dizer o não-ser é nada dizer.” (tradução própria; 237e) Relembrando o que falamos sobre o caminho do não-ser exposto na segunda parte do fragmento 2 do poema de Parmênides, esta equivalência parece ser aquela efetivamente colocada pela deusa para quem segue por esse (des)caminho: não é possível conhecer ou dizer (indicar) o não-ser.

(2) De outro lado, porém, o Estrangeiro mostra que os argumentos de (1) podem ser contrapostos pelos seguintes contra-argumentos. Inicialmente, parece que a unidade e a multiplicidade (os números) só podem se aplicar ao ser e aos seres, os quais, por isso, poderiam se relacionar de diversas formas na relação de unidade e multiplicidade. Contudo, quando pronunciamos o nome ‘o não-ser’, já o pressupomos como uma unidade, tanto quanto, ao pronunciamos o seu plural ‘os não-seres’ (= ‘as coisas que não são’/ *ta mê onta*), já os pressupomos múltiplos. Com efeito, se a citação do poema feita antes está correta, é o próprio Parmênides quem estaria falando do não-ser na forma plural, uma vez que usa a expressão ‘as coisas que não são’ ou ‘os não-seres’. Assim, quem defende ser impossível dizer e pensar o não-ser ou os não-seres, encontra-se imediatamente em contradição, pois já falou sobre o não-ser ou sobre os não-entes e, em alguma medida, já o(s) pensou, pois o(s) associou, ao nomeá-lo(s) à unidade e à multiplicidade.

Conforme esclarece o Estrangeiro (238c-239b), caímos inevitavelmente em contradição quando afirmamos e pensamos que *o não-ser ele mesmo e em si mesmo (to mê on auto kath’hauto) é impensável e indizível*. Em outras palavras, dizer que o não-ser é indizível e impensável já é, de algum modo, dizê-lo e, portanto, pensá-lo. Isto se agrava ainda mais se admitimos ser possível não apenas exprimir com algum sentido compreensível sua forma no singular (o não-ser), mas também na forma do plural (os não-entes/as coisas que não são (*ta mê onta*)).

Com isso, podemos resumir a antinomia e a contradição encontradas nos dois argumentos anteriores do seguinte modo. De um lado, parece ser verdade que (1) é impossível dizer e pensar o não-ser; e, de outro, também parece ser verdade que (2) é possível dizer e pensar o não-ser. Formada a contradição entre essas duas vias, será necessário defender como verdade apenas uma delas. *E, de fato, será na defesa da verdade da segunda via que o*

*diálogo se desenvolverá, o que obrigará a uma refutação da tese de Parmênides.*

Independentemente desta escolha, o texto indica que é justamente nesta contradição que o sofista se refugia contra quem afirma ser ele um produtor de discursos ou opiniões falsas acerca dos entes sobre os quais fala. O argumento do sofista é o seguinte: *se é impossível dizer e pensar o não-ser e que mesmo tentar dizer que é impossível dizer o não-ser conduz à falsidade necessária (contradição), então é impossível que ele produza discursos ou opiniões falsos (= que **não são** verdadeiros) sobre qualquer coisa.* Em outras palavras, *a falsidade dos discursos, das opiniões (e das imagens) que se referem a alguma coisa seria impossível.* Segundo o diálogo, o ponto fundamental para se conseguir aplicar a noção de falsa aparência ao sofista (enquanto alguém que tem a falsa aparência de conhecimento universal) consiste em mostrar que: *a imagem **é algo** e, ao mesmo tempo, **não é** aquilo de que é imagem.* Portanto, *para que algo **seja** imagem de algo e, ao mesmo tempo, **não seja** igual àquilo de que é imagem, então é preciso que, na imagem, **haja um entrelaçamento** (symplokê) **entre ser e não-ser** (240c). E seguindo a analogia proposta no diálogo, o que vale para a imagem, também vale para o discurso e para a opinião, entendidos, respectivamente, como um tipo de imagem discursiva sobre o que fala e de uma imagem mental sobre o que é pensado.*

Este ponto é importante e deve ser exposto de um outro ângulo para entendermos melhor todo o objetivo da discussão sobre os conceitos de ser e não-ser no restante do diálogo. Se a arte ilusionista do sofista é a de produzir falsas aparências (imagens) do ser através do discurso, então o efeito dessa arte equivale à opinião falsa na alma que é iludida, de tal maneira que a opinião falsa equivale a uma imagem *errada* das coisas de que é imagem. Portanto, a opinião falsa é implicitamente definida no diálogo como aquela que *acredita em coisas que não são como se elas fossem*; ou, de forma mais direta, *acredita que o não-ser é; e, portanto, mesmo sem sabê-lo, qualquer pessoa que tem uma opinião falsa já acredita que o ser (o que é real) não é.* Em suma, a opinião errada *é* uma imagem falsa em que se “confundem” o ser e o não-ser. *Por conseguinte, se (no nível metafísico ou “ontológico”) o ser e o não-ser não se relacionassem de algum modo, então (no nível epistemológico) não seria possível que ocorressem opiniões falsas (que são imagens onde o ser e o não-ser se confundem), e, por isso, seria impossível dizer (com verdade) que o sofista é um ilusionista, ou seja, que é alguém capaz*

*de produzir opiniões falsas em outras pessoas através das “imagens discursivas” que cria sobre a realidade (os entes). Enfim, para que se possa dizer que há opiniões falsas (equivalentes por analogia a imagens falsas sobre o ser e o não-ser), é necessário **cometer o parricídio da tese de Parmênides.***

### 3.5. O “parricídio” de Parmênides e o interlúdio sobre as concepções ontológicas anteriores ao Sofista

Logo após tornar clara a enorme dificuldade metafísica implícita na justificação de algo tão corriqueiro quanto as noções de imagem, opinião e discurso falsos, segue-se uma célebre passagem em que o Estrangeiro de Eleia pede a Teeteto que não tome sua refutação como se ele estivesse cometendo um parricídio do “pai Parmênides”. De qualquer forma, sem refutar o interdito parmenídico antes citado, seria impossível justificar a falsidade em geral no âmbito das imagens, dos discursos e das opiniões, sendo, por isso, impossível definir a sofística como uma técnica de produção de imagens discursivas falsas.

Uma vez que se postulou que a opinião falsa é um âmbito onde, necessariamente, há algum tipo de entrelaçamento entre ser e não-ser, é necessário compreender o não-ser de modo distinto daquele estabelecido por Parmênides (como impensável e indizível), *procedendo-se uma revisão sobre as concepções anteriores sobre o ser, e não apenas sobre a concepção de Parmênides e seus discípulos.* De modo geral, diz o Estrangeiro sobre os proponentes dessas concepções: “Parece-me que cada um deles nos narra uma fábula/um mito (*mython... diêgeisthai*), como se fôssemos crianças” (tradução própria; 242c). A ironia dessa metáfora visa mostrar que essas concepções de ser não se preocupam em mostrar como este conceito e o de não-ser efetivamente são operados na linguagem e no pensamento cotidianos. A partir deste ponto de vista, Platão fará um tipo de suspensão crítica para examiná-las e mostrar que tais concepções são ainda demasiado simples diante da complexidade do tema.

Sem entrarmos em detalhes irrelevantes para nós neste texto, são quatro as concepções sobre o ser apresentadas e criticadas: (1) a concepção pluralista e mobilista; (2) a concepção monista e imobilista; (3) a concepção materialista; e (4) a concepção imaterialista (atribuída aos “amigos das Formas”). Apresentemos resumidamente cada uma delas.

(1) Os pluralistas e mobilistas defendem que o ser é múltiplo e está presente nos contrários que tornam possível o movimento e a transformação das múltiplas coisas ao nosso redor. A totalidade destas coisas, segundo essa concepção, contém em si os contrários, tais como quente e frio. Assim, afirmam coisas como “O todo é quente e frio”. Contudo, afirmações desse tipo geram rapidamente contradições, pois se o quente é o contrário do frio, e se tanto o quente e o frio são, então o quente é o frio. Mais adiante, esta concepção representará a tese inviável segundo a qual todas as coisas se relacionam com todas.

(2) Os monistas e imobilistas defendem que o ser é uno e não possui contrários, de tal modo que essa unidade tem de ser imóvel (imutável). Todavia, tais concepções também conduzem a problemas. A principal contradição dessa posição (que parece representar Parmênides e seus seguidores), pode ser expressa do seguinte modo: se o termo ‘ser’ se aplica à noção de todo, então o ser não pode significar algo único, pois a noção de todo significa um conjunto divisível e múltiplo de partes, de tal modo que se o conceito de ser se aplicar à noção de todo, então não pode ser uma única coisa, pois não será indivisível. Mais adiante, esta concepção representará a tese inviável segundo a qual nada se relaciona com nada.

(3) Os materialistas defendem a concepção segundo a qual o ser se reduz ao que é corpóreo e, por isso, unicamente ao que nos é acessível através da percepção. Contudo, não conseguem reduzir facilmente ao nível do corpóreo as propriedades que – ao menos do ponto de vista da linguagem e das crenças comuns – são incorpóreas, tais como as propriedades morais e intelectuais como a justiça, a sensatez e a sabedoria. Há dúvidas entre os/as intérpretes sobre quem realmente seria representado nesta posição. Aparentemente, trata-se dos atomistas Leucipo e Demócrito, mas essa identificação é problemática, uma vez que os átomos são considerados por estes filósofos como sinônimo do ser, mas não são acessíveis pela percepção, unicamente através do pensamento e do raciocínio. De qualquer modo, a crítica a essa posição pode ser entendida como indicando que não se pode reduzir o conceito de ser ao que é corpóreo e empírico.

(4) Por fim, os imaterialistas (que também parecem ser imobilistas). A esses o Estrangeiro de Eleia chama de “amigos das Formas” (248a), em uma clara alusão crítica aos platônicos, ou àqueles que aderem às hipóteses platônicas expostas nos diálogos da maturidade. Para eles, há uma separação completa entre o ser (as Formas) e o devir (as coisas dadas na percepção). O ser possui identidade e não se relaciona com nada além de si mesmo. Contudo, com tal concepção não são capazes de explicar a relação entre as Formas, nem a relação das Formas com o pensamento humano, uma relação que pressupõe algum tipo de *potência* (*dynamis*) para agir e padecer, sem a qual as Formas seriam não apenas inúteis como fatores explicativos do mundo sensível, mas também seriam inatingíveis pelo pensamento e sem relações umas com as outras. O conceito de ser, portanto, precisa se estender também ao que se move e ao devir, ou seja, aos objetos sensíveis a nossa volta.

Como corolário deste interlúdio crítico sobre as concepções de ser anteriores (incluindo a do próprio Platão dos diálogos intermediários), chega-se à conclusão de que *elas são falsas porque nos apresentam visões parciais e reducionistas deste conceito*. Por conta disso, a noção de ser se relaciona com as noções de movimento e repouso, bem como com as noções de unidade e multiplicidade, mas não se identifica nem se reduz a nenhuma delas, pois essas reduções e identificações nos conduziriam a contradições (falsidades). Assim, é preciso recolocar o problema em novas bases, as quais, como veremos logo mais, devem estabelecer uma relação entre o nível dos conceitos de ser e não-ser com o nível da linguagem comum, pois é neste nível que efetivamente utilizamos esses conceitos. Note-se, de passagem, que Platão está abrindo o caminho para a análise que mais tarde Aristóteles fará desses conceitos a partir de seu uso na linguagem cotidiana, tal como veremos no próximo capítulo. Este caminho que se abre aqui é ainda mais visível nos próximos passos do diálogo.

### 3.6. O problema da predicação e a dialética

Uma vez mostrados os problemas e aporias das concepções de ser, Platão coloca o problema da predicação. Em termos gerais e didáticos, esse problema pode ser assim apresentado: *dado que unidade e multiplicidade são noções contrárias, como é possível que uma única e mesma coisa possa*

receber **um conjunto múltiplo de predicções verdadeiras**? Com efeito, esse é o problema de fundo em todas as concepções de ser anteriormente analisadas e criticadas.<sup>52</sup> Lembremos que esse também foi o problema que motivou as críticas à versão inicial da teoria das Formas na primeira parte do diálogo *Parmênides*. É um fato que, por exemplo, determinado ser humano é tomado como uma unidade, mas que ele possui múltiplas características. Contudo, essa relação entre unidade e multiplicidade – que perpassa toda a nossa fala sobre as coisas do mundo – não nos autoriza a confundir ou identificar as noções de unidade e multiplicidade.

A maneira de resolver esse problema é através da redução ao absurdo de duas posições extremas e, a partir disso, proceder a fundamentação de uma “via intermediária” entre elas. De um lado, é absurdo tanto no nível das coisas quanto no nível da linguagem que todas as coisas possam se unir a todas as coisas, pois se isso fosse assim, então teriam de ser verdadeiros enunciados tão absurdos quanto que ‘o movimento é repouso’ ou ‘o uno é múltiplo’. De outro lado, é também absurdo tanto no nível das coisas quanto no nível da linguagem que nada se relacione com nada, pois, de um lado, a própria enunciação dessa tese já é uma correlação de diferentes palavras, e, de outro lado, o próprio mundo a nossa volta desmente essa posição, mostrando-nos coisas distintas que se relacionam entre si. Portanto, se ambas as posições são absurdas, então a negação de ambas é verdadeira, a saber: *que algumas coisas se relacionam entre si e outras não se relacionam*.

Neste momento, o diálogo apresenta uma analogia. Assim como a gramática é a ciência que nos mostra quais letras e sílabas podem se unir para formar palavras com sentido em uma língua e quais não podem, bem como nos mostra que algumas letras (as vogais) são aquelas que tornam possíveis todas as combinações nas sílabas e nas palavras, assim também deve haver uma ciência que nos mostre quais conceitos (gêneros, Ideias, Formas) podem se combinar entre si para formar proposições com sentido e verdadeiras e quais não podem. Como já apresentamos, esta ciência é justamente aquela chamada de dialética. Segundo esta analogia, a dialética é um tipo de “gramática” das Formas. Neste ponto do diálogo, afirma-se explicitamente que tal é a ciência do filósofo, de tal modo que ao procurar a definição da técnica sofística, acabou-se por encontrar a definição da técnica filosófica. Isso, talvez, explique por que Platão não escreveu o terceiro

<sup>52</sup> Um ótimo texto abordando o diálogo *Sofista* a partir do problema da linguagem e da predicação se encontra em DE SOUZA, Eliane Christina. *Discurso e ontologia em Platão: um estudo sobre o Sofista*. Ijuí: Unijuí, 2009.

diálogo para definir o filósofo, conforme se havia prometido no início do diálogo *Sofista*.

É importante ter em mente que esta caracterização da dialética por analogia com a gramática difere da caracterização da dialética encontrada no Livro VII da *República*, onde se sugere que a dialética (em analogia com a matemática) seria a técnica/ciência capaz de nos apresentar a definição verdadeira e final de cada uma das Formas em si mesmas e, acima de todas, que nos permitiria apreender a natureza da Forma mais elevada de todas: a Ideia de Bem. Agora, por contraste, a dialética nos é apresentada como o saber que estabelece quais as relações entre as Formas e, principalmente, quais as várias relações primárias que são permitidas e quais não o são entre Formas primárias, chamadas de ‘gêneros supremos’ (*megisté genê*).

Note-se, portanto, que a dialética não visa mais (como no Livro VII da *República*) apreender e definir a identidade isolada das Formas e, acima de todas, apreender e definir a única Forma suprema do Bem. Além disso, o conceito de participação não se restringe mais apenas à relação das coisas sensíveis com cada uma das Formas, mas se estende agora também à participação das Formas umas com as outras. Tudo indica que, para o Platão do *Sofista*, é somente com essas modificações na concepção sobre o método dialético (sinônimo platônico da filosofia) e sobre a natureza das Formas que o problema da predicação pode ser resolvido e, portanto, que os argumentos críticos apresentados no início do *Parmênides* podem ser superados.

### 3.7. Os gêneros supremos, suas relações mútuas e a definição do não-ser como alteridade (diferença)

Depois da discussão crítica das concepções de ser, da exposição do problema da predicação como problema nelas implícito e da nova versão da dialética e das Formas, chegamos ao momento decisivo do diálogo *Sofista*. Nesta parte será estabelecida a base metafísica para reformulação da ontologia platônica dos diálogos intermediários através de uma crítica à ontologia parmenídica. *Essa reformulação e crítica se apresentam justamente na possibilidade de definir o não-ser como uma Forma necessária para a justificação da falsidade na imagem, na opinião e no discurso*, e através da qual se poderá justificar a definição da sofística como *falsa* aparência de saber universal.

Já foi mostrado no texto básico que são estabelecidas cinco Formas mais básicas dentre todas as demais Formas. Essas Formas são denominadas como ‘gêneros supremos’ (*megistê genê*). Não convém repetir aqui o que foi dito lá, mas apresentar uma discussão mais aprofundada sobre o sentido desses conceitos.

A partir desses cinco gêneros supremos é possível definir *o que é o não-ser*, que agora será concebido como uma Forma ou Ideia com uma função muito importante. Inicialmente, a Forma do não-ser é definida através da **correlação** entre os gêneros do ser e do outro (ou diferença). Esses gêneros se relacionam entre si, mas não se *identificam*, pois isso conduziria a contradições e absurdos. Todavia, como o ser e o outro se relacionam com os outros três gêneros (o mesmo (ou a identidade), o movimento e o repouso), então *o não-ser é definido como a diferença que permite dizer que nenhum dos gêneros supremos é idêntico aos demais e que cada um deles é outro em relação a todos os demais*. Por fim, como os cinco gêneros supremos se aplicam a quaisquer outros gêneros subordinados e a todas às coisas sensíveis que podem participar das Formas, então *o não-ser está presente toda a vez em que se diz com verdade que uma coisa qualquer  $x$  não é outra coisa qualquer  $y$ , embora, tomadas por si mesmas,  $x$  e  $y$  sejam alguma coisa que possui certa identidade*. Com isso, a partir das **correlações** primárias entre as Formas mais básicas (os gêneros supremos), a Forma do não-ser está presente sempre, por assim dizer, como o “espaço” que diferencia todas as Formas e, por isso, que diferencia todas as coisas sensíveis que participam dessas Formas. A Forma do não-ser, portanto, está sempre presente como Forma da **alteridade e diferença** que permite *identificar* cada uma das *diferentes* Formas e cada uma das coisas sensíveis, tornando possíveis as suas relações e também as suas separações, mantendo suas identidades e suas diferenças.

Portanto, a partir do *entrelaçamento* (*symplokê*) entre as Formas básicas do ser e do outro *em si mesmas*, e de todas as *outras* Formas e dos infinitos objetos sensíveis com essas Formas básicas, de certo modo *infinitas vezes o ser em si mesmo não é as outras Formas e as outras Formas em si mesmas são distintas do ser em si mesmo e de todas as infinitas coisas sensíveis, tanto naquilo que estas são quanto naquilo que não são*. Conforme conclui o Estrangeiro: “de sorte que o ser, incontestavelmente, milhares e milhares de vezes **não é**, e as outras <Formas e coisas sensíveis>, quer

individualmente, quer em sua totalidade, de múltiplos modos *são*, e de múltiplos modos *não são*.” (tradução própria; 259b; ênfases acrescentadas)

Podemos retirar algumas conclusões dessa “sublime” e abstrata combinatória de Formas e coisas sensíveis. Em primeiro lugar, ao menos na perspectiva dessa renovada teoria das Formas, chega-se a determinar não apenas que há um *ser do não-ser*, mas que o não-ser é uma Forma ao lado das demais (258c). Com isso, justifica-se falar que, de certo modo, *o não-ser é*. A partir disso, podemos dizer que *o não-ser é a diferença* que se encontra entre todas as Formas (a começar pela relação de participação e diferença entre a Forma do ser e a Forma do outro) e entre todas as coisas sensíveis às quais se aplicam também as Formas do ser (porque elas são de algum modo), do outro (porque reconhecemos que há diferença entre as múltiplas coisas sensíveis) e do mesmo (porque reconhecemos também que cada coisa possui algum tipo de identidade que permite diferenciá-la de todas as demais).

Em segundo lugar, podemos concluir duas coisas complementares: de um lado, que a Forma do ser se relaciona com todas as demais Formas e também com cada uma das coisas sensíveis; mas, de outro, ela também não se confunde com nenhuma delas, de tal modo que o ser *não é* idêntico a nenhuma das outras Formas com as quais necessariamente se relaciona e também *não é* idêntico a nenhuma das coisas sensíveis com as quais pode se relacionar. Por isso, também se justifica dizer que, de certo modo, *o ser não é*, no sentido em que não se identifica com nenhuma das Formas que participam do ser nem se identifica com nenhuma das coisas sensíveis que também participam de algum modo da Forma do ser.

Em terceiro lugar, que a Forma do não-ser se apresenta sempre onde há algum tipo de *diferença* entre as Formas e entre as coisas sensíveis. Por isso, o diálogo reitera várias vezes, *contra o interdito de Parmênides e contra a primeira versão da teoria das Formas*, que o conceito de não-ser não pode mais significar o contrário do conceito de ser, mas é apenas diferente dele de um modo complementar (257b; 258a-b; 258e-259a). Na lógica interna ao diálogo *Sofista*, é essa mudança na relação entre os conceitos de ser e não-ser que permite a Platão defender que não é uma contradição dizer que há um ser do não-ser e um não-ser do ser. Essa tese exprimiria apenas que há uma relação e uma diferença entre essas Formas.

Em quarto lugar, nessa combinatória de Formas, percebemos que Platão modifica a relação que Parmênides havia estabelecido entre os

conceitos de ser, identidade e verdade. *Para justificar a existência do falso* (em seus vários aspectos), Platão se vê obrigado a estabelecer *uma relação dinâmica e complexa entre os conceitos de ser, identidade e diferença (alteridade)*. Essa introdução do conceito de diferença com uma das Formas primárias (um dos gêneros supremos) leva Platão também a mostrar (contra Parmênides) *a necessidade de estabelecer a diferença entre o conceito de ser e de identidade*. Assim, o conceito de ser não é sinônimo do conceito de identidade, mas na medida em que o ser se aplica ao conceito de alteridade (diferença) sem se identificar com ele, o conceito de ser também se aplica à diferença em três níveis: na diferença entre as Formas, na diferença entre as Formas e os objetos sensíveis, e, por fim, na diferença entre os próprios objetos sensíveis. Isso também permite a Platão justificar a existência de múltiplas Formas distintas, embora elas se relacionem (e, por isso, se prediquem) entre si, sem serem nomes distintos de uma única e mesma coisa, tal como na ontologia de Parmênides eram as características intrínsecas do ser.

Por fim, tudo isso nos permite compreender o porquê em seu belo livro sobre o diálogo *Sofista*, Marcelo Pimenta Marques tem razão em enfatizar que *Platão é o primeiro pensador a introduzir de modo radical na filosofia o conceito de diferença*.<sup>53</sup> Entretanto, dando um passo além deste intérprete, diante do que vimos, Platão é realmente o primeiro pensador a estabelecer um lugar central para o conceito de diferença na história da filosofia *porque estabeleceu o papel fundamental do conceito de relação*. É justamente por colocar ao lado da Forma básica do ser tanto a Forma básica da identidade (o mesmo) e da diferença (o outro) que se torna necessário estabelecer que essas Formas *estão em correlação necessária entre si e com todas as demais Formas*, a começar pelas formas do movimento (transformação) e do repouso (imutabilidade). *Assim, ao se tornar o pensador da diferença, Platão se torna também o pensador da relação*. Explicado de um modo breve, isso significa: sem o conceito de relação, não há nem identidade de qualquer coisa *em relação consigo mesma ou com outras coisas*, nem há diferença entre quaisquer coisas *postas em relação*.

Este papel central da noção de relação se torna visível na última parte do diálogo em que a Forma do não-ser recém-conquistada é decisiva *para se poder determinar a verdade e a falsidade como tipos de relação entre as*

<sup>53</sup> Cf. MARQUES, Marcelo Pimenta. *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

*opiniões, os enunciados e as imagens com os objetos, bem como para se justificar a definição do sofista como um produtor de imagens discursivas e opiniões falsas (simulacros) sobre os entes. Fazemos uma breve análise desta parte final do diálogo para encerrar essa discussão do Sofista.*

### 3.8. A falsidade do discurso e da opinião e o retorno à definição do sofista

De posse dessa fundamentação metafísica tanto da Forma do não-ser quanto de sua necessária relação com o ser, o Estrangeiro aplica essa base metafísica inicialmente ao nível lógico-semântico do discurso/enunciado e, em seguida, ao nível epistemológico da opinião. Para mostrar que o não-ser se aplica ao discurso/enunciado (*logos*), o Estrangeiro inicialmente determina o que este é em sua forma mais básica. Em primeiro lugar, para existir um discurso/enunciado, necessariamente tem de haver uma união adequada de ao menos um nome (*onoma*) e um verbo (*rhêma*). Não pode haver discurso com a simples justaposição de nomes ou com a simples justaposição de verbos. Os enunciados que mostram algo (*dêlounta ti*) são adequados, os que não significam nada (*sêmainonta mêden*) são inadequados. Em outros termos: se um discurso/enunciado tem sentido (é significante), então fala sobre algo; e, portanto, se não fala de algo, não tem sentido e não é discurso. Em segundo lugar, uma vez formado um discurso/logos adequado (relacionando adequadamente nomes e verbos), ele não pode ser concebido como se fosse um nome complexo de algo, tal como, implicitamente, acontece no caso da ontologia parmenídica. Bem antes, neste momento do *Sofista*, Platão estabelece que um enunciado (desde sua forma mais básica) deve ser entendido como circunscrevendo (*perainein*) o ser (*einai*) ou o torna-se (*gignesthai*) de algo. Usando a letra ‘F’ para simbolizar um predicado (“verbo”) qualquer atribuído a algo (“nome”), podemos sistematizar as possibilidades mais básicas do enunciado do seguinte modo: um enunciado pode circunscrever (1) que algo é F ou não é F, assim como (2) que algo se torna F ou não se torna F; e, neste último caso, (2.1) que algo foi ou não foi, ou (2.2) que algo será ou não será. Essas são, neste contexto, as formas **sintáticas** (com sentido) mais básicas que o discurso/enunciado pode adquirir. Deste modo, contrariamente à tese mencionada antes e que conduzia à impossibilidade de dizer o não-ser, o dizer (*legein*) nunca pode ser apenas dizer algo, *mas dizer algo de alguma coisa*.

Além disso, havendo um discurso significativo que diz algo sobre alguma coisa, esse discurso pode possuir duas propriedades *semânticas*: ser verdadeiro ou ser falso.<sup>54</sup> O discurso verdadeiro “diz os entes/as coisas que são como são” (*legei ta onta hôs estin*; 263b) e o falso diz “as coisas diferentes/outras das que são” (*hetera tôn ontôn*; 263b). Chega-se, com isso, à definição *verdadeira* do discurso falso do seguinte modo: “Assim, o conjunto formado de verbos e nomes, que enuncia (...) *o outro como sendo o mesmo, e o que não é como sendo*, eis, exatamente, ao que parece, aquele conjunto que, verdadeiramente, constitui um discurso falso.” (263d; tradução própria; grifos acrescentados). Portanto, o discurso/enunciado falso *existe e é significativo*. O seu *ser falso* se encontra em *dizer algo que não é de algo que é*, ou seja, um enunciado *é* falso quando diz *algo diferente do que as coisas que realmente são*.

Uma vez determinada a existência real (o ser) da falsidade no discurso, segue-se que também é possível a existência da falsidade no pensamento (*dianoia*), na opinião/crença (*doxa*) e na imaginação (*phantasia*). Inicialmente, a falsidade pode existir no pensamento porque “pensamento e discurso são, pois, a mesma coisa, salvo que é ao diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma que chamamos ‘pensamento’/‘com-preensão’ (*dia noia*).” (263e; tradução própria)<sup>55</sup> Do mesmo modo, a opinião/crença é um tipo de cristalização final de um processo de pensamento que se apresenta na forma de uma afirmação ou negação. Por conseguinte, se o falso existe nos enunciados afirmativos ou negativos (como vimos há pouco), então necessariamente já existe na opinião e no pensamento. Por fim, na medida em que toda opinião é acompanhada pela imaginação e a imaginação é uma primeira forma de

<sup>54</sup> Estamos usando o termo ‘semântica’ na acepção que se tornou usual na maior parte da filosofia da linguagem recente, a saber: a análise das possíveis relações *corretas* (“verdadeiras”) que existem entre palavras e frases *sintaticamente significativas* com os objetos ou estados de coisas que são por elas *significados*, uma análise a partir da qual se estabelece também quando tais relações são *incorretas* (“falsas”). Nesta concepção, a noção de semântica está necessariamente associada aos conceitos de verdade e falsidade.

<sup>55</sup> É muito difícil fazer uma tradução exata da expressão ‘*dia noia*’ presente no texto original. A tradução usual por ‘pensamento’ não capta a sutileza do contexto, que está fazendo uma analogia entre os termos gregos ‘*dialogos*’ (‘diálogo’) e ‘*dianoia*’ (‘pensamento’). Tomando como base a tradução do verbo grego ‘*noein*’ por ‘a-preender’, o termo ‘*dianoia*’ pode ser aproximadamente vertido por ‘com-preensão’ para marcar o sentido do sufixo ‘*dia*’, que indica um tipo de relação que se dá *através e por causa de duas coisas*. O importante é perceber que Platão está marcando que o pensamento é uma forma interior do discurso (*logos*) que se estabelece *na relação (dia) entre as próprias palavras*, ou seja, na forma mais básica do *diálogo* como aquilo que se dá *através (dia)* do discurso (*logos*), forma básica que está intimamente relacionada com a caracterização da *dialética* como “gramática” das relações entre as Formas.

imagem na alma, então a falsidade (o não-ser) também pode se manifestar nas imagens produzidas pela imaginação e que acompanham a opinião e, portanto, o pensamento e o discurso/enunciado. Este último ponto é importante para entendermos que as imagens falsas (os simulacros) produzidas pelos pintores estão fundadas e são originadas na capacidade de imaginação que todas as pessoas possuem, bem como que os sofistas podem produzir *imagens discursivas falsas das coisas sobre as quais falam na imaginação (phantasia) de seus interlocutores*.

A conclusão do diálogo pode agora retornar à caracterização unitária da sofística como falsa aparência de conhecimento universal e determinar o sofista como um produtor de simulacros ou imagens falsas (*phantasmata*), pois essas imagens distorcem o ser ou não ser das coisas sobre as quais falam e, por isso, podem gerar ilusões e erros na alma de outras pessoas. A partir disso, a última parte do diálogo retoma a divisão das técnicas/artes (tipos de produção) do início do texto. Mas agora, essa divisão dá um passo atrás e começa pela divisão entre a técnica de produção divina e a humana. A produção divina se divide entre a produção de coisas efetivas (as coisas efetivamente existentes na natureza) e a produção de imagens dessas coisas (imagens nos sonhos e nos espelhos). Do mesmo modo, a produção humana se divide entre a produção de coisas (como o arquiteto que produz uma ponte) e a produção de imitações/cópias destas coisas ou por meio de imagens em sentido comum (os pintores) ou por meio de palavras (como no caso do sofista e do filósofo). Esta divisão da produção humana de imitações/cópias das coisas se subdivide entre a imitação de quem *conhece* a coisa imitada – a chamada ‘mimética sábia’<sup>56</sup> – e a imitação feita de quem *tem apenas opinião* sobre a coisa imitada. Dentre os que imitam as coisas segundo a opinião, uns acreditam que sua opinião é conhecimento (miméticos ingênuos), e outros ao menos desconfiam que não têm conhecimento da coisa (miméticos irônicos). Dentre esses últimos, há aqueles que imitam a coisa em reuniões públicas (oradores de assembleia) e há aqueles que imitam em reuniões privadas por meio de argumentos voltados à refutação. Este último é chamado ‘sofista’ (*sophistês*) porque imita e, por isso, se reveste com a aparência de quem é e deve ser chamado de ‘sábio’ (*sophos*).<sup>57</sup>

<sup>56</sup> Implicitamente, encontra-se aqui a técnica da cópia fiel, que provavelmente indica a arte de produção de imagens verdadeiras e segundo as proporções da coisa, uma arte que seria aquela da filosofia.

<sup>57</sup> Platão está aqui fazendo uma diferenciação *filosófica* entre os sentidos de dois termos etimológica e ordinariamente muito próximos. Etimologicamente, é provável que o termo ‘sofista’ (*sophistês*)

Chega-se, assim, à justificação adequada *da definição do sofista como um praticante de um tipo de arte de produção, por meio do discurso, de imagens das coisas que aparecem como verdadeiras para algumas pessoas, mas que na realidade são imagens falsas (simulacros) das coisas sobre as quais falam*. Como muitos outros diálogos de Platão, o *Sofista* nos conduz através de um tipo de labirinto de argumentos: um labirinto cujas encruzilhadas passam por muitos temas para se alcançar uma temática central.

---

derive do termo mais antigo 'sábio' (*sophos*), especialmente na acepção de alguém que é considerado um *perito* sobre determinado assunto sobre o qual outras pessoas podem ser consideradas leigas. É provável que, no contexto social de Platão, vigorasse essa identificação entre 'sábio' (*sophos*) e 'sofista' (*sophistês*). Neste momento do diálogo, é justamente esta identificação que Platão está criticando ao explicar que o sofista *apenas parece* sábio (tem a aparência do saber universal), sem sê-lo de fato.

◆ CAPÍTULO 4◆

O LIVRO IV DA *METAFÍSICA* DE ARISTÓTELES  
COMO MODELO HEGEMÔNICO DA  
ONTOLOGIA POSTERIOR

## A – TEXTO BÁSICO

### 1. Introdução geral à ontologia aristotélica

Chegamos ao capítulo final e mais longo deste livro: a exposição e discussão da ontologia de Aristóteles (384-322 a. C.). Com o passar dos séculos, ela se tornou gradativamente o modelo para boa parte da ontologia posterior. Esse processo foi lento, porém irreversível a cada momento da história da recepção da obra de Aristóteles. Inicialmente, a partir do século II d. C., esse processo começa com a incorporação dos conceitos e argumentos contidos no tratado *Categorias*. Em um segundo momento, com a crescente incorporação e discussão dos conceitos e argumentos da *Metafísica*, a partir dos neoplatônicos e principalmente a partir do século IX d. C., inicialmente na filosofia islâmica e depois na filosofia europeia de língua latina centrada na escolástica. A partir da incorporação da escolástica na filosofia moderna, como dissemos antes, no início do século XVII o termo ‘ontologia’ é criado para se referir àquilo que o Livro IV da *Metafísica* denomina de ‘ciência do ser enquanto ser’, que enquanto sinônimo de ‘ontologia’ passa a ser compreendida como a parte mais fundamental da metafísica. Por sua vez, neste momento da história da filosofia, o próprio termo ‘metafísica’ já deixara de ser sinônimo da metafísica aristotélica presente em sua *Metafísica*, muito embora esta obra ainda fosse um tipo de modelo de fundo para as teorias metafísicas, especialmente desde que a *Metafísica* de Avicena surgiu e se difundiu nas filosofias islâmica e cristã. Este brevíssimo panorama histórico nos permite compreender que *o que chamamos de metafísica e ontologia aristotélicas possui uma história de longa duração como modelo privilegiado da metafísica e ontologia posteriores.*

Nosso objetivo neste texto básico é expor em linhas gerais esta teoria tão importante. Apresentaremos inicialmente os traços mais gerais da primeira versão da ontologia aristotélica encontrada em *Categorias*, uma vez que boa parte dos/das intérpretes recentes consideram ser esta uma obra pertencente à primeira fase do desenvolvimento da filosofia de Aristóteles, mas também porque essa primeira forma da ontologia aristotélica será retomada e reformulada na versão madura da ontologia aristotélica que encontramos na *Metafísica*, especialmente no célebre Livro IV (Gama), que é o tema principal deste capítulo. Apesar das diferenças entre essas fases da

ontologia aristotélica, ambas procuram apresentar teorizações que sejam capazes de lidar com uma mesma tese: a polissemia do conceito de ser, cuja expressão mais famosa se encontra na frase “o termo ‘ser’ se diz em múltiplos sentidos.” (*to on legetai pollachôs*).

## 2. A primeira versão da ontologia aristotélica no tratado *Categorias*

### 2.1. Introdução: a estrutura do texto e o sentido do conceito de categorias

O tratado *Categorias* possui quinze capítulos, que passaram tradicionalmente a ser divididos em três partes. A primeira parte, composta pela sequência dos capítulos 1-4, trata de conceitos básicos para se compreender a proposta aristotélica das categorias. A segunda parte, composta pelos capítulos 5-9, versa sobre as categorias propriamente ditas, mas se restringe à abordagem de quatro dentre as dez categorias listadas no capítulo 4, a saber: as categorias de substância (*ousia*), quantidade (*poson*), relação (*pros ti*) e qualidade (*poion*). A terceira parte, composta pelos capítulos 10-15, versa sobre conceitos que se aplicam a mais de uma ou a todas as categorias, tais conceitos são os de opostos, contrários, simultâneos, anterior-posterior, encerrando com uma abordagem dos conceitos de movimento e posse ou ter (*echein*). O que nos interessa nesta exposição sumária são apenas três capítulos do texto: os capítulos 1-2 e o capítulo 5. A partir do que é neles apresentado, podemos compreender os traços mais gerais da primeira formulação da ontologia aristotélica.

Mas antes de passarmos a esta exposição, é preciso esclarecer o sentido geral do termo ‘categoria’, o qual, em português, é um tipo de “decalque” aproximado do termo grego ‘*katêgoria*’. Literalmente, este termo significa ‘predicação’ ou ‘predicamento’, pois provém do verbo grego *katêgoreuô* na acepção de predicar (dizer) algo de algo ou de alguém. Esse significado literal indica o método pelo qual Aristóteles chega às suas categorias. Este método consiste em tomar a forma dos enunciados predicativos afirmativos, forma que passou a ser conhecida na filosofia posterior pelo esquema semiformal ‘S é P’, onde ‘S’ simboliza o sujeito da frase ou enunciado e ‘P’ simboliza o predicado que é atribuído a este sujeito. Embora esse esquema possa ser preenchido por *infinitos* exemplos, Aristóteles está à procura de um número *finito* de *tipos* mais gerais de

termos que preenchem este esquema. Esses tipos mais gerais de termos são justamente o que Aristóteles denomina pelo termo ‘categorias’ (*katêgoriai*). Nos tratados *Categorias* e *Tópicos*, a lista dessas categorias é em número de dez: substância (*ousia*), quantidade (*poson*), qualidade (*poion*), relação (*prostí*), tempo (*pote*), lugar (*pou*), hábito (*hexis*), disposição (*diathesis*), ação (*poien*) e paixão (*paschein*). Nem em *Categorias*, nem nos *Tópicos* esse número é justificado e em outros textos a lista é menor. Mesmo assim, tornou-se comum falar das *dez categorias* de Aristóteles.

Embora o seu nome sugira que são classes de termos (e, portanto, classes lógico-linguísticas), para Aristóteles as categorias – quando ocorrem em enunciados predicativos *verdadeiros* (na forma ‘S é P’) – *refletem no nível da linguagem e do pensamento as estruturas gerais e constantes da realidade sobre as quais esses enunciados falam*. É por isso que as categorias não são apenas classes gerais de termos, mas *são também e primariamente classes de entes ou, como o próprio Aristóteles diz em outros textos, são os ‘gêneros de ser’*. Assim, por meio do exame dos tipos mais gerais de termos que podem preencher o esquema ‘S é P’, Aristóteles chega a uma maneira de entender a tese “o termo ‘ser’ se diz em múltiplos sentidos”, ou seja, *o termo ‘ser’ se diz em ao menos dez sentidos diferentes*, ou seja, o que preenche a parte ‘é P’ (em enunciados da forma ‘S é P’) é uma das dez categorias. Isso mostra um modo de fazer ontologia que até nossos dias tem seus adeptos: *por meio de uma análise lógico-semântica de certas estruturas da linguagem são obtidos conceitos de caráter ontológico*. Feito este esclarecimento geral sobre o sentido ontológico do conceito aristotélico de categoria, podemos passar à exposição de alguns aspectos de seus capítulos iniciais.

## 2.2. O capítulo 1: homonímia, sinonímia e paronímia

O capítulo 1 de *Categorias* nos apresenta três modos pelos quais *as coisas* podem ser agrupadas de acordo com seu modo de nomeação: *as coisas* ditas de modo homônimo, *as coisas* ditas de modo sinônimo e *as coisas* ditas de modo parônimo. Na interpretação posterior, também se usa abreviar essas expressões, respectivamente, pelos termos ‘homonímia’, ‘sinonímia’ e ‘paronímia’. As *coisas* ditas de modo homônimo são aquelas que possuem apenas o nome em comum, possuindo diferentes definições de sua essência (*ousia*). Um exemplo em nossa língua de *coisas* ditas de modo homônimo é o da palavra ‘escorpião’, que denomina um tipo de animal e

uma constelação celeste. Essas coisas são denominadas pela mesma palavra, mas possuem evidentemente definições distintas, pois pertencem a *classes* distintas. Esse tipo de coisas ditas de modo homônimo é importante porque no tratado *Categorias* e em outros textos (ainda anteriores ao Livro IV da *Metafísica*), Aristóteles entende que o já mencionado lema – “o termo ‘ser’ se diz em múltiplos sentidos” – *significa que o termo ‘ser’ é um termo homônimo*, ou seja, que as coisas às quais se aplica o termo ‘ser’ ou ‘ente’ (*to on*) não possuem uma definição em comum porque pertencem a classes distintas de entidades. Essas classes distintas são justamente aquilo que Aristóteles denomina pelo termo ‘categorias’.

Por sua vez, as *coisas* ditas de modo sinônimo são aquelas que possuem tanto um nome em comum quanto que possuem uma mesma definição de seu ser ou essência. No exemplo usado no texto, o nome ‘animal’ é dito de modo sinônimo de um ser humano e de um boi, pois ambas essas coisas possuem uma definição comum de seu ser (essência), a definição de animal. A importância dessa noção consiste em que ela marca as coisas que pertencem a uma mesma categoria ou gênero de ser. Assim, todas as coisas que pertencem, por exemplo, à categoria de quantidade são coisas ditas de modo sinônimo pelo termo geral ‘quantidade’, pois a todas elas se aplica a definição do ser quantitativo. A noção de coisas ditas de modo sinônimo (ou sinonímia) também é importante para a teoria aristotélica da ciência, uma vez que só pode haver ciência das coisas que pertencem a uma mesma classe: inicialmente as coisas que pertencem a um mesmo gênero de ser (categoria), mas também das coisas que pertencem a alguma das múltiplas espécies contidas nesse gênero. Assim, por exemplo, a aritmética trata de uma das espécies da categoria de seres quantitativos (os números enquanto quantidades contáveis ou discretas), enquanto a geometria trata de outra espécie da categoria de seres quantitativos (as figuras geométricas enquanto quantidades contínuas).

Por isso, uma vez que – segundo o quadro conceitual de *Categorias* – o termo ‘ser’ ou ‘ente’ é um homônimo, durante algum tempo Aristóteles defendeu que não era possível uma ciência única sobre o ser. Nesta fase de seu pensamento, aquilo que de melhor poderíamos saber sobre o ser é justamente aquilo que as diferentes ciências nos dizem sobre os seres das categorias de entidades que investigam. Como veremos logo mais, essa concepção se altera justamente no Livro IV da *Metafísica*, onde Aristóteles defende que é possível uma ciência única sobre o ser, mesmo mantendo-se

neste texto a tese já mencionada de que “o termo ‘ser’ se diz em múltiplos sentidos.”

Por fim, o capítulo 1 nos apresenta as *coisas* que são ditas de modo parônimo. Sobre esta noção, há divergências sobre se é uma noção puramente linguística ou se, como as anteriores, possui um caráter ontológico. Deixando de lado essa controvérsia, vou apresentar esta noção como possuindo este caráter ontológico e não apenas linguístico. As coisas ditas de modo parônimo são aquelas denominadas conforme algum tipo de *caso* (*ptôsis*) derivado de um nome geral. Os exemplos do texto são os seguintes: do substantivo ‘gramática’ deriva como um *caso* o adjetivo ‘gramático’ e do substantivo ‘coragem’ deriva como um *caso* o adjetivo ‘corajoso/a’. Dentro do quadro conceitual de *Categorias*, a paronímia se apresenta como uma explicação do porquê é correto dizer, por exemplo, que ‘Sócrates é corajoso’, mas é errado (e mesmo absurdo) dizer ‘Sócrates é coragem’. Isso indica que *a paronímia é o meio para explicar como diferentes categorias de ser podem se aplicar à categoria mais básica de ser: as substâncias primeiras*, representadas na linguagem pelos nomes próprios e determinadas enquanto sujeitos primários de todas as predicções possíveis, pois elas não podem ser predicadas de nada. Assim, a diferença de aplicação segundo os casos (passagem do substantivo geral a um adjetivo), se apresenta como um tipo de “meio termo” entre a homonímia e a sinonímia, embora seja controverso o modo como esse modo intermediário de denominação efetivamente se apresenta no texto de *Categorias*.

### 2.3. O capítulo 2: o quadrado ontológico aristotélico

O capítulo 2 de *Categorias* nos apresenta o que os/as intérpretes recentes têm chamado de ‘quadrado ontológico’ de Aristóteles. Esse quadrado nos apresenta os quatro modos pelos quais se pode ordenar em um tipo de hierarquia as entidades pertencentes às diferentes categorias em relação àquele tipo mais básico de entidades que já mencionamos no final da seção anterior: as substâncias primeiras. Esses quatro tipos são organizados segundo uma combinatória dos conceitos de ‘ser dito de’ e ‘estar em’. Como resultado dessa combinatória temos os quatro tipos seguintes:

(I) Os seres que *não são nem ditos de outros, nem estão em outros*, como, por exemplo, Sócrates ou Platão. Estes seres não são nem ditos de outros nem estão em outros porque todos os outros tipos de ser ou são ditos

deles ou estão neles. São justamente estes os seres que, no capítulo 5, Aristóteles denomina de ‘substâncias primeiras’, que inicialmente são os indivíduos aos quais podemos dar algum nome próprio único ou aos quais podemos aplicar, em sentido estrito, o demonstrativo ‘isto’.

(II) *Os seres que são ditos de outros, mas não estão neles*, como, por exemplo, a propriedade ‘humano’ dita de Sócrates e Platão. Esta propriedade não está em Sócrates ou Platão porque ela os define e, por isso, não pode ser considerada apenas como alguma propriedade ou algum atributo *que está neles*. A este segundo tipo pertence o que o capítulo 5, como logo veremos, denomina de ‘substâncias segundas’.

(III) *Os seres que estão em outros, mas não são ditos deles*, como, por exemplo, a qualidade ‘branco’ que *está em* Sócrates. Na tradição de interpretação, esse tipo de seres foi denominado de ‘acidentes particulares’, pois pertencem a múltiplos indivíduos, mas são incapazes de defini-los. Nesse tipo de entidades também encontramos uma razão para a introdução do conceito de paronímia no capítulo 1, uma vez que dizemos com verdade, por exemplo, que ‘Sócrates é branco’, mas não é a brancura. Em um jargão recente, estes acidentes particulares são denominados de *tropos*, como é o caso quando falamos da ‘brancura de Sócrates’, contrastando-a com a noção geral e abstrata de brancura, que pode *estar em* muitas outras coisas além de Sócrates.

(IV) Por fim, Aristóteles fala *dos seres que são ditos de outros e estão em outros*. O exemplo dado no texto é o seguinte: a ciência é dita da alma e é dita estar na gramática. Um modo de interpretar esse exemplo é o seguinte: a ciência é uma qualidade dita da alma humana, mas a alma humana não possui a ciência em geral, mas alguma espécie de ciência, como a gramática. Na tradição de interpretação, este tipo de seres foi denominado de ‘acidentes universais’. Há controvérsias quanto ao modo de interpretar exatamente este tipo, mas ele pode ser entendido como indicando o modo pelo qual as diferentes categorias de ser se relacionam com a categoria primária da substância. Assim, a ciência, que é um gênero específico pertencente à categoria (gênero mais amplo) da qualidade, é *dita da* alma do ser humano em geral (que é uma substância segunda), mas também *está em* alguns indivíduos humanos (substâncias primeiras) em alguma de suas espécies, como no caso do exemplo da gramática enquanto uma espécie de ciência que é possuída por certas pessoas.

Este segundo capítulo de *Categorias* é importante porque, mais do que o primeiro, procura determinar de modo geral uma hierarquia entre tipos de entes segundo os modos como eles se apresentam em tipos distintos de enunciados e não apenas através do modo como são denominados. Feita essa breve exposição do capítulo 2, podemos passar ao capítulo 5, onde vários aspectos já mencionados nesta seção se tornarão mais claros.

#### 2.4. O capítulo 5: a hierarquia ontológica entre as categorias a partir da categoria de substância

Não é nosso objetivo nesta exposição fazer uma análise de todas as partes do capítulo 5 de *Categorias*, que é o mais longo e, em certo sentido, o mais importante desta obra. Nosso objetivo nessa exposição consiste apenas em mostrar como Aristóteles estabelece uma hierarquia entre as várias categorias em relação à categoria da substância e, dentro desta, em relação ao tipo de substância que é denominado ‘substância primeira’.

Antes de expor a hierarquia das categorias, convém apresentar alguns aspectos do que Aristóteles, neste capítulo, determina como sendo a substância (*ousia*). São duas as características principais da substância. A primeira característica é assim expressa: “toda substância parece significar um certo isto (*tode ti*)” (3b 10). O conceito de ‘um certo isto’ marca que o ser como substância deve ser considerado primariamente como algum objeto individual que pode ser percebido e que, por isso, recebe um nome próprio ou ao qual se pode aplicar, em sentido estrito, o demonstrativo ‘isto’. A concepção da substância como um certo isto significa que o tipo mais básico de ser se encontra em algo determinado e individual. Embora *Categorias* seja atualmente considerada uma obra da primeira fase do pensamento aristotélico (composta durante sua permanência na Academia de Platão ou logo depois de sua saída), essa característica da substância marca que já na sua primeira versão da ontologia, Aristóteles está elaborando sua crítica à concepção platônica do conceito de ser, o qual, como vimos, se aplica às Formas universais e separadas dos indivíduos particulares. Em contraste, para Aristóteles, o conceito de ser se aplica primariamente aos indivíduos particulares ou singulares (as substâncias primeiras).

A segunda característica das substâncias é assim expressa: “Mais do que tudo, porém, o que parece ser próprio da substância, sendo *idêntica e una por número*, é ser capaz de portar os contrários.” (4a 10-11; tradução

própria e grifo acrescentado) Já vimos antes que a partir de Parmênides, a maior parte das concepções ontológicas precisa estabelecer uma relação entre os conceitos de ser e de identidade. Justamente neste momento, vemos que Aristóteles *considera a substância (como ser em sentido primário) como aquilo que possui identidade no sentido da unidade numérica*. Mas essa segunda característica também nos mostra que Aristóteles estabelece a substância como aquilo que é capaz de explicar as transformações e diferenças que vemos nas coisas sensíveis, pois uma mesma e única substância é capaz de portar, em momentos distintos de sua existência, propriedades contrárias. Por causa dessa capacidade, em outro momento do capítulo (3b 24-32), é dito que a substância não possui contrário, justamente porque os contrários só podem existir ao longo do tempo de existência das substâncias enquanto o tipo de entidade que possui, mais do que os demais tipos, uma identidade numérica que persiste ao longo de certo tempo. Essa característica da substância indica que Aristóteles procura aproximar ao máximo as noções de ser, fenômeno e devir. Essa aproximação marca a diferença da concepção aristotélica do ser (centrada na noção de substância) em relação às concepções de Parmênides e Platão, nas quais essas noções são distinguidas, embora de modos diferentes. Feita esta breve exposição sobre as duas principais características da substância, podemos passar à exposição da hierarquia das categorias.

Basicamente, Aristóteles estabelece uma dupla hierarquia de dependência ontológica entre as categorias. O conceito de dependência ontológica (bastante discutido na metafísica e ontologia contemporâneas) significa que um determinado tipo de ser só pode existir por causa de algum outro tipo mais básico de ser. Essa hierarquia de dependência ontológica entre as categorias possui dois níveis distintos. No primeiro nível, Aristóteles estabelece a relação de dependência entre o que chama de substâncias segundas em relação ao que chama de substâncias primeiras. Já indicamos antes que as substâncias primeiras são os indivíduos concretos que recebem nomes próprios (como ‘Sócrates’, ‘Platão’) ou são designados por meio dos pronomes demonstrativos ‘isto’, ‘este’ e ‘esta’. A característica de ser ‘um certo isto’ (*tode ti*) já nos antecipou tal tipo de substância. Conforme a divisão dos tipos de seres do capítulo 2, este tipo de substância equivale ao tipo de ser que não é nem dito de outro nem está em outro ser, precisamente *porque todos os outros tipos de ser (categorias) se dizem das e/ou estão nas substâncias primeiras*. Mas dentre esses tipos de ser, aquele que *se diz das*

substâncias primeiras são as substâncias segundas. Assim, por exemplo, dizemos dos indivíduos (substâncias primeiras) nomeados como ‘Sócrates’ e ‘Platão’ que são humanos e animais (substâncias segundas).

As substâncias segundas, portanto, *identificam e definem o que são estes indivíduos*. Justamente por isso as substâncias segundas não são ditas *estar nas* substâncias primeiras, dado que se o ser humano e o ser animal estivessem em Sócrates e em Platão, eles apenas os *caracterizariam* de modo passageiro ou contingente. Assim, embora as substâncias primeiras sejam um certo isto (*tode ti*) elas também sempre possuem uma *essência* (*to ti estin*), essência que é determinada pelas substâncias segundas porque estas *identificam e definem a espécie e/ou gênero* ao qual pertencem as substâncias primeiras. Por conta disso, o sentido *primário* das noções de espécie e gênero se encontra determinado pelo conceito de substância segunda. Somente em sentido derivado podemos falar das demais categorias como sendo gêneros de ser que possuem, dentro de si, espécies, tal como falamos que a quantidade é uma categoria (gênero de ser) que possui ao menos duas espécies: as quantidades contáveis ou discretas (os números) e as quantidades contínuas (as figuras geométricas). Em outras palavras, em sentido primário, as espécies e gêneros são aquilo que determina as classes a que pertencem as substâncias primeiras enquanto indivíduos. Isso também indica que, em sua primeira significação, os conceitos universais (espécies e gêneros) só podem existir “encarnados” (instanciados/exemplificados) em indivíduos concretos, ou seja, as substâncias segundas dependem das substâncias primeiras para existir.

Temos agora como falar do segundo nível da hierarquia de dependência ontológica entre as categorias. Ele se estabelece entre as demais categorias e a categoria de substância. Em termos gerais, esse segundo nível se estabelece por meio da seguinte analogia: assim como na categoria de substância as substâncias segundas dependem das substâncias primeiras para existirem, assim também todas as demais categorias dependem da categoria de substância para existirem. *Portanto, só pode haver entidades que designamos como quantidades, qualidades, relações etc. enquanto estas entidades se apresentam como propriedades das substâncias*. Assim, por exemplo, só existe o que chamamos de cor laranja (um tipo de ser qualitativo) enquanto uma propriedade pertencente às substâncias. Embora possamos definir a cor laranja como algum tipo de mistura entre a cor amarela e a cor vermelha, essa definição do ser laranja (ou da “laranjidade”)

é apenas uma abstração posterior à existência da cor laranja como propriedade que caracteriza (mas não define) certo número de substâncias primeiras (indivíduos). Em uma explicação mais geral, podemos dizer que todas as quantidades, qualidades, relações, lugares, tempos etc. só podem existir como tipos de entidades *que estão nas* substâncias primeiras (indivíduos) e que podem ser *ditas das* substâncias segundas; mas as substâncias segundas, por sua vez, só existem enquanto podem ser *ditas das* substâncias primeiras.

Tomando ambos os níveis da hierarquia de dependências ontológicas entre as categorias temos o seguinte quadro geral: todas as substâncias segundas são as espécies e gêneros pelos quais é possível *identificar e definir* a essência (*to ti estin*) das substâncias primeiras que são um certo isto (*tode ti*), enquanto todas as outras categorias são classes gerais de ser (gêneros e espécies em sentido derivado) que *caracterizam as e/ou estão presentes nas* substâncias primeiras e segundas. Portanto, embora o termo ‘ser’ se diga em múltiplos sentidos (divididos nas dez categorias como “gêneros supremos” do ser), essa multiplicidade de sentidos está organizada hierarquicamente na sequência crescente: substâncias primeiras, substâncias segundas e as demais categorias. Em termos de dependência ontológica, as demais categorias de ser não poderiam existir se não existisse a categoria de substância e, “dentro” desta categoria, as substâncias segundas não poderiam existir sem a existência das substâncias primeiras, de tal modo que nenhuma das categorias de ser poderia existir sem a existência das substâncias primeiras, entendidas como indivíduos concretos que são um certo isto (*tode ti*) e que são os portadores de uma identidade e unidade numérica que persiste ao longo das transformações que se dão entre propriedades contrárias.

Com essa dupla hierarquia de dependência ontológica entre as categorias, temos uma visão geral de como o tratado *Categorias* organiza a multiplicidade de sentidos do conceito de ser, uma organização que representa a primeira versão do que podemos chamar de ontologia aristotélica. No entanto, veremos abaixo que essa primeira versão se altera consideravelmente na segunda versão da ontologia aristotélica encontrada no Livro IV da *Metafísica*.

### 3. A ontologia aristotélica no Livro IV da *Metafísica*

### 3.1. Introdução: as duas partes do Livro IV da *Metafísica* e o contraste com a ontologia de *Categorias*

Temos, agora, de fazer a exposição geral da ontologia aristotélica tal como ela se configura no Livro IV da *Metafísica*. Na perspectiva de interpretação desta obra que estamos adotando aqui, o Livro IV é o seu início propriamente dito. Esse início é preparado pelos Livros I e III. No Livro I, Aristóteles apresenta a necessária existência de uma ciência mais elevada dentre todas as ciências (aquela que é chamada em sentido estrito de ‘sapiência’ (*sophia*)) enquanto ciência dos primeiros princípios e das primeiras causas de todas as coisas. Essa necessidade é exposta tanto em relação à noção mais geral de saber humano (caps. 1-2) quanto em relação às investigações filosóficas sobre as causas e princípios dos seres realizadas por seus antecessores, desde os primeiros filósofos gregos até Platão (caps. 3-10). No Livro III, Aristóteles estabelece que esta “ciência procurada” (*epistêmê dzêtoumenê*) terá como tarefa resolver um conjunto de problemas (aporias) que tinham se formado a partir das controvérsias de seus antecessores em suas investigações metafísicas sobre a estrutura da realidade. Depois desses dois Livros introdutórios, é justamente no Livro IV que Aristóteles se põe no caminho de apresentar o conteúdo desta ciência primária.

De modo geral, a tradição interpretativa considera que é no Livro IV que encontramos a ontologia madura de Aristóteles, aquilo que aqui estamos chamando de segunda versão da ontologia aristotélica. *No entanto, de um ponto de vista mais contemporâneo, o conteúdo da ontologia aristotélica encontrado neste texto pode ser caracterizado de modo mais preciso como uma ciência dos conceitos e princípios fundamentais.* Essa caracterização mais recente nos permite entender de modo mais adequado o conteúdo do Livro IV em suas duas partes.

Na primeira parte do texto, constituída pelos capítulos 1-2, Aristóteles nos apresenta as razões pelas quais essa ciência é uma ciência dos conceitos fundamentais enquanto conceitos que se organizam em uma hierarquia metafísica que os remete ao sentido mais básico da expressão ‘ser enquanto ser’, sentido que se encontra no ser como substância (*ousia*). Em contraste com a ontologia presente em *Categorias*, esses conceitos fundamentais incluem, mas não se limitam às categorias.

Na segunda parte do texto, constituída pelos capítulos 3-8, Aristóteles nos apresenta as razões pelas quais essa ciência é também uma ciência dos princípios fundamentais do ser enquanto ser, em especial os princípios da não-contradição (caps. 3-6) e o do terceiro excluído (caps. 7-8). Em contraste com a ontologia presente em *Categorias*, esta segunda parte do Livro IV apresenta algo que só de modo muito distante lembra a parte final daquele tratado, na qual se discutem alguns conceitos que se aplicariam a várias ou a todas as categorias, tais como os conceitos de oposição, contrariedade, simultaneidade e anterioridade.

Para facilitar ainda mais a compreensão do todo e de suas duas partes, façamos uma sinopse rápida de cada um dos capítulos do Livro IV.

O capítulo 1 nos apresenta de modo geral o sentido e o propósito da ciência do ser enquanto ser. Essa ciência é distinta das outras porque trata do ser enquanto ser de modo universal, ao passo que as demais ciências tratam apenas de partes do ser. Assim, por exemplo, a aritmética trata do ser *enquanto número*; a biologia trata do ser *enquanto ser vivo*; a astronomia trata do ser *enquanto corpo celeste*. Portanto, as ciências particulares recortam partes do ser e as estudam. Mas assim como toda ciência é ciência das causas que regem e organizam as partes do ser que estudam, também a ciência do ser enquanto ser deve tratar das causas do ser enquanto ser, embora ela seja distinta das demais ciências por sua universalidade.

O capítulo 2 (um dos mais importantes do texto) pode ser dividido em duas partes, sendo a segunda delas composta por duas linhas de argumentação que se entrelaçam intimamente. *Em ambas as partes nas quais Aristóteles nos apresenta a estrutura geral da ciência do ser enquanto ser como uma ciência dos conceitos fundamentais*. A primeira parte, que inicia o capítulo, apresenta uma nova solução para a polissemia do conceito de ser, indicando que os múltiplos sentidos deste conceito se organizam em torno de um sentido primário que é o sentido do ser como substância. A segunda parte, como dito, é composta pelo entrelaçamento de duas linhas de argumentação. Uma destas linhas mostra como também cabe à ciência do ser enquanto ser tratar dos múltiplos sentidos do conceito de unidade, indicando como esses múltiplos sentidos podem ser organizados em torno do ser como substância.<sup>58</sup> A segunda linha de argumentação mostra que

---

<sup>58</sup> Notemos aqui, de passagem, a presença da henologia (teoria sobre os conceitos de unidade e multiplicidade) sobre a qual falamos antes. Um dos objetivos de termos introduzido essa discussão foi termos os elementos e esclarecimentos conceituais necessários para entendermos o papel da henologia no Livro IV da *Metafísica*, especialmente em seu segundo capítulo.

também compete a esta ciência o estudo dos múltiplos conceitos que se relacionam com os conceitos primários de ser e unidade, de tal modo que esta é não apenas uma ciência do ser enquanto ser, mas de todos os conceitos fundamentais que se relacionam com os conceitos mais básicos de ser e unidade, assim como de seus contrários, os conceitos de não-ser e multiplicidade.

O capítulo 3, que abre a segunda parte do Livro IV, começa estabelecendo que esta ciência não deve apenas tratar dos conceitos fundamentais relacionados com o ser enquanto ser e com a substância, *mas também deve tratar dos princípios fundamentais que se aplicam a eles*. Esses princípios são aqueles comumente chamados pelos matemáticos de ‘axiomas’, embora não caiba propriamente nem aos matemáticos nem aos físicos tratar desses princípios, pois eles não consideram o ser enquanto ser de modo universal, tal como o faz a ciência proposta por Aristóteles. No entanto, em lugar de tratar de vários princípios deste tipo, Aristóteles alega que o filósofo é capaz de apresentar o princípio mais fundamental de todos. Este princípio teria de ser indubitável, anterior aos demais e, por isso, não-hipotético. Depois de estabelecer as características desse princípio primordial, o texto apresenta três versões deste princípio, que é aquele atualmente chamado de princípio da não-contradição. O capítulo se encerra com o esboço de um argumento em defesa desse princípio contra possíveis críticas inspiradas no pensamento de Heráclito.

O capítulo 4 é o mais longo e mais complexo de todo o Livro IV. Seu objetivo central é apresentar um conjunto de argumentos contra um suposto adversário que nega a validade universal e necessária do princípio da não-contradição. Em linhas bastante gerais, este capítulo pode ser dividido em oito partes: uma introdução e a exposição (por vezes muito abreviada) de sete argumentos contra este suposto adversário, argumentos que procuram mostrar a validade (ao menos parcial) e o caráter primário do princípio da não-contradição.

O capítulo 5 retoma a defesa do princípio da não-contradição, mas agora dividindo em dois grupos os adversários que negam seu caráter primário (sua validade universal e necessária): os adversários de boa-fé e os adversários de má-fé. A maior parte do capítulo é destinada a apresentar as causas de os adversários de boa-fé terem se equivocado e chegado a algum tipo dúvida contra o princípio da não-contradição, indicando quais seriam

os argumentos necessários para corrigir os erros que os levaram a essas dúvidas.

O capítulo 6 continua a tarefa iniciada no anterior, apresentando os argumentos para forçar os adversários de má-fé (representados pelo relativismo de Protágoras) a admitir o caráter primário e a validade universal do princípio da não-contradição. Ao final do capítulo, é apresentada uma conclusão geral da sequência dos capítulos 3-6, dando por provado que o princípio da não-contradição deve ser considerado o mais fundamental de todos os princípios do ser enquanto ser.

O capítulo 7 retoma a discussão dos princípios primários, mas agora defende o caráter primário e fundamental do que chamamos modernamente de princípio do terceiro excluído. Depois de argumentos gerais em defesa desse princípio, este capítulo se encerra com uma crítica de certas teses de Heráclito e Anaxágoras.

O capítulo 8 prossegue os argumentos em defesa do princípio do terceiro excluído, mas agora se voltando à crítica de duas posições extremadas: a posição segundo a qual todos os enunciados seriam verdadeiros (associada a Heráclito) e a posição segundo a qual todos os enunciados seriam falsos (associada a Anaxágoras). É indicado que essas posições, no nível lógico-epistêmico, se autorrefutam e em última instância representam duas posições extremas do ponto de vista ontológico, a saber: a posição de acordo com a qual todas as coisas estariam em movimento e a posição de acordo com a qual todas as coisas seriam imutáveis.

Através desta brevíssima sinopse do Livro IV, já percebemos duas diferenças entre a primeira e a segunda versão da ontologia aristotélica. A primeira diferença, que se tornará mais clara abaixo, consiste em que a ontologia aristotélica presente no tratado *Categorias* não era considerada como uma ciência, mas “apenas” como um tipo de conhecimento metodológico prévio para a possibilidade de construção adequada *das diversas ciências* que teorizam os diferentes gêneros de ser (categorias) como seus domínios próprios de estudo. Em contraponto com esta visão inicial, a ontologia que se delineia no Livro IV não é apenas considerada como uma ciência em sentido estrito, mas como uma (a) ciência mais fundamental do que todas as demais.

Essa diferença em termos epistemológicos entre a primeira e a segunda versão da ontologia aristotélica reflete uma diferença na interpretação da já citada tese expressa no lema: “o termo ‘ser’ se diz em

múltiplos sentidos” (*to on legetai pollachôs*). Enquanto no quadro conceitual e argumentativo de *Categorias* essa tese significava que o termo ‘ser’ é dito de modo homônimo, no Livro IV da *Metafísica* ela significa que o termo ‘ser’ é dito *em relação a um sentido primário*, que é o sentido do ser como substância. Como veremos logo mais, essa nova forma de compreender a polissemia do conceito de ser foi batizada a partir dos trabalhos de G. E. L. Owen pela expressão ‘significação focal do ser’ (*focal meaning of being*).<sup>59</sup>

Embora a noção de significação focal do conceito de ser tenha certas semelhanças com a hierarquia ontológica entre as categorias que expusemos antes, ela difere desta mesma hierarquia na medida em que Aristóteles entende que através da significação focal do ser (e de outros conceitos fundamentais) torna-se possível uma ciência unificada sobre o conceito de ser, algo que a hierarquia ontológica apresentada em *Categorias* não autorizava. Na melhor das hipóteses, aquela hierarquia estabelecia apenas uma distinção entre ciências que tratam de substâncias segundas (os gêneros e espécies das substâncias primeiras) e as ciências que tratam de entidades pertencentes a outras categorias.

A fim de abreviar a exposição da ontologia aristotélica delineada no Livro IV da *Metafísica*, deixaremos de lado os capítulos 7-8, onde Aristóteles defende o princípio do terceiro excluído como um princípio fundamental desta mesma ontologia. Para além da intenção de abreviar a exposição, essa limitação na exposição também se justifica pelo fato de que – contrariamente ao que pensa uma parte da tradição interpretativa – a defesa do princípio do terceiro excluído como um princípio fundamental da ontologia aristotélica já está presente na defesa do princípio da não-contradição realizada nos capítulos 3-6. Nesta perspectiva de interpretação, o princípio do terceiro excluído é a outra face do princípio da não-contradição e ambos estes princípios, em sua correlação necessária, são como que as duas faces de um mesmo princípio primário. Portanto, os capítulos 7-8 do Livro IV representam a continuação da defesa do princípio primário na forma do terceiro excluído, algo que já havia sido feito nos capítulos 3-6, embora de modo indireto. Além disso, a exposição dos capítulos 1-6 do Livro IV será feita do modo mais breve possível, deixando para a parte de aprofundamentos e discussões um tratamento mais detido de aspectos que não são relevantes na exposição do texto básico.

<sup>59</sup> OWEN, Gwilym Ellis Lane. *Lógica e metafísica em algumas obras iniciais de Aristóteles*; trad. Luis Márcio Nogueira Fontes. In ZINGANO, Marco Antonio (org.) *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2005, p. 177-204.

### 3.2. O capítulo 1 do Livro IV: a ontologia aristotélica como ciência universal do ser enquanto ser por si mesmo

Como dito há pouco, os capítulos 1-2 do Livro IV compõem a sua primeira parte, na qual Aristóteles finalmente começa a expor a “ciência procurada” como uma ciência universal dos conceitos fundamentais. O capítulo 1 inicia justamente dando um tipo de “nome” para esta ciência: “Há uma ciência que teoriza o ser enquanto ser e <as propriedades> que lhe pertencem por si mesmo.” (1003a 20-21; tradução própria) Logo mais entenderemos um pouco melhor o sentido dessa afirmação. Na sequência imediata desta frase, Aristóteles marca que mesmo sendo uma ciência, ela é uma ciência distinta de todas as demais, uma vez que todas as outras ciências teorizam (estudam, investigam) apenas *partes* ou *aspectos accidentais* (*symbebêkota*) do ser enquanto ser, e somente esta ciência teoriza o ser enquanto ser de modo universal. Estabelece-se, assim, o contraste entre **as** ciências particulares do ser e **a** ciência universal do ser *enquanto ser*.

É justamente a expressão ‘*ser enquanto ser*’ que nos permite uma via de acesso intuitiva para a universalidade atribuída a esta ciência. Para tanto, podemos dar os seguintes exemplos. A aritmética teoriza (estuda, investiga) o ser *enquanto quantidade contável* ou, em uma expressão mais simples, o ser *enquanto ser numérico*. A astronomia teoriza o ser *enquanto ser celeste*. A biologia teoriza o ser *enquanto ser vivo*. Em relação ao ser *enquanto ser por si mesmo*, o ser numérico, o ser celeste e o ser vivo significam apenas *acidentes* do ser, ou seja, não são propriedades intrínsecas que pertencem ao ser por si mesmo. Isto é expresso no capítulo do seguinte modo: “Dado que procuramos os princípios e as causas *mais elevados de todos* (*akrotatas*), é evidente que necessariamente estes são <princípios e causas> de alguma natureza <considerada> *por si mesma* (*kath’hautên*).” (1003a 26-28; tradução própria, grifo acrescentado).

Por meio dessa passagem, bem como do contraste entre a ciência proposta aqui e as ciências particulares, entendemos que a expressão ‘*enquanto ser*’ e a expressão ‘*por si mesmo*’ são tomadas como complementares, de tal modo que esta ciência não é apenas a ciência do ser enquanto ser, mas a ciência do ser enquanto ser *por si mesmo*. Ademais, a universalidade dessa ciência não significa que ela substitui as demais ciências particulares, mas que ela terá de teorizar (estudar, investigar, determinar) as causas e os princípios mais elevados de todos, tal como já

havia sido prescrito no Livro I para a sapiência (*sophia*). Portanto, esses princípios e essas causas mais elevados do ser enquanto ser por si mesmo devem ser determinados a partir de uma perspectiva universal (porque mais elevada) de considerar o ser, uma perspectiva que necessariamente ultrapassa as diversas perspectivas particulares das ciências, que teorizam as causas e princípios que se aplicam exclusivamente às classes particulares de ser (ser numérico, ser celeste, ser vivo etc.).

O capítulo se encerra fazendo uma alusão aos seus antecessores que, de algum modo, investigaram os “elementos” (partes fundamentais) do ser. Essa alusão é importante como uma retomada (em um novo nível) da análise crítica que Aristóteles fez desses antecessores nos capítulos 3-10 do Livro I. Essa alusão permite esclarecer a ambivalência da ciência proposta aqui por Aristóteles. De um lado, essa ciência foi de certo modo procurada por esses antecessores. De outro lado, porém, por conta de seus erros e suas visões ainda parciais, esses mesmos predecessores não foram capazes de alcançar esta ciência, tal como Aristóteles entende que está fazendo aqui.

### 3.3. O capítulo 2 do Livro IV: a ciência do ser enquanto ser como ciência dos conceitos fundamentais

#### I. Introdução: as partes do capítulo 2

Uma vez estabelecido o caráter universal da ciência do ser enquanto ser por si mesmo, o capítulo 2 apresentará a primeira parte do conteúdo desta ciência. À primeira vista, poderia parecer que esta ciência trata apenas do conceito de ser. No entanto, o capítulo 2 apontará para algo muito mais amplo do que isso. Podemos dividir o capítulo 2 em duas partes. Na primeira parte, Aristóteles indica as linhas gerais de como a ciência do ser enquanto ser é *uma* ciência de *todos* os múltiplos sentidos do conceito de ser. A segunda parte do capítulo, por sua vez, contém duas linhas de argumentação que se “entrelaçam”. Em uma primeira linha de argumentação, a ciência do ser enquanto ser também deverá tratar da unidade enquanto unidade, dado que ser e unidade são determinados como conceitos inseparáveis e complementares. Em uma segunda linha de argumentação, dado que toda ciência estuda os conceitos contrários, a ciência do ser enquanto ser e da unidade enquanto unidade também terá de teorizar os conceitos contrários a estes, ou seja, os conceitos de não-ser e de

multiplicidade. Contudo, como *todos* os conceitos contrários estão em algum tipo de relação com os pares de contrários ser/não-ser e unidade/multiplicidade, então esta ciência será também a ciência *de todos os conceitos fundamentais*.

Essa vertiginosa expansão da ciência do ser enquanto ser só se torna possível, segundo Aristóteles, porque a significação focal (*pros hen legomenon*) não se aplica apenas ao conceito de ser, mas também ao conceito de unidade, bem como aos pares conceituais de contrários ser/não-ser e unidade/multiplicidade, e, a partir destes, aplica-se a todos os pares de contrários que estão em relação de dependência com estes pares primários de conceitos contrários. Por conseguinte, esta ciência tem no conceito de ser o seu ponto de partida, mas a partir dele se estende aos conceitos de não-ser, unidade, multiplicidade e a todos os demais que estão em algum tipo de relação com estes. É uma questão em aberto o quanto este *projeto* delineado no capítulo 2 é efetivamente realizado no restante dos textos que compõem a *Metafísica*. De qualquer modo, é este o quadro que efetivamente encontramos no capítulo 2 do Livro IV. Passemos à exposição dessas duas partes deste capítulo.

## II. A primeira parte do capítulo 2: a substância como significação focal dos múltiplos sentidos do conceito de ser

A primeira parte do capítulo 2 inicia-se retomando explicitamente a tese mencionada várias vezes, a saber: “o termo ‘ser’ se diz em múltiplos sentidos” (*to on legetai pollachôs*). Contudo, essa retomada é feita em uma nova perspectiva, distinta daquela presente em *Categorias* e em outras obras anteriores ao Livro IV da *Metafísica*. Tomemos o trecho em atenção: “O <termo> ‘ser/ente’ se diz em múltiplos sentidos (*to on legetai pollachôs*), mas em relação a algo uno (*pros hen*) e <em relação> à certa natureza uma/única e não de modo homônimo.” (1003a 33-34; tradução própria, grifos acrescentados) Assim, enquanto em *Categorias* (e outros textos) Aristóteles entendia que a polissemia do conceito de ser equivalia ao modo de significação por homonímia (que já esclarecemos antes), agora o Estagirita nega expressamente esta compreensão anterior. Em seu lugar, introduz o que se convencionou chamar – a partir da interpretação do helenista G. E. L. Owen – de ‘significação focal do ser’ (*focal meaning of being*), uma expressão que traduz filosoficamente a expressão grega ‘*pros hen legomenon*’

(literalmente, ‘o que é dito em relação a um’). Há muita controvérsia sobre este conceito, que é aqui aplicado para explicar a polissemia do conceito de ser. Deixarei a discussão de alguns aspectos dessa controvérsia para a parte dos aprofundamentos deste capítulo.

A sequência da passagem citada nos explica a significação focal do conceito de ser por meio de uma analogia com dois exemplos. O primeiro exemplo é o da relação das coisas ditas pelo adjetivo ‘saudável’ (*hygienon*) com o conceito geral de saúde (*hygieia*). Algumas coisas são ditas saudáveis por conservarem a saúde (uma dieta, por exemplo), outras são ditas saudáveis por produzirem a saúde (um remédio, por exemplo), outras coisas são ditas saudáveis por serem sinais de saúde (a capacidade de correr, por exemplo). O segundo exemplo é o da relação das coisas ditas pelo adjetivo ‘medicinal’ (*iatrikon*) com o conceito geral de medicina (*iatrikê*). Algumas coisas são ditas medicinais por possuírem a ciência da medicina (um médico, por exemplo), outras coisas são ditas medicinais por serem aptas à medicina (um bisturi, por exemplo), outras coisas são ditas medicinais por serem obra da medicina (uma cirurgia, por exemplo). Embora o texto afirme que outros exemplos poderiam ser aduzidos, o que lemos em seguida é a transposição deste tipo de significação para o caso do conceito de ser. Eis o trecho que desde a antiguidade gerou inúmeras interpretações:

“Assim também o <termo> ‘ser/ente’ (*to on*) é dito em múltiplos sentidos, mas **todos eles em relação a um único princípio**: pois as <coisas> são ditas ‘seres’ (*onta*) ou porque são substâncias (*ousiai*), ou porque são afecções (*pathê*) da substância, ou porque são caminho (*hodos*) para a substância, ou <porque são> corrupções (*phthorai*) ou privações (*sterêseis*) ou qualidades (*poiôtêtes*) ou produtoras (*poiêtika*) ou geradoras (*gennêtika*) da substância, ou então das <coisas> que são ditas em relação à substância, ou ainda <porque são> negações (*apophaseis*) destas <coisas> ou da substância: por isso também dizemos que o não-ente (*to mê on*) é não-ente.” (1003b 5-10; tradução própria, grifos acrescentados)

A primeira coisa que se deve observar neste trecho é que *todos* os sentidos em que aplicamos o termo ‘ser’ ou ‘seres’ estão em relação com *um* sentido primário de ser, aquilo que é a significação focal desses múltiplos sentidos: o ser como substância. Assim, o que primariamente se diz pelos

termos ‘ser/ente’ (*to on*) ou sua forma plural ‘seres/entes’ (*ta onta*) é a substância (*ousia*). Em segundo lugar, depois de indicado este sentido primário ou significação focal, encontramos uma lista de outros sentidos do conceito de ser e suas formas de relação com o sentido primário. Como diversos/as intérpretes já perceberam, essa lista *não coincide com a lista das categorias*. O mais provável é que esta lista de categorias seja indicada pela noção de afecções (*pathê*) da substância e/ou pela noção de qualidades (*poiotêtes*) das substâncias.

Com efeito, encontramos nos outros Livros da *Metafísica* diferentes quadros de organização dos múltiplos sentidos do conceito de ser. Isso mostra que Aristóteles alterou sua compreensão inicial da polissemia do conceito de ser, compreensão especialmente vinculada às múltiplas categorias. Em um desses quadros de organização, encontrado no início do capítulo 10 do Livro IX, Aristóteles apresenta *três tipos gerais* de sentidos do conceito de ser: (i) o ser de acordo com as diferentes categorias que se configuram nos enunciados da forma ‘S é P’; (ii) o ser de acordo com a potência (*dynamis*) e a efetividade (*energeia*) dessas configurações categoriais; e (iii) o ser de acordo com a verdade ou falsidade dessas configurações. Se comparamos este modo de dividir os tipos gerais de sentidos do conceito de ser, percebemos que ele se “encaixa” *um pouco melhor* (mas não perfeitamente) na lista apresentada no trecho citado, uma vez que temos nesta lista conceitos de caráter mais físico e ontológico (produtores, geradores, corrupções) e conceitos de caráter mais lógico (privações e negações), conceitos estes que se alinham melhor aos sentidos do ser como potência e efetividade e aos sentidos do ser como verdade e falsidade. De todo modo, essa é apenas uma especulação interpretativa. O que, de fato, temos na passagem é a indicação de uma multiplicidade de tipos de relações dos múltiplos tipos de entidades (que não são substâncias) com o tipo básico de entidade representado pelas substâncias e que, por isso, ocupa o posto de sentido primário do conceito de ser.

Para além dessas questões interpretativas, o que importa perceber é que o entendimento da polissemia do conceito de ser através da noção de significação focal pretende apresentar a possibilidade da ciência proposta no primeiro capítulo, indicando que o sentido primário da expressão ‘ser enquanto ser por si mesmo’ se encontra no tipo de entidade que é o ser enquanto substância. Contudo, que este seja o seu sentido primário, não significa que a ciência do ser enquanto ser teorizará apenas a substância. Já

neste primeiro nível, a ciência do ser enquanto ser precisará mostrar como os vários sentidos do conceito de ser estão relacionados com o conceito de substância. Na segunda parte do capítulo 2, veremos que este escopo será muito ampliado.

### **III. A segunda parte do capítulo 2: a ontologia aristotélica como ciência dos conceitos fundamentais**

Conforme já antecipamos, a segunda parte do capítulo 2 nos apresenta uma enorme ampliação da ciência proposta no capítulo 1 e inicialmente fundamentada na primeira parte do capítulo 2. Como também já dissemos, essa segunda parte entrelaça duas linhas de argumentação. A primeira delas procura mostrar que a ciência do ser enquanto ser não se restringe a determinar os modos como os múltiplos sentidos do conceito de ser estão relacionados com o sentido primário ou a significação focal do ser como substância, mas também que esta ciência deve determinar os modos como os múltiplos sentidos do conceito de unidade estão relacionados com a significação focal deste conceito. A segunda linha de argumentação vai ainda mais longe e mostra que se qualquer ciência tem de tratar dos conceitos contrários, então a ciência do ser enquanto ser deverá tratar dos pares de contrários ser/não-ser e unidade/multiplicidade. Contudo, como Aristóteles entende que todos os outros pares de conceitos fundamentais estão relacionados com estes dois pares primários de contrários, competirá a esta mesma ciência a determinação dos modos como os vários sentidos de todos os conceitos fundamentais (organizados em pares de contrários) se relacionam com os pares primários contrários: ser/não-ser e unidade/multiplicidade. Dada a complexidade desta segunda parte, teremos de nos limitar neste texto básico a esquematizações muito gerais destas duas linhas de argumentação.

#### **(A) A primeira linha de argumentação: a ciência do ser enquanto ser como ciência dos múltiplos sentidos do conceito de unidade**

Esta linha de argumentação parte da seguinte tese, considerada como uma evidência: os conceitos de ser e de unidade (*to hen*) são indissociáveis. Essa indissociabilidade, porém, não é simples. Obviamente os conceitos de

ser e de unidade possuem sentidos diferentes. No capítulo 6 do Livro V e no capítulo 1 do Livro X da *Metafísica*, Aristóteles apresenta análises que procuram organizar os múltiplos sentidos do conceito de unidade. Sem entrar nos detalhes desses textos, eles evidenciam que Aristóteles concebe o conceito de unidade como possuindo sentidos diferentes daqueles do conceito de ser.

Todavia, o capítulo 2 do Livro IV explicita que ambos os conceitos (em qualquer de seus sentidos) *se aplicam às mesmas coisas*, pois tudo o que possui algum tipo de ser possui também algum tipo de unidade. No jargão da filosofia atual, isso significa que os conceitos de ser e unidade possuem sentidos distintos, *mas possuem a mesma referência*. Eles são, por isso, conceitos *coextensivos*. Podemos entender isso de modo simples por meio de um exemplo. O conceito de ter rins e o conceito de ter coração possuem, obviamente sentidos distintos; contudo, todos os animais que possuem coração também possuem rins. Por isso, esses conceitos possuem sentidos distintos, mas são coextensivos, pois ambos se aplicam ou se referem aos mesmos indivíduos. No caso do texto que estamos analisando, a evidência linguística disso é apresentada pelo fato de que nenhuma propriedade é adicionada ao termo ‘humano’ quando acrescentamos a ele as palavras ‘ser’ e ‘um’, ou seja, não há mudança no significado do termo ‘humano’ quando dizemos ‘um humano’, ‘ser humano’ ou ‘humano que é’, ou ainda ‘um ser humano’ ou ‘um humano que é’. Em uma perspectiva mais ampla, para qualquer coisa, esta coisa *é* algo e, ao mesmo tempo, *é uma* coisa. No jargão criado pelos medievais para esta concepção, o ser e a unidade *se convertem* mutuamente. Por causa dessa “convertibilidade”, o texto conclui que todos os tipos de ser são também tipos de unidade e todos os tipos de unidade são também tipos de ser.

Mas algo tão importante quanto isso é indicado rapidamente no mesmo contexto de argumentação: *que a substância possui, por essência (e não de modo accidental), ser e unidade*. Isso é muito importante porque mostra que *não apenas os vários sentidos do conceito de ser, mas também os múltiplos sentidos do conceito de unidade estão relacionados com a substância*. É justamente por causa disso que a substância, como núcleo da ciência do ser enquanto ser, permite que esta ciência seja também ciência da unidade enquanto unidade, pois *a significação focal ou o sentido primário da unidade se encontra justamente na substância*. Com isso, o texto apresenta como exemplos de sentidos (espécies) do conceito de unidade os conceitos

de identidade, semelhança e igualdade. Portanto, cabe a esta ciência o estudo desses conceitos para além dos conceitos que estão vinculados ao conceito de ser.

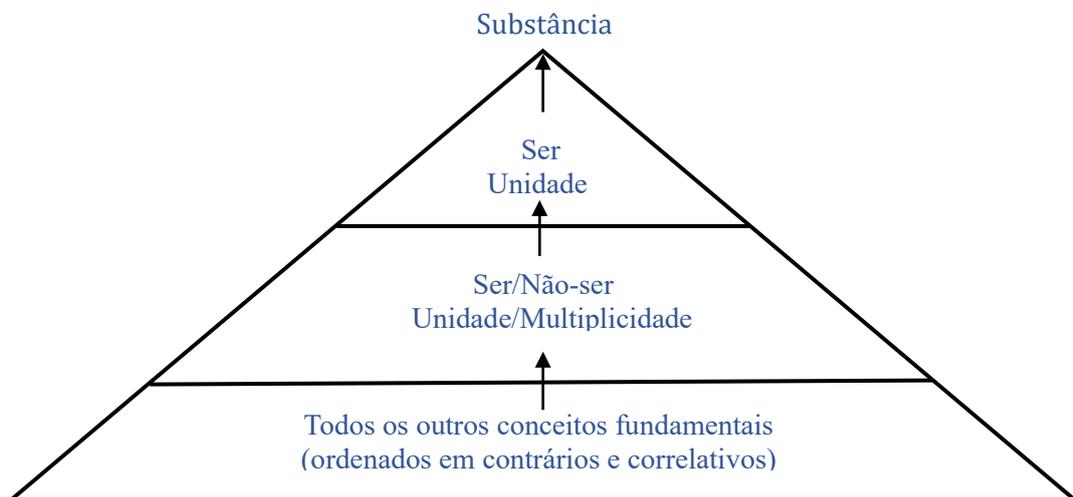
Somente de passagem, cumpre notar que esta parte do Livro IV evidencia aquilo que antes falamos sobre a história da metafísica antiga: que nela, a partir de Parmênides, se entrelaçam conceitos de linhagem ontológica e conceitos de linhagem henológica. Como já foi dito por alguns intérpretes recentes, aquilo que chamamos de ontologia aristotélica seria impossível se ela não incorporasse uma enorme gama de conceitos henológicos. A “coincidência” da substância como significação focal dos conceitos de ser e de unidade (neste momento apenas indicada) será desdobrada na abordagem detida do conceito de substância nos Livros VII e VIII da *Metafísica*, abordagem que se realiza combinando intimamente conceitos de linhagem ontológica e conceitos de linhagem henológica, mas não é possível falar no presente texto. Além disso, não parece ser um fato irrelevante que a teoria da significação focal esteja mais próxima da henologia do que propriamente da ontologia, pois propõe que os *múltiplos* sentidos de algum conceito polissêmico estão em algum tipo de *relação com um* (*pros hen*) sentido primário deste mesmo ou de outro conceito.

### **(B) A segunda linha de argumentação: a ciência do ser enquanto ser como ciência da totalidade dos conceitos fundamentais**

A segunda linha de argumentação é realizada por meio de dois passos. Um primeiro passo é dado por meio de um argumento por analogia que pode ser assim esquematizado: dado que todas as ciências particulares teorizam conceitos contrários (a medicina teoriza a saúde e a doença, a física teoriza o movimento e o repouso, a aritmética teoriza os números pares e os ímpares etc.), *assim também a ciência do ser enquanto ser não teoriza apenas o conceito de ser e de unidade, mas também os seus contrários, ou seja, os conceitos de não-ser e de multiplicidade*. O segundo passo é dado por um argumento cuja fundamentação se encontra em um texto atualmente perdido de Aristóteles, intitulado *Sobre a divisão dos contrários*. Apesar dessa lacuna em relação à sua fundamentação teórica, no contexto em análise o argumento pode ser descrito do seguinte modo. *Se todos os conceitos fundamentais ordenados por meio de pares de contrários – identidade e alteridade, semelhança e dessemelhança, igualdade e*

desigualdade etc. – em última instância remetem seus múltiplos significados aos pares de contrários primários ser/não-ser e unidade/multiplicidade, então a ciência do ser enquanto ser também tem de determinar os modos pelos quais os múltiplos sentidos desses conceitos se relacionam com os pares de contrários primários.

Deixaremos para a parte dos aprofundamentos a discussão sobre as indicações de como essa monumental “pirâmide conceitual” poderia se realizar, tendo o conceito de substância em seu cume. O que importa perceber é justamente que a noção de significação focal inicialmente aplicada ao conceito de ser é evidentemente estendida à totalidade dos conceitos fundamentais, conceitos estes que são determinados no contexto da segunda parte do capítulo 2 como “espécies” ou tipos subordinados aos conceitos de ser e de unidade, bem como dos pares primários de conceitos contrários que são justamente os pares ser/não-ser e unidade/multiplicidade. Usando a metáfora da pirâmide, podemos representar este projeto aproximadamente pelo seguinte diagrama, onde as setas que apontam para cima indicam que a significação focal é o que permite essa “arquitetura conceitual”:



Essa expansão do escopo de investigação da ciência do ser enquanto ser é explicitamente enunciada na conclusão deste capítulo:

“Com efeito, por causa <de tudo que se disse>, é evidente que <cabe> a

uma única ciência teorizar o ente enquanto ente e as <propriedades> que pertencem a ele enquanto ente; e que ela teoriza não apenas as substâncias e <as propriedades> que lhe pertencem, mas também os <conceitos> mencionados [sc. não-ser, unidade, multiplicidade, identidade, alteridade etc.] e ainda <os conceitos> de anterior e posterior, gêneros e espécies, todo e partes, assim como todos os outros <conceitos> deste tipo.” (1005a 13-18; tradução própria)

Como dito antes, não é claro o quanto esse *projeto* de uma ciência de *todos* os conceitos fundamentais é efetivamente realizado nos demais textos que compõem esta complexa obra. Mas se é duvidoso o quanto Aristóteles consegue cumprir este ambicioso projeto em sua *Metafísica*, não se pode duvidar que *toda* a metafísica posterior se encarrega de realizá-lo de diferentes modos, a tal ponto que ainda hoje é comum encontrarmos quem defenda que a metafísica (como ontologia ou em outra configuração) é um saber (filosófico ou científico, pouco importa aqui a diferença) que se dedica à investigação e análise dos conceitos fundamentais para o restante do saber humano.

### 3.4. O capítulo 3 do Livro IV: a ontologia aristotélica como ciência dos princípios ontológicos primários

Com o capítulo 3, inicia-se a segunda parte do Livro IV da *Metafísica*. Nesta parte, a ciência do ser enquanto ser – delineada nos dois capítulos iniciais como uma ciência dos conceitos fundamentais – também será considerada como uma ciência dos princípios fundamentais. Em sua estrutura, o capítulo 3 apresenta-se dividido em três partes: (a) na primeira, argumenta-se que cabe à mesma ciência tratar da substância e dos primeiros princípios de todas as inferências, algo que só parcialmente é feito pelos matemáticos e pelos físicos; (b) na segunda parte são enumeradas as características que o princípio primário deve possuir; e (c) na terceira parte enuncia-se qual é este princípio (aquele atualmente chamado ‘princípio da não-contradição’) e é apresentado um primeiro argumento contra quem não o aceita como princípio primário. Vamos fazer uma exposição bastante geral de cada uma dessas partes, deixando outros detalhes para a parte dos aprofundamentos e discussões deste capítulo.

## I. A primeira parte do capítulo 3: os “axiomas” como princípios do ser enquanto ser

A primeira parte do capítulo 3 inicia mencionando uma das aporias (problemas) do Livro III, a saber: se a substância e os princípios primários das inferências são tema de uma mesma ciência ou de ciências distintas (996b 26 ss). Mas enquanto no Livro III a aporia fica em aberto, no início do capítulo 3, Aristóteles afirma que é evidente serem temas de uma mesma ciência: aquela que trata do que os matemáticos chamam de ‘axiomas’ e da substância. Segundo Aristóteles, esses princípios devem ser tratados pela mesma ciência porque eles se aplicam ao ser enquanto ser, independentemente de suas divisões por gêneros. Os matemáticos, porém, não são capazes de tratar desses princípios porque eles apenas os usam para realizar suas demonstrações nos gêneros particulares de coisas sobre os quais versam essas demonstrações, de tal modo que eles não compreendem o seu real alcance e seu pleno sentido *ontológico* fundamental.

O texto prossegue mencionando que alguns filósofos de orientação física se aproximaram mais do que os matemáticos de compreender essa abrangência e o sentido ontológico desses axiomas. Embora não mencione nomes, é possível que Aristóteles tenha aqui em vista Parmênides e alguns dos seus seguidores eleatas, pois, como vimos antes, estes filósofos pensavam a identidade do ser através do uso de axiomas. Independentemente de quem esteja sendo referido aqui, o Estagirita também aplica a mesma crítica a eles: pensaram que tratavam da totalidade do ser (do ser de modo universal) ao pensar o ser como natureza. Contudo, nos diz o texto, a natureza é apenas um gênero de ser e não o ser em sua totalidade. Por isso, a física é uma sapiência (*sophia*), mas não de caráter primário, tal como o é, segundo Aristóteles, a ciência que está propondo no Livro IV da *Metafísica*. Essa passagem, aliás, foi usada pela posteridade para dar um sentido conceitual mais preciso ao termo ‘metafísica’. Como vimos no primeiro capítulo, este título não foi dado pelo próprio Aristóteles, mas por seus discípulos, provavelmente com a finalidade de indicar qual a posição de estudo dos textos reunidos com este título. Nesta passagem, porém, o título ganharia um conteúdo mais filosófico, uma vez que a ciência que está sendo aqui proposta seria aquela ciência que trata do ser *para além* (*meta*) do gênero físico de seres.

Em conclusão, embora os axiomas ou primeiros princípios das inferências (*sylogismoi*) sejam parcialmente considerados pelos matemáticos e também por alguns dos físicos, cabe ao filósofo (na acepção que Aristóteles lhe dá no Livro IV) teorizar sobre estes e “sobre a totalidade da substância” (1005b 6).

O que é mais importante perceber nesta primeira parte do capítulo 3 consiste na atribuição de um *sentido ontológico para princípios que em outras obras de Aristóteles tinham mais propriamente um sentido lógico-linguístico e epistemológico*. Já no Livro III, quando da apresentação da aporia que é aqui discutida, Aristóteles alude aos princípios da não-contradição e do terceiro excluído, que serão os princípios conjunta e sucessivamente discutidos na segunda parte do Livro IV. Em tratados do *Organon*, tais como *Sobre a interpretação*, *Primeiros Analíticos* e *Segundos Analíticos*, Aristóteles opera com esses princípios e discute o seu valor fundamental no tocante à lógica e à epistemologia. Embora nesses tratados tais princípios já possam ser vistos com algum sentido ontológico, é somente no capítulo 3 do Livro IV (e nos que lhe seguem) que esse sentido ontológico recebe uma posição decisiva na medida em que cabe à ciência do ser enquanto ser o seu estudo em conjunto com o estudo da substância.

Essa observação é de suma importância para entendermos que os argumentos que serão apresentados nos capítulos 4-6 *procuram defender o sentido ontológico fundamental desses princípios*, e não apenas seu caráter de princípios lógicos e epistemológicos fundamentais, como já era o caso nas obras há pouco mencionadas. É com essa observação que temos condições de responder em parte uma leitura crítica muito importante feita desta passagem do Livro IV pelo lógico e filósofo polonês Jan Lukasiewicz (1878-1956). Este pensador publicou em 1910 um livro em polonês com uma análise crítica dos argumentos de Aristóteles em defesa do princípio da não-contradição. Neste mesmo ano, as linhas gerais deste livro foram resumidas em um artigo em alemão intitulado *Sobre a lei de contradição em Aristóteles*.<sup>60</sup> Foi através deste artigo que essa leitura crítica se tornou imediatamente conhecida até que em tempos mais recentes o livro em polonês foi traduzido para outras línguas.

O intento de Lukasiewicz em ambos os textos é mostrar as insuficiências dos argumentos aristotélicos para provar que o princípio da

<sup>60</sup> LUKASIEWICZ, Jan. “Sobre a lei de contradição em Aristóteles”; trad. Raphael Zillig. In ZINGANO, Marco (org.) *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2005, p. 1-24.

não-contradição seria o primeiro princípio de todas as inferências logicamente válidas. Esta leitura crítica é atualmente incontornável para todas as pessoas que queiram fazer um estudo da segunda parte do Livro IV da *Metafísica*. Contudo, por mais importante e indispensável que o texto e as críticas de Lukasiewicz sejam, um caminho de resposta a esta leitura consiste em mostrar que este autor acaba por tomar a segunda parte do Livro IV (a começar pelo capítulo 3) como se fosse principalmente um texto de filosofia da lógica, quando, na realidade, se trata de um texto de ontologia.

Em contraponto a esta interpretação, a interpretação que assumimos aqui nos mostra que os argumentos de Aristóteles (não isentos de lacunas e problemas) não estão procurando defender, como sugere Lukasiewicz, o carácter lógico e mesmo epistemológico primário do princípio da não-contradição; mas, antes, tais argumentos procuram defender que este princípio é um princípio *ontológico fundamental*. Esta alusão à interpretação de Lukasiewicz no texto básico é necessária tanto por causa de sua importância quanto para marcar o real “espírito” que anima a primeira parte do capítulo 3 e, a partir dela, os demais capítulos da segunda parte do Livro IV. Portanto, de modo geral e em resposta à interpretação de Lukasiewicz, é preciso ter em mente que os argumentos de Aristóteles procuram mostrar que o princípio da não-contradição e o do terceiro excluído (embora Lukasiewicz não perceba isto) são princípios lógicos e epistemológicos fundamentais *porque são primariamente princípios ontológicos fundamentais*, ou seja, que são princípios *do ser enquanto ser em sua totalidade* e que, por isso, devem se aplicar primariamente à substância como sentido primário (significação focal) do ser enquanto ser e, como acabamos de ver, de todos os outros conceitos fundamentais.

## II. A segunda parte do capítulo 3: as características do princípio primário do ser enquanto ser

Passemos à análise da segunda parte do capítulo 3. Nela, Aristóteles empreende uma importante transição: deixa de falar de *princípios fundamentais* para defender que o filósofo (na acepção deste conceito que está sendo proposto neste texto) deve ser capaz de enunciar qual é *o princípio mais fundamental de todos*. Note-se que, embora implicitamente, está em jogo aqui novamente a noção de significação focal do seguinte

modo: *deve haver um primeiro princípio fundamental do ser enquanto ser ao qual todos os demais princípios se referem de algum modo.*

Mas deixando esse aspecto de lado, a segunda parte do capítulo antecede a enunciação deste princípio ao apresentar quais devem ser suas características essenciais. Embora haja diferentes interpretações, podemos dizer que são duas as características desse princípio supremo: (a) ele é condição primeira para conhecermos qualquer coisa e (b) ele é não-hipotético. Enquanto condição para conhecermos qualquer coisa, é impossível nos enganarmos sobre a verdade deste princípio, pois se assim fosse, *nenhum conhecimento seguro (definitivo) da realidade seria possível.* Também por isso, este princípio precisa ser não-hipotético porque se ele o fosse, então todo o nosso conhecimento do mundo seria hipotético e, portanto, poderia tanto estar errado quanto dependeria de algum princípio desconhecido e mais fundamental, com o risco de cairmos em um regresso ao infinito na ordem dos princípios que tornam possível nosso conhecimento do mundo, especialmente nosso conhecimento científico (demonstrativo).

Por mais breve que seja essa segunda parte, ela possui um significado histórico de primeira grandeza. Podemos compreender esse significado por três fatos associados a esta parte. O primeiro é que Aristóteles está retomando aqui, em novos termos, a caracterização do conhecimento seguro que Platão atribui ao método dialético no Livro VII da *República*, corroborando a hipótese interpretativa de G. E. L. Owen, segundo a qual o Estagirita retomaria em novas bases a pretensão platônica da ciência universal, uma pretensão que criticou em uma fase anterior de sua obra. O segundo fato é que Aristóteles está antevendo aqui as objeções que os céticos levantarão contra as pretensões da filosofia e da ciência gregas, em especial aquelas objeções que serão sistematizadas pelos chamados ‘tropos de Agripa’. E, por fim, relacionado com este último fato, certos intérpretes recentes veem aqui uma antecipação do projeto de Descartes – exposto em suas *Meditações metafísicas* (1641) – para encontrar um princípio absolutamente indubitável para todo o conhecimento, princípio que o filósofo moderno indica ser aquele resumido na célebre frase “penso, logo existo”. Estes três fatos filosóficos associados com as características do princípio primário do ser enquanto ser nos indicam que a ontologia aristotélica está associada tanto à metafísica anterior quanto será tomada como um ponto de partida para a metafísica moderna que ganha uma nova direção com Descartes,

mostrando ainda aquilo que dissemos no início deste livro: que a ontologia (e a metafísica em geral) sempre tem associada a si questões e temas de caráter lógico e epistemológico.

### III. A terceira parte do capítulo 3: a enunciação do princípio da não-contradição como princípio primário e sua primeira defesa

Chegamos à terceira, última e mais célebre parte do capítulo 3. Depois de apresentar as características que o princípio primário do ser enquanto ser deve possuir, Aristóteles apresenta qual é este princípio, a saber: aquele que atualmente chamamos ‘princípio da não-contradição’, doravante também abreviado pela sigla ‘PNC’.<sup>61</sup> Seguindo em parte a proposta de Lukasiewicz no texto mencionado acima, podemos identificar três formulações desse princípio: uma formulação ontológica, uma formulação lógica e uma formulação epistêmica.

Na realidade, as formulações ontológica e lógica estão contidas em uma mesma passagem do texto lida e traduzida de modos distintos. Literalmente, o princípio da não-contradição é apresentado nos seguintes termos: “é impossível que o mesmo simultaneamente pertença e não pertença ao mesmo segundo o mesmo.” (1005b 19-20) Deixando de lado o aspecto henológico presente no uso do conceito de identidade (marcado pelo uso da palavra ‘mesmo’), essa enunciação “crua” pode ser complementada tanto em uma perspectiva ontológica quanto em uma perspectiva lógica. Na perspectiva ontológica, essa formulação nos diz: “é impossível que a mesma <propriedade> simultaneamente pertença e não pertença ao mesmo <sujeito ontológico> segundo o mesmo <aspecto>.” Já na perspectiva lógica de sua leitura, essa formulação nos diz: “é impossível que o mesmo <predicado> simultaneamente pertença e não pertença ao mesmo <sujeito lógico> segundo o mesmo <sentido>”.

Note-se a diferença de nível entre os conceitos usados para complementar a formulação “crua” do texto: de um lado, temos os conceitos ontológicos de propriedade, sujeito ontológico e aspecto; de outro, temos os conceitos lógicos de predicado, sujeito lógico e sentido. Esse paralelismo entre o nível ontológico e lógico nos lembra da correlação entre lógica e

---

<sup>61</sup> Até meados do século XX, este princípio era também chamado de ‘princípio da contradição’ ou ‘lei da contradição’. É através desta última denominação que Lukasiewicz se refere a ele no já mencionado texto.

ontologia que já estava presente na ontologia aristotélica de *Categorias* e sobre a qual já falamos antes.

Para além disso, porém, notamos que a interpretação de Lukasiewicz mencionada há pouco complementa a enunciação “crua” do princípio primariamente em sentido lógico. Todavia, pelo que vimos antes sobre a primeira parte do capítulo 3, é mais provável que Aristóteles a entenda em sentido primeiramente ontológico e, a partir deste sentido, em um sentido lógico. Não é ocioso reiterar o que foi dito há pouco: a argumentação em defesa do PNC que começa no capítulo 3 e se estende até o capítulo 6 consiste em defender que ele (e, como veremos logo mais, o princípio do terceiro excluído) é um princípio lógico e epistemológico fundamental *porque é primariamente um princípio ontológico fundamental*, ou seja, é porque ele é um princípio das “coisas” (da realidade, do ser) que ele é também um princípio da linguagem (lógico) e um princípio do pensamento (epistemológico).

Esta última observação nos permite passar à formulação epistemológica do PNC. Textualmente, esta formulação é a seguinte: “é impossível que qualquer pessoa acredite/tenha como verdadeiro (*hypolambanein*) que a mesma coisa é e não é.” (1005b 23-24) No texto já mencionado acima, Lukasiewicz denomina esta formulação de ‘formulação psicológica’ do PNC e empreende uma crítica severa a Aristóteles por, supostamente, tentar provar a verdade de um princípio lógico a partir de um princípio psicológico. Nos termos da filosofia da lógica de sua época, esse tipo de tentativa era severamente criticado, sendo denominado de ‘psicologismo em lógica’. De fato, vários autores do final do século XIX e início do século XX mostraram que a tentativa de vincular ou reduzir a lógica à psicologia incorria em graves erros. Neste espírito, Lukasiewicz atribui ao argumento, sobre o qual logo mais falaremos, a seguinte forma lógica geral: se o PNC é um princípio psicológico, então ele deve ser um princípio lógico e ontológico.

Essa interpretação “psicologista” da terceira formulação do PNC se deve à leitura do verbo ‘*hypolambanein*’ na expressão textual dessa versão do princípio como um verbo de ordem psicológica. De fato, esse verbo possui, na obra de Aristóteles, uma acepção psicológica, mas também (e sobretudo) possui uma *acepção epistemológica*. Daí, contrariamente à denominação dada por Lukasiewicz, usamos a denominação de ‘formulação epistêmica’. Ela é epistêmica porque não está falando de estados psicológicos, mas de

uma posição epistemológica fundamental que é preenchida por uma infinidade de estados psicológicos, os quais “traduzem” ou simbolizam nossa pressuposição mais básica sobre a verdade das proposições que perfazem nosso conhecimento das coisas. Por isso, podemos traduzir o verbo ‘*hypolambanein*’ tanto pelo termo ‘crença’, mas também pelo aspecto epistemológico (e não psicológico) do conceito de crença, aspecto que significa ‘ter como verdadeiro que’.

Com essa observação crítica à interpretação de Lukasiewicz, podemos passar a exposição sumária do primeiro argumento que o capítulo 3 apresenta contra certas pessoas que eventualmente não aceitam o PNC como um princípio *ontológico* primário. Contrariamente à reconstrução da estrutura lógica deste argumento proposta por Lukasiewicz e mencionada há pouco, o que efetivamente Aristóteles faz é o inverso, a saber: *se o PNC é um princípio ontológico e lógico primário, então ele também é um princípio epistemológico primário*. Essa interpretação do argumento é aquela indicada por David Ross na parte de comentários que complementa a sua já clássica edição crítica do texto grego da *Metafísica*.<sup>62</sup> A estrutura geral do argumento (contido em 1005b 26-32) pode ser esquematizada do seguinte modo:

(a) **Premissa 1:** Assumindo como verdade que nenhuma coisa do mundo pode possuir, simultaneamente, propriedades contrárias (formulação ontológica do PNC).

(b) **Premissa 2:** Assumindo que proposições (com um mesmo sujeito ‘S’ e um mesmo predicado ‘P’) do tipo ‘S é P’ e ‘S não é P’ são assumidas como verdadeiras por crenças que são contrárias entre si.

(c) **Conclusão:** Segue-se que: *é impossível que uma mesma pessoa tenha como verdadeiro (acredite) que ‘S é P’ e, simultaneamente, tenha como verdadeiro (acredite) que ‘S não é P’* (esta é justamente a formulação epistêmica do PNC presente no texto); pois se assim fosse, então haveria alguma coisa no mundo (a mente de uma mesma pessoa) que possuiria propriedades contrárias (crenças contrárias) simultaneamente, algo que já foi excluído pela aceitação da formulação ontológica do PNC na primeira premissa.

(d) **Corolário:** Com isso, a verdade da conclusão corrobora a verdade da premissa 1, assim como mostra como *a verdade da formulação epistêmica*

<sup>62</sup> Cf. ROSS, David. *Aristotle’s Metaphysics*, vol. 1. Oxford: Clarendon, 1996 (1924), p. 262.

*do PNC deriva da verdade da formulação ontológica e lógica do mesmo princípio.*

Diante deste argumento e para encerrar a exposição do capítulo 3, percebemos que *Aristóteles já está assumindo neste argumento o princípio do terceiro excluído* (doravante também abreviado pela sigla ‘PTE’) *como a “outra face” do princípio da não-contradição*, pois, no caso do argumento que defende a formulação epistêmica do PNC, se é impossível que qualquer pessoa, ao mesmo tempo, acredite (tenha como verdadeiro) que uma mesma coisa é tal (S é P) *e* que não é tal (S não é P), segue-se imediatamente que é necessário que qualquer pessoa acredite (tem como verdadeiro) que uma mesma coisa é tal (S é P) *ou* não é tal (S não é P), não havendo uma terceira opção (terceiro excluído). Uma parte dos/das intérpretes entende que a defesa do PTE somente se daria nos dois últimos capítulos do Livro IV (caps. 7-8).

Contudo, essa presença implícita do PTE já no capítulo 3 e ao longo de vários momentos dos argumentos do capítulo 4 nos mostra que a defesa do PNC como princípio primário do ser enquanto ser (como princípio ontológico) *já é ao mesmo tempo uma defesa do sentido ontológico primário do PTE*. Por conseguinte, a defesa mais explícita do PTE nos capítulos 7-8 do Livro IV é um tipo de apêndice *de sua defesa já na sequência dos capítulos 3-6*. Assim, embora Aristóteles escolha o PNC como princípio que atende as características sobre as quais falamos na exposição da segunda parte do capítulo 3, juntamente com ele já se encontra o PTE como a outra face deste mesmo princípio primário. Em outras palavras, trata-se de um único princípio primário com uma dupla face, de tal modo que Aristóteles defenderá a formulação deste princípio ontológico primário na forma do PNC também se valendo da forma do PTE e, como veremos em um dos argumentos do capítulo 4, defenderá a forma do PTE através do PNC.

### **3.5. O capítulo 4 do Livro IV: os sete argumentos em defesa dos princípios primários**

#### **3.5.1. Introdução: a forma lógica do PNC, a tese do adversário e a metodologia argumentativa de Aristóteles no capítulo 4**

O capítulo 4 é o mais longo e mais complexo dos capítulos do Livro IV da *Metafísica*. Sobre ele há uma enorme literatura, bem como várias controvérsias interpretativas, em especial sobre sua primeira parte. Tudo o que vamos apresentar neste texto básico são apenas os traços mais gerais deste tão complexo e discutido capítulo. A fim de entendermos de modo mais esquemático a introdução e os sete argumentos apresentados contidos no capítulo 4, convém apresentarmos a forma lógica dos princípios de não-contradição e do terceiro excluído para podermos ver os aspectos mais gerais da metodologia de argumentação proposta por Aristóteles.

Acabamos de ver na exposição geral do capítulo 3 as três formulações do PNC: a formulação ontológica, a lógica e a epistêmica. Deixando esta última de lado, os/as intérpretes recentes do texto apresentam as seguintes versões das formulações ontológica e lógica do PNC, segundo a simbologia desenvolvida na lógica formal moderna:

$$\sim \diamond (\exists x) (\exists F) (F x \wedge \sim F x)$$

Essa fórmula simbólica pode ser “traduzida” em linguagem filosófica do seguinte modo: “Não é possível que exista um indivíduo  $x$  e que exista uma propriedade  $F$ , tal que  $x$  seja  $F$  e simultaneamente  $x$  não seja  $F$ .”

Com isso, podemos ver que: o símbolo ‘ $\sim$ ’ significa a negação (correspondente aproximadamente ao nosso ‘não’); o símbolo ‘ $\diamond$ ’ significa o operador modal de possibilidade (correspondente à expressão ‘é possível que’); o símbolo ‘ $\exists$ ’ significa o quantificador existencial (correspondente ao nosso conceito de existir ou haver, e lido como ‘existe um’ ou ‘existe ao menos um’); o símbolo ‘ $x$ ’ representa uma variável que pode ser substituída por algum indivíduo pertencente a uma classe ou conjunto de coisas; o símbolo ‘ $F$ ’ funciona como uma variável que pode ser substituída por alguma propriedade expressa por algum predicado (como por exemplo ‘ser vermelho’ ou ‘ser humano’) que se atribui a algum indivíduo  $x$ ; e finalmente, o símbolo ‘ $\wedge$ ’ representa o operador de conjunção (correspondente ao nosso ‘e’ que exprime a conjunção de duas “coisas” simultâneas, como em ‘João é brasileiro e humano’).

Mas apesar de essa ser a tradução lógico-simbólica mais próxima das formulações ontológica e lógica do PNC que aparecem no texto, ela ainda não exprime adequadamente a pretensão que Aristóteles atribui a este

princípio: *a pretensão de que ele seja um princípio **universal e necessário***. Para exprimir essa pretensão, temos uma formulação logicamente equivalente (não apenas para os parâmetros da lógica moderna, mas também segundo os próprios parâmetros da lógica aristotélica) que é a seguinte:

$$\Box (\forall x) (\forall F) \sim (F x \wedge \sim F x)$$

Esta formulação pode ser traduzida em linguagem filosófica do seguinte modo: “É necessário que, para todo e qualquer indivíduo  $x$ , para toda propriedade  $F$ , não é o caso que  $x$  seja  $F$  e simultaneamente  $x$  não seja  $F$ ”.

Os novos símbolos lógicos introduzidos aqui para além dos outros que já explicamos antes são: o símbolo ‘ $\Box$ ’, que representa o operador modal de necessidade (correspondente às nossas expressões ‘é necessário que’ e ‘necessariamente’) e o símbolo ‘ $\forall$ ’, que representa o quantificador universal (correspondente às nossas expressões ‘todo’ ‘toda’, ‘para todos/as’ ou, como aqui traduzido, ‘para todo e qualquer’). Para entendermos a mudança entre o uso de ‘não é possível que’ da primeira versão e o uso de ‘é necessário que’ nesta última, basta notarmos que na lógica de modalidades de Aristóteles e moderna, há uma equivalência lógica entre ‘é impossível ser’ e ‘necessariamente não ser’. Além disso, Aristóteles (assim como a lógica modal moderna), de um lado, aproxima a noção de possibilidade ao quantificador existencial e, de outro, a noção de necessidade ao quantificador universal. Com isso, entendemos de modo básico como a segunda formulação usa o quantificador universal enquanto a primeira o quantificador existencial.

A partir dessas duas versões lógico-simbólicas do PNC conseguimos perceber com mais clareza que Aristóteles entende este princípio como se aplicando *necessariamente a todos* os sujeitos (lógicos e ontológicos) e *a todas as propriedades* que estes mesmos sujeitos podem possuir. Em outras palavras, o Estagirita defende que o PNC *não possui exceções porque se aplica a tudo o que podemos denominar pelo termo ‘ser’ ou ‘ente’*, e, obviamente, pelas formas deste termo no plural (‘seres’ ou ‘entes’). Todas essas mesmas coisas para as quais aplicamos o termo ‘ser’ ou ‘ente’ são, primeiramente, *sujeitos ontológicos que possuem certas propriedades e não possuem outras*,

quer temporária, quer permanentemente. A partir disso, entendemos que *estes mesmos entes podem ser e são representados na linguagem natural como sujeitos lógicos dos quais afirmamos e negamos (de modo verdadeiro) predicados que representam as propriedades que estes eles possuem ou não possuem*, ou seja, esses sujeitos ontológicos e as propriedades que possuem ou não possuem podem ser expressos em enunciados predicativos verdadeiros do tipo ‘S é P’ e ‘S não é P’.

Diante disso, compreendemos melhor a *necessidade e universalidade* que Aristóteles atribui às formulações ontológica e lógica do PNC. E também compreendemos que o PNC é um princípio que se aplica a todas possíveis classes de entidades que efetivamente existem no mundo, assim como se aplica às propriedades que as entidades (“as coisas”) pertencentes a essas classes possuem *ou* não possuem. Neste aspecto, *o PNC está na base mesma da concepção aristotélica do conceito de verdade, tanto no sentido lógico* (em que a verdade significa que enunciados declarativos afirmativos ou negativos (nas formas ‘S é P’ e ‘S não é P’) *correspondem* aos fatos sobre os quais fala), *quanto no sentido ontológico* (em que a verdade é sinônimo daquilo que é efetivamente real no mundo).

Mas além de nos mostrarem o caráter universal e necessário do PNC, essas simbolizações deste princípio na linguagem da lógica moderna (especialmente a segunda) *nos permitem entender como Aristóteles procederá aquilo que chama de ‘demonstrar por refutação’ (apodeixai elenktichôs) do PNC*. No cenário argumentativo do capítulo 4, Aristóteles nos apresenta, de modo geral e hipotético, um adversário que não aceita ser o PNC um princípio ontológico primário, e que, por isso, demanda que a verdade dessa concepção seja provada/demonstrada. *Contudo, em sentido tradicional, essa prova/demonstração é impossível*, pois para fazer isso Aristóteles teria de recorrer a algum princípio que seria mais fundamental e anterior ao PNC. No entanto, *a tese aristotélica é justamente a de que não existe nenhum outro princípio mais fundamental do que o PNC*. Além de a demanda desse hipotético adversário levar à negação da tese aristotélica sobre o PNC, o texto deixa claro que essa demanda também poderia gerar um regresso ao infinito no campo da argumentação, algo que equivale a negar a existência de qualquer princípio que seja primário em relação a todos os demais princípios, ou seja, não haveria um princípio que (conforme dito na segunda parte do capítulo 3) fosse absolutamente seguro e indubitável, conforme Aristóteles propõe que o seja o PNC, já no capítulo anterior a este.

Dada esta impossibilidade de apresentar uma demonstração direta do PNC como princípio primário, para provar sua tese, Aristóteles procederá pelo método que chama de ‘*demonstrar por refutação*’. Esse método é uma aplicação do que se chama de redução ao absurdo ou redução ao impossível, método lógico do qual já falamos no capítulo sobre a ontologia de Parmênides. No contexto específico do capítulo 4, esse método lógico será aplicado do seguinte modo. Aristóteles supõe que o adversário de sua tese se compromete com o que certos/as intérpretes recentes têm chamado de negação forte do princípio da não-contradição. O conteúdo dessa negação, supostamente, defenderia que *necessariamente todas as coisas possuiriam simultaneamente propriedades contrárias*, ou ainda, para simplificar, que *todas as coisas seriam contraditórias*. Essa tese pode ser representada em termos lógico-simbólicos modernos do seguinte modo:

$$\square (\forall x) (\forall F) (F x \wedge \sim F x)$$

No mesmo espírito da tradução em linguagem filosófica que fizemos acima, essa forma simbólica pode ser lida assim: “Necessariamente, para qualquer indivíduo  $x$  e para qualquer propriedade  $F$ , o indivíduo  $x$  é  $F$  e simultaneamente não é  $F$ ”.

A partir disso, o adversário da tese de Aristóteles estaria se comprometendo com o que podemos chamar, literalmente, de **princípio da contradição**, que pode ser resumido na expressão ‘*tudo é necessariamente contraditório*’.<sup>63</sup> É justamente esta posição atribuída ao seu adversário que os argumentos de Aristóteles no capítulo 4 *refutam, e, assim o fazendo, demonstram (indiretamente) a verdade do sentido ontológico primário do PNC*, que é exatamente a tese defendida neste cenário argumentativo. Conforme a lógica aristotélica e a lógica clássica em geral, para mostrar que essa tese supostamente defendida pelo adversário é absurda, basta mostrar que esse adversário já admite **alguma coisa que não é contraditória**, ou seja, que, na realidade, ele já acredita, de algum modo, que **nem tudo é contraditório**. Com isso, esse mesmo adversário já estaria se comprometendo com a verdade, mesmo que parcial, do princípio da não-contradição. Que

<sup>63</sup> O uso da expressão ‘coisa contraditória’ é meramente didático. Em Aristóteles, a noção de contradição se aplica apenas ao nível da linguagem e do pensamento que são expressos em enunciados da forma geral ‘ $S$  é  $P$ ’ e ‘ $S$  não é  $P$ ’. No âmbito ontológico existem propriedades ou “coisas” *contrárias* e, portanto, em sentido estrito não há “coisas” contraditórias.

essa é a lógica implícita ou subjacente nos argumentos de Aristóteles se mostra no uso reiterado da expressão ‘*nem* tudo é assim e não assim’ (*ou pas echein kai mê echein*), bem como de expressões similares ou logicamente equivalentes que encontramos ao longo de seus argumentos.

No capítulo 4, à parte a citação esporádica de Anaxágoras e Protágoras em um dos argumentos, este adversário não é nomeado. A interpretação recente tem posto em dúvida se existiria, de fato, algum filósofo grego que defenderia explicitamente a tese que Aristóteles atribui a este adversário. Dentre os “candidatos” para preencher o papel deste adversário, os mais “promissores” são os seguintes: no capítulo 3, Heráclito; e, no capítulo 5, o relativismo de Protágoras e um discípulo radical de Heráclito chamado Crátilo, que foi um dos professores do jovem Platão. Todavia, quando olhamos para a filosofia de Heráclito e para o relativismo de Protágoras, parece improvável que eles tenham defendido alguma tese com o sentido do que chamamos acima de princípio da contradição (= que todas as coisas são contraditórias). Talvez apenas Crátilo pareça se aproximar da defesa dessa posição, mas, como o próprio Aristóteles menciona, este filósofo teria deixado de falar para ser coerente com a tese segundo a qual tudo está em constante fluxo. Menção feita a essa polêmica interpretativa, vamos deixá-la de lado para fazer uma exposição sumária das partes do capítulo 4. Mesmo assim, convém manter em mente que o adversário enfrentado por Aristóteles em suas demonstrações por refutação talvez seja uma ficção filosófica criada para os fins de sua argumentação.

### 3.5.2. Uma exposição sinóptica das partes do capítulo 4

Como o objetivo deste texto básico (tanto quanto o dos anteriores) é apenas fazer uma exposição geral da ontologia aristotélica, apresentarei abaixo um tipo de exposição *sinóptica* das partes e dos argumentos presentes no capítulo 4. Essa exposição visa simplesmente delinear os traços mais gerais dos argumentos apresentados por Aristóteles em defesa do sentido ontológico do PNC, mas que, conforme indicado antes, são também argumentos que estabelecem o sentido ontológico do PTE, em especial no tocante ao quarto argumento contido no capítulo 4. Essa divisão do capítulo se inspira em uma divisão feita por David Ross em sua obra já mencionada. Mesmo assim, ela é parcialmente diferente daquela encontrada neste intérprete. As diferenças são motivadas, sobretudo, pela tentativa de uma

visão mais orgânica e unitária da argumentação aristotélica. Para quem tenha interesse no tema, poderá encontrar na parte dos aprofundamentos e discussões desse capítulo uma análise mais minuciosa de três dos sete argumentos apresentados por Aristóteles: o primeiro, o segundo e o quarto argumentos.

### (A) Introdução (1005b 35-1006a 28): os adversários do PNC e os aspectos gerais da demonstração por refutação

Na introdução do capítulo, Aristóteles apresenta os adversários do PNC enquanto princípio *ontológico* primário. Eles são descritos como aquelas pessoas “sem-educação” (*apaidusia*) lógica para reconhecer – como o próprio Aristóteles aponta em seus *Segundos Analíticos* – que *é preciso haver princípios* (ou próprios a uma ciência, ou comuns a várias, ou comuns a todas as ciências) *que não podem ser demonstrados, uma vez que são os princípios das demonstrações* (seja as de uma determinada ciência, seja as de um grupo de ciências ou mesmo de todas).

No entanto, conforme o Estagirita e como indicado na seção anterior, existe um meio para provar que a negação da verdade *ontológica* primária do PNC é impossível. Esse meio de prova é o que ele chama de “demonstrar por refutação” (*apodeixai elenktichôs*). Esse procedimento difere da demonstração em sentido próprio porque se alguém quisesse demonstrar *diretamente* a verdade *ontológica* primária do PNC, cairia em uma petição de princípio (que é um tipo de raciocínio circular), uma vez que seria necessário recorrer diretamente ao PNC para demonstrar a verdade deste mesmo princípio.

De acordo com o texto, essa demonstração se realiza por meio da *refutação* do adversário que pede para demonstrar a verdade *ontológica* primária do PNC. Segundo Aristóteles, a demonstração por refutação da verdade *ontológica* do PNC não deve começar pedindo que o adversário “diga que algo é *ou não é*”, pois é justamente isto que o adversário pede que seja provado. Assim, aquilo que Aristóteles pretende mostrar, como já indicado no capítulo 3, é justamente *a verdade ontológica primária do princípio da não-contradição*. Este ponto é de vital importância, pois em seus argumentos Aristóteles recorre a versões lógico-linguísticas, epistemológicas e mesmo éticas do PNC *para provar sua verdade ontológica primária*. Em outras palavras, para provar que qualquer *coisa do mundo* não pode, ao

mesmo tempo, *ser F e não ser F*, é preciso começar os argumentos mostrando que todos nós (incluindo o adversário) já sempre pressupomos a verdade do PNC quando *pensamos* qualquer coisa e quando nos referimos a ela pela *linguagem*, assim como quando lidamos com esta mesma coisa em nossas *ações e condutas*.

Para tanto, segundo Aristóteles, a demonstração por refutação da verdade *ontológica* primária do PNC deve começar forçando quem nega esta verdade (o adversário) a *significar/dizer* algo com sentido para si mesmo e para outrem, pois neste caso ele já admite que há algo determinado *no mundo*, uma admissão que deriva do fato de o adversário admitir que não *pensa e fala* deste algo do mundo como simultaneamente sendo e não sendo tal ou qual. Assim, a admissão de uma *significação* não-contraditória das *palavras* e dos *pensamentos* conduz à conclusão de que *as coisas do mundo* sobre as quais o adversário fala e pensa não podem simultaneamente ser e não ser.

Com isso, Aristóteles entende que, de um lado, o adversário já admite que há algum princípio que não precisa de demonstração, evitando, portanto, a regressão ao infinito na ordem dos princípios de prova; mas também entende, de outro lado, que o adversário já estaria admitindo juntamente com isso que o PNC pode ser considerado como um princípio cuja verdade é primária e não depende de prova ulterior. Por conseguinte, o adversário supostamente já estaria admitindo o PNC como princípio *ontológico* primário. Em outras palavras, *o adversário já teria de aceitar o PNC não somente como princípio lógico (no nível da linguagem) e epistemológico (no nível do pensamento), mas também e sobretudo como princípio que caracteriza a própria realidade que pode ser pensada e dita, e com a qual nos relacionamos em nossas ações e condutas*.

Essa descrição direta do procedimento de demonstração por refutação na introdução do capítulo é seguida pela exposição de sete argumentos que configuram esse procedimento de diferentes modos e a partir de diferentes pontos de vista. Em cada um desses argumentos também se apresenta a estrutura lógica da redução ao absurdo que já foi exposta na seção anterior, ou seja, cada um desses argumentos *demonstra o PNC ao refutar* a tese supostamente defendida pelo adversário (que tudo é contraditório), mostrando tanto as consequências absurdas no caso de se assumir esta tese quanto que, por causa dessas consequências absurdas, o próprio adversário *não acredita* nesta tese e, portanto, já se compromete, em algum sentido,

com a verdade do PNC. Vejamos agora, de modo sucinto, a estrutura geral de cada um desses sete argumentos.

### **(B) Primeiro argumento (1006a 28-1007a 20): o argumento da unidade da significação**

Dentre os sete argumentos, este é o argumento mais longo e aquele que mais controvérsia gerou entre os/as intérpretes. Há várias propostas de reconstrução de sua estrutura e seu sentido gerais. Deixarei de lado essas controvérsias e apresentarei aqui *uma* possível reconstrução de sua estrutura e seu sentido.<sup>64</sup>

Essa reconstrução pode ser esquematicamente exposta do seguinte modo:

- (a) Pede-se ao adversário do PNC que signifique algo uno para si e para outrem (especialmente para quem o questiona);
- (b) Este pedido vem na forma de uma pergunta dialética do tipo:  
“É verdadeiro ou é falso que isto (provavelmente o próprio adversário) é denominado pelo termo ‘humano?’”;
- (c) O adversário responde (admite/significa) que isto é denominado pelo termo ‘humano’;
- (d) O adversário admite que ‘humano’ significa o mesmo que ‘animal bípede’;
- (e) Se, *necessariamente*, ‘humano’ significa o mesmo que ‘animal bípede’, então, *necessariamente*, se isto é denominado pelo termo ‘humano’, então isto é um animal bípede;
- (f) Então, se *necessariamente* isto é humano e o significado de ‘ser humano’ é equivalente ao significado de ‘ser animal bípede’, então *não é possível* que isto *não* seja animal bípede, e também não é possível afirmar com verdade que isto é humano e não é humano ao mesmo tempo, pois pela definição de significar algo uno: **ou** isto é humano **ou** isto não é humano;

**Consequência geral das premissas:** logo, é impossível (necessariamente falso) que *tudo seja assim e não-assim ao mesmo tempo*, tal como supostamente defende o adversário do PNC; o que também significa que este adversário já pressupõe a verdade do PNC que pretendia negar.

<sup>64</sup> Esta estrutura geral é justificada em um artigo de minha autoria e, para quem tenha interesse maior, é exposto em maiores detalhes na parte dos aprofundamentos e discussões deste capítulo. Cf. DE ALMEIDA, Nazareno Eduardo. Os princípios de verdade no Livro IV da *Metafísica* de Aristóteles. *Princípios*, vol. 15, n. 23, 2008, p. 5-63.

**Corolário:** indiretamente o PNC está provado contra a tese do adversário, desde que ele aceite significar algo uno (com sentido) para si mesmo e para aquela outra pessoa com a qual está dialogando.

Essa é *uma* maneira de reconstruir o primeiro argumento que conta como a primeira demonstração por refutação do PNC. Se esta reconstrução da estrutura do argumento está correta, então ele se baseia fundamentalmente na noção de *significar algo uno* (*sêmeinein hen*). Essa noção é introduzida por Aristóteles na seguinte frase: “Primeiramente, é evidentemente verdadeiro por si mesmo [*sc.* sem necessidade de prova] que o termo denotativo (*onoma*) significa o ser **ou** o não ser de determinada coisa, de modo que nem tudo é assim e não-assim.” (1006a 28-31; tradução própria, parêntese reto e ênfase acrescentados) Logo em seguida é dado o exemplo usado no argumento: o termo denotativo (*onoma*) ‘humano’ (*anthrôpos*), cujo significado é considerado equivalente ao enunciado explicativo (*logos*) ‘animal bípede’. A partir dessa equivalência de significados, o argumento como um todo pode chegar à sua conclusão geral.

Para fundamentar a noção de significar algo uno, Aristóteles a diferencia da noção de *significar de algo uno* (*sêmeinein kath’hen*). Com efeito, o termo denotativo ‘humano’ pode ser substituído por enunciados explicativos *com o mesmo significado*, tais como ‘animal racional’, ‘animal político’, ‘animal que ri’ etc. Uma vez que esta lista seja finita, essa variedade de enunciados explicativos equivalentes ao termo denotativo ‘humano’ não gera problemas para o argumento. Mas *para que essa lista de enunciados explicativos seja finita*, é preciso que outros termos denotativos não sejam equivalentes em significado ao termo ‘humano’. Assim, por exemplo, de determinado humano, como Sócrates, é possível falar com verdade não apenas que é humano, mas que é branco, que é ateniense, que é filósofo etc. Todavia, estes últimos termos denotativos possuem distintos significados em relação ao significado que é suposto para o termo ‘humano’, mesmo que todos eles também *signifiquem de algo uno*, neste caso, *de Sócrates*. Com isso, a noção de significar algo uno indica que um termo denotativo possui algum significado por si mesmo antes mesmo de ser predicado de algo uno. Sem essa distinção, o adversário poderia apresentar o seguinte argumento:

- (1) Falamos com verdade o enunciado ‘Sócrates é humano’
- (2) Falamos com verdade o enunciado ‘Sócrates é branco’

- (3) Mas também é verdade que o significado de ‘ser branco’ não é o significado de ‘ser humano’, ou seja, é verdade que ‘ser branco *não* é ser humano’
- (4) Conclusão: logo, a partir de (1), (2) e (3), podemos falar com verdade que ‘Sócrates é humano e, simultaneamente, não é humano’.

É justamente para poder barrar este tipo de argumento que Aristóteles estabelece a diferença entre o significado uno pertencente aos termos denotativos e o significar de algo uno quando estes termos são conjuntamente predicados de uma determinada coisa. Mas é também com esta distinção que o próprio argumento de Aristóteles pode chegar à conclusão que refuta o adversário e estabelece de modo indireto a verdade ontológica do PNC ao tomar como base *a necessária unidade da significação dos termos denotativos*. Esta unidade da significação – baseada na diferença entre significar algo uno e significar de algo uno – serve como um ponto de partida para aquilo que será o tema central do segundo argumento, sobre o qual passamos a falar agora.

### **(C) Segundo argumento (1007a 20-1007b 18): argumento da distinção entre substância e acidente**

De acordo com Aristóteles, ao negar a verdade *ontológica* do PNC, o adversário destrói também as bases para os conceitos de substância (*ousia*) e essência (*to ti en einai*), assumindo que todas as propriedades que pertencem a qualquer sujeito ontológico do mundo são propriedades accidentais, algo que se transferiria imediatamente para o nível lógico das predicções. De modo geral, podemos dizer que o argumento de Aristóteles defende sua versão do que recentemente foi denominado de ‘essencialismo’ contra uma posição do adversário do PNC que podemos chamar de ‘acidentalismo’. Para fins puramente didáticos, esta posição pode ser *aproximada* de uma forma radical de nominalismo, segundo a qual só existem indivíduos que são somas de propriedades, de modo que nada possui uma essência, pois qualquer uma dessas propriedades ou qualquer conjunto formado por elas poderia ser tomado como um sujeito ontológico e lógico ao qual podemos atribuir outras propriedades ou predicados. Se esta forma radical de nominalismo representada pelo acidentalismo for aceita como verdadeira, então os conceitos de substância e essência não se

aplicariam a nada no mundo, ou seja, *não existiriam substâncias enquanto unidades ontológicas básicas da realidade*.

Mas se, ao contrário do que afirma o accidentalismo, efetivamente existem estas unidades ontológicas básicas da realidade (as substâncias), então elas necessariamente são expressas por meio de definições completas de certas propriedades intrínsecas (essenciais) que compõem essas substâncias e que se diferenciam de todas as outras (virtualmente infinitas) propriedades accidentais que uma coisa pode possuir. Em um exemplo didático, tomando Sócrates como uma substância (uma unidade básica da realidade), certas propriedades desta substância definem sua essência (ser humano ou ser animal, por exemplo), enquanto outras propriedades estão fora desse núcleo essencial de propriedades, sendo, por isso, propriedades accidentais (como, por exemplo, ser branco, ser filósofo, ser ateniense etc.).

Contra essa posição aqui denominada de accidentalismo, Aristóteles estabelece um argumento mostrando que *não é possível que os acidentes possam ser sujeitos ontológicos primários*, mas apenas sujeitos lógicos relativos e dependentes lógicamente e ontologicamente de sujeitos ontológicos primários, os quais são justamente as substâncias, as quais possuem uma essência no sentido estrito deste conceito, ou seja, que possuem propriedades que lhe são intrínsecas, permanentes e necessárias.

Conforme este argumento, no máximo e apenas em sentido lógico-linguístico (não em sentido ontológico) podemos falar de acidentes de acidentes. Essa possibilidade meramente lógico-linguística ocorre quando falamos, no exemplo do texto, que 'o/este branco é músico' ou 'o/este músico é branco', pois neste tipo de enunciados tomamos acidentes como predicados de outros acidentes, quer na posição de sujeito, quer na posição de predicado da frase. Mesmo assim, essa possibilidade lógico-linguística depende do fato de ambos os acidentes (que são ocasionalmente tomados como sujeitos de predicação) serem propriedades de um sujeito ontológico autêntico (uma substância), que não é um predicado de outra coisa porque todos os acidentes são predicados dele. Deixando de lado outros detalhes (que serão tratados na parte de aprofundamentos e discussões), com esse argumento, Aristóteles não somente pretende provar a necessária distinção entre substâncias/essências e acidentes, mas pretende sobretudo evitar a negação da verdade ontológica do PNC, uma negação que deriva da defesa do accidentalismo.

### (D) Terceiro argumento (1007b 18-1008a 2): argumento da distinção entre potência e atualidade/efetividade

Neste argumento, Aristóteles mostra que certas teses ontológicas de seus antecessores conduzem à negação da verdade *ontológica* primária do PNC *porque essas teses não distinguem o sentido do ser em potência (dynamis) e o sentido do ser em atualidade/efetividade (energeia)*; assim como, por isso, não compreendem que o ser em potência sempre dependente do ser em atualidade. As teses mencionadas aqui são a de Protágoras e a de Anaxágoras. Segundo o Estagirita, essas teses conduzem a uma mesma concepção de fundo, concepção segundo a qual todas as coisas seriam uma única coisa indistinta contendo simultaneamente todas as propriedades. No contexto do capítulo 4, essa concepção é expressa pela frase “tudo é um” (*hen panta einai*).

De um lado, a tese de Protágoras aqui aludida é aquela que se costuma chamar de ‘relativismo protagórico’, e que é expressa na célebre máxima: “o ser humano é a medida de todas as coisas, das que são enquanto são e das que não são enquanto não são”. De acordo com Aristóteles, se esta tese fosse verdadeira, então tanto a crença/opinião (*doxa*) de que um ser humano não é um barco (crença verdadeira) quanto a crença/opinião contrária de que o ser humano é um barco (crença falsa e absurda) seriam simultaneamente verdadeiras. De outro lado, a tese de Anaxágoras aludida aqui é expressa pela seguinte máxima: “todas as coisas estão misturadas em todas”, uma tese que defende não haver, em última instância, uma distinção real entre as coisas do mundo, podendo, por isso, ser denominada da ‘tese da indistinção’. Se ela fosse verdadeira, então ela teria como consequência dizer que a mesma coisa contém todas as demais coisas do mundo, o que faria com que o mundo fosse uma única coisa indistinta e que a afirmação e a negação de um predicado sobre um mesmo sujeito fossem ambas simultaneamente verdadeiras e falsas. Note-se que, malgrado as diferenças destas duas teses, elas conduzem a uma mesma consequência: “todas as coisas são uma só coisa” ou “tudo é um”.

Para Aristóteles, a causa do equívoco de ambas estas teses se encontra em que estes pensadores (e os que as aceitam de algum modo) imaginam falar do ser quando, efetivamente, estão falando do não-ser e do indeterminado/indefinido (*aoristos*), pois *o ser em potência é um tipo de*

*não-ser e de indeterminação em relação ao ser em ato/efetividade, que é sinônimo de um ser determinado.*

Com efeito, Aristóteles admite que é possível algo ser e não-ser simultaneamente em certos tipos de potências: as potências que chama de ‘racionais’ (*logistikón*), tais como aquelas que se apresentam para nossas ações, mas que também existem em certo âmbito da natureza, tal como nos fenômenos meteorológicos. Contudo, para o Estagirita, valem duas teses sobre a distinção entre potência e efetividade: (1) *que a conjunção de duas possibilidades contrárias e ainda não realizadas não é uma contradição em termos lógicos*; e que (2) *todo ser em potência é sempre precedido e sucedido por um ser em ato (em efetividade), de modo que não é possível haver contradições na realidade efetiva do mundo.*

Para além dessas características destas posições apresentadas neste argumento, elas conduzem também à tese que será refutada no próximo argumento e que nega a verdade *ontológica* primária do PTE. Em uma forma mais detalhada, o núcleo deste mesmo argumento será retomado no capítulo 5, assim como outras de suas partes serão retomadas no final do capítulo 7.

#### **(E) Quarto argumento (1008a 2-34): argumento a partir da defesa do terceiro excluído (PTE)**

De acordo com Aristóteles, quem nega a verdade *ontológica* primária do PNC também nega que seja necessário afirmar ou negar, ou seja, nega o princípio do terceiro excluído (PTE). Na realidade, e como já indicamos, para Aristóteles, quem admite a verdade *ontológica* primária do PNC também precisa admitir a verdade *ontológica* primária do PTE, e vice-versa. Isto é visível do seguinte modo (usando a letra ‘F’ como símbolo de uma propriedade qualquer): é impossível (necessariamente falso) que uma mesma *coisa* simultaneamente seja F *e* não seja F se, e somente se, é necessário que esta mesma *coisa*, em determinado momento, seja F **ou** não seja F. Assim, a verdade *ontológica* do PNC implica a verdade *ontológica* do PTE, e, inversamente, a verdade *ontológica* do PTE implica a verdade *ontológica* do PNC. Dessa mútua implicação, segue-se que há uma bi-implicação (expressa por ‘se, e somente se,’) entre o PNC e o PTE. A partir disso, pode-se resumir essa correlação assim: PNC se, e somente se, PTE.

Tendo em vista este pano de fundo, o argumento possui dois tipos de adversários como foco de sua refutação: (i) aqueles que *negam parcialmente* o PTE e (ii) aqueles que *negam totalmente* este mesmo princípio. No que se refere ao primeiro tipo de adversários do PTE, Aristóteles mostra que eles já se comprometem com a verdade do PNC porque sua negação apenas parcial do PTE os conduz à conclusão suficiente para provar o PNC, a saber: que *nem todas* as coisas são contraditórias.

No que concerne ao adversário que nega totalmente o PTE, este pode assumir duas posições, as quais, de diferentes modos, se autorrefutam. A primeira posição é a de afirmar e negar a existência de determinada propriedade de um mesmo sujeito em separado, ou seja, diz-se em um momento ‘S é P’ e, no momento seguinte, ‘S não é P’. Essa posição se autorrefuta porque está desdizendo tudo o que disse inicialmente, tornando-se autocontraditória *sucessivamente*.

A outra posição, a mais extremada de todas, é aquela que diz serem simultaneamente verdadeiras a afirmação e a negação de um predicado ditas em conjunto, ou seja, que seria verdade dizer, em um mesmo enunciado, ‘S é P e S não é P’ (v.g. ‘João é humano e João não é humano’ ou, de forma abreviada, ‘João é humano e não é humano’). Mas para ser coerente com sua posição, esse adversário teria de tomar a conjunção anterior de enunciados contraditórios como sendo um único enunciado afirmativo e teria de negá-lo, ou seja, dizer que ‘nem S é P e nem que S não é P’ (v. g. ‘João não é nem humano nem não é humano’). Neste caso, a autorrefutação (e, portanto, a autocontradição) é *simultânea* aos próprios enunciados produzidos por este adversário, de tal modo que ele teria de dizer, em última instância, que é verdade que ele próprio existe e não existe. Mas, de acordo com Aristóteles, com (e contra) este tipo de adversário radical nem valeria a pena argumentar, uma vez que (como também é dito no primeiro argumento) ele não seria diferente de uma planta, ou seja, se colocaria fora dos critérios mínimos para qualquer argumentação racional tipicamente humana.

#### **(F) Quinto argumento (1008a 34-1008b 10): o argumento a partir da definição de verdade e falsidade, e da pressuposição da natureza (“verdade”) das coisas**

Este argumento está dividido em duas partes: uma introdução de caráter lógico, que leva a uma petição de princípio; e outra parte de caráter

epistemológico e ontológico que se desvia da petição de princípio indicada na primeira parte. A primeira parte apresenta a definição de verdade e falsidade que será novamente discutida no capítulo 7. No presente contexto, essa definição se apresenta da seguinte maneira: (1) uma afirmação (na forma ‘S é P’) é verdadeira se, e somente se, sua negação (na forma ‘S não é P’) é falsa; inversamente, (2) uma negação é verdadeira se, e somente se, sua afirmação é falsa. Assumindo essa definição como premissa, então não é possível que a afirmação e a negação sejam simultaneamente verdadeiras e, implicitamente, também não é possível que sejam simultaneamente falsas. Mas é justamente isso que o PNC nos diz, de modo que nesta parte inicial do argumento, Aristóteles admite que este argumento cometeria uma petição de princípio, ou seja, que tentaria demonstrar o PNC diretamente a partir do próprio PNC que está contido na definição de afirmação e negação verdadeiras e de afirmação e negação falsas.

Na segunda parte, esta petição de princípio é corrigida ao se explicitar mais uma das consequências absurdas da negação do PNC, uma consequência expressa na seguinte pergunta: que sentido haveria em pressupormos que existe uma natureza das coisas sobre a qual pensamos e falamos se fosse igualmente verdadeiro afirmar e negar uma propriedade de um mesmo sujeito? Caso fosse assim, qualquer afirmação ou negação sobre a natureza das coisas seria indiferentemente verdadeira, de modo que o mundo não teria nenhuma natureza (sentido ontológico deste absurdo); ou mesmo que a tivesse, ela seria inacessível para nós (sentido epistemológico deste absurdo). Este argumento é retomado nos capítulos 7 e 8 do Livro IV em relação à defesa do PTE como princípio igualmente primário ao lado do PNC e diretamente associado à definição da verdade e da falsidade.

### **(G) Sexto argumento (1008b 10-31): argumento a partir das condutas e avaliações práticas**

Neste argumento, Aristóteles nos indica que as ações e condutas de todas as pessoas estão baseadas em *avaliações das coisas* que estão envolvidas nestas mesmas ações e condutas. Quando, por exemplo, alguém se encaminha para determinado lugar porque quer encontrar determinada pessoa. Essa ação se realiza porque a primeira pessoa avalia (julga) ser útil, necessário ou bom encontrar a outra, de tal modo que não avalia (julga), ao mesmo tempo, que este encontro desejado seria inútil, desnecessário ou

ruim. Assim, de modo geral, mesmo sem termos um conhecimento seguro sobre a natureza das coisas com as quais lidamos em nossas ações e condutas, nós avaliamos estas mesmas coisas como tendo tal ou qual valor para nós, e não, simultaneamente, como não tendo este valor que lhes atribuímos.

Por conseguinte, segundo Aristóteles, as escolhas e avaliações sobre as coisas envolvidas em nossas ações e condutas já pressupõem o PNC como verdadeiro (*ontologicamente*), mesmo que essa pressuposição se manifeste no que podemos chamar de *uso prático* do PNC. Portanto, as escolhas e avaliações que explicam o sentido das ações e condutas do adversário do PNC mostram que essas mesmas ações e condutas desmentem sua própria negação deste princípio como um princípio *ontológico* primário, de modo que o próprio adversário já pressupõe este princípio como verdadeiro sem necessidade de demonstração. Este argumento também será retomado com uma “roupagem” distinta nos capítulos 5 e 6 do Livro IV.

#### **(H) Sétimo argumento (1008b 31-1009a 5): argumento da aproximação da verdade**

Por fim, Aristóteles lança mão do mais fraco de todos os argumentos que encarnam a demonstração por refutação do PNC: *o argumento da aproximação da verdade*. O núcleo do argumento é o seguinte: mesmo que todos os nossos enunciados contraditórios sobre o mundo fossem simultaneamente verdadeiros, o PNC ainda teria uma validade relativa que estaria presente em nossa avaliação epistemológica de que um enunciado está “mais errado” do que outro porque um deles está mais próximo do “alvo” e outro está mais distante. Usando o exemplo do texto, quando duas pessoas erram um mesmo cálculo, mas uma delas se aproxima mais do resultado verdadeiro, costumamos dizer que ela está “menos errada do que a outra” e *mais próxima da verdade*. Este é o argumento mais fraco porque para podermos determinar quem está *mais próximo/a* da verdade, já teríamos de ter acesso à verdade propriamente dita. No entanto, o argumento começa justamente admitindo hipoteticamente a tese do adversário, ou seja, que não teríamos acesso à verdade (realidade) das coisas. Nesta interpretação, é possível pôr em dúvida se este argumento é realmente uma demonstração por refutação do PNC, pois não conseguiria, efetivamente, refutar a tese do adversário.

### 3.5.3. Conclusão sobre o capítulo 4

Temos agora uma visão sinóptica do capítulo 4 do Livro IV. Através dela, entrevemos a riqueza argumentativa e, ao mesmo tempo, a concisão extrema de um texto que nas traduções modernas não costuma ocupar mais do que dez páginas. Não obstante isso, esse punhado de páginas se multiplica exponencialmente quando os/as intérpretes procuram analisar seus detalhes. O mais importante a se observar em uma exposição didática e inicial como esta é que Aristóteles está defendendo – por meio de argumentos que se valem de premissas lógicas, ontológicas, epistêmicas e até éticas – a validade universal, necessária e *ontológica* do princípio primário, principalmente na forma do que chamamos atualmente de princípio da não-contradição, mas também na forma do que chamamos atualmente de princípio do terceiro excluído. Em outras palavras, se o princípio aqui defendido é primariamente verdadeiro das coisas do mundo, justamente por isso ele também deve ser concebido como verdadeiro no campo de nossa linguagem e de nosso pensamento. Assim, *o capítulo 4 nos mostra a argumentação em defesa de um princípio que permitiria a própria relação de nosso pensamento e nossa linguagem (e mesmo de nossas ações) com o mundo.*

Dentre os sete argumentos resumidos, há ao menos três que merecem uma análise mais detida de quem pretende se aprofundar um pouco mais na ontologia aristotélica: o primeiro, o segundo e o quarto argumentos. É o que será feito na parte dos aprofundamentos e discussões deste capítulo. Mesmo assim, os argumentos em seu conjunto nos mostram que Aristóteles está abrindo aqui um horizonte de investigações que a metafísica posterior explorará de diferentes modos. Este horizonte é aquele da metafísica como um campo de debates e investigações sobre princípios fundamentais que tornam possível as diversas formas da relação entre pensamento, linguagem e mundo.

Aquilo que veremos agora sobre os capítulos 5 e 6 do Livro IV confirma que esse horizonte de investigações dos princípios fundamentais não se encerra em si mesmo, mas se expande para a discussão de concepções que envolvem não apenas a ontologia, a lógica, a epistemologia e a ética, mas também envolvem concepções que atualmente situaríamos no campo da filosofia da mente, da filosofia da linguagem e mesmo da antropologia filosófica. Em outras palavras, os argumentos de Aristóteles certamente nos apontam para a necessidade de compreender a metafísica

(aristotélica e pós-aristotélica) como um dos campos de debate e investigação da filosofia; mas este campo, por seus argumentos e por sua pretensão de universalidade, também certamente intersecciona com diversos outros campos filosóficos de debate e investigação.

### **3.6. Os capítulos 5 e 6 do Livro IV: a defesa do princípio primário contra o relativismo**

#### **3.6.1. Introdução: a divisão dos capítulos 5 e 6 e sua unidade como refutação do relativismo**

Chegamos na parte final do texto básico sobre a ontologia aristotélica no Livro IV da *Metafísica*. Como conclusão, faremos uma exposição conjunta dos capítulos 5 e 6, que prosseguem em novas direções a defesa do sentido ontológico do princípio primário iniciada nos capítulos 3 e 4. De modo geral, podemos dividir o capítulo 5 em duas partes. A primeira parte é composta de uma introdução que apresenta o relativismo de Protágoras e que faz uma divisão entre dois tipos de adversários do princípio primário: os adversários de boa-fé e os adversários de má-fé. A segunda parte é composta pelo restante do capítulo, onde se encontram entrelaçadas duas linhas de argumentação complementares. Uma dessas linhas mostra que os adversários de boa-fé acabaram assumindo posições análogas à do relativismo de Protágoras por causa de suas concepções ontológicas. A outra linha mostra que esses mesmos adversários acabaram assumindo posições análogas à do relativismo de Protágoras por causa de suas concepções acerca da natureza da alma humana e sobre a verdade.

Já o capítulo 6 procura apresentar argumentos contra os adversários de má-fé. Esses argumentos são basicamente para refutar o relativismo de Protágoras e as teses que estão com ele associadas. Em termos aproximados, esses argumentos são de dois tipos: um deles mostra que mesmo admitindo hipoteticamente o relativismo, mantém-se a validade do PNC (e, portanto, do PTE); o outro tipo mostra os absurdos derivados do relativismo.

No entanto, de modo geral, ambos os capítulos (e também parte dos capítulos 7-8) podem ser considerados em conjunto como a apresentação de argumentos contra as concepções filosóficas que são (1) diretamente relativistas ou que (2) conduzem ao relativismo. A diferença entre essas

concepções é apenas que os adversários de boa-fé adotam posições relativistas errôneas sem sabê-lo e por não terem se dado conta das consequências dessas posições; enquanto os adversários de má-fé (representados principalmente por Protágoras) conscientemente defendem os argumentos do relativismo e pretendem que eles sejam verdadeiros, mesmo que essa suposta verdade os conduza a negar a validade ontológica do PNC e mesmo a assumir que todas as coisas são contraditórias (aquilo que antes foi denominado de princípio da contradição). Assim, em ambos os capítulos encontramos um conjunto de argumentos contra *algumas formas de relativismo*, desde formas mais moderadas até a forma mais explícita encontrada em Protágoras.

Todavia, dentre os argumentos associados ao relativismo que aparecem nos capítulos 5 e 6, de um ponto de vista retrospectivo, percebemos que alguns deles já antecipam o que, a partir de Pirro de Élis (c. 360-270 a. C.), passou a ser conhecido pelo nome de ceticismo. Note-se que Pirro nasce ainda durante a vida de Aristóteles (384-322 a. C.). Apesar disso, não temos nenhuma evidência concreta de que Aristóteles chegou a ter conhecimento das posições de Pirro, provavelmente por este último nada ter escrito, tendo seu pensamento gerado frutos a partir de seus seguidores. Apesar disso, conforme podemos ver em vários momentos da obra de Sexto Empírico (c. 160-210 d. C.), o relativismo é expressamente considerado como uma posição bastante próxima do ceticismo. Independentemente dessas questões históricas, o fato é que nos capítulos 5 e 6, Aristóteles aponta argumentos que viriam a ser sistematizados e usados pelos céticos, em especial nos dez tropos de Enesidemo (séc. I a. C.) e nos cinco tropos de Agripa (séc. I d. C.). Portanto, podemos perceber que os argumentos de Aristóteles se voltam diretamente contra as posições filosóficas que apontam para o relativismo (especialmente aquele de Protágoras), mas também, indiretamente, contra certas posições filosóficas que poderíamos aproximar do ceticismo então nascente. Apesar da importância histórico-filosófica desta proximidade, deixaremos esse aspecto presente nos capítulos 5 e 6 de lado nesta exposição, embora ele seja digno de menção e deva ser levado em conta por quem pretenda realizar um estudo filosófico mais aprofundado desta parte do Livro IV.

### 3.6.2. O capítulo 5: os argumentos para “curar” os adversários de boa-fé

### (A) A primeira parte do capítulo 5: o relativismo de Protágoras e a divisão dos adversários relativistas

O capítulo 5 inicia apresentando a teoria/tese (*logos*) de Protágoras como fazendo parte daquelas doutrinas que negam a verdade ontológica do PNC. Como já indicado antes, essa doutrina é modernamente denominada ‘relativismo protagórico’. Ela é exposta na seguinte proposição da obra de Protágoras: “o ser humano é a medida de todas as coisas, das coisas que são, como/enquanto são (*tôn ontôn hês estin*), e das coisas que não são, como/enquanto não são (*tôn ouk ontôn hês ouk estin*).” (fragmento 1 na numeração de Diels e Kranz; tradução própria). Essa tese, geralmente nomeada como ‘tese do homem-medida’ (ou, em latim, ‘*homo mensura*’) é o princípio do relativismo de Protágoras e, como podemos perceber em sua leitura, é uma tese ontológica, uma vez que concede aos seres humanos o papel de critério (medida) que determina o ser ou o não ser das coisas do mundo.

Para Aristóteles, se a teoria de Protágoras for verdadeira, então, virtualmente, todas as coisas são e não são ao mesmo tempo, pois (1) se alguém acredita que uma certa coisa é F e outra pessoa acredita que esta mesma coisa não é F; e (2) se cada pessoa é a medida do ser e do não-ser de todas as coisas; (3) então, segue-se necessariamente que ambas as crenças contrárias sobre uma mesma coisa têm de ser verdadeiras. A noção de crença é também expressa pela noção de opinião (*doxa*), de tal modo que, na visão de Aristóteles, *esse argumento equivale a dizer que todas as opiniões são verdadeiras simultaneamente*, mesmo que as pessoas, individualmente, pensem que somente as suas opiniões são verdadeiras e aquelas que lhes são contrárias são falsas; pois, no conjunto, todas as pessoas consideram que suas opiniões são verdadeiras. E *se todas as opiniões são verdadeiras, então os seres* (sobre os quais se formam as opiniões contrárias) *possuem em si mesmos simultaneamente propriedades contrárias*. Nesta interpretação, o relativismo protagórico parece corresponder do modo mais pleno à posição do adversário que nega o PNC, pois se compromete com a verdade da tese segundo a qual todas as coisas são contraditórias, ou seja, acaba por defender o que antes chamamos de ‘princípio da contradição’.

Mas depois dessa introdução sobre o relativismo de Protágoras, a sequência do capítulo sugere que tal tese é apenas a último exemplo mais extremado de uma linhagem de concepções ontológicas que,

surpreendentemente, remonta até Homero! Nessa linhagem, porém, seria necessário distinguir aqueles que assumem alguma forma de relativismo de modo involuntário e aqueles que assumem o relativismo de modo voluntário e consciente. Segundo Aristóteles, a argumentação contra esses dois tipos de adversários é diferente. Os do primeiro tipo precisariam ser *persuadidos* do erro de seus pensamentos, mostrando-lhes a verdade sobre os temas em que se equivocaram. Os do segundo tipo, porém, teriam de ser *forçados* ou *constrangidos* a admitir o absurdo de sua posição, refutando suas palavras, pois Aristóteles entende que estes últimos só defendem essa posição, por assim dizer, “da boca para fora” ou, na expressão grega equivalente usada no texto, “falam pelo prazer de falar” (*logou charin legousi*; 1009a 21).

Na realidade, os do primeiro tipo são os filósofos que antecedem Aristóteles e que recaíram em algum tipo ou grau de relativismo por não terem conseguido resolver de modo adequado certos problemas filosóficos. Já os do segundo tipo são alguns dos sofistas que, seguindo Protágoras, assumem o relativismo por lhes ser mais conveniente ou simplesmente pelo prazer de defender uma posição excêntrica. Em suma, os do primeiro tipo são aqueles que se pode chamar de adversários de boa-fé, enquanto os do segundo tipo são aqueles que se pode chamar de adversários de má-fé. A partir daqui, o restante do capítulo 5 apresenta os argumentos para *persuadir* os adversários de boa-fé e torná-los conscientes de seu erro. Os argumentos para *forçar* ou *constranger* os adversários de má-fé e o relativismo de Protágoras são tema do capítulo 6.

### **(B) A segunda parte do capítulo 5: o diagnóstico e a “cura” dos adversários de boa-fé**

Sabemos que Aristóteles descendia de uma família de médicos e que seu pai, Nicômaco, fora médico na corte de Filipe da Macedônia. Essa origem explica em parte sua enorme paixão pelo estudo dos seres vivos, paixão que o levou a escrever diversos livros sobre os animais, sendo considerado por causa dessas obras o fundador da biologia como ciência, em particular da zoologia. Mas também aqui, no capítulo 5, sua inspiração na tradição médica familiar se manifesta, pois os argumentos para persuadir os adversários de boa-fé assumem o caráter de *diagnósticos* sobre as causas dos erros desses adversários. Assim, Aristóteles não se dedica a uma análise

pormenorizada das concepções que, sem o saber, aproximaram esses antecessores da posição relativista de Protágoras. Antes, agrupa-as *de acordo com as causas que os levaram a estas concepções equivocadas*. Depois de indicar as causas (o diagnóstico) desses equívocos, Aristóteles apresenta também de modo bastante sucinto os argumentos que podem *saná-los* e corrigi-los (o prognóstico).

São duas as causas principais desses equívocos, embora elas estejam intimamente relacionadas entre si. A primeira delas é que *consideraram a natureza do ser unicamente a partir do aparece na percepção*, ou seja, se guiaram apenas pelos entes perceptíveis ou sensíveis (*aistheta*). Vendo que as propriedades contrárias (e, portanto, os enunciados contraditórios que as exprimem) provêm das mesmas coisas, e admitindo que é impossível que o não-ser provenha do ser, concluíram que essas propriedades contrárias devem subsistir juntas na mesma coisa (1009a 23-26). Em resumo, ao investigarem a verdade sobre os seres, acreditaram que existiam unicamente os entes perceptíveis, nos quais subsiste em grande medida o indeterminado (*aoriston*) (1010a 1-4). A segunda causa, derivada da primeira, é que *conceberam ser necessariamente verdadeiro o que aparece (phainomenon) para a sensação* porque assumiram como verdade/acreditaram (*hypolambanein*) que a racionalidade (*phronêsin*) é como a sensação (*aisthêsis*), e que esta última é uma contínua alteração (*alloiôsis*) (1009b 12-15).

No que concerne à “cura” dos equívocos provocados pela primeira causa, Aristóteles apresenta um conjunto de argumentos de caráter ontológico.

(1) Em primeiro lugar, eles deveriam ter diferenciado entre o ser em potência (*dynamis*) e o ser em ato ou efetividade (*energeia*). Tendo em vista esta distinção, então é possível dizer, num sentido qualificado e não contraditório, que o ser provém do não-ser: no sentido de que o que está em efetividade surge do ser potencial, que é um tipo de não-ser quando considerado em relação ao ser em ato. Assim, em alguns casos, as propriedades contrárias se encontram juntas no ser em potência, mas nunca se apresentam juntas no ser em ato (1009a 32-36).

(2) Em segundo lugar, é preciso mostrar a eles que, dentre os seres do mundo, há um outro tipo de substância para além das coisas que se geram e que se corrompem, um tipo de substância que, portanto, não está sujeita à geração e à corrupção, como é o caso das substâncias sensíveis à nossa volta.

Embora o texto não o diga, são dois os candidatos a este tipo de substância na obra de Aristóteles: (1) ou os corpos celestes, que são considerados pelo Estagirita como eternos e imutáveis; (2) ou as substâncias não-sensíveis, que são os moventes não-movidos e, sobretudo, o primeiro movente não-movido (1009a 36-37; 1010a 32-35). Com efeito, Aristóteles determina de modo geral o que são estas substâncias *suprassensíveis* no Livro XII da *Metafísica*.

(3) Em terceiro lugar, em continuidade com este argumento, julgaram a totalidade dos seres sensíveis como se fossem do mesmo tipo dos seres sensíveis que nos circundam, os quais estão em constante transformação, deixando de considerar os seres sensíveis celestes, os quais (na concepção cosmológica de Aristóteles) são constantes e eternos. Seria mais correto que tivessem considerado a totalidade dos seres sensíveis a partir dos entes sensíveis celestes, pois os que estão mais próximos de nós são a minoria dos entes sensíveis (1010a 25-32).

(4) Em quarto lugar, mesmo que as coisas perceptíveis em nosso entorno estejam em constante transformação, possuem certo grau de continuidade e identidade neste processo, pois podemos identificar que uma mesma coisa, durante o tempo em que existe com certa identidade, ganha certas propriedades e perde outras. Além disso, Aristóteles indica que essa mesma coisa veio a ser a partir de outra que possuía certa estabilidade para poder gerá-la, bem como que este processo precisa ter certas causas últimas (que seriam constantes), caso contrário o processo de geração iria ao infinito (1010a 15-22).

(5) Em quinto lugar, é preciso distinguir entre a alteração qualitativa e a alteração quantitativa. Que os seres sensíveis estejam constantemente se alterando quantitativamente não implica que estejam se alterando qualitativamente. E dentre as qualidades dos seres está a forma, cuja identidade persiste ao menos durante o tempo em que uma coisa individual existe (1010a 22-25).

(6) Em sexto lugar, por fim, para quem concebe que o ser e o não-ser existem simultaneamente na mesma coisa seria mais adequado defender que as coisas estão em repouso e não em movimento, como parece acontecer a quem assim concebe. De fato, não haveria realmente mudança se os contrários já estivessem juntos na mesma coisa (1010a 35-1010b 1).

No que concerne à “cura” dos equívocos provocados pela segunda causa, Aristóteles apresenta um conjunto de argumentos de caráter

epistemológico e psicológico. A tese geral que esses argumentos procuram provar é resumida por Aristóteles na seguinte frase: “acerca da verdade, <devemos mostrar> que **nem tudo** o que aparece (*phainomenon*) é verdadeiro” (1010b 1-2; tradução própria, grifo acrescentado). Essa frase representa, obviamente, a proposição contraditória da tese a ser refutada e que resume a causa do segundo tipo de equívocos, a saber: **tudo** o que aparece é verdadeiro.

(a) Em primeiro lugar, embora as qualidades percebidas por cada um dos sentidos sejam necessariamente verdadeiras enquanto se apresentam a eles (por exemplo: não posso deixar de ver a cor verde que enxergo enquanto a enxergo, não posso deixar de ouvir o som que escuto enquanto escuto etc.), isso não significa que todas as coisas que aparecem sejam desse modo. Um exemplo disso são as coisas que aparecem na imaginação (*phantasia*), as quais nem sempre são verdadeiras. Assim, nem todas os seres que aparecem (*phainomena*) são verdadeiros (reais) (1010b 1-3).

(b) Em segundo lugar, tomando as qualidades percebidas por cada um dos sentidos, essas qualidades são verdadeiras apenas nos limites do sentido que as apreende e não sobre outros. Assim, por exemplo, uma mesma coisa pode aparecer como agradável para o olfato e desagradável para o paladar, mas isso não significa que a coisa seja, *sob o mesmo aspecto e simultaneamente*, agradável e desagradável. Portanto, o que é verdadeiro para uma sensação não é verdadeiro para a outra e vice-versa, de modo que nem tudo o que aparece é simplesmente verdadeiro (1010b 14-19).

(c) Em terceiro lugar, considerando-se que uma mesma coisa possa aparecer de modos distintos em momentos distintos, disso não se segue que a mesma coisa seja e não seja. No exemplo do texto, o mesmo vinho pode parecer doce em um momento e amargo em outro, quer porque o vinho avinagrou, quer porque quem o bebe se alterou fisiologicamente. Desse modo, as qualidades do ser doce e do ser amargo não são simultaneamente verdadeiras de uma mesma coisa ou para uma mesma pessoa, mas verdadeiras no momento em que são experimentadas (1010b 14-26).

No final do capítulo, Aristóteles apresenta dois argumentos gerais voltados contra os dois tipos de equívocos (considerar que existem apenas os seres sensíveis e que tudo o que aparece é verdadeiro sem qualificações). O primeiro desses argumentos indica que ambos os tipos de equívocos provêm do fato de considerarem que coisa nenhuma possui uma substância, de tal modo que nada nas coisas é necessário. Se postulassem a existência da

parte substancial das coisas, teriam de postular algo que nelas é necessário, e o que é necessário não pode ser e não ser simultaneamente (1010b 26-30).

O outro argumento indica que ao considerarem como existentes apenas os seres perceptíveis (*aisthêta*), acabam por assumir (mesmo sem sabê-lo) que as coisas são todas relativas ao modo como são percebidas e que existem por causa da existência dos seres capazes de percepção (*aithêmata*). Ora, se fosse assim, a própria relação entre as coisas percebidas e a sua percepção seria destruída, pois a percepção existe por causa da coisa percebida e não a coisa percebida por causa da percepção. Assim, é somente pressupondo que a coisa percebida existe antes da percepção e possui características próprias que é possível percebê-la. Em outras palavras a relação entre percepção e percebido possui neste último a sua causa, de forma que deve haver no objeto percebido algo em si mesmo que seja anterior à relação de percepção (1010b 30-1011a 2).

### 3.6.3. O capítulo 6: os argumentos para “constranger” os adversários de má-fé

Poderíamos pensar que o capítulo 6 apresenta novos argumentos em relação àqueles há pouco vistos no capítulo 5 para constranger os adversários de má-fé a abandonarem o relativismo ou, ao menos, para mostrar sua falsidade necessária. Todavia, não é exatamente isso o que ocorre. O que vemos no capítulo 6 é a retomada e aprofundamento de alguns dos argumentos do capítulo anterior. A diferença, aqui, portanto, não é exatamente no conteúdo, mas no direcionamento dos argumentos. Como dito na introdução do capítulo 5, os argumentos contra os adversários de boa-fé se dirigem ao seu pensamento (*dianoia*), na esperança de *persuadi-los* de seu equívoco. No caso dos argumentos contra os adversários de má-fé (os relativistas confessos), estes procuram *constrangê-los*, voltando-se contra seu discurso (*logos*), a fim de mostrar que não acreditam realmente neste mesmo discurso. Por isso, os argumentos apresentados no capítulo 6 não diferem muito daqueles do capítulo anterior em conteúdo, mas em sua finalidade. Em particular, são dois os argumentos voltados contra os adversários de má-fé. O primeiro argumento procura mostrar que os relativistas, se forem consequentes com a noção de aparência, aceitam uma versão do PNC (1011a 21-1011b 1). O segundo argumento aparece em dois momentos distintos do texto e retira as consequências absurdas do

relativismo (1011a 17-20; 1011b 4-12). Façamos a exposição sumária de ambos.

No primeiro argumento, Aristóteles assume implicitamente a tese do relativismo para mostrar que, se o relativista aceita a correta determinação da noção de aparência (*phainomenon*), então se compromete, de certa forma, com a verdade ontológica do princípio da não-contradição. Vejamos a estrutura do argumento. De acordo com o texto, os relativistas dizem que tudo o que aparece (*phainomenon*) é verdadeiro, e, portanto, que o ser é igual ao aparecer. Entretanto, se repararem bem, essa tese é ainda inconsistente com respeito ao conceito de aparência. Com efeito, não deveriam dizer apenas que o ser é igual ao aparecer, pois tudo o que aparece sempre aparece **para** uma certa pessoa, **como** aparece para ela, **quando** aparece para ela e **enquanto** aparece para esta pessoa. Assim, assumindo o *discurso* do relativismo, o aparecer de qualquer coisa sempre está colocado sob esses condicionantes.

Se é assim, então não é possível dizer que a mesma coisa *simultaneamente* é e não é. Ao contrário, *para* quem aparece, *como* aparece, *quando* aparece e *enquanto* aparece, a coisa que aparece possui certas propriedades e não simultaneamente as propriedades contrárias. Em outras palavras, para um mesmo indivíduo, segundo uma mesma sensação, em um mesmo tempo e sob um mesmo aspecto, uma mesma coisa que aparece não pode simultaneamente ser e não-ser o que ela é em seu aparecer. Portanto, mesmo aceitando a tese relativista que identifica o ser ao aparecer, por trás das diferenças de opinião entre pessoas – das diferenças entre o aparecer de algo para diferentes sensações e das diferentes sensações de uma mesma pessoa em diferentes tempos – uma mesma coisa não pode simultaneamente ser F e não ser F, onde ‘F’, como já usado antes, simboliza uma propriedade qualquer. Em outras palavras, *no instante preciso do aparecer de algo com todas as suas condicionantes, vigora o princípio da não-contradição e, portanto, também o princípio do terceiro excluído*. É preciso reiterar que Aristóteles não aceita essa versão, por assim dizer, solipsista ou subjetivista do PNC (e do PTE), mas ela é suficiente para refutar o discurso relativista contra este princípio, mostrando que este adversário *não acredita realmente* que tudo é contraditório, mas apenas defende esta tese *da boca para fora* ao assumir o *discurso* relativista.

Passemos à exposição do segundo argumento. Como dissemos, ele procura retirar as consequências absurdas do relativismo, em especial

retomando e aprofundando um argumento já exposto no capítulo 5: aceitar que o ser (e, portanto, a verdade) é igual ao aparecer implica aceitar que todas as coisas existem apenas como coisas relativas e que não existe nada no mundo que seja em si e por si mesmo, ou seja, algo que existe para além da relação perceptiva. O absurdo da tese de que todas as coisas são relativas depende de uma premissa implícita no contexto do argumento: *que o conceito de relativo é um conceito simétrico, ou seja, se A é relativo a B, então B é relativo a A*. Em outras palavras, A só existe se B existe e B só existe se A existe. Portanto, em uma relação em sentido estrito, as coisas correlacionadas dependem ontologicamente uma da outra para serem o que são.

Em um primeiro exemplo, o texto apresenta o absurdo gerado por isso através de dois termos relacionados que evocam implicitamente a tese do homem-medida de Protágoras: o ser humano (*anthrôpos*) e o objeto de opinião (*to dozadzomenon*). Assim, se um ser humano é o objeto de sua própria opinião, então aquele que emite a opinião e a opinião emitida são mutuamente dependentes para existirem, de modo que, em última instância, são a mesma coisa. No entanto, aceitamos como verdadeiro (e provavelmente o próprio relativista) que a opinião sobre si mesmo e o si mesmo sobre o qual se opina são coisas distintas. Mas se tudo é relativo e as coisas relativas existem apenas umas em relação às outras, então o ser humano que opina só existe por causa da opinião que emite sobre si mesmo.

O segundo exemplo apenas generaliza a mesma situação do seguinte modo. Se tudo é relativo, então não apenas as coisas sobre as quais opinamos existem em relação a nós, mas também (pela simetria do conceito de relação) nós só existimos na relação com as coisas sobre as quais opinamos. Portanto, uma mesma coisa (a pessoa que opina) é relativa a e somente existe por causa de um número infinito de coisas, o que conduz a dividir esta mesma coisa (quem opina) em um número infinito (os objetos de opinião).

De modo geral, neste segundo argumento, chega-se a absurdos justamente ao se tomar hipoteticamente como verdade a tese relativista segundo a qual todas as coisas só existem enquanto estão em relação. A conclusão implícita é justamente que, por tais impossibilidades (absurdos), *nem* tudo existe em relação e, portanto, devem existir algumas coisas que são em si e por si (*auta kath'hauta*; 1011a 16-17). Ora, essas coisas são justamente o que Aristóteles chama de substâncias. Não à toa, diversos/as

intérpretes desde Lukasiewicz apontam que a defesa de um sentido ontológico do PNC (e do PTE) está intimamente ligada com a defesa da existência das substâncias como tipo primário de entidade e, por isso, como significação focal do conceito de ser.

Percebemos que o combate de Aristóteles contra os relativistas confessos faz parte dessa defesa da existência de substâncias como entidades que existem independentemente da relação que se estabelece entre a aparência e sua percepção. Neste ponto, podemos retomar o esquema que antes apresentamos na parte dos aprofundamentos e discussões do capítulo sobre Parmênides:

$$\begin{array}{c} \text{=} \\ \swarrow \quad \searrow \\ \text{Pensar} \neq \text{Perceber} = \text{Aparecer} \neq \text{Ser} \end{array}$$

Se notarmos bem, este esquema presente em Parmênides é análogo àquele defendido por Aristóteles em sua argumentação sobre o relativismo, tanto no capítulo 5 quanto no capítulo 6. Modificando este esquema, temos como compreender o que significa o relativismo de Protágoras e seus afins do seguinte modo:

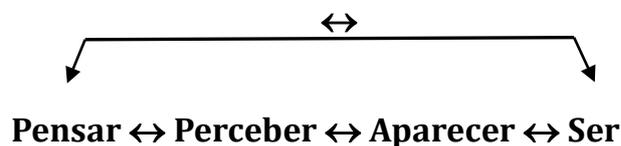
$$\text{Pensar} = \text{Perceber} = \text{Aparecer} = \text{Ser}$$

É justamente *contra* essa continuidade imediata entre pensamento e percepção, bem como entre aparência e ser que Aristóteles estabelece seus argumentos. Todavia, a complexidade desses argumentos se encontra no fato de que Aristóteles (diferentemente de Parmênides e Platão) procura conciliar (e não separar) percepção e pensamento racional, assim como conciliar o ser ao aparecer. Como vimos antes, na parte sobre a ontologia delineada em *Categorias*, a substância não pode ser algo distinto dos indivíduos concretos que percebemos. Portanto, a percepção é, sim, um caminho para nosso conhecimento da substância e, por isso, do ser. Notemos que isso contrasta com a concepção de conhecimento de Parmênides (para quem o ser está completamente separado do aparecer), bem como com aquela concepção de conhecimento de uma parte da obra de

Platão (na qual o conhecimento do ser em si mesmo das Formas só pode ocorrer quando nos afastamos do que nos é dado na percepção).

Essas observações são necessárias a fim de entendermos de modo geral qual a concepção de Aristóteles sobre a relação entre pensamento, percepção (opinião), aparecer e ser, em suma, sua concepção sobre a relação entre pensamento, linguagem e realidade. Para Aristóteles, se nosso pensamento não pode ser idêntico aos processos perceptivos e às opiniões provenientes desses processos, também não pode ser simplesmente separado desses processos e das opiniões por eles geradas. De modo análogo, se não é possível identificar o ser com o aparecer, tampouco isso significa que temos de tomar a posição extremada que os separa completamente. Como de costume, Aristóteles está procurando uma via média entre o extremo representado por Parmênides e o extremo representado por Protágoras. Por isso, dos argumentos para mostrar que *nem tudo* o que aparece é verdadeiro (e, por isso, de que o ser não é igual ao aparecer), não se segue que *nada* que aparece é verdadeiro (e, por isso, que o ser é completamente diferente do aparecer). Em contraste, Aristóteles está apontando para a existência de *aparências verdadeiras* (que permitem ao nosso pensamento o acesso ao ser em si mesmo das coisas, especialmente ao ser como substância) e para a existência de *aparências falsas* (que desviam nosso pensamento do conhecimento do ser e da substância).

Com isso, o esquema que exprime sua concepção sobre a relação entre pensamento e ser, bem como entre percepção e aparência difere daquele proposto por Parmênides e que foi aceito em uma parte da obra de Platão. Talvez a forma aristotélica do esquema possa ser representada do seguinte modo:



O símbolo ' $\leftrightarrow$ ' representa aqui que *há uma via de mão dupla entre estes âmbitos*, uma via em que cada um dos âmbitos relacionados possui um papel determinado em nossa procura pelo conhecimento, mas de tal modo que as relações entre perceber e aparecer precisam estar devidamente mediadas pelas corretas relações entre pensar e ser, nas quais este último

(respeitando o espírito do realismo) possui precedência, uma vez que o pensar não pode existir sem o ser, mas o ser pode existir e de fato existe sem o pensar. De todo modo, o conhecimento do ser só é possível através do pensar, que somente chega a este conhecimento ao se valer de modo crítico do perceber e do aparecer; sem, no entanto, excluí-los como instâncias necessárias para a investigação da verdade sobre o ser.

Em contraste com as posições de Parmênides e de uma parte da obra de Platão, a concepção aristotélica aponta para um tipo de compreensão mais complexa da *relação de identificação* entre pensamento e ser que necessariamente passa por um longo processo lógico e epistemológico de avaliação da percepção (e das opiniões dela derivadas) bem como das aparências. Afinal, um dos lemas metodológicos assumidos por Aristóteles é o de que uma teoria, no mínimo, deve “salvar os fenômenos” (*tithênai ta phainomena*). Portanto, a defesa do PNC contra os relativistas (involuntários ou voluntários) não é nem uma rejeição dos fenômenos (aparências) ou das opiniões, nem uma rejeição relativista da existência de algum tipo de relação entre nosso pensamento e o ser em si mesmo das coisas, um em si mesmo primariamente encontrado nas substâncias. Para Aristóteles, somente aceitando o sentido ontológico do PNC (e do PTE) é possível encontrar essa via média que preserva as boas relações entre pensamento, percepção (opinião), aparência e ser; boas relações que, por isso, nos afastam das posições extremadas.

## B – APROFUNDAMENTOS E DISCUSSÕES

### 1. Introdução: a ontologia aristotélica no Livro IV da *Metafísica* como ciência dos conceitos e princípios fundamentais

Embora o texto básico tenha apresentado uma exposição geral dos capítulos 1-6 do Livro IV, nesta parte trataremos apenas dos capítulos 1-2 e de alguns aspectos e argumentos do capítulo 4. Isso se faz necessário, inicialmente, para não estender demasiadamente o presente livro. Mas também faremos isso porque a discussão e aprofundamento nestas partes do Livro IV são suficientes para mostrar algo sobre o qual já falamos antes: *que, em certo sentido, a ontologia aristotélica presente nas duas partes do Livro IV é uma parte de uma ciência que ultrapassa a teorização do conceito de ser, apresentando-se como uma ciência dos conceitos e dos princípios fundamentais para todas as demais ciências, mesmo que essa ciência tenha como seu núcleo mais básico a teorização do conceito de ser (enquanto ser), e que este núcleo esteja centrado na significação focal do conceito de ser representado pelo ser como substância (ousia)*. Mas antes de passarmos à análise dessas partes do Livro IV, convém fazer alguns esclarecimentos prévios sobre a posição privilegiada deste texto no conjunto dos Livros que compõem a *Metafísica*, bem como sobre a diferença entre a ontologia aristotélica presente em *Categorias* e aquela presente no Livro IV. Estes esclarecimentos prévios são complementares àqueles já feitos no texto básico deste capítulo.

Na parte dos aprofundamentos do primeiro capítulo (seção 3), já foi apresentada a interpretação sobre a estrutura da *Metafísica* que adotamos aqui. Retomando e complementando esta interpretação, podemos situar o Livro IV como o *início efetivo* da *Metafísica*. Vejamos rapidamente por que isso é assim. O Livro I se configura como um tipo de introdução geral e primeira discussão da noção de sapiência (*sophia*), particularmente através de uma análise sobre como os predecessores de Aristóteles teriam tratado as quatro causas e os princípios de todas as coisas. Podemos resumir o sentido geral da argumentação do Livro I do seguinte modo: *se todas as ciências são sempre ciências sobre causas e princípios de determinado âmbito do mundo, então deve existir uma ciência mais elevada que é ciência dos primeiros princípios e das primeiras causas de todas as coisas do mundo tomado em seu*

*todo*. Essa ciência é aquela que deve receber, mais do que todas as outras ciências, o nome de sapiência (*sophia*). A análise dos filósofos anteriores a Aristóteles procura mostrar que eles, de certa forma, já haviam procurado por esta ciência primeira, mas suas abordagens sobre as causas e princípios de todas as coisas se mostrou ainda incompleta e, também por isso, equivocada em vários aspectos.

Depois dessa introdução inicial e histórica, o Livro III se configura como uma primeira apresentação dos problemas mais gerais que a sapiência ou filosofia primeira deverá responder para poder ganhar cidadania como ciência. É interessante notar que a sapiência ou o que mais usualmente chamamos de filosofia primeira é chamada tanto no Livro I quanto no Livro III de “ciência procurada” (*epistêmê dzêtoumenê*). Tal ciência deve dar respostas seguras a um conjunto de problemas que, em parte, foram deixados em aberto pelos predecessores de Aristóteles em sua busca malograda da sapiência. Esses problemas se apresentam sempre na forma de “dilemas”, ou seja, são problemas que se configuram, de modo geral, na forma de questões que exigem a defesa de um sim ou não. Eles são chamados, literalmente, de ‘aporias’, termo que pode ser traduzido, no contexto do Livro III, por ‘impasses’. Cada um deles deverá ser objeto de um tratamento que permita encontrar uma passagem (*diaporêsai*) para se chegar a alguma solução (*euporia*).

Depois desses dois Livros introdutórios, a *Metafísica* realmente tem seu começo no Livro IV. Ele inicia fazendo uma primeira apresentação positiva sobre o conteúdo da “ciência procurada” como uma “ciência do ser enquanto ser e das propriedades que pertencem a ele por si mesmo”, uma expressão que, como já vimos, a tradição posterior abreviou pelo nome ‘ontologia’. Porém, conforme dito há pouco, essa ciência do ser enquanto ser não se limita a teorizar o conceito de ser. Essa amplitude é visível pelo fato textual incontestável de o Livro IV apresentar as linhas gerais para a solução de três problemas expostos no Livro III.

O primeiro problema é “se a teorização das causas <é própria> de uma única ou de muitas ciências” (995b 5-6; tradução própria). O segundo é “se é <próprio> de <uma única> ciência considerar os princípios primeiros da substância ou também acerca dos princípios a partir dos quais todos fazem demonstrações, como, por exemplo, se é possível afirmar e negar simultaneamente um mesmo <predicado> de um único <sujeito>, assim como acerca dos outros <princípios> deste tipo.” (995b 7-10; tradução

própria). O terceiro problema é o seguinte: “se a teoria é apenas sobre as substâncias ou também sobre as propriedades por si mesmas das substâncias, mas também em relação aos <conceitos> de identidade, alteridade, semelhança, dessemelhança e contrariedade, e também sobre <os conceitos> de anterior e posterior e todos os outros deste tipo.” (995b 19-23; tradução própria).

Como veremos, o primeiro e o terceiro destes problemas terão suas “soluções” apresentadas nos capítulos 1-2. No tocante ao primeiro problema, a primeira parte do Livro IV determina que a ciência do ser enquanto ser é a ciência capaz de teorizar, de modo unificado, as causas. Isto é assim porque ao estabelecer que o conceito de ser enquanto ser é capaz de ordenar em uma hierarquia *todos os seres* (na medida em que todos eles estão em uma relação de dependência com o ser como substância), Aristóteles entende que a teorização das substâncias como causas do ser em geral equivale à ciência unificada de todas as causas. Em relação ao terceiro problema, o capítulo 2 nos mostrará que a teoria da significação focal pode se aplicar não apenas à polissemia do conceito de ser (organizada em relação à substância), mas também a *todos os conceitos fundamentais*. Como já apontamos no texto básico, isso é possível na medida em que todos os conceitos fundamentais estão em uma relação de dependência com o conceito de ser e, portanto, em última instância, com a substância enquanto significação focal do conceito de ser. No que concerne ao segundo problema do Livro III mencionado há pouco, ele é resolvido ao longo de toda a segunda parte do Livro IV, mas em especial nos capítulos 3-4. Como já vimos no texto básico, o capítulo 3 se abre mencionando este problema e apresentando sua resolução ao considerar que os princípios primeiros das demonstrações só podem sê-lo porque são princípios do ser enquanto ser. O capítulo 4, por sua vez, procura “provar” que o princípio da não-contradição (e, implicitamente, em correlação direta com este, o princípio do terceiro excluído) é o princípio que se aplica tanto ao ser como substância quanto a todos os outros seres do mundo.

Agora que vimos o lugar do Livro IV em sua relação com os Livros I e III como textos introdutórios, cumpre indicar em que a ontologia aristotélica do Livro IV se assemelha e em que se diferencia da ontologia presente em *Categorias*. Já se tornou visão corrente entre os/as intérpretes que o Livro IV apresenta as linhas mais gerais da segunda versão da ontologia aristotélica, cuja primeira versão se encontra em *Categorias*,

versão esta que expusemos sumariamente no texto básico deste capítulo. Em *Categorias*, a ontologia aristotélica se apresenta como uma concepção sobre os múltiplos sentidos do conceito de ser entendidos como categorias ou gêneros supremos de ser, os quais estão em uma relação de dependência com o gênero primário da substância e, dentre as substâncias, com as substâncias primeiras enquanto indivíduos. No Livro IV, em contraste, a ontologia aristotélica envolve não apenas uma nova concepção sobre a polissemia do conceito de ser, mas também a teorização de outros conceitos fundamentais (especialmente os conceitos de unidade e multiplicidade) relacionados com o conceito de ser (e, no fundo, com o ser como substância), bem como a teorização de princípios fundamentais (centrados nos princípios de não-contradição e do terceiro excluído) entendidos como princípios ontológicos primários. *Notamos, portanto, que a segunda versão da ontologia aristotélica é muito mais ampla do que uma teoria das categorias.*

Além disso, é muito importante notar que a ontologia aristotélica presente em *Categorias* *não é concebida como uma ciência*; bem antes, esta primeira versão da ontologia aristotélica tem como objetivo ser apenas um tipo de *esclarecimento metodológico-conceitual geral e prévio*, necessário para a construção das ciências particulares. Por isso, desde a antiguidade, o tratado *Categorias* é considerado como a primeira dentre o conjunto de obras que compõem o *Organon*, conjunto que recebe este nome porque é concebido como um amplo leque de *instrumentos metodológicos e argumentativos para ser aplicado nas ciências particulares*. Em contraste com isso, o Livro IV da *Metafísica* apresenta a ontologia aristotélica como uma ciência, e, como veremos, como “a” ciência mais universal de todas.

Assim, enquanto a ontologia de *Categorias* era um tipo e *preâmbulo* para *as ontologias* efetivamente realizadas nas ciências particulares, o Livro IV apresenta a ontologia como ciência necessária e mais fundamental do que estas ontologias particulares presentes nas diferentes ciências, na medida em que estas ciências “recortam” a totalidade do ser em diversas classes distintas de entidades, classes que são, ao menos, tantas quantas as categorias entendidas como “gêneros supremos” do ser. Usando uma distinção derivada do filósofo Edmund Husserl, enquanto a ontologia presente em *Categorias* reconhecia, em sentido próprio, apenas a existência de ontologias regionais (aquelas que determinam o ser em diferentes regiões ou domínios do mundo), a ontologia apresentada no Livro IV da *Metafísica*

contrasta com essas ontologias regionais por se conceber como uma ontologia fundamental capaz de nos fornecer o conhecimento dos conceitos e princípios fundamentais que se aplicam (de diferentes modos) a todas as regiões do ser.

De um lado, *essa ontologia fundamental não substitui, mas complementa as ontologias regionais elaboradas pelas ciências particulares*, ou seja, a ontologia fundamental apresentada no Livro IV de forma alguma elimina a necessidade da existência das ontologias regionais elaboradas pelas ciências particulares. Com isso, Aristóteles está apenas *acrescentando* uma nova ciência ao rol das ciências que já havia reconhecido e para as quais tanto contribuiu, ciências tais como a física, a matemática, a biologia, a ciência política etc. De outro lado, porém, essa ontologia é fundamental porque se coloca como uma ciência que torna possível a ordenação hierárquica de todas as outras ciências e das ontologias regionais que compete a elas desenvolver. Em outras palavras, todas as ontologias regionais só conseguem determinar e delimitar diferentes domínios do ser *porque são antecedidas e se valem de modo parcial e limitado dos conceitos e princípios cuja determinação cabe à ontologia fundamental, entendida como ciência que preenche e dá sentido à ideia de uma filosofia primeira ou sapiência (sophia)*.

Não obstante isso, como já indicamos, o Livro IV não apresenta senão as linhas gerais de um *projeto de ontologia fundamental*, um projeto que (talvez) só parcialmente se realiza em uma parte dos demais Livros da *Metafísica*. Longe de termos de ver esse inacabamento como um defeito, talvez seja justamente ele aquilo que estimulará filósofos posteriores (até nossos dias) a tentar completar este projeto de diferentes modos. Neste sentido, a ontologia aristotélica *esboçada* no Livro IV da *Metafísica* se transforma em um tipo de *modelo privilegiado* para um conjunto amplo de perspectivas e propostas teóricas no campo da ontologia e da metafísica posteriores.

## **2. A primeira parte do Livro IV: a ontologia como ciência dos conceitos fundamentais relacionados com o ser como substância**

### **2.1. Capítulo 1: a apresentação e o sentido geral da ciência do ser enquanto ser**

Na edição oficial da obra de Aristóteles (elaborada pelo erudito alemão Immanuel Bekker e publicada em 1831), o capítulo 1 do Livro IV é composto por doze linhas. Ele cumpre o papel de uma introdução geral e muito densa da ciência que havia sido chamada de “ciência procurada” nos Livros I e III. Essas doze linhas, porém, nos apresentam dois temas intimamente correlacionados. O primeiro tema é aquele que diz respeito à postulação da existência de uma ciência do ser enquanto ser. O segundo tema concerne ao sentido da expressão ‘ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem por si mesmo’ (*on hê(i) on kai ta toutô(i) hyparchonta kath’hauto*), uma expressão que poderíamos abreviar por ‘ser enquanto ser por si mesmo’. No núcleo deste tema se encontra a questão fundamental sobre o caráter universal dessa ciência em comparação com as outras ciências, consideradas ciências particulares. Tomemos em atenção, de modo muito breve, esses dois temas do capítulo 1.

Aristóteles inicia o capítulo dizendo: “Há uma ciência que teoriza o ser enquanto ser e as propriedades que lhe pertencem por si mesmo.” (1003a 20-21; tradução própria) Essa frase sugere que uma tal ciência já existe. Contudo, quando olhamos essa afirmação à luz tanto dos Livros I e III quanto da própria sequência do Livro IV, constatamos que essa ciência ainda não existe, precisamente porque Aristóteles pretende ser o primeiro a construí-la. Tomando uma distinção usada nas ciências jurídicas, o verbo ‘haver’ usado na primeira frase desse capítulo indica que essa ciência existe *de direito* e não *de fato*. Ela só passa a existir *de fato* através da elaboração proposta por Aristóteles. No entanto, antes mesmo disso, ela existe *de direito* porque o Estagirita não a está simplesmente inventando. Na concepção realista do conhecimento científico defendida por Aristóteles, cada uma das ciências que podemos desenvolver é apenas a expressão lógica e epistemológica de um domínio de objetos da realidade, um domínio necessariamente pré-existente à sua investigação científica. Portanto, o fato de Aristóteles estar construindo essa ciência pela primeira vez significa que ele apenas está exprimindo (teorizando) no campo da linguagem e do pensamento um campo da realidade já existente. Neste sentido, o ‘há’ da frase citada acima significa também um ‘precisa haver/existir’.

Mesmo assim, como já apontado na parte dos aprofundamentos do primeiro capítulo (seção 4), a *Metafísica* de Aristóteles é um texto com um componente histórico inegável, ou seja, a construção da metafísica ou

filosofia primeira nesta obra de Aristóteles faz uma releitura de toda a filosofia grega anterior, uma releitura que se tornou a tal ponto importante na filosofia posterior que nos permite, a partir dela, falar de uma história da metafísica e da ontologia anteriores a Aristóteles, história que remonta aos primórdios da filosofia grega. Neste espírito, embora Aristóteles se veja como o legítimo fundador desta “nova” ciência, ele nos sugere que ela realiza de modo correto aquilo que era o objetivo implícito de seus predecessores, um objetivo que eles não teriam conseguido perceber claramente e, por isso, não teriam conseguido alcançar de modo adequado. Isso é sugerido pela seguinte frase do capítulo 1:

“Se também os que investigavam os elementos dos seres estavam à procura desses princípios, necessariamente estes elementos eram do ser não por acidente, mas <do ser> enquanto ser. Por isso, também nós devemos tratar das primeiras causas do ser enquanto ser.” (1003a 28-31; tradução própria)

Logo mais veremos o sentido do contraste entre a noção de ser por acidente e a noção de ser enquanto ser. O que importa agora é justamente perceber que, por um lado, Aristóteles se compreende como fundador *de fato* desta ciência, mas, de outro lado, entende que sua construção realiza aquilo que foi apenas esboçado de modo ainda confuso por seus antecessores, de tal modo que esta ciência já existia *de direito* nesses esforços ainda parciais e equivocados.

Passemos à discussão do segundo tema: o sentido geral da expressão ‘ser enquanto ser por si mesmo’ e como este sentido explica a universalidade desta ciência diante das demais. A expressão literal do texto é um pouco mais complexa: ‘ser enquanto ser e as propriedades que lhe pertencem por si mesmo.’ A forma simplificada ‘ser enquanto ser por si mesmo’ proposta aqui provém da leitura de um dos momentos fundamentais da teoria aristotélica da ciência, presente no capítulo 4 do Livro I dos *Segundos Analíticos*. Neste importante capítulo, Aristóteles estabelece quais os conceitos mais básicos que qualificam qualquer ciência. Em primeiro lugar, uma ciência deve poder expor e explicar os conceitos ou propriedades que pertencem *a todos* (*kata pantos*) os objetos do domínio de objetos por ela estudado, ou seja, a finalidade de cada ciência deve ser o conhecimento das *propriedades*

*universais* pertencentes a todos os objetos do domínio teorizado. Em segundo lugar, esses conceitos devem pertencer aos objetos daquele domínio, tomados *por si mesmos* (*kath'hauto*), *enquanto tais* (*hê(i) auto*) e não *por acidente* (*kata symbebêkos*). Assim, uma ciência não deve apenas descobrir e explicar as propriedades universais (que se aplicam a todos os objetos de um domínio), mas também deve descobrir e explicar por que essas são propriedades *necessárias* destes mesmos objetos.

Ilustremos essas determinações epistemológicas básicas de qualquer ciência por meio de um exemplo. Tomemos os seres humanos como um domínio de objetos que pode ser estudado por diferentes ciências. Na biologia, os seres humanos devem ser estudados como uma espécie de ser animado ou vivo. Nesta perspectiva, a propriedade *ser vivo ou animado* é uma propriedade universal e necessária dos seres humanos *por si mesmos e enquanto seres vivos*. Deste ponto de vista biológico, o fato de os seres humanos se organizarem em diferentes tipos de sociedades é uma *propriedade acidental* (= não necessária) dos mesmos, ou seja, ela é uma propriedade que eles possuem, mas não *enquanto seres animados ou vivos*. Em contraste com isso, quando os seres humanos são investigados pela ciência política, a propriedade de se organizarem em vários tipos de sociedade pode e deve ser tomada como uma propriedade universal e necessária dos seres humanos *por si mesmos e enquanto seres políticos*. Embora seja necessário que os seres humanos estejam vivos para constituir suas organizações sociais, essa propriedade é acidental do ponto de vista em que a ciência política investiga os seres humanos.

À luz desse exemplo, retomemos o esclarecimento da expressão ‘ser enquanto ser e as propriedades que lhe pertencem por si mesmo’ e como ela contém o sentido da universalidade proposta para esta ciência diante das demais ciências. A sequência imediata da primeira frase do capítulo 1 nos diz:

“Ela [*sc.* a ciência do ser enquanto ser] não é idêntica a nenhuma das chamadas <ciências> particulares, pois nenhuma destas examina o ser enquanto ser **de modo universal**; mas, delimitando alguma parte deste [*sc.* do ser enquanto ser], teorizam sobre esta parte o <que é> acidental (*to symbebêkos*) <ao ser enquanto ser>, como, por exemplo, no caso das ciências matemáticas. E dado que procuramos os princípios e as

causas mais elevadas, é evidente que estes, *necessariamente*, são <princípios e causas> de *certa natureza por si mesma*.” (1003a 21-28; tradução própria, grifos acrescentados)

Devemos prestar a máxima atenção possível ao movimento argumentativo contido no trecho citado. E isso porque ele nos apresenta dois aspectos distintos. Um deles é a retomada da noção de propriedades universais e necessárias dos objetos por si mesmos, noção proveniente do capítulo dos *Segundos Analíticos* acima mencionado. O outro aspecto, porém, é uma ampliação e transformação da teoria aristotélica da ciência. No tocante ao primeiro aspecto, Aristóteles está reivindicando que a ciência do ser enquanto ser por si mesmo cumpre os requisitos mais básicos *de qualquer outra ciência*, a saber: ela trata o seu domínio de objetos procurando as propriedades universais e necessárias destes mesmos objetos tomados por si mesmos porque desconsiderando outras propriedades que não cumprem esses requisitos e que, por isso, devem ser tomadas como propriedades acidentais.

O outro aspecto, talvez o mais importante, consiste em uma transformação e ampliação da teoria aristotélica da ciência. Essa ampliação e transformação é necessária para que Aristóteles possa defender que a ciência do ser enquanto ser não é apenas uma dentre as demais ciências, mas *a ciência mais universal de todas*. Vejamos melhor esse ponto, que é de suma importância para compreendermos o estatuto da “nova” ciência proposta por Aristóteles no Livro IV da *Metafísica*.

Na teoria aristotélica da ciência que encontramos nos *Segundos Analíticos*, *nada nos autoriza a defender a existência de uma ciência que seria a mais universal do que todas as outras*. No quadro conceitual desta obra, o que temos são as diversas ciências e, em alguns casos, as ciências particulares dentro de outras. Assim, por exemplo, como ciências gerais temos a física, a matemática e a biologia. Dentro da física, podemos encontrar partes (a astronomia, a teoria do movimento etc.), tanto quanto dentro da matemática (a aritmética, a geometria etc.) e dentro da biologia (a zoologia, a botânica, a teoria da reprodução animal etc.). Contudo, de modo geral, *todas as ciências mais amplas estão postas, por assim dizer, umas ao lado das outras*. Neste momento da obra de Aristóteles (como já indicado antes), *se queremos saber algo sobre o ser, devemos olhar para o que cada*

*ciência fala sobre cada uma das “regiões” (partes) do ser. Além disso, como indicado pelo capítulo 4 dos Segundos Analíticos que evocamos antes, a universalidade e a necessidade são características do conhecimento que devem ser encontradas em todas as ciências, de tal modo que não há espaço para alguma ciência mais universal do que todas as demais.*

Em contraste com essa imagem inicial da teoria aristotélica das ciências, o capítulo 1 do Livro IV está postulando que há uma ciência mais universal do que todas as demais. Essa é a ciência do ser enquanto ser e das propriedades que lhe pertencem por si mesmo. Do ponto de vista desta ciência, as propriedades universais e necessárias que as ciências particulares descobrem e explicam nas classes de entidades que investigam *se tornam apenas propriedades acidentais do ser enquanto ser*. Por isso as aqui chamadas ciências particulares não tratam as propriedades universais e necessárias do ser enquanto ser. Na terminologia introduzida aqui, por exemplo, a astronomia trata do ser *enquanto ser celeste*, a biologia trata do ser *enquanto ser vivo*, a aritmética trata do ser *enquanto ser numérico*, a ciência política trata do ser *enquanto ser social*, e assim por diante. *Quando comparadas às propriedades que cabe à ciência do ser enquanto ser teorizar*, estas propriedades (ser celeste, ser vivo, ser numérico, ser social) são propriedades acidentais do ser enquanto ser, considerado enquanto tal e por si mesmo.

Essa ampliação e transformação da teoria aristotélica da ciência gera vários problemas. Talvez o principal deles seja aquele exposto por Pierre Aubenque em seu já clássico livro *O problema do ser em Aristóteles* (1962). Este problema surge da (aparente ou real) incompatibilidade entre três teses aristotélicas, que são as seguintes: (1) o conceito de ser não delimita um gênero; (2) toda ciência é ciência de um gênero de ser; e (3) há uma ciência do ser enquanto ser.<sup>65</sup> Para uma parte dos intérpretes do Livro IV (dentre os quais me incluo), a nova teoria sobre a polissemia do conceito de ser apresentada no capítulo 2 do Livro IV procura sair deste dilema. Essa saída se dá mostrando que embora o conceito de ser não denote um gênero de todas as coisas (pelos motivos que já expusemos antes), há um gênero primário de ser (o gênero ou a categoria das substâncias), gênero que nos permitiria falar de uma ciência unificada dos múltiplos sentidos do conceito de ser, ciência esta que mostraria como todos esses sentidos estão

<sup>65</sup> AUBENQUE, Pierre. *O problema do ser em Aristóteles*: ensaio sobre a problemática aristotélica; trad. Cristina de Souza Agostini, Dioclézio D. Faustino. São Paulo: Paulus, 2012 (1962), p. 195-235.

necessariamente relacionados com o gênero primário de ser composto pelas substâncias.

Deixando de lado esse problema, percebemos que os dois aspectos acima discutidos brevemente nos mostram que Aristóteles estabelece sua ontologia por meio de uma argumentação *por analogia*, um procedimento argumentativo que será novamente usado várias vezes no capítulo 2 do Livro IV. Essa analogia possui duas dimensões. Por um lado, ela procura mostrar que a ontologia aristotélica é **uma ciência que preenche os requisitos básicos de todas as demais ciências**: explicar as propriedades universais e necessárias dos objetos de um domínio, tomados por si mesmos. De outro lado, porém, essa analogia procura mostrar que a ontologia proposta por Aristóteles é **a ciência mais universal de todas, de tal modo que, diante dela, todas as demais ciências são ciências particulares que tratam apenas de partes do ser enquanto ser**.

Se esta ciência pode ser assim legitimada epistemologicamente ou não o pode é uma questão que extrapola os limites deste texto. De qualquer modo, Aristóteles parece acreditar na possibilidade e na legitimidade epistemológica dessa ampliação para fundamentar esta nova ciência mais universal do que todas as demais. Assim, como veremos melhor logo mais, Aristóteles acredita que aquilo que valia para dentro de cada gênero de ser (e para as ciências particulares destes gêneros) pode valer também para a totalidade dos gêneros de ser: assim como há propriedades por si mesmas das entidades pertencentes a cada um dos gêneros de ser, assim também deve haver propriedades por si mesmas que se aplicam a todos os gêneros de ser, *desde que se possa estabelecer um certo tipo de relação de dependência ontológica (e, a partir dela, lógica e epistêmica) de todos os gêneros (e modos) com um gênero (e modo) primário de ser*. É justamente este o tema do capítulo 2, sobre o qual passamos a falar agora.

## **2.2. O capítulo 2: a ciência do ser enquanto ser como ciência dos conceitos fundamentais**

Há uma enorme quantidade de textos que tratam do capítulo 2 do Livro IV da *Metafísica*. Todavia, em sua maioria, esses textos discutem apenas partes deste célebre capítulo. Fazer uma exposição ao mesmo tempo breve e didática de seu todo é algo difícil, tanto por causa de sua complexidade interna quanto por causa das múltiplas interpretações de suas

partes. Tudo o que se dirá a seguir é necessariamente uma simplificação que procura deixar em segundo plano essas controvérsias, situando-se *dentro de uma interpretação específica* deste texto. Esclarecido isso, podemos fazer uma divisão aproximativa deste capítulo em duas partes, como já dissemos no texto básico.

A primeira parte do capítulo apresenta a nova teoria aristotélica sobre a polissemia do conceito de ser, ou seja, apresenta uma nova perspectiva sobre o lema já citado diversas vezes: “o <termo> ‘ser/ente’ se diz em múltiplos sentidos.” (*to on legetai pollachôs*). Essa nova teoria visa mostrar que – diferentemente da primeira versão da ontologia aristotélica – este lema pode servir como o ponto de partida de uma ciência do ser enquanto ser. A possibilidade de uma ciência única do ser enquanto ser, como veremos logo mais, repousa no que se tem chamado de significação focal (*focal meaning*) do conceito de ser.

A segunda parte do capítulo nos apresenta uma dupla expansão da ciência do ser enquanto ser, expansão que a transforma, como indicamos rapidamente antes, em uma ciência dos conceitos fundamentais. Esta parte, como já dito no texto básico, possui duas linhas de argumentação que se entrelaçam. A primeira consiste em aplicar a teoria da significação focal também para o conceito de unidade. A segunda linha de argumentação, intimamente associada à primeira, consiste em mostrar que a ciência do ser enquanto ser não apenas engloba a polissemia do conceito de unidade, mas também de todos os conceitos fundamentais que se associam a estes dois conceitos e aos seus contrários: os conceitos de não-ser e de multiplicidade. Como já indicado no texto básico deste capítulo, essa expansão – que teremos de abordar de modo mais aprofundado a partir de agora – só é possível graças à aplicação da teoria da significação focal *a todos* os conceitos fundamentais.

### **2.2.1. A primeira parte do capítulo 2: a teoria da significação focal do conceito de ser como fundamento da ciência do ser enquanto ser**

Começemos nossa análise do capítulo 2 tomando diretamente em atenção o texto que já gerou inúmeras perspectivas de interpretação ao longo dos séculos:

“[I] O <termo> ‘ser/ente’ se diz em múltiplos sentidos (*to on legetai pollachôs*), mas em relação a algo uno (*pros hen*) e <em relação> à certa natureza uma/única e não de modo homônimo. [II] **Assim como** todas as coisas saudáveis estão em relação com a saúde (ou por preservá-la, ou por produzi-la, ou por ser sinal de saúde ou por ser apta a recebê-la) e <assim como> o medicinal está em relação com a medicina (pois ou é dito medicinal por possuir <a arte> medicinal, ou por ser naturalmente apto a ela, ou ainda por ser obra da medicina); e ainda podemos encontrar outras coisas ditas do mesmo modo; [III] **assim também** o <termo> ‘ser/ente’ é dito em múltiplos sentidos, mas todos eles em relação a um único princípio: pois as <coisas> são ditas ‘seres’ (*onta*) ou porque são substâncias (*ousiai*), ou porque são afecções (*pathê*) da substância, ou porque são caminho (*hodos*) para a substância, ou <porque são> corrupções (*phthorai*) ou privações (*sterêseis*) ou qualidades (*poiotêtes*) ou produtoras (*poiêtika*) ou geradoras (*gennêtika*) da substância, ou então das <coisas> que são ditas em relação à substância, ou ainda <porque são> negações (*apophaseis*) destas <coisas> ou da substância: por isso também dizemos que o não-ente (*to mê on*) é não-ente.” (1003a 33-1003b 10; tradução própria, grifos e numeração acrescentados)

O texto citado foi dividido em três partes para facilitar nossa visualização de sua estrutura. No trecho [I], reencontramos o lema aristotélico já mencionado: “o <termo> ‘ser/ente’ (*to on*) é dito em múltiplos sentidos.” Em momentos anteriores de sua obra, Aristóteles interpreta este lema como indicando que as coisas ditas através do termo ‘ser’ ou ‘ente’ seriam coisas ditas de modo homônimo. Nesta interpretação, este lema indica que não poderia haver uma “ciência do ser”, pois não pode haver uma única ciência de coisas ditas de modo homônimo, uma vez que elas pertencem a gêneros distintos de entidades. Todavia, na passagem agora em análise, Aristóteles modifica essa interpretação, pois apesar de manter que o conceito de ser se diz em múltiplos sentidos, essa polissemia não equivale, como antes, à significação por homonímia. Conforme o contexto, o termo ‘ser’ é dito em relação a algo uno (*pros hen legomenon*). Essa estranha expressão já foi traduzida de diversos modos. Todavia, como já apontado no texto básico, sua tradução filosófica atualmente mais difundida é aquela proposta pelo helenista G. E. L. Owen através do conceito de *significação ou sentido focal* (*focal meaning*). Com isso, parte da interpretação recente

considera que Aristóteles está expondo nesta passagem sua *teoria da significação focal do conceito de ser*. Essa tradução é boa porque nos revela de modo mais intuitivo a concepção que está contida na expressão ‘o que é dito em relação a algo uno’ (*pros hen legomenon*), inicialmente aplicada aos múltiplos sentidos do termo ‘ser’ ou ‘enté’, a saber: *todos estes múltiplos sentidos estão focados em uma significação primária do conceito simbolizado no termo ‘ser’ (to on)*.

Para entendermos isso, passemos à análise da parte [II] da citação acima. Nela, Aristóteles nos dá dois exemplos deste tipo de significação: (i) o exemplo das coisas que são ditas ‘saudáveis’ (*hygieinon*) em relação ao conceito de saúde, e (ii) o exemplo das coisas ditas ‘medicinais’ (*iatrikon*) em relação ao conceito de medicina. Em cada um desses exemplos, há diferentes causas para se estabelecer as relações entre as diversas significações de ‘saudável’ e a significação primária da noção de saúde, tanto quanto para se estabelecer as relações entre as diversas significações de ‘medicinal’ e significação primária da noção de medicina.

No caso da polissemia do termo ‘saudável’, certas coisas são assim ditas porque preservam a saúde, outras porque produzem a saúde, outras porque são sinais da saúde e outras ainda porque são aptas a terem saúde. No caso da polissemia do termo ‘medicinal’, certas coisas são assim ditas porque possuem a arte médica, outras porque estão naturalmente aptas para ela, e outras porque são obras da medicina. Essas diversas significações e suas relações com uma significação primária já nos mostram que *a teoria da significação focal não é pensada por Aristóteles como algo que diria respeito apenas ao conceito de ser*, mas – conforme nos diz o final do trecho [II] – porque se aplica a muitos conceitos. Como veremos logo mais, Aristóteles considera que a mesma teoria se aplica ao conceito de unidade e, na realidade, a *todos os conceitos fundamentais que podem estar em algum tipo de relação com os conceitos de ser e unidade*.

À luz desses dois exemplos, o trecho [III] nos apresenta como a teoria da significação focal se aplica aos múltiplos sentidos do conceito de ente, simbolizado na expressão grega ‘to on’. Assim, as coisas para as quais, *primariamente*, aplicamos o termo ‘seres’ ou ‘entes’ (*ta onta*) são as substâncias (*ousiai*). *Isso quer dizer que todos os múltiplos sentidos do conceito de ser possuem uma significação focal primária: a significação do ser como substância*. Em outras palavras, *todos os demais sentidos possíveis do*

conceito de ser devem ser compreendidas *em relação a esta* significação focal.

No entanto, diferentemente do que pensam certos/as intérpretes, a lista que Aristóteles apresenta não é mais, como no caso da ontologia que vimos em *Categorias*, uma lista de categorias. A enumeração desses outros sentidos de ser (para além do sentido primário de ser como substância) provavelmente inclui as categorias sob as rubricas de *afecções* (*pathê*) ou *qualidades* (*poiotêtes*) da substância. *Isso é assim porque a concepção sobre os múltiplos sentidos do conceito de ser que Aristóteles tem em mente ao escrever esta passagem não está mais restrita apenas às categorias.* Em vários momentos da *Metafísica* (v. g. Livro V, cap. 7; Livro IX, cap. 10), o Estagirita entende que além das categorias, o ser se diz ainda segundo a potência (*dynamis*) e a efetividade ou atualidade (*energeia*), e também na acepção do ser-verdadeiro (*alêthes*) e do ser-falso (*pseudes*). Essa visão que abrange também os sentidos de ser como potência e ato, assim como do ser verdadeiro e do ser falso, como dissemos antes, parece estar mais próxima da lista encontrada no trecho citado acima, uma vez que nele se falam de entes que são caminhos, corrupções, privações, geradores e produtores da substância (sentidos que parecem se aproximar do ser em potência e do ser em ato), tanto quanto de entes que seriam negações desses sentidos (que parecem se associar ao sentido do ser como verdade e falsidade). Apesar dessa aproximação possível, não é o caso de entrarmos nessa discussão, que nos levaria muito longe. Cumpre apenas indicar que a multiplicidade de sentidos do conceito de ser (para além da substância) mencionados na passagem citada não parece mais se restringir às várias categorias.

Tendo em mente estes esclarecimentos gerais, cumpre ainda notar que os múltiplos sentidos do conceito de ser ditos em relação à significação focal do ser como substância se vale de uma analogia. Essa analogia foi marcada na tradução do trecho citado pelas palavras grifadas em negrito: ‘assim como ..., assim também’. Essa analogia presente no texto levou alguns intérpretes medievais (sendo Tomás de Aquino o mais célebre) a considerar que a unidade dos múltiplos sentidos do conceito de ser se identificaria com um tipo de analogia. Essa interpretação se tornou conhecida pela expressão ‘analogia do ser’ (*analogia entis*). De modo geral, segundo Tomás de Aquino, diferentemente da analogia em seu tipo mais comum (a analogia de proporção do tipo: A está para B, assim como C está para D), a analogia aplicada por Aristóteles seria um tipo especial de analogia: a analogia de

atribuição. No exemplo que se tornou já clássico, essa analogia do ser se daria do seguinte modo: assim como todas as coisas criadas são ditas ‘criaturas’ porque criadas por Deus, assim também todas as coisas ditas ‘entes’ assim o são por causa das substâncias. Percebemos agora que essa interpretação se equivoca porque toma *o método argumentativo usado* por Aristóteles no texto como se fosse *o conteúdo da teoria que ele elabora por meio deste método*. Todavia, não podemos entrar aqui em uma exposição desta interpretação medieval do texto em análise, uma interpretação que foi dominante até meados do século passado.

Para além da noção de analogia, outras interpretações argumentaram que os exemplos dos pares ‘saudável-saúde’ e ‘medicinal-medicina’ nos conduziram a pensar a teoria exposta por Aristóteles como se ele estivesse aproximando a relação entre os termos ‘ser-substância’ à significação por paronímia, apresentada antes no contexto da exposição dos capítulos 1 e 2 de *Categorias*. Essa interpretação também se equivoca porque a relação dos termos parônimos (como o adjetivo ‘filósofo’ proveniente do substantivo ‘filosofia’) é uma relação de *derivação* (segundo o ‘caso’ (*ptôsis*)), enquanto a relação aqui exposta é de *dependência e referência*. Ademais, embora os termos gregos ‘*to on*’ (‘o ser’ ou ‘o ente’) e ‘*hê ousia*’ (‘a substância’) sejam termos gramaticalmente aparentados, não é possível estabelecer entre eles uma relação de derivação como no caso dos termos que exprimem a paronímia.

Outras interpretações mais recentes (embora baseadas em comentários antigos ao texto de *Categorias*), procuram amenizar a forma negativa ‘e não de modo homônimo’ encontrada no trecho [I], propondo que a significação focal seria um novo tipo *positivo* de significação por homonímia. Contudo, essa interpretação é problemática por duas razões. A primeira é a seguinte: *em todos* os momentos nos quais Aristóteles menciona a significação por homonímia em sua obra ele o faz *sempre* em termos *negativos*, indicando em todos os casos que é impossível haver uma única ciência das coisas ditas de modo homônimo. Seria estranho que ele estivesse conferindo, *a única vez em toda a sua obra*, um sentido positivo a esse modo de significação, ainda mais em se tratando do momento em que está propondo *a* ciência mais universal de todas. A segunda razão é a seguinte: em dois outros momentos da *Metafísica*, Aristóteles aplica a teoria da significação focal ao conceito de ser através da rejeição explícita da homonímia. O primeiro desses sentidos do conceito de ser é aquele do ser

como essência (*to ti ên einai / to ti estin*), tratado no capítulo 4 do Livro VII. O segundo desses sentidos do conceito de ser é o sentido do ser potencial, tratado no capítulo 1 do Livro IX. Portanto, seria no mínimo incoerente que a significação homônima se aplicasse à totalidade dos sentidos do conceito de ser, mas não se aplicasse a dois *tipos fundamentais* de sentidos de ser como o são os sentidos de ser essencial e ser potencial.

Por fim, outras interpretações também recentes (das quais se aproxima a interpretação defendida neste livro), procuram mostrar que a significação focal do ser elaborada nesta passagem não pode ser entendida nem pelo quadro conceitual do capítulo 1 de *Categorias*, nem mesmo por meio da analogia. O que vemos aqui é uma nova abordagem da polissemia do conceito de ser através de um modo de significação que Aristóteles, em outros momentos de sua obra, havia aplicado (até onde sabemos) apenas ao caso da polissemia do conceito de amizade na *Ética Eudêmia* (Livro VII, cap.2). Essa nova abordagem *apenas faz alusão* ao quadro dos tipos de termos denotativos de *Categorias* para indicar que *ele está sendo substituído por um novo quadro conceitual*.

Aliás, a sequência imediata do trecho citado sugere que a significação focal deve ser compreendida não em paralelo com a homonímia ou com a paronímia, mas como um complemento da significação por sinonímia, que é justamente aquela presente nas ciências particulares. Eis o trecho:

“[I] Com efeito, assim como há uma única ciência de todas as coisas saudáveis, do mesmo modo também nos outros casos <similares>. Pois é próprio de uma única ciência teorizar não apenas as coisas ditas de acordo com algo uno (*kath’hen legomenon*), mas também as coisas que são ditas em relação a uma única natureza (*pros mian legomenôn physin*), pois, **de certo modo**, estas coisas também são ditas segundo algo uno. [II] Portanto, é evidente que os entes serão teorizados por uma única <ciência> enquanto entes. **Em todos os casos e principalmente**, a ciência é acerca do que é primário, aquilo **do que as outras coisas** <de um gênero> **dependem e pelo que são ditas** <serem parte deste gênero>. Assim, se esta coisa [sc. primária sobre todos os gêneros de ser] é a substância, o filósofo deverá possuir <o conhecimento> dos princípios e causas das substâncias.” (1003b 11-19; tradução própria, grifos e divisões acrescentados)

Na terminologia técnica proveniente da teoria aristotélica da ciência encontrada nos *Segundos Analíticos*, a expressão ‘coisas ditas de acordo com algo uno’ (*kath’hen legomenon*) equivale à noção das coisas ditas de modo sinônimo (ou sinonímia), tipo de significação já exposta quando falamos do capítulo 1 de *Categorias*. O que a parte [I] do trecho citado acrescenta e altera nesta mesma teoria da ciência é que *qualquer ciência* não apenas trata dos objetos de seu domínio através da significação sinônima dos mesmos (como pertencentes a um mesmo gênero ou espécie), mas também *trata desse domínio mostrando que estes objetos possuem algum tipo de significação focal dentro dos seus respectivos domínios*. Em suma: *o trecho sugere que a significação focal já pode ser encontrada dentro de cada uma das classes (gêneros e espécies) de entidades investigadas pelas ciências*.

Contudo, o passo filosófico mais arriscado dado por Aristóteles se encontra na parte [II] da citação. *Este passo consiste em aplicar esse “novo” tipo de significação também para o conceito de ser, muito embora se mantenha a concepção segundo a qual há múltiplos gêneros e espécies (classes) de ser*. Inicialmente, a passagem grifada em [II] é clara em dizer que *todas as ciências precisam estabelecer, dentro da classe de entidades que estudam, aquilo que conta como primário dentro dessa classe*. E este primário é determinado justamente como aquilo *do que todas as coisas de um gênero dependem para dele fazer parte* e também como aquilo *pelo qual todas essas coisas são ditas por meio de algum termo geral*. Podemos dar um exemplo disso. No gênero dos números, estudado pela aritmética (grega), uma entidade que é primária para todos os outros números é, por exemplo, o número um, dado que todos os números naturais *dependem do número um* por serem conjuntos de unidades e somente assim *todos os números podem ser ditos* pelo termo geral ‘número’.

Por fim, assumindo que cada uma das ciências tem de descobrir e explicitar algo primário dentro do gênero de coisas por ela estudado, Aristóteles propõe que o gênero das substâncias deve ser considerado o *gênero primário* dentre todos os gêneros de ser (categorias). Essa interpretação está plenamente de acordo com a ideia expressa na primeira passagem citada nesta seção, a saber: *todas as coisas que chamamos de ‘entes’ ou ‘seres’ (ta onta) dependem das substâncias para serem parte de uma mesma ciência e são assim ditos por causa da aplicação do termo ‘ente’ ou ‘ser’ primariamente para as substâncias*. Notamos novamente uma analogia do seguinte modo: assim como há uma significação focal das coisas que

pertencem a uma mesma classe (gênero ou espécie) de entidades, assim também o gênero das substâncias é a significação focal de todas as outras possíveis classes e modos de ser.

Diante do que expusemos até aqui, percebemos que a expressão ‘ser enquanto ser e as propriedades que lhe pertencem por si mesmo’ possui ao menos dois sentidos gerais mais básicos. De um lado, o ser enquanto ser por si mesmo equivale ao gênero das substâncias, uma vez que este gênero é a significação focal da qual todos os demais sentidos de ser dependem para ser considerados *também* como propriedades por si mesmas das substâncias. De outro lado, na medida em que todos os outros gêneros e modos de ser se dizem em relação ao gênero primário do ser como substância, também a eles se aplica, mesmo que secundariamente, a noção de ser enquanto ser. Por isso, cabe a uma única ciência tratar de tudo o que está contido na extensão (a mais universal de todas) do conceito de ser enquanto ser. Assim, o conceito de ser enquanto ser é *análogo* a um gênero, embora não seja exatamente um gênero. Esse sentido *análogo* ao de um gênero atribuído à extensão do conceito de ser enquanto ser se encontra explicitamente expresso na última passagem que fecha a primeira parte do capítulo 2 nas seguintes palavras:

“Para todo e cada um dos gêneros há uma única sensação e uma única ciência; assim, por exemplo, a gramática, sendo uma única <ciência>, teoriza todas as palavras (*phonai*); por isso *também do ser enquanto ser há uma ciência única por gênero que teoriza suas espécies e também as espécies das espécies.*” (1003b 19-22; tradução própria, grifos acrescentados)

Para começar a análise do trecho, lembremos do final da última passagem citada antes desta, na qual se concluía que se a substância representa o gênero primeiro de todos os demais gêneros e modos de ser, então o filósofo deve ter conhecimento dos princípios e causas da substância, pois é este o gênero primário e, por isso, a significação focal do conceito de ser. Esta conclusão diz respeito ao primeiro sentido da expressão ser enquanto ser. Compare-se isto, agora, com que é dito no trecho há pouco citado. Novamente, a passagem inicia falando de uma característica que Aristóteles atribui a toda e qualquer ciência. Na sequência, essa generalidade

epistemológica é exemplificada por meio da gramática, que é *uma única* ciência que tem como tarefa teorizar (explicar) *a multiplicidade* das palavras. Notemos que a gramática realiza essa tarefa estabelecendo *as unidades* fonéticas, morfológicas e sintáticas que permitem construir e analisar *todas as possíveis formações linguísticas*, entendidas como a classe (“gênero”) de coisas estudadas pela gramática. Nesta perspectiva, todas as palavras de uma língua *dependem* das unidades fonéticas básicas *por causa das quais são denominadas* ‘palavras’ todas e cada uma das entidades que pertencem a esta classe. Em exemplo mais simplificado, *todas as múltiplas* palavras de uma língua são compostas a partir das letras e sílabas como *unidades* mais básicas de uma língua. Por fim, *em analogia* com a gramática (e com todas as ciências particulares), o trecho conclui que é uma única e mesma ciência *por gênero* que deve teorizar (estudar e explicar) *todas as espécies e as espécies das espécies* pertencentes ao *ser enquanto ser*, que é considerado aqui *como se fosse* um gênero.

A analogia se estabelece do seguinte modo: *assim como* há uma ciência única para cada gênero de entidades (ou, como diríamos hoje, para cada domínio de objetos) e cabe a esta ciência explicar cada uma das partes (espécies) que compõem este gênero – assim como, se for o caso, as partes destas partes (as espécies das espécies ou subespécies) –, *assim também* no caso do ser enquanto ser, cabe a uma única ciência explicar todos os gêneros e modos de ser *como se fossem* espécies e espécies de espécies do ser enquanto ser. Portanto, embora seja essencial o conhecimento dos princípios e causas das substâncias (como gênero primário de ser), também é necessário que a partir desse gênero primário se estude *como os demais gêneros e modos de ser* – de forma *análoga* às espécies e subespécies de um único gênero – *se relacionam com este gênero primário do ser enquanto ser*. Percebemos novamente o recurso a outra analogia para estabelecer esta ciência mais universal do que todas as demais ciências.

Para encerrar esta seção, vale a pena notar, rapidamente, que Aristóteles usou até aqui nada menos do que quatro vezes o argumento por analogia: (1) a analogia entre a universalidade e a necessidade nas ciências particulares e a universalidade e necessidade na ciência do ser enquanto ser; (2) a analogia entre a significação focal de termos como ‘saudável’ e ‘medicinal’ e do termo ‘ser’; (3) a analogia entre a significação focal dentro das diversas classes (gêneros e espécies) e a significação focal que correlaciona todas as classes de ser com uma classe primária; e (4) a analogia

entre a unidade por gênero das ciências particulares e unidade *como que* por gênero da ciência do ser enquanto ser.

Logo mais, veremos que esse procedimento será novamente usado para ampliar o domínio desta nova ciência para outros conceitos fundamentais e, na realidade, virtualmente para todos eles. A analogia é um procedimento conhecido por seus riscos, dado que coloca em comparação objetos e domínios de objetos inicialmente considerados distintos. Mas ele é também reconhecido como um dos principais procedimentos operados na criação de novas palavras e novas ideias. Por isso, não é de se estranhar que Aristóteles faça uso deste caminho de pensamento para reformular sua visão sobre a polissemia do conceito de ser e propor para ela uma nova ciência acima das demais.

### **2.2.2. A segunda parte do capítulo 2: a teoria da significação focal aplicada ao conceito de unidade e aos demais conceitos fundamentais referidos ao ser e à unidade**

#### **I. Introdução: a importância do aspecto henológico presente na segunda parte do capítulo 2**

Logo após estabelecer as bases para a ciência do ser enquanto ser através da teoria da significação focal aplicada à polissemia do conceito de ser, Aristóteles se volta para a aplicação desta mesma teoria a uma enorme gama de conceitos, a começar pelo de unidade. Como já dissemos, a segunda parte do capítulo 2 possui duas linhas de argumentação que se entrelaçam. Na primeira linha de argumentação, aplica-se a teoria da significação focal à polissemia do conceito de unidade. Na segunda linha de argumentação, expande a aplicação da teoria da significação focal à totalidade dos conceitos fundamentais, na medida em que estes conceitos podem ser vistos como alinhados aos conceitos de ser e de unidade, bem como aos contrários destes conceitos: os conceitos de não-ser e de multiplicidade. Por conseguinte, através destas duas linhas de argumentação, Aristóteles acaba por transformar a ciência do ser enquanto ser em uma ciência *da totalidade dos conceitos fundamentais*.

Como já foi observado por vários/as intérpretes, de certo modo, Aristóteles está apresentando o projeto de sua filosofia primeira ao longo do

Livro IV da *Metafísica* como um tipo de substituto crítico da dialética platônica, em especial como esta dialética se configura nos Livros VI e VII da *República* e nos diálogos *Parmênides* e *Sofista*. Não por acaso, ainda no capítulo 2, o Estagirita compara o conceito do filósofo que está delineando com o dialético (entendido como o conceito platônico da filosofia) e com o sofista (explicitamente caracterizado nos termos do diálogo *Sofista*) (cf. 1004b 17-26). Essa retomada crítica da pretensão platônica da filosofia como ciência da totalidade das Formas (“conceitos”) dá razão para a hipótese de G. E. L. Owen, a saber: que depois de um período inicial de ceticismo em relação à possibilidade de uma ciência universal (nesta fase identificada com a pretensão da dialética platônica), Aristóteles procura neste texto uma nova versão dessa ciência universal, mas agora sem os problemas que considera existirem na concepção platônica desta mesma ciência.<sup>66</sup>

Em complemento a esta hipótese de Owen e retomando o que já dissemos antes sobre as duas linhagens da metafísica antiga, podemos dizer que *Aristóteles procura mostrar como o seu projeto de filosofia primeira (centrado na ciência do ser enquanto ser) é uma ontologia que é capaz de englobar a henologia enquanto teoria sobre os conceitos de unidade e multiplicidade*. Isso mostra que Aristóteles concebe a henologia como parte intrínseca de sua ontologia e não a ontologia subordinada à henologia. Diversas partes da *Metafísica* nos sugerem fortemente que Aristóteles atribuía esta última posição à filosofia de Platão. Mas se esta interpretação é questionável no caso de Platão, a subordinação da ontologia à henologia será explícita e inequivocamente assumida pelos neoplatônicos a partir de Plotino.

Independente disso, se a ciência proposta por Aristóteles retoma os traços gerais da dialética platônica descrita nos Livros VI e VII da *República*, a realização mais específica dessa proposta se *assemelha* muito mais com a dialética que encontramos na segunda parte do diálogo *Parmênides* e no diálogo *Sofista*. Isso é assim porque em lugar de pensar os conceitos fundamentais separados uns dos outros (como na concepção sobre as Formas encontrada na *República*), Aristóteles claramente procura determinar *a ordem hierárquica de correlações entre os conceitos fundamentais a partir da correlação necessária entre os primeiros conceitos*

<sup>66</sup> OWEN, Gwilym Ellis Lane. *Lógica e metafísica em algumas obras iniciais de Aristóteles*; trad. Luis Márcio Nogueira Fontes. In ZINGANO, Marco Antonio (org.) *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Odisseus, 2005, p. 177-204.

**fundamentais de ser, unidade e substância;** uma tarefa se assemelha bem mais à imagem da dialética presente nos diálogos *Parmênides* e *Sofista*.

Nesta perspectiva de interpretação, parece que a teoria da significação focal aplicada à totalidade dos conceitos fundamentais deve ser compreendida como uma **metodologia** geral, a qual, por um lado, se assemelha à dialética platônica enquanto “gramática” das Formas presente no *Sofista*; mas, por outro lado, rivaliza e procura superar esta mesma dialética, supostamente determinando a correta hierarquia de correlações entre *todos* os conceitos fundamentais.

Além disso, ao estabelecer a correlação primária dos conceitos de ser e unidade com o conceito de substância, a teoria da significação focal parece retomar em alguma medida a dialética da segunda parte do *Parmênides*, na qual são analisadas *hipoteticamente* as correlações de muitas Formas a partir das possíveis correlações entre as Formas do ser, do não-ser, da unidade e da multiplicidade. Mas, diferentemente da dialética hipotética exercitada no diálogo *Parmênides*, a teoria aristotélica das correlações entre todos os conceitos fundamentais pretende ser uma determinação científica (*gnôristikê*) que contrasta com o caráter meramente ‘ensaístico’ (*peirastikê*) da dialética platônica (cf. 1004b 25-26).

Como especificações da tese geral de Owen antes mencionada, essas observações nos mostram que a aplicação da teoria da significação focal presente na segunda parte do capítulo 2 está retomando e, ao mesmo tempo, pretendendo superar aspectos fundamentais da dialética platônica, especialmente como esta se configura nos Livros VI-VII da *República* e nos diálogos *Parmênides* e *Sofista*. Não por acaso, esses textos de Platão estão entre aqueles mais valorizados pelos neoplatônicos (a partir de Plotino), pois é justamente a partir deles que esta escola filosófica elabora sua interpretação da metafísica platônica (e a deles próprios) como sendo primariamente uma henologia que engloba em si a ontologia. Na direção inversa, *a metafísica aristotélica se apresenta como sendo primariamente uma ontologia que engloba em si a henologia, especialmente como esta se tinha se configurado na dialética platônica.*

Esses comentários gerais sobre a segunda parte do capítulo 2 são necessários e importantes para mostrar que *a linhagem henológica da metafísica antiga* (presente antes mesmo de *Parmênides*) *se encontra também presente no que, até tempos recentes, considerava-se apenas como ontologia de Aristóteles.* Como também já dito antes, a compreensão adequada (quase

uma redescoberta) desta linhagem henológica na metafísica grega é algo bastante recente, datando de meados do século passado. É somente a partir dessa perspectiva recente de interpretação que conseguimos enxergar em toda a sua amplitude a importância da segunda parte do capítulo 2 do Livro IV da *Metafísica*, diversas vezes relegada a um segundo plano pelos/as intérpretes desta obra.

## II. A primeira linha de argumentação: a aplicação da significação focal à polissemia do conceito de unidade

Imediatamente depois da última citação analisada na seção anterior, Aristóteles introduz a primeira linha de argumentação que compõe a segunda parte do capítulo 2: a aplicação da teoria da significação focal à polissemia do conceito de unidade. Para além dos apontamentos gerais sobre esta polissemia contidos neste texto, Aristóteles dedica dois importantes capítulos de outros Livros da *Metafísica* para expor e organizar os múltiplos sentidos do conceito de unidade: o capítulo 6 do Livro V e o capítulo 1 do Livro X. Este último Livro, aliás, é todo ele dedicado a analisar os conceitos que estão relacionados com o conceito de unidade, tais como os conceitos de multiplicidade, diferença, contrariedade etc. Em ambos os capítulos citados, Aristóteles diferencia entre a unidade por acidente e a unidade por si mesma. A unidade por acidente é aquele tipo de unidade que se manifesta pela união de propriedades de diferentes categorias em um mesmo indivíduo. No caso da unidade por si mesma, há diferenças entre as análises do capítulo 6 do Livro V e aquelas do capítulo 1 do Livro X. Os sentidos presentes em ambas as análises são: a unidade como ser contínuo (*synechês*), a unidade como o ser inteiro (*holon*), a unidade por número, a unidade por espécie e a unidade por gênero. Mas o sentido mais básico da unidade se encontra na noção de ser indivisível (*adiiretos*) e na noção de ser a primeira medida (*metron*) de uma classe (gênero ou espécie) de entidades.

Essa breve menção às análises aristotélicas dos múltiplos sentidos do conceito de unidade serve apenas para complementar o que é dito sobre essa polissemia na parte do capítulo 2 que estamos abordando e dar uma ideia vaga do que nela está pressuposto. Passemos ao trecho que introduz o primeiro momento da segunda linha de argumentação. Este trecho é a continuação imediata da última passagem citada na seção anterior:

“[I] O ser e a unidade são idênticos e uma única natureza por acompanharem um ao outro (assim como princípio e causa), mas não como se fossem expressos por uma única explicação/definição (*heni logo(i)*) (embora não faça diferença se assim os concebêssemos, o que até facilitaria o trabalho). Pois é o mesmo ‘um humano’ e ‘humano’, e também ‘humano que é’ (*anthrôpos ôn*) e ‘humano’, e nada diferente é significado pela expressão ‘um homem’ ampliada em ‘um homem que é’ (e é evidente que <ser e unidade> não se distinguem nem na geração nem na corrupção <de alguma coisa>); e do mesmo modo no caso do que é uno. Portanto, é manifesto que o acréscimo nestas <expressões> significa a mesma <coisa>, e que a unidade não é nada distinto para além do ser. E ainda: que **cada substância é uma não por acidente, e do mesmo modo é um certo tipo de ser.** [II] Por conseguinte, tantas quantas são as espécies de unidade, tais são também <espécies> do ser, acerca das quais cabe à mesma ciência teorizar o que é <cada uma delas>. Digo, por exemplo, acerca <das espécies de unidade que são> o idêntico, o semelhante e os outros <conceitos> deste tipo.” (1003b 22-36; tradução própria, grifos e divisões acrescentados)

Esta passagem apresenta pela primeira vez na história da metafísica aquilo que os medievais chamarão de ‘convertibilidade de ser e unidade’. Para entender isso, tomemos inicialmente a parte [I] da citação. O conceito de ser e o de unidade são idênticos e constituem uma única natureza (realidade) porque sempre acompanham um ao outro, tal como os conceitos de princípio e causa acompanham-se mutuamente. Assim, segundo Aristóteles, onde quer que identifiquemos algum tipo ou modo de ser, também identificaremos algum tipo ou modo de unidade; e vice-versa: onde quer que identifiquemos algum tipo ou modo de unidade, também identificaremos algum tipo ou modo de ser. Todavia, não parece possível que tenhamos uma única teoria (explicação/definição) que seja a mesma para ambos.

Em termos contemporâneos, isso significa que *os conceitos de ser e de unidade são coextensivos, mas possuem sentidos distintos*. Dois conceitos coextensivos, mas com sentidos distintos, são, por exemplo, o conceito de ter rins e o de ter coração: todos os seres vivos que possuem rins também possuem coração. Contudo, é óbvio que não explicamos a propriedade ter rins e a propriedade ter coração com uma mesma definição. Do mesmo

modo, conforme a concepção aristotélica, embora tudo o que podemos pensar como tendo algum tipo de ser, ao mesmo tempo, tenha algum tipo de unidade *não quer dizer* que uma explicação/definição (teoria) sobre os tipos de unidade seja idêntica à explicação sobre os tipos de ser. Apesar de conjecturar que uma mesma explicação poderia servir para ambos os conceitos (e até facilitaria o trabalho), Aristóteles evidentemente concebe-as como teorias distintas.

Para exemplificar essa identidade em extensão (e não em sentido) dos conceitos de ser e unidade, Aristóteles recorre a uma evidência linguística: se acrescentamos ao nome ‘humano’ quer o conceito de unidade (dizendo ‘um humano’) quer o conceito de ser (dizendo ‘humano que é’), esses acréscimos linguísticos não alteram o significado do termo ‘humano’. Na mesma linha de raciocínio, não há distinção de significado entre a expressão ‘um humano’ e ‘um humano que é’. Percebemos aqui que Aristóteles está retomando aquela equivalência sobre a qual já falamos nos aprofundamentos sobre o diálogo *Sofista*, a saber: ‘algo’ = ‘um’ = ‘ser’. Ou seja, falar (e pensar) sobre algo já pressupõe que pensamos algo que tem certa unidade e que tem certo ser. Se substituimos o ‘algo’ pelo exemplo do ‘humano’, entendemos melhor o argumento em análise aqui.

A partir disso, Aristóteles determina que unidade e ser não se separam em qualquer coisa no espaço compreendido entre seu nascimento (geração) e sua morte (corrupção). Porém, mais importante ainda do que isso é a observação segundo a qual a unidade e o ser são propriedades necessárias (não acidentais) para qualquer substância. Isso é importante porque aponta para o fato de que, na ontologia aristotélica, *a substância não é apenas a significação focal do ser, mas também é a significação focal da unidade*. Embora essa indicação seja feita de modo passageiro no contexto do capítulo 2, ela é de extrema importância para entendermos como várias outras partes da *Metafísica* (como os Livros VII, VIII e IX) *farão diversos tipos de síntese entre os conceitos ontológicos e os conceitos henológicos para construir uma teoria da substância*, aquilo que os/as intérpretes recentes batizaram pelo termo ‘ousiologia’.

Por conta disso (conclui a parte [II] da citação acima), embora tenhamos explicações (teorias) distintas sobre os sentidos dos conceitos de ser e de unidade, *no modo como esses conceitos se manifestam nas coisas, podemos fazer um tipo de equivalência e conversão de um ao outro*. Assim, as espécies (tipos) de unidade podem ser consideradas também como espécies

(tipos) de ser, e vice-versa: as espécies (tipos) de ser podem ser consideradas como espécies (tipos) de unidade. Por meio desse engenhoso argumento, Aristóteles engloba no escopo da ciência do ser enquanto ser aqueles conceitos que inicialmente seriam próprios da henologia. Dois desses conceitos são mencionados no final da citação: o conceito de identidade (*tauton*) e o conceito de semelhança (*homoios*), sendo adicionado pouco abaixo da passagem citada também o conceito de igual ou igualdade (*isos*).

### III. A segunda linha de argumentação: a aplicação da significação focal a todos os conceitos fundamentais relacionados com os pares de conceitos de ser/não-ser e unidade/multiplicidade

Depois de englobar na ciência do ser enquanto ser o estudo do conceito de unidade e dos conceitos diretamente correlacionados com ele, Aristóteles indica uma ampliação ainda maior do escopo de estudo dessa mesma ciência. Para facilitar a compreensão desta linha de argumentação, ela pode ser sumariamente resumida do seguinte modo: uma vez que todas as ciências teorizam os conceitos contrários dentro dos gêneros que estudam, assim também a ciência do ser enquanto ser terá de teorizar os conceitos de multiplicidade e não-ser. Mas assumindo que os pares conceituais ser/não-ser e unidade/multiplicidade são conceitos básicos aos quais todos os outros conceitos fundamentais se referem, segue-se que a ciência do ser enquanto ser terá de investigar *todos os conceitos fundamentais*. Passemos, agora, à exposição mais detida da argumentação que realiza esta expansão.

De um modo geral, essa ampliação possui dois *conjuntos de argumentos* complementares. O primeiro conjunto de argumentos, novamente, se configura na forma de uma analogia com as ciências particulares. O segundo conjunto de argumentos se configura na forma de uma aplicação da teoria da significação focal a todos esses conceitos fundamentais, uma vez que eles, assim como os conceitos de ser e unidade, se dizem em múltiplos sentidos. Façamos uma exposição geral de cada um desses conjuntos de argumentos.

O primeiro conjunto de argumentos se configura em torno de uma analogia que pode ser assim descrita: *assim como* cabe às ciências particulares teorizar o seu domínio de objetos a partir de conceitos contrários, *assim também* a ciência do ser enquanto ser terá de teorizar os

conceitos contrários aos de ser e unidade, ou seja, terá como tema de estudo também o conceito de multiplicidade (contrário ao de unidade) e o conceito de não-ser (contrário ao de ser). A primeira parte da analogia pode ser exemplificada do seguinte modo: a medicina não estuda apenas a saúde, mas também a doença; a física não estuda apenas o movimento, mas também o repouso ou estabilidade; a aritmética (grega) não estuda apenas os números pares, mas também os números ímpares. A partir dessa tese aplicada às ciências particulares, a segunda parte da analogia assume que se a teorização do ser enquanto ser tem o estatuto de uma ciência, também ela terá de investigar conceitos contrários. Essa transposição, porém, é uma analogia porque ainda que a ciência do ser enquanto ser tenha seu centro no gênero da substância, ela versa sobre conceitos que ultrapassam as delimitações dos gêneros particulares de entidades e se aplicam *a todos esses gêneros*, a começar pelos conceitos de ser e unidade. Em outras palavras, a analogia feita é entre *dois tipos distintos* de ciência: as ciências particulares e *a* ciência fundamental e universal.

O segundo conjunto de argumentos, mais complexo do que o primeiro, se agrupa em torno da aplicação da teoria da significação focal a todos os conceitos fundamentais. Essa aplicação se dá em dois passos. O primeiro passo consiste em aplicá-la aos conceitos de multiplicidade e de não-ser. O segundo passo é estender essa aplicação aos outros conceitos que se correlacionam e se referem a estes pares primários de contrários. Vejamos um pouco melhor cada um desses passos.

Primeiramente, a teoria da significação focal é aplicada aos conceitos de multiplicidade e não-ser enquanto conceitos contrários aos de unidade e ser. Essa aplicação se baseia em uma regra lógico-semântica que Aristóteles estabelece nos *Tópicos* e que nos diz: se um conceito *x* se diz em múltiplos sentidos, então o conceito *y* que lhe é contrário também se diz em múltiplos sentidos. Portanto, se os conceitos de ser e unidade se dizem em múltiplos sentidos, também os conceitos de não-ser e multiplicidade se dizem em múltiplos sentidos. Além disso, Aristóteles entende que ao menos uma parte dos conceitos contrários deve ser compreendida na forma de uma negação dependente. A negação dependente significa que em um par de conceitos contrários, um deles deve ser tomado como o parâmetro de significação para se compreender a significação do outro. No caso dos pares de contrários ser/não-ser e unidade/multiplicidade, são os conceitos de ser e

unidade os parâmetros para compreender o sentido dos seus contrários, entendidos como negações dependentes dos primeiros.

Portanto, os múltiplos sentidos dos conceitos de não-ser e de multiplicidade só são compreensíveis e determináveis por referência aos múltiplos sentidos do conceito de ser e de unidade. No caso do conceito de não-ser isso é evidente pelo próprio nome deste. Assim, cada um dos sentidos do conceito de não-ser é sempre determinado como a negação de algum sentido do conceito de ser. Do mesmo modo, cada um dos sentidos do conceito de multiplicidade é sempre determinado como a negação de algum sentido do conceito de unidade. Portanto, os sentidos dos conceitos de não-ser e de multiplicidade *têm a sua significação focal nos sentidos dos conceitos de ser e unidade*.

O segundo passo do argumento que aplica a significação focal *a todos os conceitos fundamentais* se realiza ao se assumir que todos esses conceitos, ordenados por meio de pares contrários, *se referem ou remetem*, em última instância, aos pares *primários* de conceitos contrários, que são justamente ser/não-ser e unidade/multiplicidade. Essa “arquitetura” conceitual assume que os conceitos de ser e unidade (e seus contrários) *são os conceitos mais universais dentre os conceitos fundamentais*. Por conta disso, na perspectiva aristotélica, todos os demais conceitos são, *por assim dizer*, “manifestações” ou “modalidades” desses conceitos mais universais. Isso pode ser compreendido através de uma tese que Aristóteles defende sobre os conceitos de ser e unidade: que eles possuem sentidos distintos conforme se manifestem em cada uma das categorias (gêneros mais amplos) de ser. Assim, o ser e a unidade na categoria de quantidade possuem sentidos distintos do ser e da unidade na categoria de substância. O mesmo se aplica aos conceitos de não-ser e de multiplicidade. A partir disso, *todos os conceitos contrários que se referem e remetem* (“se alinham”) ao par de contrários unidade/multiplicidade e, por isso, podem ser entendidos como manifestações dos distintos sentidos desse par de conceitos. Do mesmo modo, todos os conceitos contrários que se referem e remetem ao par de contrários ser/não-ser são manifestações dos distintos sentidos desse par de conceitos.

Nesta perspectiva, os conceitos de ser e unidade (e seus contrários dependentes) *assumem um papel análogo ao de um gênero* e os conceitos fundamentais organizados em pares de contrários são entendidos *como se fossem espécies desse gênero*. Diante do que já vimos antes sobre a noção

aristotélica de espécies e de espécies de espécies do ser enquanto ser, agora os conceitos fundamentais são como que espécies e espécies de espécies dos pares contrários primários que são os conceitos de ser/não-ser e unidade/multiplicidade. *Por isso, estes pares de contrários primários adquirem a posição de significação focal de todos os conceitos fundamentais que “se alinham” com eles.* Usando os exemplos encontrados no texto em análise, a identidade (em seus múltiplos sentidos) se converte em uma *espécie da unidade*, assim como a diferença (em seus múltiplos significados) se converte em uma *espécie da multiplicidade*, uma vez que a diferença é o conceito contrário ao de identidade.

Com esses passos argumentativos, Aristóteles realiza a *expansão* da ciência proposta no início do Livro IV: desde o núcleo que teoriza o ser enquanto ser a partir das substâncias até se tornar a ciência dos conceitos fundamentais. Feita esta exposição mais geral, podemos apresentar uma tradução da parte do capítulo 2 mais representativa dessa ampliação:

“[I] *Dado que uma <mesma ciência> teoriza os contrários, e que à unidade se opõe o múltiplo – cabe a uma <mesma ciência> teorizar a negação e a privação porque ambas são teorizadas <como> negação e privação de algo uno (pois ou dizemos que algo não existe em algo pura e simplesmente [sc. negação] ou <que não existe> em algum gênero [sc. privação]; neste último caso, acrescenta-se a diferença a alguma unidade, ao contrário da unidade na negação, pois a negação é ausência daquilo <que é negado de alguma unidade> enquanto na privação subsiste alguma natureza da qual a privação é predicada) –, segue-se que também os contrários das noções supra mencionadas [sc. identidade, semelhança e igualdade] (<ou seja>, a alteridade, a dessemelhança, a desigualdade e quantos outros <conceitos> que são ditos ou segundo estes <conceitos> ou segundo a multiplicidade e a unidade) são objetos de conhecimento da ciência sobre a qual estamos falando. Dentre estes <conceitos> também está o <conceito> de contrariedade, pois a contrariedade é certo <tipo de> diferença, e a diferença <é certo tipo de> alteridade. [II] *Por conseguinte, dado que a unidade se diz em múltiplos <sentidos>, então também esses <conceitos> serão ditos <em múltiplos sentidos>, e do mesmo modo todos eles são objetos de conhecimento de uma única <ciência>. Porque não é por serem ditos em múltiplos <sentidos que serão objeto> de distintas <ciências>, mas apenas se as explicações <desses sentidos> não**

remetessem [*anapherontai*] nem <a algum conceito que se diz> segundo algo uno [*sc.* significação por sinonímia] nem <a algum conceito que se diz> relação a algo uno [*sc.* significação focal]. [III] *E dado que todos <os sentidos desses conceitos> estão em relação de remissão [*anapheretai*] com o <sentido> primário – uma vez que todos os <sentidos do conceito> de unidade são ditos em relação ao <sentido> primário de unidade – o mesmo se deve dizer sobre <os sentidos dos conceitos de> identidade, alteridade e dos <sentidos dos conceitos> que possuem contrários. Portanto, tendo distinguido em quantos <sentidos> cada um <desses conceitos> se diz, cumpre apresentar de que modo <esses sentidos> são ditos em relação ao <sentido> primário em cada categoria <de ser>: alguns serão ditos por possuir aquele <sentido primário>, alguns por produzi-lo e alguns segundo outros modos deste tipo. [IV] *Portanto, é evidente que (conforme dissemos no <Livro> das aporias [*sc.* Livro III, caps. 1 e 2]) é próprio de uma única <ciência> possuir o discurso sobre estes <conceitos> e sobre a substância (este era um dos problemas discutidos), e que é próprio do filósofo ter a capacidade de teorizar sobre todos <estes conceitos>.” (1004a 9-1004b 1; tradução própria, grifos e divisões acrescentados)**

Fazer uma análise minuciosa de todos os elementos da passagem citada nos levaria muito longe, mesmo para um texto de aprofundamento. Por isso, a análise que segue é apenas um esboço geral. Na parte [I], Aristóteles retoma a tese de que toda ciência, de algum modo, trata de conceitos contrários, de tal modo que a teorização dos múltiplos sentidos do conceito de unidade também deverá se estender à teorização dos múltiplos sentidos do conceito de multiplicidade. Esta tese é rapidamente justificada ao se falar da diferença entre a negação e a privação, sugerindo que os conceitos contrários teorizados por uma mesma ciência são aqueles da ordem da privação, pois enquanto a negação em geral pode simplesmente excluir um predicado de um determinado sujeito, a privação nega um predicado que pode pertencer a um sujeito em certa circunstância. Esta diferença entre a negação em geral e negação privativa se torna mais compreensível do seguinte modo. Uma negação – primariamente na forma ‘S não é P’ – nos diz, por exemplo, que ‘João não é uma pedra’. Trata-se de uma negação verdadeira, mas ela simplesmente exprime (de modo puro e simples) a exclusão de um predicado que não pode pertencer a nenhum ser

humano. Já a negação privativa – principalmente na forma ‘S é não-P’ – nos diz, por exemplo, ‘João é in-justo’ ou ‘João é não-justo’, indicando que João está privado de uma propriedade que poderia pertencer a ele porque pode pertencer à espécie humana. Portanto, a negação privativa significa (embora nem sempre) que um determinado sujeito (pertencente a uma determinada classe (gênero e/ou espécie)) *está privado* de uma propriedade que poderia ter ou eventualmente já teve: no caso do exemplo, a propriedade *afirmativa* do ser justo. De modo *análogo*, o conceito de multiplicidade (*to plethos*) é contrário ao de unidade, mas *é um conceito contrário que se relaciona com o de unidade na forma da privação*, ou seja, *de modo geral e inicialmente, o sentido do conceito de multiplicidade é determinado como privação do conceito de unidade*. Nesta parte, é ainda incluído o próprio conceito de contrariedade (*enantiotês*), pois Aristóteles entende ser a contrariedade um tipo de diferença (*diaphora*) (a diferença máxima dentro de um mesmo tipo de entidades), assim como entende ser a diferença um tipo de alteridade (*heterotês*).

Na parte [II] da citação, Aristóteles estabelece que se o conceito de unidade se diz em múltiplos sentidos, então também os conceitos que remetem à unidade (identidade, semelhança, igualdade etc.) e os conceitos contrários a estes (alteridade, dessemelhança, desigualdade etc.), que se referem à multiplicidade, se dizem em múltiplos sentidos. Isso é assim porque esses conceitos são, por assim dizer, *espécies* de unidade e de multiplicidade. Em outras palavras, a identidade (em seus vários sentidos) é uma *espécie* de unidade, sendo entendida, neste contexto, *como se fosse um gênero*, embora efetivamente não o seja, pois, efetivamente, a unidade adquire diferentes sentidos através das categorias (gêneros supremos) de ser. De modo análogo, a alteridade (em seus vários sentidos) é uma *espécie* de multiplicidade, também entendida, neste contexto, *como se fosse um gênero*, embora efetivamente não o seja, pois, como a unidade, adquire diferentes sentidos através das categorias de ser.

É somente na parte [III] que Aristóteles esclarece como se dá essa hierarquia entre os vários sentidos dos conceitos contrários que remetem, em última instância, aos conceitos de unidade e multiplicidade: assim como os múltiplos sentidos do conceito de unidade se dizem em relação a um sentido primário (se dizem no modo da significação focal) e que, embora implicitamente, os vários sentidos do conceito de multiplicidade se digam em relação a um sentido primário, assim também os vários sentidos dos

conceitos de identidade, alteridade, semelhança, dessemelhança, igualdade, desigualdade e outros deste tipo também serão ditos em relação a algum sentido primário desses conceitos em alguma das *categorias de ser*. Em outras palavras, *tal como a significação focal se aplica aos múltiplos sentidos dos conceitos de unidade e de multiplicidade, também se aplicará aos múltiplos sentidos dos conceitos que se dizem segundo a unidade e a multiplicidade*.

Por fim, a parte [IV] retira a consequência mais geral desta argumentação: é uma e a mesma ciência que teoriza a substância (como significação focal dos conceitos de ser e de unidade) e todos os conceitos fundamentais, de tal forma que cabe ao filósofo (na acepção que Aristóteles lhe confere neste contexto) teorizar todos esses conceitos. Como já dissemos na introdução desta seção, conforme uma corrente de interpretação recente (assumida por nós neste texto), depois de passar por um período de desconfiança em relação à pretensão platônica da dialética como ciência universal da totalidade dos conceitos fundamentais (no caso de Platão, as Formas), Aristóteles delineia aqui a *sua versão* desta “ciência universal”. Também como já dissemos, se este *projeto* de arquitetura conceitual hierárquica é cumprido ou não nos demais Livros que compõem a *Metafísica*, permanece uma questão em aberto. Independente desta última questão, parece ser evidente que é este o projeto efetivamente delineado nesta segunda parte do capítulo 2.

Uma maneira de tornar mais clara a argumentação de Aristóteles é tomarmos as partes grifadas na citação anterior, excluindo as indicações de explicação que as intercalam. Com isso temos o seguinte texto:

“[I] Dado que uma <mesma ciência> teoriza os contrários, e que à unidade se opõe o múltiplo (...), segue-se que também os contrários das noções supra mencionadas (...) são objetos de conhecimento da ciência sobre a qual estamos falando. (...) [II] Por conseguinte, dado que a unidade se diz em múltiplos <sentidos>, então também esses <conceitos> serão ditos <em múltiplos sentidos>, e do mesmo modo todos eles são objetos de conhecimento de uma única <ciência>. (...) [III] E dado que todos <os sentidos desses conceitos> estão em relação de remissão com o <sentido> primário – **uma vez que todos os <sentidos do conceito> de unidade são ditos em relação ao <sentido> primário de unidade** – o mesmo se deve dizer sobre <os sentidos dos conceitos de> identidade,

*alteridade e dos <sentidos dos conceitos> que possuem contrários. Portanto, tendo distinguido em quantos <sentidos> cada um <desses conceitos> se diz, cumpre apresentar de que modo <esses sentidos> são ditos em relação ao <sentido> primário em cada categoria <de ser>. [IV] Portanto, é evidente que (...) é próprio de uma única <ciência> possuir o discurso sobre estes <conceitos> e sobre a substância (...), e que é próprio do filósofo ter a capacidade de teorizar sobre todos <estes conceitos>.”*

Depois dessa passagem, Aristóteles apresenta um conjunto de argumentos adjacentes para corroborar que cabe a uma mesma ciência (a ciência por excelência do filósofo) tratar da substância, dos já mencionados conceitos e ainda de outros. Em primeiro lugar (1004b 1-8), se não coubesse ao filósofo tal ciência, então se formariam confusões insolúveis, tais como determinar se é o mesmo Sócrates e Sócrates sentado. Por mais estranha que esta questão possa parecer à primeira vista, ela diz respeito ao problema da determinação *das unidades básicas* da realidade. Assim, se não houvesse uma unidade intrínseca de Sócrates (a sua substância, que é, de certo modo, independente de outras propriedades exteriores a ela), então teríamos de aceitar que é o mesmo dizer ‘Sócrates’ e ‘Sócrates sentado’. Todavia, se aceitássemos essa identidade, então também deveríamos aceitar a identidade entre ‘Sócrates’ e ‘Sócrates sentado dialogando com seus discípulos em determinada casa da cidade de Atenas na hora x, do dia y do ano z’, e assim por diante, ao infinito. Dito de modo mais direto: se fosse o mesmo dizer ‘Sócrates’ e ‘Sócrates sentado (etc.)’, então *uma mesma coisa será múltipla (e mesmo infinita)*; uma conclusão que nos conduz rapidamente a contradições. Por conseguinte, é graças ao conhecimento que o filósofo possui da correta correlação semântica entre os vários sentidos dos conceitos contrários que questões como essa podem ser resolvidas. Sem esse conhecimento, não seria possível distinguir entre as ciências que estudam o ser enquanto fogo (física) ou a unidade enquanto número (aritmética) e a ciência que trata dos conceitos fundamentais como propriedades do ser enquanto ser e da unidade enquanto unidade.

Em segundo lugar e por conta do primeiro argumento (1004b 8-17), Aristóteles nos diz que é justamente por ter o conhecimento da substância que o filósofo (tal como o entende), é capaz de diferenciar os sentidos dos conceitos fundamentais na medida em que remetem ao ser e à unidade por contraste ao modo como são delimitados apenas pelas ciências particulares,

em especial as ciências físicas e as ciências matemáticas. Segundo Aristóteles, os filósofos anteriores acabaram por entender o ser e a unidade apenas em seus aspectos físicos e matemáticos, sendo, por isso, incapazes de teorizar o ser enquanto ser e a hierarquia correta dos múltiplos sentidos dos conceitos fundamentais em suas relações de remissão à substância como sentido primário (significação focal) do ser e da unidade. Esse argumento retoma com novas premissas a diferenciação que havia sido feita no capítulo 1 entre a ciência do ser enquanto ser e as ciências particulares.

Em terceiro lugar (1004b 17-26), o Estagirita põe em contraste hierárquico o filósofo (em sua acepção), o dialético (representando a concepção platônica do filósofo) e o sofista. Os três, aparentemente, tratam dos conceitos fundamentais. Contudo, enquanto o filósofo é capaz de conhecer a verdadeira arquitetura e ordenamento entre eles, o dialético apenas possui um saber ensaístico e provisório (*peirastikê*) sobre os mesmos. Por sua vez, quando contrastado com o filósofo e com o dialético, o sofista possui apenas um saber aparente sobre estes conceitos, além de escolher um modo de vida distinto daquele do filósofo, indicando implicitamente que o sofista apenas se vale desses conceitos para seus fins (por vezes de modo capcioso) sem querer conhecê-los propriamente. Note-se que Aristóteles retoma aqui, ainda que de modo latente, a caracterização da sofística que antes vimos no tratamento do diálogo *Sofista*, de Platão, a saber: o sofista é aquele que possui *uma falsa aparência de ciência/conhecimento universal*. Todavia, da perspectiva aristotélica, embora o dialético procure teorizar a totalidade dos conceitos fundamentais, ele apenas o faz de um modo provisório e ensaístico e não do modo “científico” prescrito neste momento. A partir dessa retomada do diálogo *Sofista*, poderíamos conjecturar que enquanto o sofista possui uma *falsa aparência* do saber universal sobre estes conceitos, o dialético possui apenas a *verdadeira aparência* de um tal saber, mas, neste contexto, é somente o filósofo que pode alcançar o conhecimento *real* de cada um desses conceitos fundamentais e de sua correta hierarquia.

Por fim, em quarto lugar (1004b 27-1005a 13), Aristóteles argumenta que seu projeto de ciência universal realiza aquilo que já estava apenas em potência e de modo incompleto nos seus antecessores. De modo *análogo* (mas sem a mesma capacidade), “quase todos os filósofos estão de acordo que os entes e a substância (*ta onta kai ousian*) são constituídos a partir de contrários.” (1004b 29-30). Mas, de modo latente, o trecho nos diz que esses filósofos anteriores não chegaram a compreender que todos os contrários “se

referem (*anagetai*) ao ser e ao não-ser e à unidade e à multiplicidade” (1004b 27), ao que poderíamos acrescentar que estes contrários primeiros se referem à significação focal do ser e da unidade que é a substância. Neste momento, menciona *como exemplos* os contrários defendidos pelos pitagóricos (par e ímpar), por Parmênides (quente e frio<sup>67</sup>), por Platão e seus defensores imediatos (limite e ilimitado<sup>68</sup>), e, por fim, por Empédocles (amizade e discórdia). E conclui (não sem um tom similar ao “Vim, vi e venci” de César):

“E também todos <estes contrários> e ainda outros parecem se referir (*anagomena*) à unidade e à multiplicidade (...), de modo que, universalmente, os princípios <propostos> da parte dos outros <filósofos> recaem nestes <dois> gêneros [*sc.* ser/não-ser e unidade/multiplicidade]. Por conta disso, é evidente que <é próprio> de uma única ciência teorizar o ser enquanto ser. Pois todos <os princípios> ou são contrários ou provém de contrários, mas os princípios dos contrários <são> a unidade e a multiplicidade” (1004b 33-1005a 5)

Neste trecho, Aristóteles está, em certa medida, dizendo que sua ciência engloba e realiza os esforços de praticamente todos os seus antecessores, uma vez que, supostamente, todos eles teriam pensado os entes a partir de princípios contrários. No entanto, esses esforços estariam ainda no nível de tentativas malfadadas. Assim, em um movimento argumentativo que mais tarde será reapropriado por Hegel, Aristóteles justifica seu próprio projeto metafísico ao dizer que ele é a correta realização da metafísica anterior, a qual ainda estaria em um estágio de errância e incompletude.

Como já citamos no texto básico, o capítulo se encerra concluindo, a partir do conjunto anterior de argumentos, que é evidente ser a mesma a ciência da substância (como significação focal dos conceitos de ser e unidade) e de todos os demais conceitos fundamentais (organizados hierarquicamente em relação à substância).

<sup>67</sup> Trata-se de uma remissão à interpretação da filosofia de Parmênides que Aristóteles apresenta no capítulo 5 do Livro I da *Metafísica*. Todavia, do ponto de vista dos estudos modernos, essa interpretação é controversa e contestável.

<sup>68</sup> Trata-se, novamente, da interpretação da filosofia de Platão e dos seus discípulos imediatos que encontramos na *Metafísica*, especialmente nos Livros I e XIII. Também sobre essa interpretação há bastante controvérsia entre os/as intérpretes.

### 2.2.3. Apontamentos gerais sobre a teoria da significação focal

Em um resumo sinóptico e retomando algo já indicado no texto básico, é com a teoria da significação focal que Aristóteles entende ser capaz de englobar e ordenar a multiplicidade de sentidos do conceito de ser, assim como de englobar e ordenar a totalidade dos conceitos fundamentais, entendidos *como se fossem* espécies do ser enquanto ser e da unidade enquanto unidade. Já foi mencionado antes que esta teoria é uma ampliação da teoria aristotélica da ciência. Na teoria inicial (baseada em *Categorias* e desenvolvida nos *Segundos Analíticos*), toda ciência só poderia tratar de coisas ditas de modo sinônimo ou por sinonímia, ou seja, de coisas que possuem tanto uma denominação quanto uma definição comum sobre o seu ser. Esta mesma concepção conduziu Aristóteles a pensar, durante algum tempo, que não seria possível uma ciência única do ser, pois as coisas ditas pelo termo ‘ser’ (*to on*) não possuiriam essa definição em comum, tal como as coisas que pertencem a uma mesma classe (gênero ou espécie).

Entretanto, no capítulo 2 do Livro IV Aristóteles indica que as coisas que pertencem a uma mesma classe (especialmente a um gênero e, em última instância, a uma mesma categoria) não são ditas apenas segundo algo uno (*kath’hen legomenon*) ou por sinonímia, mas essas mesmas coisas são ditas serem o que são (números, figuras geométricas, palavras etc.) *em relação a algo uno* (*pros hen legomenon*), ou seja, dentro de cada classe de entidades, para além da sinonímia que engloba essas entidades sob uma mesma definição comum, *tais entidades são ditas em relação a entidades primárias dentro de sua classe*, tal como os números como um todo são ditos em relação ao número um, as figuras geométricas em relação ao ponto e a linha, as palavras em relação às letras e fonemas etc. Nesta perspectiva interpretativa, a significação focal é concebida aqui como uma forma de unidade das entidades pertencentes a uma classe (gênero/espécie) que não se dá apenas “de cima para baixo” ou por sinonímia (acepção presente na preposição grega ‘kata’ na expressão ‘*kath’hen legomenon*’), mas também, por assim dizer, “de baixo para cima” ou por significação focal (acepção presente na preposição grega ‘pros’ na expressão ‘*pros hen legomenon*’). Em outras palavras, não é apenas pela definição comum que se dá a *unidade ontológica* de uma classe de entidades, mas é também pela *dependência ontológica* das entidades complexas *em relação com* as entidades mais simples e primárias desta classe. Assim, o capítulo 2 do Livro IV nos sugere

que a significação focal complementa e mesmo fundamenta a significação por sinonímia mais ou menos do seguinte modo: as coisas pertencentes a uma classe de entidades são ditas por meio de uma denominação comum (por sinonímia) *porque essa denominação se aplica primariamente a certas entidades básicas dessa classe (por significação focal), de tal forma que a totalidade das entidades desta classe depende destas entidades básicas para existir.*

Essa nova maneira de conceber a unidade das coisas de uma classe de entidades é expressa várias vezes no capítulo 2 através dos verbos gregos ‘*anapherô*’ e ‘*anagô*’ e seus derivados, marcados já quando de suas ocorrências nas citações feitas acima. Respectivamente, estes verbos significam, em uma tradução filosófica e contextualizada, ‘fazer remissão a algo anterior’ e ‘fazer referência a algo superior’.<sup>69</sup> *De modo geral, eles representam tipos de relação de referência semântica que indicam uma relação de dependência ontológica.*

Na parte sobre *Categorias* contida no texto básico deste capítulo, já vimos que Aristóteles concebia uma hierarquia ontológica das categorias em relação à categoria de substância e, dentro desta, às substâncias primeiras. No capítulo 2 do Livro IV, porém, essa hierarquia é transformada através da teoria da significação focal. Como já dissemos, em *Categorias* a dependência ontológica das categorias em relação à categoria de substância (e, afinal, em relação às substâncias primeiras) não era concebida como um instrumento para uma ciência unificada do ser. Antes, apontava para um tipo de esclarecimento prévio e propedêutico que acabava por concluir que o melhor conhecimento sobre o ser se encontrava nas diversas ciências que investigam e determinam as propriedades das entidades pertencentes às diversas categorias de ser.

Agora, porém, por meio da teoria da significação focal, Aristóteles não apenas propõe uma ciência do ser enquanto ser como ciência focada

<sup>69</sup> Note-se que é do verbo ‘*anapherô*’ que provém o conceito de anáfora, conceito que, de modo geral, pode ser explicado como o fenômeno linguístico no qual um termo (em geral os pronomes) substitui e faz remissão a termos anteriores em uma sequência de frases. Por exemplo, tome-se a sequência das seguintes duas frases coordenadas: “Maria é brasileira, pois *ela* é catarinense.”. Aqui, o pronome ‘*ela*’ significa de maneira anafórica neste contexto porque remete ao nome próprio ‘*Maria*’. Todavia, não devemos confundir a significação focal com a remissão ou referência anafórica, pois embora algo similar esteja em jogo, a remissão que Aristóteles parece ter em mente aqui não é entre palavras da língua, mas primariamente entre sentidos dos conceitos, o que pode não ter uma correspondência linguística exata. Assim, por exemplo, determinado sentido do conceito de identidade *remete*, em última instância, a determinado sentido do conceito de unidade, tanto quanto determinado sentido do conceito de qualidade *remete*, em última instância, a determinado sentido do conceito de ser.

primeiramente no gênero das substâncias, mas apresenta todos os conceitos fundamentais como se dizendo em relação a este gênero primeiro de ser. Essa aplicação é possível graças a uma analogia tão importante historicamente quanto problemática filosoficamente. Essa analogia é a seguinte: **assim como** cada classe (gênero e espécie) de entidades não apenas possui unidade por todas as entidades que lhe pertencem se dizerem por sinonímia (‘segundo algo uno’), mas também por todas elas se dizerem por meio da significação focal (‘em relação a algo uno’); **assim também a unidade de todas as classes (gêneros e espécies) de entidades se estabelece em suas múltiplas relações com uma classe primária de entidades representada pelas substâncias**. Além disso, *todos os conceitos fundamentais que se aplicam em diferentes sentidos em cada classe de entidades* (identidade, alteridade, diferença, contrariedade, semelhança, dessemelhança, igualdade, desigualdade etc.) – *na medida em que seus vários sentidos remetem aos sentidos primários do ser, da unidade e de seus contrários* – *também podem ser unificados através da significação focal*.

É certo que essa hierarquia “piramidal” – como já representada diagramaticamente no texto básico deste capítulo – é bastante complexa para quem inicia sua compreensão do projeto metafísico aristotélico e, na realidade, até para quem já está com ele habituado. Contudo, será este projeto que animará ao menos uma parte dos outros Livros da *Metafísica*, assim como boa parte da história da metafísica posterior que toma esta obra de Aristóteles como modelo.

Ademais, como apontado antes, a teoria da significação focal não se aplica apenas à unificação dos conceitos fundamentais em torno do ser e da substância, mas também se estende à segunda parte do Livro IV, uma vez que, no capítulo 3, Aristóteles inicialmente fala **dos princípios** fundamentais que também deveriam ser teorizados por esta mesma ciência, mas ao final deste mesmo capítulo estabelece **um único e mais básico princípio fundamental**, ao qual todos os que realizam demonstrações *se referem* (*anagousin*; 1005b 32). A teoria da significação focal, portanto, é a chave para Aristóteles fazer o “desenho” mais geral de sua ontologia (que inclui em si a henologia), um desenho que se tornou um “desígnio” sempre novamente perseguido – mesmo quando transformado e criticado – por boa parte da história da metafísica posterior na medida em que a metafísica ou a ontologia até nossos dias, quando concebida como possível, é considerada como a teorização filosófica dos conceitos e princípios fundamentais.

### 3. O capítulo 4 como núcleo da segunda parte do Livro IV

#### 3.1. A lógica subjacente nas demonstrações por refutação do PNC e os limites da argumentação aristotélica

Juntamente com o capítulo 2, o capítulo 4 do Livro IV da *Metafísica* é uma das passagens mais discutidas, influentes e controversas deste clássico texto. Neste capítulo, Aristóteles apresenta um conjunto de argumentos para defender aquilo que já foi exposto no capítulo 3, a saber: que o princípio da não-contradição ('PNC') é o primeiro dos princípios primários e, por isso, o primeiro de todos os princípios do ser enquanto ser. Como já apontamos no texto básico, a intenção de Aristóteles no capítulo 4 é "provar" a verdade *ontológica* do PNC. Todavia, segundo as características pertencentes a este princípio expostas no capítulo 3, ele *deveria* ser aceito sem questionamento.

Não obstante isso, como também já vimos, no início do capítulo 4, Aristóteles apresenta um adversário que não aceita esse caráter primário e indemonstrável atribuído ao PNC. Na expressão do texto, trata-se de alguém 'sem-educação' (*apaidousia*). Todavia, apesar da menção oblíqua a Heráclito no capítulo 3, no início do capítulo 4 este adversário não é identificado com nenhum filósofo em particular. Como já vimos no texto básico deste capítulo, a identificação deste adversário é problemática. *Independentemente disso, tal adversário (real ou ficcional) cumpre um papel indispensável na argumentação aristotélica, uma vez que sem ele simplesmente não haveria argumentação em defesa do PNC.* No cenário lógico-argumentativo instaurado pela oposição entre Aristóteles e o adversário, o problema central consiste no seguinte. De um lado, Aristóteles alega que o PNC é o princípio primário de todas as inferências válidas e, portanto, também de todas as demonstrações científicas, uma vez que é o princípio mais elevado do ser enquanto ser. De outro lado, porém, o adversário não está convencido deste caráter primário do PNC e pede que também esse caráter seja demonstrado.

Assim, Aristóteles se encontra em um tipo de dilema diante do pedido deste adversário. Uma parte do dilema é o seguinte: se atender ao pedido, procurando demonstrar em sentido estrito que o PNC é o princípio primário através de outro princípio, então o PNC não seria mais o princípio primário, pois já seria provado por outro princípio superior a ele, o que não apenas falsearia sua tese, mas também poderia levar a um *regresso ao infinito*. A outra parte do dilema é a seguinte: se assume o PNC como

princípio primário sem nenhum outro acima dele, mas, mesmo assim, procura apresentar uma demonstração deste princípio, tal demonstração só poderia ser feita usando o próprio PNC, o que gera uma *petição de princípio*. Aparentemente, não há como escapar de um dos lados do dilema, a não ser que ambos os contendores o deixem como está e abdicuem de qualquer argumentação, mantendo o impasse irresoluto. Isso é constrangedor porque é o próprio Aristóteles quem aponta (no capítulo 3 do Livro I dos *Segundo Analíticos*) que tanto o regresso ao infinito quanto a petição de princípio são dois tipos de inferência que não podem ser considerados de modo algum como demonstrações.

A controversa “solução” de Aristóteles para este dilema consiste em elaborar um tipo novo de argumentação filosófica, que denomina de “demonstrar por refutação” (*apodeixai elenktichôs*). Segundo Aristóteles, demonstrar por refutação é diferente de demonstrar em sentido usual. Se *ele próprio* quisesse demonstrar que o PNC é o primeiro de todos os princípios, então haveria uma petição de princípio, como o próprio Aristóteles reconhece. Contudo, se o culpado (responsável) pela petição de princípio for o adversário, então haveria uma demonstração do PNC por meio da refutação do próprio pedido do adversário como sendo algo impossível. Segundo Aristóteles, ao demandar demonstração da verdade do PNC, esse adversário se compromete, queira ou não, com a negação do PNC. Portanto, a demonstração do PNC como princípio primário só pode ocorrer através da refutação da negação deste mesmo princípio, negação que o adversário inevitavelmente assume ao pedir para demonstrar a verdade do PNC.

Em suma, conforme esta interpretação da demonstração por refutação, *é refutando como impossível (absurda) a negação do adversário que se torna possível demonstrar o PNC como princípio primário*. Todavia, como veremos depois, há duas formas de negar o PNC: uma negação que é forte e uma negação que é fraca. Veremos que Aristóteles consegue demonstrar o PNC ao refutar a negação do adversário apenas quando este adversário o nega de modo forte. Mas não haveria demonstração por refutação no caso de o adversário assumir a negação fraca do PNC. Independente disso, como indicado há pouco, *Aristóteles está consciente de que para realizar essa refutação da negação do adversário, tal refutação já terá de usar o PNC, de modo que, em última instância, o procedimento argumentativo construído pelo Estagirita é uma petição de princípio, embora o culpado de tal petição seja o próprio adversário*. Parece-me que é justamente isso que Aristóteles

expressa ao dizer: “pois ao destruir o argumento, <o adversário> se submete ao argumento.” (1006a 26).

Tudo isso nos indica que *a proposta de demonstração por refutação do PNC* – como já apontou Lukasiewicz no já clássico texto citado no texto básico – *é um tipo especial de redução ao absurdo*. Em outras palavras: os argumentos de Aristóteles em defesa do PNC supõem hipoteticamente como verdadeira a negação deste princípio e retiram as consequências absurdas desta negação, concluindo assim, *indiretamente*, pela verdade do PNC como princípio primário. Já dissemos antes, mas convém repeti-lo aqui, para que uma redução ao absurdo possa se realizar são necessários o princípio de dupla negação (resumidamente, de ‘não não-A’, segue-se ‘A’, e vice-versa), o princípio do terceiro excluído (‘PTE’) e o *princípio da não-contradição*. Assim, para demonstrar por refutação a verdade do PNC como princípio primário, Aristóteles usa este mesmo princípio como parte da redução ao absurdo da posição do adversário que nega este mesmo princípio (ao pedir que ele seja demonstrado).

Este é o cenário *inicial* da argumentação que se apresenta na história das interpretações recentes, desde a interpretação crítica feita por Lukasiewicz. A partir desse cenário inicial, vários tipos de interpretações deste conjunto de argumentos têm sido propostos. Seria impossível resenharos esses vários tipos de interpretação aqui. O que farei será apresentar uma possível interpretação deste procedimento argumentativo, interpretação que se vale de uma leitura tanto de passagens chave do próprio capítulo 4 quanto de teses e estruturas conceituais presentes em outras obras de Aristóteles. A hipótese central desta proposta de interpretação consiste em ver (em parte contra Lukasiewicz) que Aristóteles não está tentando provar que o PNC é o princípio primário de todos os princípios *lógicos*, mas que ele está tentando provar que o adversário construído na argumentação não pode negar a verdade *ontológica* primária do PNC. Expliquemos um pouco melhor este ponto.

Na presente interpretação (já delineada no texto básico ao falarmos da primeira parte do capítulo 3), entende-se que Aristóteles já assume *sem prova* que o PNC é um princípio *lógico e epistemológico* primário para demonstrá-lo (por meio da refutação do adversário) que ele também é um princípio *ontológico* primário e inegável. Aos olhos de Aristóteles, é justamente assim que se pode *corroborar indiretamente* que ele é um princípio lógico e epistemológico primário. Em certo sentido, isso *atenua* a

petição de princípio cometida ao se usar a redução ao absurdo para provar a impossibilidade (absurdo) da negação do PNC, uma vez que *Aristóteles se vale da verdade lógica e epistemológica do PNC para provar sua verdade ontológica*. Portanto, apesar dos limites que logo mais apontaremos na argumentação aristotélica, na presente interpretação, uma parte da crítica feita por Lukasiewicz não se justifica. Esta parte da crítica do filósofo polonês pode ser assim resumida: Lukasiewicz alega que Aristóteles assumiria a verdade *lógica* do PNC para provar a verdade *lógica* deste mesmo princípio.<sup>70</sup> Em contraste, a interpretação que será aqui apresentada pode ser assim resumida: Aristóteles assume a verdade *lógica* do PNC para provar a verdade *ontológica* deste mesmo princípio.

Ademais, outro aspecto da presente interpretação (desta vez ignorado por Lukasiewicz e pelos que o seguem) consiste em mostrar que o PTE é considerado na argumentação do capítulo 4 como equivalente ao PNC, sendo ambos, por assim dizer, as duas faces de um mesmo princípio *ontológico* primário. O fato de se usar um tipo de redução ao absurdo para refutar o adversário já mostra isso, *uma vez que também o PTE está suposto em qualquer redução ao absurdo*. Mas deixaremos a discussão deste aspecto para o final desta seção, pois é somente ao expor a lógica subjacente à argumentação aristotélica em defesa do PNC que ele poderá se tornar mais claro.

Feitas essas observações iniciais, podemos nos dedicar ao tipo de prova que é obtida nas demonstrações por refutação do PNC nos argumentos por redução ao absurdo encontrados no capítulo 4. A fim de entender melhor como Aristóteles procede em seus argumentos, retomemos a formulação do PNC aristotélico que apenas apresentamos de modo geral no texto básico do presente capítulo.

Em termos textuais, o PNC é expresso por Aristóteles através da noção de impossibilidade. Usando a simbologia da lógica de predicados e da lógica modal moderna (símbolos já explicados no texto básico), os/as intérpretes o exprimem do seguinte modo:

---

<sup>70</sup> De modo geral, esta crítica de Lukasiewicz depende de um tipo de “desvio” que consiste em equiparar a formulação lógica e a formulação ontológica do PNC. No entanto, apontar os problemas da interpretação do texto de Aristóteles por parte do lógico e filósofo polonês não é possível neste texto. Um desses problemas já foi apontado no texto básico sobre o capítulo 3, no qual se mostrou como este autor se equivoca na interpretação que faz sobre o primeiro argumento em defesa do PNC apresentado no final do referido capítulo.

$$\sim \diamond (\exists x) (\exists F) (F x \wedge \sim F x)$$

Essa fórmula simbólica pode ser “traduzida” em linguagem filosófica do seguinte modo: “Não é possível que exista um indivíduo  $x$  e que exista uma propriedade  $F$ , tal que  $x$  seja  $F$  e simultaneamente  $x$  não seja  $F$ ”

Como também já dito no texto básico, apesar de essa ser a tradução lógico-simbólica mais próxima da letra do texto, ela ainda não exprime a pretensão que Aristóteles efetivamente atribui a este princípio, a saber: *a pretensão de que ele seja um princípio universal e necessário*. Para exprimir essa pretensão, temos uma formulação logicamente equivalente – tanto para os parâmetros da lógica moderna quanto para os próprios parâmetros da lógica aristotélica – que é a seguinte:

$$\square (\forall x) (\forall F) \sim (F x \wedge \sim F x)$$

Esta formulação pode ser traduzida em linguagem filosófica do seguinte modo: “É necessário que, para todo e qualquer indivíduo  $x$ , para toda e qualquer propriedade  $F$ , não é o caso que  $x$  seja  $F$  e simultaneamente  $x$  não seja  $F$ ”.

Para provar este princípio, Aristóteles suporá que o adversário de sua tese se compromete com o que certos/as intérpretes têm chamado de negação forte do princípio da não-contradição.<sup>71</sup> O conteúdo dessa negação, supostamente, defenderia que *necessariamente todas as coisas possuiriam simultaneamente propriedades contrárias*, ou ainda, para simplificar, que *todas as coisas seriam contraditórias*. Essa tese pode ser representada em termos lógico-simbólicos do seguinte modo:

$$\square (\forall x) (\forall F) (F x \wedge \sim F x)$$

No mesmo espírito da tradução em linguagem filosófica que fizemos acima, essa forma simbólica pode ser lida assim: “Necessariamente, para todo e qualquer indivíduo  $x$  e para toda e qualquer propriedade  $F$ , o indivíduo  $x$  é  $F$  e simultaneamente não é  $F$ ”.

Como já dissemos no texto básico, esta tese atribuída ao adversário do PNC pode ser chamada, em sentido estrito, de ‘*princípio da contradição*’

<sup>71</sup>A distinção entre uma negação forte e uma negação fraca do PNC foi inicialmente proposta em DANCY, Russell. *Sense and contradiction: a study in Aristotle*. Dordrecht/Boston: Reidel, 1975.

(doravante também nomeado pela sigla ‘PC’). Assim, *para provar a verdade ontológica do princípio da não-contradição*, Aristóteles procura mostrar a *falsidade ontológica do princípio da contradição*, que seria defendido pelo adversário do PNC. Mais do que isso, Aristóteles pretende mostrar a *impossibilidade ontológica* do PC, de tal modo que isso garantiria a *necessidade ontológica* do PNC. Relembrada essa oposição já antes indicada, a partir dela podemos nos aprofundar na e discutir a lógica subjacente presente no procedimento aristotélico de demonstração por refutação do PNC.

Se tomamos o quadrado lógico aristotélico (que está na base de sua lógica silogística e de sua teoria da argumentação dialética), percebemos que a tese aristotélica (o PNC) e a tese do adversário (o PC) são enunciados *contrários*. No quadrado lógico, os enunciados contrários são aqueles da forma ‘*Todo S é P*’ e ‘*Nenhum S é P*’, chamados, respectivamente, de enunciados universais afirmativos e enunciados universais negativos. Uma maneira de simplificar o PC supostamente defendido pelo adversário e o PNC defendido por Aristóteles se encontra em percebermos que o primeiro é um enunciado universal afirmativo do tipo ‘*Todas as coisas são contraditórias*’, enquanto o segundo é um enunciado universal negativo do tipo ‘*Nenhuma coisa é contraditória*’. Também tomando o quadrado lógico de Aristóteles, vemos que os enunciados *contraditórios* em relação aos enunciados universais afirmativos são os enunciados do tipo ‘*Nem todo S é P*’ ou ainda, em uma versão negativa ‘*Algum S não é P*’. Esse tipo de enunciado é comumente chamado de enunciado particular negativo.

Se observarmos com atenção vários momentos do texto do capítulo 4, perceberemos que Aristóteles usa a expressão ‘*nem tudo é assim e não-assim*’ (ou *pas echein kai mê echein*) ou alguma expressão a ela equivalente como uma forma de abreviar suas conclusões contra a tese do adversário, tese esta que implicitamente defende algo como ‘*tudo é assim e não-assim*’, ou, como já vimos há pouco, que ‘*tudo é contraditório*’. Ora, essa expressão aristotélica recorrente é uma reformulação do enunciado particular negativo (‘*Nem todo S é P*’), que é justamente o tipo de enunciado *contraditório* em relação ao tipo de enunciado na forma universal afirmativa (‘*Todo S é P*’). No quadrado lógico, os enunciados contraditórios são aqueles em que, necessariamente, se um deles é verdadeiro, então o outro é falso. Assim, necessariamente, se o enunciado universal afirmativo é verdadeiro, então o enunciado particular negativo é falso; e, inversamente, se o enunciado

particular negativo é verdadeiro, necessariamente o enunciado universal afirmativo é falso.

Nesta perspectiva de interpretação, ao mostrar os absurdos derivados do PC defendido pelo adversário (que ‘*Todas as coisas são contraditórias*’ ou ‘*Tudo é assim e não-assim*’), Aristóteles consegue provar a seguinte conclusão: ‘*nem tudo é assim e não-assim*’; conclusão com a qual estaria *indiretamente* “provando” que sua própria tese é verdadeira, ou seja, *que não apenas o PNC é verdadeiro, mas também que é universal e necessário*. Em outras palavras, nesta estrutura lógica de fundo, o primeiro passo de Aristóteles consiste em demonstrar a falsidade necessária (= a impossibilidade) da tese segundo a qual *todas as coisas são contraditórias* através da contraditória desta tese, a saber: que *nem todas as coisas são contraditórias*. A partir dessa demonstração (que equivale a uma refutação), o segundo passo é a demonstração (*indireta e por generalização*) da verdade necessária de que *nada (nenhuma coisa) é contraditório*, o que equivale à pretensão universal e necessária do PNC. Esse procedimento, como veremos no caso do primeiro argumento, inicia em um nível lógico-semântico para concluir em um nível ontológico, ou seja, começa no nível da linguagem e do pensamento para concluir no nível da realidade, de tal modo que ao admitir a validade do PNC em sua fala e em seu pensamento, o adversário já se compromete com a validade ontológica deste mesmo princípio.

No entanto, a exposição dessa estrutura lógica subjacente na argumentação nos conduz ao que podemos considerar como os limites das provas fornecidas por Aristóteles em uma parte de seus argumentos. Isto ocorre porque, conforme o quadrado lógico aristotélico, embora enunciados universais afirmativos e negativos *contrários* (na forma ‘*Todo S é P*’ e ‘*Nenhum S é P*’) não possam ser ambos verdadeiros simultaneamente, *em alguns casos eles podem ser simultaneamente falsos*. Assim, dado que a versão do PNC defendida por Aristóteles é necessária e universal, para que esta versão possa ser incontestavelmente provada como verdadeira, *não é suficiente mostrar que o PC defendido pelo adversário é falso*. Em suma, se Aristóteles consegue efetivamente provar que *nem tudo é contraditório*, ele não consegue provar que *nada no mundo é contraditório*, pois se houver (mesmo que ainda não o saibamos) ao menos uma única coisa efetivamente contraditória, *então o PNC não vale ontologicamente de modo universal e necessário*.

Independentemente dos detalhes, o que importa notar aqui é que ao provar que é impossível que tudo seja contraditório (a tese supostamente defendida pelo adversário) Aristóteles é capaz de provar de modo muito forte que uma *boa parte* das coisas do mundo são não-contraditórias, ou seja, que *nem tudo* é contraditório. Esse limite, porém, contrasta com a pretensão de universalidade e necessidade presente em sua versão do PNC, segundo a qual *nada* no mundo é contraditório, ou ainda, em termos mais aristotélicos, não há no mundo *nenhuma* coisa que possua simultaneamente propriedades contrárias.

Se observamos com atenção o pano de fundo da argumentação aristotélica, percebemos que se ele é capaz de refutar o PC como negação forte do PNC, parece praticamente impossível que ele consiga refutar a negação fraca do PNC, que é expressa pelo enunciado rigorosamente *contraditório* (não contrário) à versão aristotélica do PNC, a saber:

$$\diamond (\exists x) (\exists F) (F x \wedge \sim F x)$$

Fórmula esta que pode ser filosoficamente traduzida do seguinte modo, conforme sua significação no presente contexto: “É possível que exista ao menos um sujeito ontológico  $x$ , e que exista ao menos uma propriedade  $F$ , tal que  $x$  possua a propriedade  $F$  e, simultaneamente, não possua a propriedade  $F$ .”<sup>72</sup>

A rigor, para que Aristóteles pudesse refutar essa negação fraca do PNC (que podemos chamar, literalmente, de princípio da contradição fraco ou ‘PC fraco’), talvez fosse preciso assumir a posição da (hipotética) mente de Deus, que é, por definição, capaz de observar não apenas todas as coisas existentes, mas todas as coisas possíveis do mundo. Por isso (ao menos de um ponto de vista humano), parece impossível refutar esta tese *porque Aristóteles supõe que não há como provar diretamente o PNC*, e como não há uma prova direta deste princípio, então não é possível refutar completamente sua negação fraca. Muitas outras coisas poderiam ser acrescentadas a estas limitações da argumentação aristotélica, mas este não é o lugar para isto. O que importa ter em mente, nesta perspectiva de interpretação, são justamente os limites do procedimento aristotélico de

<sup>72</sup> Na lógica modal aristotélica (e também em muitas das atuais) vale que a forma contraditória de ‘não é possível  $p$ ’ (equivalente a ‘é *im*-possível  $p$ ’) se encontra em ‘é possível  $p$ ’; onde ‘ $p$ ’ representa uma proposição qualquer.

demonstração por refutação do PNC, especialmente em seu sentido ontológico.

Para encerrarmos essa seção sobre a lógica subjacente na argumentação aristotélica, é preciso ainda falarmos de algo já indicado antes e que é pouco notado nas interpretações do capítulo 4: *que a argumentação filosófica de Aristóteles em defesa do PNC é também uma argumentação em defesa princípio do terceiro excluído*. Para a maioria dos/das intérpretes, essa defesa se encontraria apenas nos capítulos 7-8 do Livro IV. Em contraponto com esta visão, na presente interpretação, a defesa do sentido ontológico do PNC nos capítulos 4-6 *já é também uma defesa do sentido ontológico do PTE*. Isso se mostrará mais claramente em um dos argumentos do capítulo 4 que será analisado logo mais. Isso pode parecer estranho quando cotejado com a enunciação aristotélica, no capítulo 3, daquele que seria o princípio mais elevado de todos, uma enunciação que corretamente identificamos com o que chamamos atualmente de princípio da não-contradição.

Essa estranheza desaparece se compreendemos que, *para Aristóteles, o PTE é uma outra forma do PNC*. Em termos metafóricos, *o princípio primeiro é único, mas possui uma dupla face*. Isso explica também o porquê de o Livro IV terminar *retomando* explicitamente o PTE nos capítulos 7 e 8. Ao contrário do que pode parecer, esses dois capítulos finais não estão acrescentando um outro princípio que seria derivado e secundário em relação ao PNC. Trata-se tão-somente de tornar *mais* explícita essa outra face *do mesmo* princípio primário. Na realidade, o PTE já está presente no capítulo 4 como *uma outra formulação* do princípio primário. Não é o momento para expor de modo detalhado essa correlação entre o PNC e o PTE como duas formas *do mesmo princípio*. Bastará agora ver somente alguns aspectos dessa correlação *necessária*, deixando o complemento dessa exposição inicial para as análises que faremos abaixo da estrutura lógica de três argumentos do capítulo 4, em especial na análise do quarto argumento.

Já na parte introdutória do capítulo 4, quando está apresentando o procedimento de demonstração por refutação, Aristóteles nos diz: “o ponto de partida em relação a todos <os argumentos> deste tipo não é pedir <para o adversário> dizer que *algo é ou não é* (pois rapidamente este <adversário> compreenderia que isso é uma petição de princípio)” (1006a 18-21; tradução própria, grifos acrescentados). De modo geral, segundo esta citação, aquilo que se deve provar é que, contra sua suposta negação, ao pensar e falar, o adversário já aceita *implicitamente* a verdade *ontológica* do PNC. Mas, para

provar isso, é preciso não partir disso, pois tal seria uma petição de princípio. Por isso, como já indicamos e como veremos em mais detalhe depois, é preciso partir do nível da linguagem e do pensamento para chegar a esta conclusão. Todavia, se prestamos atenção ao texto citado, ela não nos apresenta uma formulação do PNC, mas, antes, uma versão *ontológica* do PTE, algo que é marcado justamente pelo ‘ou’ que foi grifado em negrito. Portanto, esse trecho – situado na passagem entre a introdução do capítulo e o primeiro argumento – nos mostra que *Aristóteles entende esses princípios como equivalentes*. Na realidade, de modo análogo ao que foi dito sobre os conceitos de ser e unidade na discussão anterior do capítulo 2, no presente contexto, podemos dizer que *Aristóteles considera o PNC e o PTE como princípios coextensivos, embora possuam sentidos distintos*, ou seja, para tudo quanto se aplica o primeiro, também se aplica o segundo, mesmo que ambos possuam sentidos diferentes. Essa coextensividade é compreensível do seguinte modo: *assumindo a impossibilidade de que uma mesma coisa simultaneamente seja e não seja, segue-se imediatamente que necessariamente esta mesma coisa é **ou** não é; e vice-versa*.

Do ponto de vista lógico, essa correlação pode ser compreendida se tomamos em atenção um aspecto da fórmula simbólica do PNC que apresentamos acima, a saber:

$$\square (\forall x) (\forall F) \sim (F x \wedge \sim F x)$$

Se passamos a negação que antecede o parêntese final (simbolizada por ‘ $\sim$ ’), seguindo uma das atualmente chamadas ‘leis de De Morgan’ (operadas na lógica de Aristóteles), então obtemos exatamente a versão aristotélica do PTE, a saber:

$$\square (\forall x) (\forall F) \sim (F x \vee \sim F x)$$

Fórmula simbólica que pode ser filosoficamente “traduzida” para o contexto do Livro IV como dizendo: “Necessariamente, para todo e qualquer sujeito ontológico  $x$ , e para toda e qualquer propriedade  $F$ ,  $x$  possui a propriedade  $F$  **ou** não possui a propriedade  $F$ .” Em relação às formulações simbólicas anteriores, nesta introduzimos o símbolo ‘ $\vee$ ’, que representa o operador de disjunção, aproximadamente correspondente a nossa palavra ‘ou’, quer em seu sentido mais forte (*exclusivo*), quer em seu sentido mais

fraco (*inclusivo*), no qual se aproxima de nosso uso da palavra ‘ou’ na acepção de ‘e/ou’.<sup>73</sup>

Igualmente, a partir dessa mesma formulação, podemos obter a versão aristotélica do PNC, embora não seja o caso de apresentar aqui essa derivação. A partir disso, podemos compreender que na argumentação aristotélica do capítulo 4 está em jogo, embora não de modo imediatamente visível, a seguinte equivalência:

$$\square (\text{PNC} \leftrightarrow \text{PTE})$$

Essa fórmula pode ser lida assim: “Necessariamente, o princípio da não-contradição se, e somente se, o princípio do terceiro excluído”. Ou seja, necessariamente, se assumimos como verdade o PNC, então temos de assumir como verdade o PTE; e, inversamente, se assumimos como verdade o PTE, então temos de assumir como verdade o PNC.

Essa correlação necessária também é compreensível por algo que já falamos antes: que as demonstrações por refutação, realizadas por Aristóteles, são tipos especiais de argumentos por redução ao absurdo. Ora, para que qualquer redução ao absurdo possa se realizar são indispensáveis três princípios lógicos: o princípio da dupla negação (*grosso modo*, de não não-A, segue-se A; e vice-versa), assim como os princípios da não-contradição e *do terceiro excluído*. Contudo, o que é mais importante notar aqui é justamente que *se o PNC é um princípio primário*, e se a demonstração por refutação é uma forma peculiar de redução ao absurdo, então *o PTE não pode ser um princípio superior ao PNC para ser usado no procedimento aristotélico da demonstração por refutação*. Deste modo, o PTE *só pode ser um princípio tão primário quanto o PNC*. Isso evidencia que ambos são as duas faces complementares e inseparáveis do princípio primário que é defendido por Aristóteles.

Essa complementaridade e inseparabilidade será vista ao longo dos três argumentos do capítulo 4 que analisaremos a seguir, mas é sobretudo no último deles (o quarto na lista dos sete contidos neste capítulo) que esse fato

<sup>73</sup> Sem entrar em maiores detalhes, no caso dessa fórmula, o operador de disjunção tem o sentido do que se costuma chamar de disjunção *exclusiva*, na qual, necessariamente, uma e apenas uma das partes separadas pela disjunção é verdade e a outra, necessariamente, falsa. Além desse sentido do operador de disjunção, a lógica clássica admite um sentido mais fraco (próximo do ‘ou’ com a acepção de ‘e/ou’), no qual o conjunto conectado e regido pelo operador de disjunção *pode* ser verdadeiro no caso de as partes separadas por ele serem *ambas* verdadeiras, embora o conjunto seja falso no caso de *ambas* as partes serem falsas.

se torna mais explícito. Essa interpretação não apenas torna mais claro o papel dos capítulos 7 e 8 (sobre o qual *não* tratamos neste texto) no todo do Livro IV, mas também torna este texto mais coerente com outros momentos da obra de Aristóteles, onde ambos os princípios aparecem em correlação como princípios de todas as demonstrações e inferências, tal como explicitamente é dito nos capítulos 10-11 do Livro I dos *Segundos Analíticos*.

Mas neste mesmo sentido, se uma das inovações que encontramos no Livro IV em relação a outras obras de Aristóteles consiste em que nele se defende um *sentido ontológico fundamental* para o PNC, *à luz do que acabamos de expor, essa inovação também se encontra na defesa de um sentido ontológico fundamental para o PTE, algo que se tornará mais claro nas páginas que seguem.*

De modo geral, esta parece ser a lógica subjacente que serve como um pano de fundo para as demonstrações por refutação, presentes *em seis* dos sete argumentos expostos por Aristóteles. Digo isto porque esta lógica subjacente *parece* não estar presente no sétimo argumento, que apela para a noção de “graus” de falsidade. Dentre os argumentos que parecem exibir essa lógica subjacente, tomaremos em atenção três deles, porque se mostram como os mais bem elaborados e os mais importantes para o propósito geral de mostrar que a ciência do ser enquanto ser é não somente uma ciência dos conceitos fundamentais, mas também dos princípios fundamentais.

Por fim, a exposição da lógica subjacente na argumentação aristotélica presente no capítulo 4 nos mostra que essa argumentação possui mais complexidades e sutilezas do que muitas vezes supõem as interpretações tradicionais. A explicação dos três argumentos que faremos a seguir procura tornar explícita uma parte dessas complexidades e sutilezas, servindo assim, ao menos, para nos exercitar e melhorar nossa capacidade de argumentação filosófica.

### 3.2. Uma análise de três argumentos do capítulo 4

Feita essa introdução geral à estrutura lógica subjacente na argumentação aristotélica desenvolvida ao longo do capítulo 4, podemos passar à prometida análise de três dos sete argumentos nele encontrados. Na ordem dos argumentos já apresentada no texto básico deste capítulo, esses argumentos são: o primeiro, o segundo e o quarto. Cada um desses

argumentos exibe uma demonstração por refutação do princípio primário e, como já dissemos há pouco, cada um deles “encarna” de diferentes modos a forma geral da redução ao absurdo.

Mesmo assim, destes três argumentos que tomaremos em atenção, apenas o primeiro exibe em sentido completo o método da demonstração por refutação, na qual se começa pedido ao adversário do PNC que signifique algo com sentido (algo uno) para si e para outrem. No segundo (a partir da distinção entre substância e acidente) e no quarto argumento (a partir da defesa do PTE), Aristóteles já começa assumindo a tese atribuída ao adversário (o PC forte) para mostrar que ela conduz a absurdos e, por isso, esse mesmo adversário já está comprometido com a validade (ao menos *parcial*) do PNC, ou seja, que ele *não acredita realmente* que **tudo** é contraditório. Nesta apresentação da estrutura destes três argumentos, deixaremos de lado se tal adversário se identifica com algum filósofo particular ou se é apenas uma ficção conceitual criada para os fins da argumentação filosófica elaborada por Aristóteles no capítulo 4.

### 3.2.1. O primeiro argumento (1006a 28-1007a 20): argumento da unidade da significação

**(A) Divisão textual:** Textualmente, o primeiro argumento é o maior dentre os sete que compõem o capítulo 4. Também *em termos textuais*, ele pode ser dividido em cinco partes<sup>74</sup>:

**(I) (1006a 28-31)** A enunciação da premissa geral e da conclusão a que se pretende chegar. A premissa geral é a seguinte: qualquer “nome” ou termo denotativo (*onoma*) significa o ser **ou** não ser de algo. A partir do que está contido nessa ou do que deriva dessa premissa, o argumento pretende chegar à seguinte conclusão: *nem tudo* pode simultaneamente ser e não ser.

**(II) (1006a 31-1006b 13)** Aristóteles apresenta a necessária diferenciação entre *significar algo uno* (*sêmeinein hen*) e *significar de algo uno*

<sup>74</sup> Giovanni Reale o divide em quatro partes. Cf. REALE, Giovanni. *Metafísica* de Aristóteles, vol. 2; trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2000, p. 147-153. Sigo aqui a divisão textual proposta por Christopher Kirwan. Cf. KIRWAN, Christopher. *Aristotle Metaphysics Books Gamma, Delta and Epsilon*. Oxford: Clarendon, 1993, p. 09-11.

(*sêmeinein kath'hen*). Certos termos denotativos (“nomes”) podem significar algo uno *e também* de algo uno; enquanto outros termos só podem significar de algo uno.

(III) (1006b 13-28) Feita essa diferenciação dos dois modos de significação dos termos denotativos, ela é aplicada ao exemplo do termo denotativo ‘humano’ para diferenciar sua significação em relação a outros termos contidos na extensão do termo denotativo ‘não-humano’.

(IV) (1006b 28-34) Retira-se a consequência desta diferenciação no caso do termo denotativo ‘humano’ em relação ao termo ‘não-humano’ do seguinte modo: *se* o termo ‘humano’ significa o mesmo que ‘animal bípede’, *então* é impossível que determinada coisa significada pelo termo ‘humano’ não seja um animal bípede.

(V) (1006b 34-1007a 20) Extensão da distinção ao caso do termo ‘não ser humano’ e conclusão geral do argumento. Inicialmente, Aristóteles indica que o argumento anterior aplicado à extensão dos termos compreendidos por termos indefinidos (‘ser não-X’) se aplica também à extensão compreendida pelas negações (‘não ser X’). Depois, Aristóteles expõe de modo mais claro que a demanda ao adversário do PNC para significar algo uno para si e para outrem vem na forma da pergunta dialética ‘é verdade ou não que tal coisa é denominada pelo nome (termo denotativo) X?’. Por fim, Aristóteles explica que o adversário não pode acrescentar que determinada coisa é também significada por algum termo distinto ou contrário ao nome X, pois neste caso não responde aquilo que lhe é perguntado e não dialoga com quem lhe faz a pergunta.

(B) **A estrutura do argumento:** Embora a divisão textual seja importante para entendermos certos aspectos do argumento, *ela não é suficiente para entendermos a sua estrutura lógica*, pois esta estrutura não segue a sequência textual. Já apresentamos antes esta estrutura, mas é necessário repeti-la aqui. Ela é a seguinte:

(a) – Pede-se ao adversário do PNC que signifique algo uno para si e para outrem (especialmente para quem o questiona);

- (b) – Este pedido vem na forma de uma pergunta dialética do tipo:  
 “É verdadeiro **ou** é falso que *isto* (provavelmente o próprio adversário) é humano?”;
- (c) – O adversário responde (admite/significa) que isto é humano;
- (d) – O adversário admite que o termo denotativo ‘humano’ significa o mesmo que ‘animal bípede’;
- (e) – Se, *necessariamente*, ‘humano’ significa o mesmo que ‘animal bípede’, então, *necessariamente*, se isto (determinada coisa ou pessoa) é humano, então isto é um animal bípede;
- (f) – Então, se, *necessariamente*, isto é humano e ‘humano’ é igual a ‘animal bípede’, então *não é possível* que isto *não* seja animal bípede e, portanto, não é possível afirmar com verdade que isto é humano e não é humano ao mesmo tempo; pois pela definição de significar algo uno: **ou** isto é humano **ou** isto não é humano;

**Consequência geral das premissas:** logo, é impossível (necessariamente falso) que **tudo** seja assim e não-*assim ao mesmo tempo*, tal como supostamente defende o adversário do PNC; o que também significa que este adversário já pressupõe a verdade do PNC que pretendia negar ao significar algo uno para si e para outrem.

**Corolário:** *indiretamente* o PNC está provado contra a pessoa que o nega *de modo forte*, desde que ela aceite significar algo uno para si mesma e para aquela outra pessoa com a qual está dialogando.

## (C) Análise e explicação dos passos do argumento

### (1) A premissa geral e a conclusão almejada

A premissa geral e a conclusão a que o argumento pretende chegar são expressas de saída do seguinte modo:

“Primeiramente, é evidente que isto é **verdadeiro em si mesmo**: que o termo denotativo (*onoma*) [30] significa o ser **ou** o não ser de algo determinado (*todi*), de modo que **nem tudo** seria assim *e* não assim.”  
 (1006a 28-31; tradução própria, grifos acrescentados)

Tomemos inicialmente em atenção a premissa geral do argumento. Ela é caracterizada como verdadeira por si mesma. No entanto, essa verdade considerada evidente será objeto de explicações ulteriores, em especial através da distinção entre significar algo uno (*sêmeinein hen*) e significar de algo uno (*sêmeinein kath'hen*), sobre a qual falaremos logo mais. Neste momento cabe esclarecer o sentido da noção de termo denotativo. Em vários casos, a palavra grega 'onoma' é geralmente traduzida pelo termo português 'nome'. No entanto, em Aristóteles, esta palavra não possui apenas este sentido usual que damos à palavra 'nome', a saber: que se trataria de um nome próprio. Antes, o Estagirita dá à palavra grega 'onoma' o sentido geral de qualquer expressão que tenha ou possa ter uma função denotativa de um sujeito lógico qualquer em enunciados declarativos na forma afirmativa ('S é P') e negativa ('S não é P'), sendo o termo denotativo aquilo que pode preencher o símbolo 'S'. No jargão usual da gramática recente, a noção de termo denotativo não apenas inclui substantivos gerais e abstratos (como é o caso do exemplo 'humano' que é usado no argumento), mas também, por mais que isso soe estranho para nós, inclui "nomes negativos", tal como se torna visível pelo uso do termo 'não-humano' ainda no primeiro argumento. É por isso que a premissa nos diz que um termo denotativo (*onoma*) não apenas pode significar o ser de alguma coisa, mas também o seu não-ser. Essa é uma concepção do "nomear" que já se encontra implícita em Parmênides e Platão, mas que só se torna explícita no tratado *Sobre a interpretação* de Aristóteles, particularmente nos capítulos 2 e 10 desta obra.

Mas o aspecto mais importante contido nessa premissa geral consiste tanto em sua similaridade quanto em sua diferença em relação ao que é dito poucas linhas antes: que não se deve começar a demonstração por refutação pedindo para o adversário "que diga que algo é **ou** não é (pois rapidamente um tal <adversário> asseveraria (*hypolaboi*) ser isto uma petição de princípio [*sc.* pedir para aceitar o que se deve demonstrar])" (1006a 19-21; tradução própria e grifo acrescentado). Note-se que aquilo que se deve demonstrar por refutação como algo que o adversário aceita, malgrado sua posição contra o princípio primário, é justamente que *alguma coisa é ou não é*. Como já dito acima, esta é uma formulação do princípio na forma do PTE e não propriamente do PNC.

Mas, para além disso, o que se pretende demonstrar é a verdade *ontológica* do princípio primário. Para tanto, Aristóteles nos diz que a argumentação deve começar pedindo que o adversário *signifique* algo uno e

esse início se apoia na premissa segundo a qual os termos denotativos *significam* o ser **ou** não ser de algo determinado ao qual se aplicam. Nesta premissa já se encontra uma *versão lógico-semântica do PTE (como forma do princípio primário equivalente ao PNC)*. Dito de modo mais simples, *a significação dos termos denotativos já respeita o PTE*. Com isso, *partindo-se do nível lógico-semântico* necessário para o adversário falar com outras pessoas e consigo mesmo, procura-se chegar *a concluir a verdade ontológica do princípio primário*. Ou seja, partindo-se da **verdade lógico-semântica** do princípio primário na forma do PTE “embutida” na aceitação da premissa geral sobre o modo de significação dos termos denotativos, chega-se à **verdade ontológica deste mesmo princípio na forma do PNC**.

Essa conclusão é enunciada logo depois da premissa geral da seguinte maneira: “de modo que **nem tudo** seria assim **e** não assim” (1006a 30-31). Como dissemos na parte sobre a lógica subjacente à argumentação, essa conclusão exprime a proposição contraditória em relação à tese que é atribuída ao adversário, aquilo que chamamos de negação forte do PNC e que se exprime no que, literalmente, seria um tipo de princípio da contradição forte, princípio que pode ser expresso simplificadaamente como ‘**tudo** é contraditório’, ou, no jargão aristotélico usado no capítulo 4, ‘**tudo** é assim **e** não assim simultaneamente.’ Todavia, se sustentasse realmente este princípio (como Aristóteles supõe que o faz), não conseguiria responder a uma pergunta simples como aquela que é tomada como o ponto de partida do primeiro argumento ora em análise: “É verdadeiro **ou** é falso que *isto* (provavelmente o próprio adversário) é humano?”. Diante do que acabamos de esclarecer sobre os termos denotativos, temos como entender melhor essa pergunta como supondo algo como ‘é verdade **ou** não que isto (provavelmente o próprio adversário no diálogo) é **denominado** ‘humano’? Os passos que seguem essa pergunta serão melhor explicitados logo mais.

Usando um tanto livremente uma terminologia proveniente do filósofo estadunidense Willard van Orman Quine, o que importa ressaltar neste momento é que – na enunciação de sua premissa geral e da conclusão pretendida – o argumento procura mostrar que se o adversário admitir a verdade lógico-semântica do princípio primário como já presente nos termos denotativos que usa em seu próprio discurso, então é possível mostrar seu *compromisso com a verdade ontológica deste mesmo princípio*

que ele pretendia negar.<sup>75</sup> Deste modo, esse adversário entra em contradição com sua própria tese (segundo a qual tudo é assim e não assim simultaneamente), porque, ao final do argumento, é forçado a admitir que *nem* tudo é assim e não assim simultaneamente. Essa conclusão é obtida ao constranger este adversário a admitir que ao denominar certa coisa pelo termo denotativo ‘humano’ não pode simultaneamente denominá-la pelo termo denotativo oposto expresso em ‘não-humano’.

Embora haja diferenças entre o primeiro e os demais argumentos do capítulo 4, todos eles exibem uma mesma estrutura geral, que é a seguinte: *partir de premissas lógicas e epistemológicas admitidas pelo adversário para obrigá-lo a admitir que – contra sua intenção de negar a verdade ontológica do PNC e do PTE – ao falar, ao pensar e ao agir ele já se compromete com a verdade ontológica do princípio primário.* Portanto, de certo modo, a enunciação da premissa geral e da conclusão desejada no primeiro argumento já nos aponta para o procedimento que, de diferentes modos, será também usado nos subseqüentes argumentos.

## (2) A distinção entre significar algo uno (*sêmainein hen*) e significar de algo uno (*sêmainein kath’hen*)

No entanto, para garantir a passagem da premissa geral para a conclusão desejada, Aristóteles precisa garantir que o adversário aceite certas premissas adicionais. Essas premissas adicionais se baseiam na distinção entre significar algo uno (*sêmainein hen*) e significar de algo uno (*sêmainein kath’hen*). Neste ponto, há uma controvérsia interpretativa que só poderemos mencionar rapidamente aqui para marcar em que direção faremos a leitura dessa distinção.

De modo geral, são dois grupos de intérpretes nessa controvérsia. O primeiro grupo (que segue Lukasiewicz) entende que essa distinção já indica que Aristóteles usaria nas premissas aquilo que ele pretende demonstrar, de tal modo que o argumento acabaria por recair em uma petição de princípio porque já pressuporia nas premissas algo que deveria estar na conclusão. Do ponto de vista que estamos assumindo aqui, para este grupo não haveria diferença ou diferença relevante entre esta distinção no primeiro argumento

<sup>75</sup> Trata-se aqui da noção de compromisso ontológico (*ontological commitment*), a qual pode ser expressa do seguinte modo: os compromissos ontológicos de uma teoria são aquelas entidades que essa teoria tem de assumir como existentes para que as teses e enunciados que a compõem possam ser verdadeiros.

e o todo do segundo argumento, sobre o qual falaremos logo mais e no qual Aristóteles menciona explicitamente as noções de substância/essência e acidente para defender o PNC.<sup>76</sup>

O segundo grupo (com o qual me alinho de modo peculiar), entende que a distinção entre significar algo uno e significar de algo uno não comete esta petição de princípio. Isto é assim porque a distinção entre significar algo uno e significar de algo uno se move exclusivamente no nível da linguagem para chegar à uma conclusão que seria de caráter ontológico.<sup>77</sup> Assumindo aqui a perspectiva desse segundo grupo (ainda que com uma posição peculiar dentro dele), podemos dizer que *a distinção entre significar algo uno e significar de algo uno estabelece a distinção indispensável entre o uso primariamente denotativo e o uso secundariamente predicativo de um termo denotativo em relação a alguma coisa*. Nesta perspectiva de interpretação, a noção de significar algo uno equivale a dizer que qualquer termo denotativo possui uma *unidade de sentido* (ou um número finito de sentidos), unidade semântica que *supõe a unidade ontológica de ser* da coisa que é denotada. Por contraste, a noção expressa por significar de algo uno equivale ao sentido que um termo denotativo possui *ao ser predicado de alguma coisa*, independentemente de qual seria a unidade dessa coisa.

Tomando a estrutura do argumento que antes expusemos, quando se pergunta ao adversário *se é verdade ou não que determinada coisa é denominada* (e não apenas predicada) pelo termo ‘humano’, e *se* ele admite que isso é verdade, *então* ele está se comprometendo com a necessidade de que o significado do termo ‘humano’ (qualquer que seja esse significado) denomina (e não apenas predica) este algo. Assim, *é necessário* que este algo *denominado* pelo termo ‘humano’ signifique o mesmo que assumimos como o enunciado explicativo (*logos*) deste termo, ou seja, *se* o adversário admite que é verdade que algo é denominado pelo termo ‘humano’, *então não é possível* que o enunciado explicativo que assumimos como *a unidade de*

<sup>76</sup> LUKASIEWICZ, Jan. “Sobre a lei de contradição em Aristóteles”. trad. Raphael Zillig. In ZINGANO, Marco (org.) *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2005, p. 11-13. ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret; GEACH, Peter. *Three philosophers: Aristotle, Aquinas and Frege*. Ithaca/Nova Iorque: Cornell UP, 1961, p. 39 ss. Embora com diferenças, vai na mesma direção o artigo de ANGIONI, Lucas. Princípio da não-contradição e semântica da predicação em Aristóteles. *Analytica*, v. 4, n. 2, 1999, p. 121-158.

<sup>77</sup> Dois textos que vão nesta direção (embora com detalhes distintos) são: ZINGANO, Marco. Notas sobre o princípio de não-contradição em Aristóteles. *Cadernos de História da Filosofia e da Ciência*, vol. 13, n. 1, 2003, p. 07-32. ZILLIG, Raphael. Significação e não-contradição: o papel da noção de significação na defesa do princípio de não-contradição em *Metafísica* Gama 4. *Analytica*, vol. 11, n. 1, 2007, p. 108-126.

*sentido* do termo ‘humano’ *simultaneamente se aplique e não se aplique à coisa que assim denominamos*, de modo que, *ainda no nível da significação*, não é possível supor que a mesma coisa que denominamos pelo termo ‘humano’ *simultaneamente seja denominada pelo termo ‘não-humano’*.

Neste contexto, Aristóteles responde a uma objeção à noção de significar algo uno e, com ela, mostra a necessidade de diferenciar essa noção da noção de significar de algo uno. Esta objeção é a seguinte. O termo denotativo (*onoma*) ‘humano’, por exemplo, possui múltiplos enunciados explicativos (*logos*) além do enunciado explicativo (*logos*) ‘animal bípede’ que é assumido no argumento. Com efeito, além do enunciado explicativo ‘animal bípede’ usado no texto, o próprio Aristóteles apresenta em outras de suas obras enunciados explicativos para o termo ‘humano’. Alguns exemplos são os seguintes: ‘animal racional’, ‘animal político’ e ‘animal que possui intelecto (*nous*)’. Todos esses enunciados explicativos podem ser tomados como equivalentes ao termo denotativo ‘humano’. Conforme Aristóteles, a existência dessa multiplicidade de enunciados explicativos para um mesmo termo denotativo em nada afeta seu argumento, *desde que eles sejam em número finito*, pois se fossem em número infinito, acabariam por destruir a própria possibilidade de os termos denotativos terem alguma unidade de sentido e, por isso, significarem algo distinto de outros termos denotativos. Como nos diz no contexto do argumento, se assim fosse, então todas as coisas seriam uma só coisa, de forma que ‘humano’, ‘branco’ e ‘barco’ (etc.), no fundo, significariam a mesma coisa, o que parece absurdo em relação ao nosso uso comum da linguagem, no qual supomos significados (enunciados explicativos) distintos para estes termos denotativos.

No entanto, Aristóteles não se limita a defender o conceito de significar algo uno através da necessária unidade semântica para que os termos denotativos possuam algum significado determinado, mesmo quando são polissêmicos por possuírem vários enunciados explicativos. O Estagirita apresenta ainda um argumento por redução ao absurdo *no nível do pensamento* (diríamos hoje, no campo da filosofia da mente) para constranger o adversário a admitir tal distinção. O argumento é o seguinte:

“Contudo, se não se estabelecesse <um número finito de enunciados explicativos>, mas se se dissesse <que ‘humano’> significa infinitas <coisas>, então é claro que *não haveria nenhum enunciado explicativo*

<para ‘humano’>; pois *o não significar algo uno é significar coisa nenhuma*, uma vez que <se> os termos denotativos não são significantes (*mê sêmainontôn*), destrói-se <a possibilidade de> dialogar com os outros e, na verdade, consigo mesmo, pois *não é possível pensar (noein) coisa nenhuma se não se pensa algo uno (noounta hen)*, mas se é possível <pensar algo uno>, então se estabelecerá um termo denotativo único para a coisa <que é pensada> (*toutô(i) tô(i) pragmati hen*). Assim sendo, conforme foi dito no início, o termo denotativo (*onoma*) significa algo (*sêmainon ti*) e significa algo uno (*sêmainon hen*): de modo que não é possível que o ser para humano [*sc.* neste caso, o enunciado explicativo ‘animal bípede’] signifique exatamente aquilo que <significa> o não ser para humano, se o <termo> ‘humano’ *não apenas significa de algo uno, mas também <significa> algo uno.*” (1006b 5-15; tradução própria; grifos acrescentados)

Note-se que o argumento indica que a noção de significar algo uno repousa na necessidade de *se pensar algo uno*. Sem isso, *não haveria diálogo possível*, quer com outras pessoas, quer conosco mesmos. Mas admitindo-se que é possível (e necessário) pensar algo uno, então deve haver um termo denotativo que *significa a unidade da coisa que é pensada*. Assim, se e quando pensamos algo com o termo denotativo ‘humano’, pensamos em algo uno que possui, neste ato de pensamento, um enunciado explicativo que lhe equivale e que difere de outros enunciados explicativos equivalentes (desde que em número finito). Em outras palavras, quando pensamos algo denominado pelo termo ‘humano’, neste ato de pensamento, assumimos algum enunciado explicativo como representando o significado uno deste termo. Assim, no exemplo usado no contexto, quando pensamos algo denotado pelo termo ‘humano’, podemos supor seu significado uno através do enunciado explicativo ‘animal bípede’, o qual, neste caso, equivale ao neste pensamento ao ‘ser para humano’. É essa unidade de significação do termo ‘humano’ que, segundo a citação, permite o diálogo entre nós e, na realidade, o próprio diálogo interior que mantemos conosco mesmos. Por fim, conforme o argumento citado, isso é assim porque o termo ‘humano’ não apenas significa de algo uno (não apenas é predicado de algo), mas porque significa algo uno, ou seja, porque já possui um significado antes

mesmo de ser predicado de algo, sendo tal significado suposto por nós como o ser para a coisa que é significada pelo termo denotativo ‘humano’.

Por conseguinte, Aristóteles *ainda não* está apelando nas premissas do argumento para uma essência que estaria *suposta* na noção de significar algo uno (como o fará no segundo argumento), mas está apenas mostrando que – ao usarmos (e pensarmos) qualquer termo denotativo – já pressupomos um determinado sentido (ou número finito de sentidos) como *significando* o ser para a coisa que é denotada por este termo, antes mesmo de predicarmos este termo da unidade de alguma coisa particular.

### (3) Aplicação da distinção entre significar algo uno e significar de algo uno ao caso do termo denotativo ‘humano’ e a conclusão do argumento

Uma vez assegurada a verdade da premissa geral – que qualquer termo denotativo significa o ser *ou* não ser do que é denotado – por meio da distinção entre significar algo uno e significar de algo uno, Aristóteles apresenta o núcleo do argumento. Como indicado há pouco, o adversário concorda ser verdade que ele próprio (o conteúdo do pronome demonstrativo ‘isto’ presente na pergunta inicial) é denominado pelo termo denotativo (*onoma*) ‘humano’. Em seguida, ele concorda que este termo denotativo equivale ao enunciado explicativo (*logos*) ‘animal bípede’ tomado como o sentido do ‘ser para humano’ (*to antrôpô(i) einai*), mesmo que haja outros enunciados explicativos que podem ser tomados como equivalentes ao ser para humano.

A partir dessa admissão, Aristóteles apresenta o centro gravitacional do argumento, centro que esquematizamos antes pelos passos (e) e (f), os quais podemos transcrever aqui, com algumas ênfases contextuais:

- (e) – Se, *necessariamente*, ‘humano’ *significa o mesmo* que ‘animal bípede’, então, *necessariamente*, se isto *é* humano, então isto *é* um animal bípede;
- (f) – Então, *necessariamente*, se isto *é* humano (e ‘humano’ é igual a ‘animal bípede’), então *não é possível* que isto *não* seja animal bípede e, portanto, não é possível *afirmar com verdade* que isto *é* humano *e* não é humano ao mesmo tempo, pois pela definição de significar algo uno: **ou** isto *é* humano **ou** isto não é humano.

Notemos, inicialmente, que o argumento passa *do nível lógico-semântico geral* da significação equivalente entre ‘humano’ e ‘animal bípede’ para a aplicação desta equivalência *ao nível ontológico específico* de algo que se admite como sendo verdade denotar (significar de modo uno) como humano, muito provavelmente a própria pessoa do adversário. Essa passagem pode ser expressa nos termos da lógica moderna aproximadamente do seguinte modo (simbolizando ‘humano’ por ‘H’ e ‘animal bípede’ por ‘B’):

$$\Box (\forall x) (\exists y) (Hx \leftrightarrow Bx) \rightarrow (Hy \rightarrow By)$$

Esta formulação que pode ser “traduzida” filosoficamente do seguinte modo: **Necessariamente**, para todo x, existe ao menos um y, tal que **se** (x é humano se, e somente se, x é animal bípede), **então** (se y é humano, então y é animal bípede).<sup>78</sup>

No trecho em exame, Aristóteles está se valendo da definição de necessidade que estabelece em sua lógica de modalidades e que descreve no capítulo 12 do tratado *Sobre a interpretação* e opera em outras de suas obras. Esta definição é a seguinte: ‘é necessário que algo seja o caso se, e somente se, não é possível que algo não seja o caso’. Em símbolos lógicos atuais:

$$\Box p \leftrightarrow \sim \Diamond \sim p$$

Por conseguinte, embora a formulação mais geral do PNC não seja repetida aqui (pois nesta formulação geral ela deve valer *para todo e qualquer predicado possível*), o argumento se aplica não apenas à pessoa do adversário, mas também e sobretudo *se aplica, necessariamente, a todo e qualquer ser humano*. Em outras palavras, mesmo não aparecendo no sentido máximo de sua universalidade, o PNC é aqui aplicável *com necessidade lógica e, por isso, ontológica a todas as coisas que são denotadas pelo termo ‘humano’*, desde que o ser para humano signifique o mesmo que é expresso por algum de seus enunciados explicativos; neste caso, ao enunciado explicativo ‘animal bípede’. Portanto, *não é possível* (= é impossível) que qualquer uma das coisas denotadas com verdade pelo termo

<sup>78</sup> Esta formulação contém implícita em si uma versão (em lógica de segunda ordem) do que, a partir de Leibniz, veio a ser chamado de princípio da identidade dos indiscerníveis, um princípio já formulado por Aristóteles nos primeiros capítulos do Livro VII dos *Tópicos*. Deixaremos de lado este aspecto para abreviar nossa exposição do argumento. Para mais detalhes sobre o uso desse princípio (considerado uma formulação próxima do princípio de identidade), veja-se DE ALMEIDA, Nazareno E. Os princípios de verdade no Livro IV da *Metafísica* de Aristóteles. *Princípios*, vol. 15, n. 23, 2008, p. 5-63.

‘humano’ simultaneamente seja e não seja um animal bípede; pois se assim fosse, então *o ser para o que é denominado pelo termo ‘humano’ significaria o mesmo que o ser para o que pode ser denominado pelo termo ‘não-humano’*.

Isso que acabamos de dizer se encontra na consequência geral e no corolário que antes esquematizamos e que convém citar novamente aqui para o bem da clareza:

**Consequência geral das premissas:** logo, é impossível (necessariamente falso) que *tudo seja assim e não-assim ao mesmo tempo*, tal como supostamente defende o adversário do PNC; o que também significa que este adversário já pressupõe a verdade do PNC que pretendia negar.

**Corolário:** *indiretamente* o PNC está provado contra a pessoa que o nega *de modo forte*, desde que ela aceite significar algo uno para si mesma e para aquela outra pessoa com a qual está dialogando.

Em relação à consequência geral, ela nos diz que o adversário – que supostamente defende que tudo é contraditório, ou, no jargão aristotélico, que tudo é assim e não-assim – já se compromete com a verdade não apenas lógica, mas também *ontológica* do PNC que pretendia negar. Isso também equivale a dizer que o adversário, ao usar termos denotativos que significam o mesmo que algum enunciado explicativo, já assumiu que há coisas que são verdadeiras sem demonstração e, na realidade, *que o PNC (e o PTE que o acompanha) é um princípio já assumido sem demonstração para podermos usar a linguagem com sentido em qualquer diálogo, quer seja com outrem, quer seja conosco mesmos/as*.

No que diz respeito ao corolário, convém ressaltar que esta “prova” do PNC é apenas indireta e feita por meio de um exemplo particular, mesmo que este exemplo seja aplicado à totalidade dos seres humanos. Implicitamente, *o argumento tem um certo sentido indutivo* que pode ser expresso do seguinte modo: aquilo que vale para o termo denotativo ‘humano’ vale também *para todos os outros termos denotativos*, de forma que se fôssemos capazes de aplicar o mesmo argumento para todos estes termos, chegaríamos a ter de aceitar a universalidade e necessidade com que o PNC é enunciado por Aristóteles. Contudo, isto é *um tipo de argumento indutivo por enumeração ou generalização* que ainda não é capaz de excluir a possibilidade da existência de termos denotativos para os quais este

argumento se mostraria falho. Assim, a prova apresentada por Aristóteles só é capaz de dizer que é impossível que todas as coisas sejam contraditórias, mas isto é apenas uma prova indireta do PNC, uma vez que se mostrou que ele se aplica a uma quantidade muito grande de termos denotativos, mas ainda não é capaz de provar que o mesmo vale para todos eles.

Como adendo final à exposição mais detalhada das partes do primeiro argumento, cumpre tomarmos em atenção uma última objeção do adversário que é respondida por Aristóteles ao final do texto onde encontramos este argumento. A exposição desta resposta não é apenas relevante por ser uma reiteração da necessária distinção entre significar algo uno e significar de algo uno, mas também porque se constitui em um tipo de introdução geral ao segundo argumento que analisaremos em seguida. Conforme Aristóteles, mesmo tendo admitido os passos do argumento, o adversário poderia dizer que a mesma coisa que é denominada com verdade pelo termo denotativo ‘humano’ é também denominada com verdade pelos termos ‘branco’ e ‘grande’.

Implicitamente, isso significa que o adversário quer mostrar que a mesma coisa, simultaneamente, é humana e não é humana, pois os predicados ‘branco’ e ‘grande’ *estão contidos na extensão do termo denotativo ‘não-humano’*. Com isso, *se é obviamente verdade que ‘branco’ não significa o mesmo que ‘humano’ (= ‘animal bípede’), então uma mesma coisa poderia ser denotada com verdade e simultaneamente pelos termos ‘humano’ e ‘não-humano’ porque esta mesma coisa simultaneamente é humana e não-humana (por ser também branca e grande)*.

Mesmo que admitíssemos parcialmente este argumento do adversário (suspendendo a distinção entre significar algo uno e significar de algo uno), ainda assim o adversário se comprometeria a enunciar *todos os acidentes* que acompanham algo que é denominado como ‘humano’, pois somente assim ele conseguiria enunciar *todos os predicados verdadeiros que pertencem à extensão infinita do termo ‘não-humano’, dado que este último termo abarca tudo o que não é humano em sua significação*. Com isso, a admissão da demanda do adversário conduz a um absurdo, e se ele efetivamente se pusesse a enunciar todos os acidentes que algo possui ou não possui, não seria mais capaz de dialogar consigo mesmo ou com outrem. Eis a passagem em que esta resposta se encontra:

“Contudo, se acrescentar ao que é simplesmente perguntado também as negações <do que responde>, então não responde ao que foi perguntado. Pois nada impede que a mesma <coisa> seja humano, branco e milhares de múltiplas outras coisas. Entretanto, ao ser perguntado se é verdade enunciar que isto é humano ou não é, deve responder algo com significado único (*to hen sêmainon*) e não acrescentar que também é branco e grande. E dado que é impossível, efetivamente, enumerar os infinitos entes por acidente, então que enumere todos eles *ou* nenhum. Do mesmo modo, se a mesma <coisa> é milhares de vezes humano e não-humano, ao ser perguntado se é humano, não deve responder que também é ao mesmo tempo não-humano, a não ser que responda aqueles outros <predicados> que são acidentais/que vêm junto com (*symbebeke*): quantas coisas <este algo> é *ou* não é, mas se fizer isso não dialoga.” (1007a 8-20; tradução própria, grifos acrescentados)

Em primeiro lugar, esta passagem final torna explícito o tipo de pergunta que inicia o argumento, conforme apresentei anteriormente. Contra certas interpretações exageradas do argumento, não basta que o adversário diga qualquer coisa para que a demonstração por refutação possa ocorrer. Antes, o adversário precisa dizer algo *em resposta a uma pergunta inicial*, e essa pergunta inicial deve ser feita de tal modo que o adversário *seja obrigado a responder (dizer/significar/denotar) algo uno*. Com isso, Aristóteles visa mostrar que se o adversário se recusar a responder a esta pergunta inicial, ele deixa sua condição humana e, enquanto não responde, assemelha-se a uma planta (1006a 14-15), ou seja, não mais consegue dialogar com outras pessoas e, em última instância, não conseguiria dialogar consigo próprio, indo contra as regras que tornam possível o discurso em geral.

Em segundo lugar, convém notar, de passagem, que Aristóteles usa duas vezes a disjunção ‘ou’ para marcar que a resposta do adversário à pergunta que abre o argumento já está colocada sob a égide do PTE como princípio equivalente ao PNC. Assim, se quiser tomar o caminho de apresentar os termos que são predicados de algo para além daquele a que a pergunta inicial se refere, deve enumerar todos *ou* nenhum, ou seja, deveria enumerar todas as coisas que o algo sobre o qual foi perguntado é *ou* não é. Esse ponto antecipa algo que veremos na análise do quarto argumento: a

necessária unidade da afirmação e da negação, unidade que exige sua mútua distinção, conforme exige o PTE.

Por fim, Aristóteles menciona aqui, pela primeira vez, a noção de acidente (*symbebêkos*) como aquela que equivale aos predicados que não são capazes de significar algo uno, embora signifiquem de algo uno, ou seja, o uso predicativo dos termos denotativos. Essa menção ao conceito de acidente antecipa o tema central do segundo argumento em defesa do PNC, sobre o qual passamos a expor a partir de agora.

### 3.2.2. O segundo argumento (1007a 20-1007b 18): o argumento a partir da distinção entre substância/essência e acidente

#### (A) A divisão textual e argumentativa

Uma parte dos/das intérpretes do Livro IV considera que aquilo que estou assumindo aqui como um segundo argumento seria apenas a última parte do primeiro argumento. Isso ocorre porque, de fato, há um claro vínculo de continuidade entre essas partes do texto e, na leitura que proponho, dos argumentos nelas contidos. De todo modo, tomado como um segundo argumento, esta demonstração por refutação depende em grande medida da anterior, como fica claro pelas primeiras linhas do texto em análise. Contudo, diferentemente do anterior, o segundo argumento não parte da demanda para que o adversário signifique algo uno para si e para outrem. Na realidade, este argumento já parte da tese atribuída como aquela defendida por este adversário, a saber: o princípio da contradição forte, segundo o qual necessariamente todas as coisas possuem simultaneamente propriedades contrárias, de tal modo que seria simultaneamente verdadeiro dizer que algo é F e não é F, sendo 'F' o símbolo de um predicado qualquer que significa uma determinada propriedade.

Em termos textuais, o segundo argumento pode ser dividido em duas partes, divisão que, diferentemente do primeiro argumento, também pode ser considerada como expondo a estrutura lógica do argumento:

(I) (1007a 20-1007b 1) A primeira divisão começa mostrando que quem nega o PNC também suprime as noções de substância (*ousia*) e essência (*to ti ên einai*), levando essas pessoas a se comprometer com a posição segundo a qual *tudo seria accidental*. Chamarei esta tese *ontológica*

atribuída aos adversários do PNC de ‘acidentalismo’. Por fim, Aristóteles indica que o acidentalismo, caso fosse aceito, suprimiria *a unidade e a identidade* do sujeito *ontológico* primário que porta múltiplas propriedades e, portanto, *nos conduziria necessariamente ao regresso ao infinito na série de predicções*.

(II) (1007b 1-18) A segunda parte do argumento consiste em fazer uma redução ao absurdo do acidentalismo assumido pelos adversários do PNC através da explicação dos dois únicos sentidos do conceito de acidente, sentidos que pressupõem a existência necessária de algo como a essência (*to ti ên einai*) e, sobretudo, como substância (*ousia*).

### (B) Esclarecimento geral sobre a noção de acidente (*symbebêkos*) em Aristóteles

Embora o termo grego ‘*symbebêkos*’, usualmente traduzimos por ‘acidente’, tenha certos usos esparsos registrados antes de Aristóteles, é somente como termo técnico de sua gramática filosófica que ele entra em circulação na filosofia e mesmo fora dela nos séculos posteriores. Etimologicamente, o termo é a substantivação do adjetivo verbal derivado do passado perfeito do polissêmico verbo ‘*ymbainô*’. Em uma tradução etimológico-filosófica aproximativa, poderíamos dizer que *to sumbebêkos* significa algo como ‘aquilo que vem/ocorre junto com’.

Essa tradução aproximativa nos mostra que em grego o termo já aponta para um complemento que Aristóteles consagra através do novo sentido que atribui para o termo tipicamente platônico ‘*ousia*’, traduzido em seu uso aristotélico, a partir do século XIII, pelo latim ‘*substantia*’ e que gera nosso termo ‘substância’. Embora o próprio Aristóteles reconheça que o termo *symbebêkos* possui, dentre seus vários sentidos, aquele que atribuímos comumente ao termo ‘acidente’ como algo fortuito e casual, o Estagirita o usa frequentemente na expressão grega ‘por acidente’ (*kata symbebêkos*), que faz par e contrasta com a noção de ‘por si mesmo’ (*kath’hauto*).<sup>79</sup>

<sup>79</sup> Cf. *Metafísica*, Livro V, cap. 30. Por conta dessa acepção mais ampla, intérpretes modernos preferem por vezes traduzi-lo pelos termos ‘concomitante’ (Lucas Angioni) e ‘coincidente’ (Christopher Kirwan). De todo modo, a tradução usual consagrada por ‘acidente’ (do latim *accidens*) pode ser usada desde que saibamos ter este termo uma acepção distinta daquela que amiúde associamos ao termo em nossa linguagem ordinária.

Nesta acepção geral, aquilo que é por acidente é secundário e dependente daquilo que é por si mesmo. Se olhamos a acepção etimológica do termo *symbebêkos* compreendemos mais facilmente este par conceitual construído filosoficamente por Aristóteles: aquilo que é por acidente (*kata symbebêkos*) é aquilo que vem/ocorre junto com aquilo que é por si mesmo (*kath'hauto*). No nível ontológico, o que é por acidente congrega todas aquelas *propriedades* de um sujeito ontológico real – primariamente identificado com a substância (*ousia*) – que **não pertencem à unidade de sua essência**. No nível lógico, o que é por acidente congrega todos os *predicados* de um sujeito lógico (especialmente aquele que representa alguma substância) que **não podem ser incluídos nas descrições e enunciados que exprimem a *definição* de sua essência**.

A partir desse esclarecimento terminológico, entrevemos ser o segundo argumento uma corroboração filosófica da distinção – proveniente justamente da obra de Aristóteles – entre essência/substância (como significado primário do que é por si mesmo) e acidente (como aquilo que só pode existir *juntamente com* o que é por si mesmo). Também a partir deste esclarecimento, podemos justificar a tradução o verbo ‘*ymbainô*’ no segundo argumento por ‘o que vem/ocorre junto com’.

### (C) Análise das partes do argumento

#### (1) A supressão da substância e da essência e o acidentalismo como regresso ao infinito na série das predicções

A introdução do argumento aristotélico começa constatando que:

“De modo geral, os que argumentam deste modo destroem a substância (*ousian*) e a essência (*to ti ên einai*). Por conta disso, necessariamente eles sustentam que todas as coisas são acidentais (*panta gar anankê symbebêkenai faskein autois*) e que não há **o que precisamente** <é> o ser para humano (*hoper anthrôpô(i) einai*) ou **o que precisamente** <é> o ser para animal. Pois se houver algo que é *precisamente* o ser para humano, isto não será nem o ser para o não-humano nem o não-ser para humano (pois são estas as suas negações): *pois era algo uno o que significava <o termo denotativo>, e isto era a*

*substância/essência (ousia) de algo. Com efeito, significar a substância/essência <de algo> é <dizer> que nada outro é o ser para esta mesma coisa (to ti einai autô(i)).” (1007a 21-27; tradução própria e grifos meus)*

Logo no início da citação, Aristóteles aponta para aquilo que chamei acima de acidentalismo: a defesa da tese segundo a qual todas as coisas existem de modo acidental, tese esta que o Estagirita procura mostrar como absurda (necessariamente falsa) com o argumento que estamos analisando. Dentre as partes grifadas, é importante notar o uso da partícula grega ‘*hoper*’, que traduzi por ‘o que precisamente’ e que tem o sentido de ‘aquilo por causa do que’ ou ‘justamente por causa disso’.

Essa partícula marca uma importante mudança em relação ao sentido em que o argumento anterior usava a expressão ‘ser para X’, onde ‘X’ está por um termo denotativo. No primeiro argumento, esta expressão marcava algum dos possíveis enunciados explicativos que significam o mesmo que determinado termo denotativo. No caso do exemplo usado no primeiro argumento (e também neste) a expressão ‘ser para humano’ (*anthrôpô(i) einai*) significa o mesmo que ‘animal bípede’. Todavia, no presente argumento, a partícula *hoper* marca que a noção de ‘ser para X’ não está mais sendo usada apenas em um sentido lógico-semântico, mas como *a causa ontológica real que nos permite procurar a essência propriamente de algo como sendo expressa por um único enunciado explicativo equivalente a um termo denotativo*. Em outras palavras, essa partícula nos fala que *deve existir algo na própria coisa designada por um termo denotativo qualquer que seja a causa de seu ser*: é isto que Aristóteles aponta como sendo, em sentido próprio, a substância (*ousia*) e/ou a essência (*to ti en einai*) da coisa referida pelo termo denotativo, o qual, neste início do segundo argumento, é exemplificado pelos termos ‘humano’ e ‘animal’.

Portanto, como já indicado antes, o segundo argumento dá um passo além do primeiro ao explicitar que a noção de ‘ser para X’ no nível lógico-semântico *pressupõe a existência de um conjunto finito de propriedades na própria coisa que preenchem de modo estrito o sentido primário dos conceitos de substância ou essência da coisa que é, em última instância, denotada por algum termo denotativo*.

Cumpra, porém, marcar pela primeira vez aqui que o uso do termo ‘ousia’ neste trecho não necessariamente está marcando apenas a noção estrita de substância, mas também a de essência de modo mais geral. Esse uso é razoavelmente comum na obra de Aristóteles. Assim, por exemplo, na *Poética*, Aristóteles usa a expressão ‘ousia da tragédia’, na qual o termo ‘ousia’, obviamente, significa a ‘essência da tragédia’. Também no primeiro capítulo de *Categorias*, Aristóteles caracteriza as coisas ditas de modo sinônimo como aquelas que possuem em comum não apenas o nome, mas também ‘a definição da essência’ (*logos tês ousias*), uma expressão que se aplica primariamente à categoria das substâncias, mas também a todas as entidades de outras categorias que possuem a unidade de uma mesma definição, como é o caso da definição da essência dos números como quantidades discretas ou contáveis.

Neste sentido, o trecho que acabamos de citar está apontando para a concepção segundo a qual *cada termo denotativo (mesmo que se aplique a coisas que estão fora da categoria de substância) precisa possuir um único enunciado explicativo que exprima a unidade de sua essência*, essência em torno da qual outras propriedades contarão como seus acidentes. É provavelmente por isso que Aristóteles começa a passagem citada mencionando tanto o termo ‘ousia’ quanto o termo ‘*to ti ên einai*’. Este último termo marca tanto a essência pertencente às substâncias propriamente ditas (as essências substanciais) quanto a essência de qualquer termo denotativo que denote entidades pertencentes a outras categorias (as essências não substanciais, como é o caso da definição de número evocada há pouco). Isso significa que a negação do PNC não consiste apenas na negação da existência das substâncias (e, por isso, das essências substanciais), mas também a negação da essência de qualquer outra entidade pertencente a outras categorias. De todo modo, no argumento, serão tomados exemplos da categoria de substância porque *as essências, em sentido primário, pertencem às substâncias, mesmo que, secundariamente, possamos falar da essência de entidades de outras categorias*. Mas ainda teremos de explicar melhor este ponto abaixo.

A sequência da passagem que acabamos de analisar rapidamente apresenta as razões pelas quais a negação da verdade ontológica do PNC conduz aqueles que a sustentam ao acidentalismo:

“Mas se forem o mesmo aquilo que precisamente <é> o ser para o humano e aquilo que precisamente <é> o ser para o não-humano ou precisamente o não ser para humano, então <o ser da própria coisa> será outro, de modo que para eles será necessário dizer que de coisa nenhuma há uma *definição* (*logos*) deste tipo [*sc.* do ser da coisa em si mesma], mas que todas as coisas são por acidente (*panta kata symbebêkos*). Pois é nisto que se encontra a distinção entre substância e acidente: o branco ocorre juntamente com (*symbebêken*) o humano que é efetivamente branco, mas <o ser para humano> não é *precisamente aquilo que* (*hoper*) o branco é [*sc.* o ser para o branco ou essência do branco].” (1007a 27-33; tradução própria, grifos acrescentados)

Lendo atentamente o trecho traduzido, percebemos que a negação forte do PNC conduz a aplicar a uma mesma coisa tanto o ser para ela quanto aquilo que é o não-ser para ela, de modo que *não pode mais haver um ser da coisa por si mesma, ser por si mesmo representado pelos conceitos de substância e essência*. Por exemplo, se o ser para humano e o ser para não-humano (ou o não-ser humano) se aplicarem simultaneamente e com verdade a Sócrates, então não há alguma coisa que significa a substância e/ou a essência de Sócrates. De modo mais claro, se isso ocorrer, então dizer que Sócrates é humano e animal (propriedades que supomos serem essenciais a ele) *não é distinto* de dizer que Sócrates é branco ou ateniense (propriedades acidentais que supomos não serem essenciais a ele). Com isso, tornar-se-ia falsa a suposição da existência de um tipo de ser por si mesmo de algo: ser por si mesmo que equivale à existência de algum tipo de *unidade e identidade* permanentes, unidade e identidade capazes de serem distinguidas de um conjunto de propriedades que é acidental e contingente em relação ao que esta coisa é essencialmente.

Se fosse assim, conforme o argumento, *todas* as propriedades de fato existentes em algo seriam exclusivamente acidentais porque nenhuma delas poderia definir ou determinar este algo em si mesmo. Neste caso, por exemplo, se a propriedade de ser branco identificasse Sócrates tanto quanto a propriedade de ser humano, e se ser branco pertence à extensão do que significa o ser para não-humano, então não haveria possibilidade de definir a substância e a essência de Sócrates através do fato de ser humano (ou de ser animal), uma vez que ser humano não seria distinto de ser branco, ser ateniense, ser músico e todas as demais propriedades que pertencem a

Sócrates e que, por isso, podemos atribuir a ele com verdade. Mas, como já dito na conclusão do primeiro argumento, essas propriedades são em número infinito, de modo que *uma única e mesma coisa* teria *infinitas* determinações de seu ser, não podendo ser, por isso, *uma única e mesma* coisa que permanece *idêntica* através de todas as suas transformações ao longo do tempo.

Este número infinito de acidentes nos aponta para o problema central apontado na primeira parte do segundo argumento: *o regresso ao infinito na série de predicções, que corresponderia à falta de unidade e fundamento último daquilo sobre o que falamos*. Eis o trecho:

“Mas se tudo é *dito* por acidente (*kata symbebêkos legetai*), não haverá nenhum <algo> primário sobre o qual <se fala> (*prôton to kath'hou*), visto que o acidente sempre *significa* um predicado/propriedade (*katêgorian*) de algum subjacente (*kath'hypokeimenou*). Portanto, seria necessário ir ao infinito.” (1007a 33-1007b 1; tradução própria, grifos meus)

Na realidade, o trecho nos mostra uma consequência em nível lógico-linguístico da adoção da tese ontológica do accidentalismo. Essa consequência pode ser explicitada assim: se todas as coisas **são compostas** por propriedades accidentais, então todas as predicções verdadeiras presentes em nosso discurso sobre qualquer coisa **são ditas** desta coisa por acidente; e, neste caso, o sujeito **lógico-gramatical** ao qual atribuímos (ou negamos) um predicado qualquer **não representa nenhum sujeito ontológico** real do mundo, de forma que não há propriamente algo último na realidade que represente um sujeito ontológico real, algo que não é predicado de nada outro e que é o sujeito último de todas as nossas predicções verdadeiras.

Vemos aqui que Aristóteles está retomando um tema já tratado no segundo capítulo de *Categorias*. Como vimos na parte do texto básico sobre este capítulo, o Estagirita procura mostrar que os sujeitos *ontológicos* primários (e, por isso, também últimos) de todas as predicções são as substâncias individuais. A determinação destas substâncias individuais, enquanto sujeitos últimos ou primeiros de predicção, era justamente que *elas não se predicam de nada outro porque tudo o mais se predica delas*. No caso do argumento que estamos analisando, o accidentalismo não aceita a

*existência* destes sujeitos ontológicos básicos que comporiam o fundamento último da realidade sobre a qual falamos.

*Se o accidentalismo estiver correto*, então não haveria ponto de partida primeiro ou ponto de chegada último na ordem das predicções, ou seja, *as predicções prosseguiriam ao infinito*, de maneira que, neste quadro conceitual, ***tudo poderia ser predicado de tudo com verdade***, inclusive que *determinada coisa simultaneamente é e não é F*, onde ‘F’ simboliza um predicado qualquer. Com isso, tudo o que em um enunciado é um sujeito de predicção, poderia se tornar, em outro enunciado um predicado dito de outro sujeito e este, por sua vez, poderia se tornar um predicado em outro enunciado e assim indefinidamente.

Como veremos logo mais, a segunda parte do argumento consiste em mostrar que isso é impossível por meio de uma redução ao absurdo do accidentalismo, mostrando que toda predicção pressupõe algum tipo de sujeito ontológico real que é o ponto de partida ou de chegada de qualquer série de predicções, sendo este sujeito ontológico real justamente a substância e/ou a essência do algo sobre o qual se fala. A preocupação de Aristóteles em relação à tese ontológica do accidentalismo consiste no fato que se ela for verdadeira, poderia ser verdadeira a alegação do adversário apresentada na parte final do primeiro argumento, alegação segundo a qual seria possível dizer com verdade e simultaneamente de Sócrates, por exemplo, não apenas que é humano e animal, mas também branco, músico, filósofo, ateniense etc. Mas *se* o ser para branco, o ser para músico, o ser para filósofo, o ser para ateniense (etc.) são propriedades que pertencem à extensão do termo denotativo ‘não-humano’, *então*, necessariamente, seria verdade dizer, por exemplo, de Sócrates que é humano e que é não-humano (ou que não é humano).

Com isso, se tornaria plausível e aceitável defender o PC forte, ou seja: a tese atribuída ao adversário segundo a qual, necessariamente, todas as coisas possuiriam propriedades contrárias simultaneamente. Assim, para Aristóteles, a defesa de sua versão do PNC (e do PTE) é acompanhada pela inevitável defesa da existência real de substâncias e essências como características dos sujeitos ontológicos primários, sendo as propriedades substanciais e/ou essenciais necessariamente distintas das propriedades acidentais que existem nestes sujeitos, mas que são incapazes de denotar a *unidade e identidade* destes sujeitos.

## (2) Os únicos dois sentidos possíveis para o ser accidental e a impossibilidade do accidentalismo

Como já antecipamos, toda a segunda parte do argumento consiste em provar (por redução ao absurdo) que este regresso ao infinito na série das predicções (derivado da tese ontológica do accidentalismo) é impossível. A prova da impossibilidade dessa tese, tem como objetivo provar (indiretamente) a necessária existência de substâncias e essências das coisas sobre as quais falamos, as quais existem porque são distintas das propriedades que são accidentais, *na medida em que as propriedades accidentais são aquelas que vêm/ocorrem junto com a substância ou essência das coisas do mundo*. Com isso, não apenas se mostra a impossibilidade do accidentalismo, mas também que os acidentes só podem existir se, primeiramente, existirem a substância e a essência das coisas sobre as quais falamos. Ademais, ao provar a impossibilidade do accidentalismo, *Aristóteles acredita demonstrar por refutação o PNC, assim como mostrar que também o adversário, ao fazer predicções, já pressupõe a verdade ontológica deste princípio, na exata medida em que este princípio tanto assegura a existência de substâncias e essências quanto é assegurado por essa existência*.

Mas antes de passarmos à análise do argumento, convém fazer um esclarecimento mais aprofundado do conceito de essência do que aquele que já fizemos inicialmente. A expressão grega criada por Aristóteles é ‘*to ti ên einai*’. Traduzida literalmente, ela significa ‘o que era ser’. De modo geral, essa expressão é equivalente a outra também criada por Aristóteles, a expressão ‘*to ti estin*’, muitas vezes traduzida por ‘quididade’, mas que, literalmente, significa ‘o que é’. Independente de suas diferenças linguísticas, ambas as expressões significam o conceito de essência de algo, essência esta entendida como *o conjunto finito de propriedades que pertencem necessariamente a algo e lhe conferem sua unidade e identidade através de todo o tempo de sua existência*. Este conjunto finito de propriedades se diferencia de todas as outras infinitas propriedades que podem pertencer a esta coisa e que, em geral, são propriedades transitórias ou contingentes, as quais são chamadas, justamente por isso, de propriedades accidentais de algo. Em nível lógico-semântico e linguístico, a essência ou quididade de algo é aquilo que se exprime por uma definição em seu sentido estrito.

Contudo, é também importante notar que não apenas as substâncias possuem essência, embora o conceito de essência (ou quididade)

pertencente às substâncias seja considerada como o sentido primário deste conceito. Essa distinção entre essências substanciais e essências não-substanciais é o tema do capítulo 4 do Livro VII da *Metafísica* e comporta questões controversas sobre sua interpretação. Na perspectiva interpretativa que adoto aqui, essa diferenciação é feita através da aplicação da teoria da significação focal ao conceito de essência. Esta aplicação é necessária na medida em que este conceito é dito em múltiplos sentidos, multiplicidade que se distribui, ao menos, para todas as entidades divididas nas diferentes categorias de ser. *Nessa perspectiva, também as propriedades pertencentes às outras categorias que não à categoria da substância (quantidade, qualidade, relação etc.) possuem essências, uma vez que também possuem um certo tipo de unidade e identidade.* Entretanto, a essência dessas propriedades é secundária e dependente das essências substanciais. Assim, por exemplo, a propriedade ‘ser branco/a’ – pertencente à categoria de qualidade – possui uma essência que permite identificá-la em todas as suas ocorrências como propriedade de substâncias. No caso da propriedade ‘ser branco/a’, podemos estipular sua essência pela definição ‘ser a mais clara das cores’. Por contraste, a propriedade ‘ser a cor da neve’ pode ser uma propriedade dita de ‘branco’, mas não define a sua essência.

Assumindo esta perspectiva de interpretação, a alusão dos conceitos de substância e essência no segundo argumento (como aquilo que é destruído pelo acidentalismo) indica que para o adversário do PNC não apenas as substâncias não possuiriam essência, mas também todas as demais propriedades acidentais (em relação às substâncias em sentido estrito) não teriam uma essência que lhes conferisse algum tipo de unidade e identidade em todas as suas ocorrências. E a suposta ausência dessa unidade e identidade das essências de propriedades não substanciais também tornaria impossível a diferenciação geral e mais básica entre as substâncias e os acidentes.

É justamente isso que está subentendido em um trecho já citado antes, a saber: “Pois é nisto que se encontra a distinção entre substância e acidente: o branco ocorre juntamente com (*symbebêken*) o humano que é efetivamente branco, mas <o ser para humano> não é *precisamente aquilo que (hoper) o branco é* [sc. o ser para o branco ou essência do branco].” (1007a 30-33; tradução própria, grifo acrescentado). Em outras palavras, é porque o ‘ser branco’ possui uma essência distinta da essência do ‘ser humano’ (esta última que é uma essência substancial) que podemos dizer

que o ‘ser branco’ é um acidente do ou algo que ocorre junto com o ‘ser humano’.

Feitos esses esclarecimentos sobre a relação entre os conceitos de substância e essência, podemos retomar a análise do argumento para mostrar a impossibilidade do regresso ao infinito na série de predicções. Este argumento é realizado principalmente através de um esclarecimento lógico-semântico dos dois únicos sentidos possíveis do conceito de acidente. E apenas em um desses sentidos é possível existirem acidentes de acidentes. Vamos à exposição destes dois sentidos. Segundo Aristóteles, a série de predicções acidentais (predicar acidentes de acidentes) não pode passar de uma mútua predicção de *dois* acidentes. Tomemos o texto em atenção:

“Mas isto é impossível [*sc.* a regressão ao infinito na série das predicções], pois não se pode conectar mais do que dois <acidentes> um ao outro, uma vez que o acidente não é acidente de um acidente, a não ser porque ambos *ocorrem juntamente (symbebêke)* em um mesmo <sujeito>; digo, por exemplo, que o branco é músico e o músico é branco porque ambos *ocorrem juntamente (symbebêken)* no humano. Porém, não é deste modo que Sócrates é músico, como se ambos *ocorressem junto em/fossem acidentes de (symbebêken)* algum outro <sujeito>. Dado que os acidentes ora são ditos neste <sentido>, ora naquele outro, aqueles que se dizem <no sentido> como o branco <dito> de Sócrates não podem ser infinitos na direção para cima, como se <fosse possível> acrescentar ao <sujeito> Sócrates-branco algum outro acidente, pois <deste modo> *não se gera algo uno (ou gignetai henti)* a partir <da soma> de todos <os acidentes>. Portanto, não será possível que algo outro seja acidente do branco, como por exemplo o músico, pois este [*sc.* músico] não é mais acidente daquele [*sc.* do branco] do que aquele [*sc.* branco] deste [*sc.* de músico]. Ao mesmo tempo, está determinado que algumas coisas são acidentais deste modo, mas algumas outras <são acidentais> como o musical em Sócrates; e aqueles acidentes <ditos> deste <último> modo não são acidentes de acidentes, apenas aqueles <ditos do primeiro modo>. Portanto, não se poderá afirmar que *tudo* é por acidente; e, por conseguinte, haverá algo que significa substância/essência (*ousian*). E se é assim, está demonstrado que é impossível que se possa predicar (*katêgoreisthai*) simultaneamente <e com verdade> os <predicados> contraditórios <de um mesmo sujeito>.” (1007b 1-18; tradução, grifos meus)

Fiz questão de apresentar a tradução do trecho inteiro para mostrar que adequadamente vertido e com os devidos complementos ele é bastante claro no modo como apresenta sua argumentação. Procurei traduzir literalmente os usos *verbais* associados ao termo ‘*symbēbēkos*’ (‘acidente’) porque a tradução deste modo nos ajuda a entender como Aristóteles está usando o verbo grego ‘*symbainō*’ para descrever *o sentido filosófico* do conceito de acidente. Nesta tradução mais literal, é mais diretamente visível que a noção de acidente representa o conjunto de propriedades ou predicados que precisam pressupor algo que é por si mesmo, aquilo que é justamente o significado dos conceitos de substância e essência. Em outras palavras, nesta tradução mais literal, torna-se mais compreensível que *o acidental denota aquilo que*, de modo quase sempre contingente, *ocorre junto com* a substância ou essência de algo. Façamos agora uma análise das duas partes do argumento contido no trecho traduzido, bem como de sua conclusão.

Em primeiro lugar, somente em um sentido bastante específico é possível falar de um acidente predicado de outro acidente, como no caso dos enunciados ‘o branco é músico’ (ou ‘este branco é músico’) e, inversamente, ‘o músico é branco’ (ou ‘este músico é branco’), enunciados nos quais tanto ‘branco’ quanto ‘músico’ assumem, alternadamente, o papel de sujeitos e predicados *gramaticais*, sem serem, porém, sujeitos *ontológicos* genuínos. Isso é assim porque, inicialmente, já pressupomos que ‘branco’ e ‘músico’ são ambos predicados de um sujeito *gramatical*, neste caso, o sujeito gramatical ‘humano’. Esta ordem hierárquica pressuposta por nós no nível *linguístico* reflete o fato de que ‘branco’ e ‘músico’ são *propriedades* que *ocorrem juntamente com* um sujeito *ontológico*, neste caso o ser humano em geral, o qual, por sua vez, é a espécie que é dita dos seres humanos singulares. Neste sentido, é ao ser um humano em geral que *ocorre*, dentre muitas outras coisas, ser músico e ser branco. Portanto, somente neste nível é possível falar, de modo apenas lógico-linguístico, de acidentes de acidentes, parando aí a cadeia de predicções entre acidentes. Assim, por exemplo, se dissermos algo como ‘o/este ateniense é filósofo’ e ‘o/este filósofo é ateniense’, esses enunciados só são legítimos porque pressupomos que ambos se referem ao ser humano como aquele sujeito ontológico que, *de fato*, é o portador de ambas as propriedades acidentais, a saber: ‘ser ateniense’ e ‘ser filósofo’. Assim, só podemos dizer que ‘o/este ateniense é filósofo’ ou que ‘o/este filósofo é ateniense’ (entendidos como a atribuição de

um acidente a outro) *porque já pressupomos enunciados do tipo ‘o/este ser humano é filósofo’ e ‘o/este ser humano é ateniense’.*

Em segundo lugar, Aristóteles aponta no trecho citado o segundo sentido de acidente, no qual é impossível que até mesmo um acidente possa ser dito de outro. Esse é o caso da relação entre uma determinada substância individual (v.g. Sócrates) e as propriedades accidentais que *ocorrem em conjunto nela*. Note-se que Aristóteles está aqui pressupondo que universais – que, na terminologia de *Categorias* 5, são substâncias segundas, tal como o exemplo de ‘humano’ usado no trecho – pressupõem que mesmo sendo sujeitos ontológicos (substâncias) eles só existem na medida em que são ditos de substâncias primeiras, tal como o exemplo de ‘Sócrates’ usado na segunda parte do argumento. Em outras palavras, contra a tese platônica da existência separada de universais (as Formas ou Ideias), Aristóteles defende que universais só existem instanciados em indivíduos concretos, sendo tais indivíduos aquilo que o texto de *Categorias* chama de substâncias primeiras, conforme já vimos na parte do texto básico dedicado a esta obra.

Justamente neste caso, quando os acidentes são predicados de uma substância individual, não é possível que haja acidentes de acidentes, tal como vimos acima ser parcialmente possível quando os acidentes são ditos de uma substância segunda, como é o caso da substância denotada pelo termo ‘humano’. Usando o exemplo apontado por Aristóteles, podemos dizer com verdade que ‘Sócrates é branco’ e que ‘Sócrates é músico’, mas a partir daí não podemos dizer com verdade ‘Sócrates-branco é músico’ ou ‘Sócrates-músico é branco’. Se assim fizéssemos, seria gerado um processo que nos levaria a um regresso ao infinito e à formação de sujeitos gramaticais que são somas de número indefinido e, virtualmente, infinito de acidentes.

Além disso, esse processo levaria até mesmo a considerar o nome próprio ‘Sócrates’ como podendo ser um acidente predicado de algo outro. Esse processo é barrado porque, segundo Aristóteles, da soma desses acidentes *não se gera algo uno*. Nesta premissa não apenas está presente a noção de significar algo uno que vimos antes, mas também a noção segundo a qual, quando falamos, já pressupomos certa unidade básica do sujeito de predicação, uma unidade que seria perdida se qualquer soma aleatória de acidentes pudesse ser tomada como um sujeito de predicação. Segundo Aristóteles, isto é impossível tanto no sentido ontológico (pois neste caso não haveria unidade individual de nada) quanto no sentido lógico-

gramatical (dado que neste caso qualquer agregado de nomes seria um sujeito para novas predicacões). Com isso, embora no nível das predicacões atribuídas às substâncias segundas seja possível haver acidentes de acidentes (mas sem que isso leve a mais do que dois acidentes predicados um do outro), *no nível das substâncias individuais não é possível sequer tomar um acidente como sujeito para outro acidente.*

Como conclusão, Aristóteles acredita que o argumento prova que *nem tudo* pode ser acidental e, por isso, *deve haver algo real no mundo que seja substância e essência e cuja unidade ontológica garante a possibilidade de diferenciar os predicados acidentais e os predicados essenciais.* A partir dessa diferenciação, Aristóteles conclui com uma versão lógica do PNC, a saber: que é impossível aplicar com verdade e simultaneamente os predicados contraditórios a um mesmo sujeito gramatical. E, portanto, a verdade da distinção *lógico-semântica* entre substância/essência e acidente garantiria a verdade *ontológica* do PNC.

### (3) Conclusão: breves considerações sobre o essencialismo aristotélico e as versões essencialistas do PNC e do PTE supostas no segundo argumento

Na perspectiva interpretativa aqui assumida, *um aspecto associado a este segundo argumento – e que o diferencia do primeiro – é aquele relacionado com o que, a partir do já citado filósofo Willard van Orman Quine, passou a ser chamado de ‘essencialismo aristotélico’.* Quine forja esta designação como uma crítica ao que ele considera como sendo um compromisso ontológico inevitável se aceitamos os sistemas de lógica modal surgidos ao longo do século XX. Conforme este filósofo, este compromisso se coloca em conflito com uma interpretação ontológica nominalista e com uma interpretação epistemológica empirista que pareçam então as mais adequadas à lógica de predicados desenvolvida antes do surgimento das lógicas modais, particularmente através das obras dos lógicos e filósofos Charles Peirce e, sobretudo, Gottlob Frege, Bertrand Russell e Alfred Whitehead.<sup>80</sup>

<sup>80</sup> No quadro conceitual recente, boa parte das lógicas modais são consideradas como *extensões* da lógica de predicados, embora tais extensões demandem algumas alterações parciais de alguns aspectos da lógica de predicados.

Para Quine, isto ocorre porque *as modalidades (necessidade, impossibilidade, possibilidade e contingência) acabam por nos conduzir a fazer uma diferenciação entre tipos de predicados*, algo que está ausente na lógica de predicados não modalizada. Usando os exemplos apresentados há pouco, na lógica de predicados não modalizada não haveria diferença hierárquica entre os predicados ‘humano’ e ‘branco’ ditos de um sujeito lógico qualquer. Na perspectiva de Quine (e outros), no campo da ontologia, isso significa que não há diferença entre propriedades essenciais e propriedades acidentais, uma posição que pode ser classificada como um tipo de nominalismo.<sup>81</sup> Além disso, essa indiferenciação ontológica entre as propriedades também estaria de acordo com uma posição epistemológica empirista, posição esta que capta a visão moderna segundo a qual as teorias científicas sempre estão sujeitas a mudanças tanto por causa da variação na quantidade e na qualidade dos dados empíricos que temos dos objetos quanto por causa do desenvolvimento de diferentes “paradigmas” (modelos) para organizar esses mesmos dados. Com isso, esta posição empirista acaba por pressupor e/ou defender que não há divisões absolutas presentes na própria realidade, tal como o são as divisões por gênero e espécie centrais na ontologia de Aristóteles.

*A fusão desta concepção ontológica nominalista e desta concepção epistemológica empirista pode ser caracterizada como uma perspectiva antirrealista para a qual os conceitos de essência e substância não fazem sentido.* Em certa medida, esta perspectiva antirrealista de Quine (que o leva a rejeitar as lógicas modais) poderia ser *aproximada* do que chamamos antes de accidentalismo, mas expor essa aproximação (com suas semelhanças e diferenças) não é possível nem relevante no presente contexto. O que importa notar aqui é que – em consonância (parcial) com a observação de Quine – *o uso aristotélico dos conceitos modais e da lógica de modalidades está efetivamente associada à defesa de certo tipo de essencialismo.*

---

<sup>81</sup> Há diversas formas e versões do nominalismo na história da filosofia, particularmente a partir do nominalismo defendido por Guilherme de Ockham, no início do século XIV. De modo muito geral e apenas didático, os nominalistas entendem que a realidade é composta apenas por “coisas” individuais, não havendo, *no mundo real*, “coisas” universais (v. g., “a” humanidade, “a” animalidade, “a” cor etc.), uma vez que estas últimas só existem no nível do pensamento e da linguagem. Ainda em termos didáticos, no contexto medieval e em sua retomada recente, o nominalismo é considerado como uma das posições possíveis na chamada ‘querela dos universais’, sendo a outra posição chamada de ‘realismo’, a qual, dentre suas várias versões, era dividida entre o ‘realismo platônico’ (que defendia a existência separada dos universais ao lado das coisas individuais) e o ‘realismo aristotélico’ ou ‘conceitualismo’ (que defendia a existência dos universais, por assim dizer, “dentro” de cada uma das coisas individuais).

É certo que há controvérsia entre os/as intérpretes de Aristóteles sobre se e o quanto o sentido que Quine associa ao conceito de essencialismo aristotélico seria encontrado efetivamente na obra do Estagirita. *Mesmo assim, o segundo argumento parece mostrar que a defesa do PNC através da distinção entre substância/essência e acidente inevitavelmente vincula a versão aristotélica do PNC a algum tipo de essencialismo.* Usando o aparato lógico exposto antes, uma maneira de entender essa relação entre a versão aristotélica do PNC e seu essencialismo poderia ser simbolizada do seguinte modo:

$$\text{PNC essencialista: } (\forall x) (\forall F) \sim (\Box F x \wedge \sim \Box F x)$$

Essa formulação simbólica pode ser traduzida filosoficamente do seguinte modo: “Para todo e qualquer sujeito  $x$ , para toda e qualquer propriedade  $F$ , **não é o caso** que  $x$  é necessariamente  $F$  e não necessariamente  $F$ ”.

Mas para além dessa formulação essencialista mais forte do PNC, se assumimos como verdadeira a “afinidade lógica” que já explicitamos entre o PNC e o PTE aristotélicos, podemos formular também uma versão essencialista do PTE do seguinte modo:

$$\text{PTE essencialista: } (\forall x) (\forall F) (\Box F x \vee \sim \Box F x)$$

Essa formulação simbólica poderia ser traduzida filosoficamente do seguinte modo: “Para todo e qualquer sujeito  $x$ , para toda e qualquer propriedade  $F$ ,  $x$  é (possui) necessariamente  $F$  **ou** não necessariamente é (possui)  $F$ ”.

Essas formulações essencialistas do PNC e do PTE indicam que para Aristóteles qualquer propriedade deve ser uma propriedade essencial (necessária) de algo **ou** uma propriedade accidental (não necessária) de algo; o que implica que uma mesma propriedade não pode ser, ao mesmo tempo, uma propriedade essencial e accidental de algo.<sup>82</sup> Na terminologia clássica

<sup>82</sup> Para simplificar a exposição, deixarei de lado o fato de Aristóteles efetivamente diferenciar entre propriedades essenciais e propriedades necessárias, pois, conforme o capítulo 4 do Livro I dos *Segundos Analíticos*, todas as propriedades essenciais de algo são necessárias, mas *nem*

(proveniente das discussões de lógica modal medieval), a passagem do operador de necessidade do início da fórmula para dentro do parêntese indica que a modalidade é entendida aqui não mais como estritamente lógica ou alética (*de dicto* = do que é dito), mas como uma modalidade ontológica (*de re* = da própria coisa). Em outras palavras, *em lugar de modalizar a pretensão de verdade de toda a fórmula, a modalidade da necessidade e sua negação contraditória (o não-necessário) modalizam aqui o tipo de relação que intercorre entre o predicado e o sujeito lógico do qual é afirmado ou negado*. Todavia, como já apontamos várias vezes no contexto do Livro IV da *Metafísica*, essa modalização dos tipos de relação entre os predicados e os sujeitos lógicos corresponderia aos tipos de relação entre um sujeito ontológico qualquer e as propriedades que ele possui.

A presença implícita dessas versões essencialistas do PNC e do PTE no segundo argumento é reforçada pela conclusão de caráter lógico: *se existe, na própria realidade sobre a qual falamos, algo que conta como a substância ou essência de algo (distinto do que lhe é accidental), então é impossível que os predicados contraditórios sejam ditos simultaneamente com verdade do mesmo sujeito lógico*. Se esta leitura do pano de fundo do argumento está correta, então a noção de predicados contraditórios, em última instância, depende das versões ontológicas essencialistas do PNC e do PTE do seguinte modo. De acordo com a versão essencialista do PTE, qualquer propriedade pertencente a um sujeito ontológico real é uma propriedade necessária (essencial) **ou** é uma propriedade não-necessária (accidental) deste mesmo sujeito. E, isto é assim porque, de acordo com a versão essencialista do PNC, esta mesma propriedade pertencente a um sujeito ontológico **não pode ser** uma propriedade essencial **e, simultaneamente**, uma propriedade accidental deste mesmo sujeito.

Nesta perspectiva, a defesa do PNC através da necessária admissão da distinção entre substância/essência e acidente aponta para estas formulações ontologicamente mais fortes do PNC e do PTE. Assim, propriedades de essências substanciais ou de essências não substanciais são aquelas propriedades *necessárias* para algo ser o que é, enquanto as propriedades accidentais (que *ocorrem juntamente com* a substância e/ou essência de algo) são propriedades accidentais porque *não-necessárias (contingentes)* para este

---

*todas as propriedades necessárias são essenciais*. A partir dessa distinção aristotélica, os filósofos contemporâneos Kit Fine e Fabrice Correia (além de outros) têm proposto uma lógica da essência que possui características distintas das lógicas modais, mas sobre este tema não nos cabe falar aqui.

mesmo algo ser o que é. Em um exemplo didático, a propriedade de ser racional é essencial (necessária) para algo ser humano, enquanto a propriedade de ser branco é não-essencial (acidental e contingente) para algo ser humano. Com isso, Aristóteles aponta para uma cisão geral entre dois tipos de predicados lógicos e, por isso, entre os dois tipos de propriedades reais que esses predicados exprimem discursivamente: os predicados essenciais (vinculados primariamente à substância, mas também presentes nas definições das propriedades essenciais de entes não-substanciais) e os predicados não-essenciais ou acidentais.

Se essas considerações estão corretas, não é no primeiro, mas no segundo argumento em defesa do PNC que percebemos mais claramente aquilo que é defendido no capítulo 3, a saber: *que cabe a uma mesma ciência tratar da substância e dos primeiros princípios das demonstrações*. Neste sentido, podemos propor que a segunda demonstração por refutação que acabamos de analisar parece pressupor as formulações essencialistas do PNC e do PTE apresentadas há pouco, de tal maneira que, *mesmo tendo um alto teor lógico, o texto do capítulo 4 do Livro IV mantém sempre em vista a defesa de uma concepção ontológica dos princípios primários em estreita relação com os conceitos de substância e essência, entendidos como conceitos nucleares da ontologia aristotélica*. Por conseguinte, a defesa do PNC e do PTE através do essencialismo revela de um novo modo alguns aspectos do realismo ontológico e epistemológico tradicionalmente atribuídos a Aristóteles. Na análise geral do próximo argumento, essa posição realista em termos ontológicos e epistemológicos se tornará ainda mais clara.

### 3.2.3. O quarto argumento (1008a 2-34): o argumento a partir da defesa do terceiro excluído (PTE)

#### (A) Introdução: a “afinidade lógica” entre o PNC e o PTE na quarta demonstração por refutação

Por fim, seguindo a divisão já mencionada do capítulo 4 do Livro IV da *Metafísica*, analisaremos agora o quarto argumento em defesa da verdade ontológica do princípio primário. Como já vimos antes, Aristóteles está refutando um adversário que nega de modo forte o PNC. Ao fazê-lo, segundo Aristóteles, este adversário se compromete com a tese “lógica” de que todas as contradições são verdadeiras e, portanto, também estaria se

comprometendo com a tese ontológica de que tudo é contraditório, ou, na expressão aristotélica, que tudo é assim e não-assim. É ao refutar esta tese lógica e ontológica do adversário que Aristóteles entende demonstrar a tese *contrária*, contida em sua versão do PNC, a saber: a tese lógica de que nenhuma contradição é verdadeira, bem como a sua contraparte ontológica, segundo a qual nada é contraditório.

Conforme o segundo argumento que acabamos de expor, a negação forte do PNC conduz o adversário a negar a existência de essências e substâncias. No quarto argumento que analisaremos a partir de agora, Aristóteles aponta que a negação do PNC conduz à negação da verdade universal e necessária do princípio do terceiro excluído (PTE). Isso é indicado com a seguinte frase: “Com efeito, estas são as consequências [*sc.* referindo-se ao terceiro argumento] para os que defendem tal discurso [*sc.* a negação forte do PNC], e também que ***não é necessário ou afirmar ou negar.***” (1008a 2-4; tradução e grifos meus) A parte grifada da citação é justamente a negação de uma das formulações com as quais Aristóteles resume o PTE, a saber: “é necessário afirmar ou negar”.

Em diversos momentos anteriores, já indiquei que Aristóteles entende sua versão do PNC como equivalente à sua versão do PTE. Já na introdução do capítulo 4, quando da apresentação da estrutura da demonstração por refutação, o Estagirita adverte que não se deve pedir ao adversário que diga que algo é ***ou*** não é, pois é justamente isso que deve ser demonstrado a este adversário (1005b 19-21). Em seguida, no início do primeiro argumento e como já vimos em sua análise, Aristóteles estabelece como premissa geral necessariamente verdadeira por si mesma que qualquer termo denotativo (*onoma*) *significa o ser ou não-ser* daquilo a que se referem. Apesar dessas evidências textuais, uma parte ainda considerável dos/das intérpretes assume que a defesa aristotélica do PTE estaria restrita aos capítulos 7-8, que encerram o Livro IV. Em contraste com essa interpretação, tenho procurado mostrar que o PTE é a outra face do PNC e que ambos formam um único princípio primário de dupla face, já defendido no capítulo 4 deste texto. É justamente no quarto argumento que encontramos a mais explícita evidência dessa “afinidade lógica” entre o PNC e o PTE.

Com efeito, em termos lógicos, *a negação forte do PNC significa simultaneamente a negação forte do PTE*, pois ao supostamente defender que todas as coisas são contraditórias, este adversário suprime completamente a

necessidade de afirmar **ou** negar de um sujeito qualquer algum predicado determinado, uma vez que ele simultaneamente *afirma e nega* este predicado de um mesmo sujeito. Como veremos logo mais, ao defender que é possível (e mesmo necessário) afirmar *e* negar com verdade de um mesmo sujeito um mesmo predicado, o adversário *está suprimindo a própria unidade e distinção entre afirmação e negação* porque, no fundo, nega a própria noção de *unidade e identidade das coisas* sobre as quais falam a afirmação e a negação. Com isso, em última instância, esse adversário *está diluindo qualquer distinção entre verdade e falsidade*. Assim, no quarto argumento em defesa do princípio primário, Aristóteles antecipa em germe a defesa do PTE que fará nos capítulos 7-8. Essa defesa que começa, no início do capítulo 7, com as seguintes palavras:

“Com efeito, não é possível haver um <termo> intermediário (*metaxy*) entre os <predicados> contraditórios (*antiphaseôs*), mas **é necessário ou afirmar ou negar um único <predicado> de um único <sujeito> qualquer**. Isso é evidente, primariamente, pelas determinações (*horisamenois*) do que é o verdadeiro e o falso: pois, de um lado, *dizer não ser o que é ou <dizer> ser o que não é <significa> o falso*; e, de outro, *<dizer> ser o que é e <dizer> não ser o que não é <significa> o verdadeiro*, de tal modo que quem diz <algo> ser ou <diz algo> não ser dirá a verdade ou a falsidade.” (1011b 23-28; tradução própria, grifos acrescentados)

Nesta passagem, percebemos em primeiro lugar, a formulação do PTE que já está em jogo no quarto argumento do capítulo 4, a saber: ‘é necessário afirmar ou negar’. Logo depois, essa formulação é corroborada pela célebre “definição” de verdade e falsidade. Foi precisamente tomando como base filosófica esta “definição” que Alfred Tarski (1901-1983) elaborou um método lógico-matemático para determinar de modo rigoroso o conceito de sentença verdadeira nos sistemas lógicos formais, um método que se tornou conhecido pela denominação de ‘concepção semântica da verdade’. De qualquer modo, a discussão sobre o PTE e sobre os conceitos de verdade e falsidade nos capítulos 7-8 do Livro IV são antecipadas especialmente na estrutura do quarto argumento do capítulo 4, evidenciando, por isso, que a defesa do PNC já contém em si a defesa do PTE. Além disso, como já indicado antes, o tratamento do quarto

argumento do capítulo 4 nos permite deixar de lado a abordagem dos complexos argumentos dos dois capítulos finais do Livro IV. Feitas essas considerações introdutórias passemos a análise do argumento.

## (B) Divisão textual, estrutura argumentativa e tradução do texto

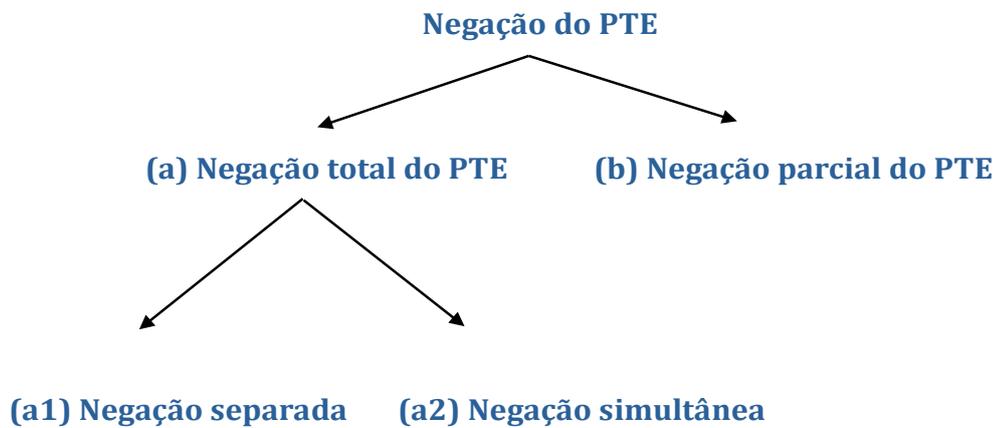
Assim como no caso do segundo argumento antes analisado, a divisão textual do quarto argumento corresponde, *aproximadamente*, à divisão estrutural do argumento. Em sua divisão mais geral, ele possui duas partes:

(I) (1008b 2-7) Nesta parte, Aristóteles enuncia a premissa geral do argumento e sua conclusão: a premissa geral é a negação do PTE, enquanto a conclusão é o absurdo gerado por esta premissa, a saber: a destruição da distinção entre afirmação e negação, bem como (implicitamente) a destruição da distinção entre verdade e falsidade.

(II) (1008b 7-34) Nesta parte, encontramos *dois conjuntos* de argumentos por redução ao absurdo. Um primeiro conjunto é regido pela *derivação das consequências absurdas da negação total do PTE* (simbolizada na tradução a seguir pela letra minúscula ‘a’). Esse primeiro conjunto, por sua vez, se divide em dois. Um desses subconjuntos (simbolizado por ‘a1’) consiste em retirar as consequências absurdas da asserção separada da afirmação e da negação, ou seja, esse adversário diz que ‘S é P’ e, em seguida, diz que ‘S não é P’. O outro subconjunto (simbolizado por ‘a2’) consiste em retirar as consequências absurdas da asserção simultânea da afirmação e da negação, na forma da conjunção ‘S é P e não é P’. Segundo Aristóteles, se o adversário se mantém coerente com sua negação total o PTE, esta conjunção precisa ser tomada como uma única afirmação, a qual teria como sua negação contraditória algo como ‘S não é P nem não-P’, o que Aristóteles expressa ao dizer ‘nem assim nem não-assim’. O segundo conjunto de argumentos é regido pela refutação da tese adversária ao mostrar *as consequências da negação parcial do PTE* (conjunto simbolizado pela letra minúscula ‘b’). Neste caso, o adversário falsearia a negação forte do PNC (que é também, como dito acima, uma negação forte do PTE), pois admitiria que há alguma coisa não-contraditória no mundo, para a qual o PTE já teria validade. Ademais, para cada um desses dois conjuntos, Aristóteles apresenta uma versão ontológica do argumento e uma versão lógica.

Em resumo, podemos dizer que a negação do PTE se apresenta em duas posições. Uma equivale ao adversário dizer que *nem sempre é necessário afirmar ou negar*, posição que é a negação parcial do PTE. A outra posição equivale ao adversário dizer que *nunca é necessário afirmar ou negar*, pois estaria defendendo que *é necessário, em todos os casos, afirmar e negar*, o que é a negação total do PTE. Além disso, o argumento apresenta dois níveis de refutação dessas duas formas de negação do PTE, um nível de refutação da tese em sua versão ontológica e outra refutação da tese em sua versão lógica.

Diferentemente da análise dos argumentos anteriores, precederei a análise deste apresentando inicialmente a tradução completa do trecho textual que o contém, acrescentando a esta tradução complementos de esclarecimento e índices a fim de marcar cada uma das teses e suas subdivisões e conseqüências, pois deste modo se torna mais fácil entender de modo sinóptico a estrutura completa do todo e das partes deste denso e complexo argumento. Para facilitar ainda mais sua compreensão, podemos esquematizá-lo no seguinte diagrama:



Apresentado o diagrama que expõe a estrutura geral da argumentação, passemos à tradução do trecho:

“(I – apresentação da premissa geral e sua conclusão) Com efeito, estas são as conseqüências para os que defendem tal discurso [sc. da necessária contradição de todas as coisas], e também que *não é necessário ou afirmar ou negar*. Pois *se* é verdade que <algo é> humano e <que é> não-humano, <então> evidentemente também

será <verdade dizer> que não é humano nem não-humano, pois para as duas <afirmações correspondem> duas negações [*sc. nem humano, nem não-humano*]; e se se forma uma <afirmação> composta daqueles <enunciados> juntos [*sc. da afirmação e da negação*], então esta última <negação> [*sc. nem humano e nem não-humano*] seria a sua oposta.

**(II – apresentação do argumento em sua versão ontológica)** A partir disso, **(a) *ou todas as coisas*** se comportam deste modo [*sc. são necessariamente contraditórias*] (e <a mesma coisa, ao mesmo tempo,> é branca e não-branca, e também é e não é (*on kai ouk on*), e no tocante às outras afirmações e negações ocorrerá do mesmo modo); **(b) *ou não <é assim para todas as coisas>***, mas, de um lado, <é assim> para algumas coisas [que são contraditórias], e, de outro lado, não <é assim> para outras coisas [que são não-contraditórias]. E, portanto, *se não é assim para todas as coisas*, <então> estas [que não são contraditórias] seriam concedidas <pelo adversário>.

**(III – apresentação do argumento em sua versão lógica e redução ao absurdo da negação parcial do PTE)** Mas, ao contrário disso [que se acaba de concluir], se é assim para todas as coisas, então **(a) *ou*** daquilo de que se pode afirmar <com verdade algum predicado> também se pode negar <com verdade o mesmo predicado> e daquilo de que se pode negar <com verdade algum predicado> também se pode afirmar <com verdade o mesmo predicado>; ***ou (b) <de todas>*** aquelas coisas de que se pode afirmar <com verdade algum predicado>, pode-se também negar <com verdade este mesmo predicado>, mas de ***nem todas*** aquelas coisas sobre as quais se pode negar <com verdade algum predicado> se pode também afirmar <com verdade este mesmo predicado>. E se é assim, <então> haverá algo que certamente não é, e esta seria uma opinião segura, e se o não-ser de algo é seguro e também cognoscível, então a afirmação oposta <a esta negação segura> seria ainda mais cognoscível.

**(IV – redução ao absurdo das duas possibilidades da negação total do PTE)** Mas se **(a)**, de igual modo, de tudo que se pode negar <algum predicado> também se pode afirmar, <então>, necessariamente, **(a1) *ou*** será verdade dizer <a afirmação e a negação> separadas, como, por exemplo, dizer que <algo> é branco e, em seguida, dizer que não <é branco>, **(a2) *ou não*** <será verdade>. E **(a2)** se não é verdade dizer em separado, **(i)** <então este adversário> não diz esses <enunciados> e, de fato, <ele próprio> não é coisa

nenhuma [= não existe] (*estin outhen*) (e como coisas que não-são (*ta mê onta*) poderiam falar e andar?); e, ainda, (ii) todas as coisas seriam uma só, como já dissemos anteriormente, e serão idênticos <os predicados> ‘humano’, ‘deus’, ‘barco’ e os seus contraditórios [sc. ‘não-humano’, ‘não-deus’, ‘não-barco’] (pois se cada um deles é o mesmo <que os outros>, nada haverá que os diferencie uns dos outros, e se há algo que os diferencia, isto será verdadeiro e próprio <de cada um deles>). Porém, (a1) se é verdade dizer <a afirmação e a negação> separadamente, <então> também se segue o que foi dito [sc. que todas as coisas são uma só]; e, além disso, <segue-se também> que (iii) todas as pessoas estariam dizendo a verdade e todas estariam mentindo, e ele mesmo [sc. o adversário] admite estar mentindo.

(V – **conclusão geral do argumento**) Disso tudo em conjunto, é evidente que a discussão (*skepsis*) com esta <pessoa> não trata sobre nada, pois ela nada diz. Nem diz que <as coisas> são assim, nem diz que não são assim; mas <pretende dizer> que são assim e também não são assim, e, em seguida, que não são assim nem não-assim; pois se não <defendesse essa posição> já haveria algo determinado [sc. conforme se concluiu de ‘b’].” (1008b 2-34; tradução própria; grifos, complementos e divisões acrescentados)

## (C) Análise da estrutura do argumento

### I – Apresentação da premissa geral e sua conclusão

Como já antecipei acima, esta parte do texto apresenta a premissa geral que deverá ser refutada por meio das reduções ao absurdo contidas no corpo do argumento. A premissa geral adotada hipoteticamente na argumentação é: ‘*não é necessário afirmar ou negar*’. Nos termos do que apresentamos antes, esta é a negação contraditória da versão aristotélica do PTE, pois nessa versão se assevera que este princípio é necessário, ou seja, ‘é necessário afirmar ou negar’.<sup>83</sup>

Mas ao se comprometer com a negação contraditória do PTE, conforme já dito acima, o adversário pode assumir duas posições possíveis:

<sup>83</sup> Lembremos que a negação contraditória de ‘é necessário ser o caso’ (ou ‘necessariamente p’) é ‘não é necessário ser o caso’ (ou ‘não necessariamente p’); e não, como por vezes equivocadamente pensamos, ‘é necessário não ser o caso’ (ou ‘necessariamente não-p’), o que equivale a ‘é impossível ser o caso’ (ou ‘não é possível p’).

uma **negação total** do PTE e uma **negação parcial** do PTE. A negação total do PTE é aquela compatível com a negação forte do PNC e foi indicada por (a). Já a negação parcial do PTE, como indica Aristóteles na tese (b), mostra que o adversário não nega de modo forte o PNC, mas apenas restringe sua validade para algumas coisas, não sendo válido para outras. Essa posição é, como já vimos, aquela que é garantida pelas demonstrações por refutação apresentadas por Aristóteles. É por isso que a tese (b) ocupa um menor espaço no todo do argumento, tanto em sua versão ontológica quanto em sua versão lógica.

Por conta disso, a conclusão geral a que o argumento deve chegar é aquela que refuta a tese (a). A premissa, portanto, é entendida em seu sentido mais forte, correspondente à negação total do PTE. Neste caso, o absurdo que se gera é *a própria destruição da distinção entre afirmação e negação, bem como, implicitamente, da própria distinção entre verdade e falsidade*. Isso é assim porque a negação total do PTE se compromete com os seguintes passos: (i) a afirmação ‘S é P’ é verdadeira e também é verdadeira a sua negação, ‘S não é P’ (por exemplo, ‘João é humano’ e ‘João não é humano’ são ambas verdadeiras). Mas se o adversário assume a negação total do PTE, (ii) é possível formar uma nova afirmação da conjunção da afirmação e da negação anteriores, ou seja, ‘S é P e não é P’ (v. g. ‘João é humano e não é humano’), mas se afirmações e negações são simultaneamente verdadeiras (conforme a negação total do PTE), então também deverá ser verdadeira a negação da afirmação por conjunção, ou seja, (iii) também terá de ser verdadeiro que ‘S não é nem P e nem é não é P’ (v.g. ‘João não é nem humano nem não é humano’). Ora, como o argumento mostra, isso significa que *toda asserção feita pelo adversário se autodestrói*, pois afirma e nega ao mesmo tempo, *afirmando a negação e negando a afirmação feita*. Dado que tal conclusão derivada da negação total do PTE é absurda (necessariamente falsa), segue-se que não é possível defender que não é necessário afirmar ou negar, o que também equivale a dizer: *é necessariamente verdadeiro que se deve afirmar ou negar*. Como a negação total do PTE equivale à negação forte do PNC (ao defender o princípio da contradição forte (PC forte)), segue-se que, *indiretamente*, a versão aristotélica do PNC é verdadeira.

## II – Apresentação do argumento em sua versão ontológica

O segundo trecho do texto traduzido apresenta o que chamei de versão ontológica do argumento. A evidência deste sentido ontológico se encontra nas primeiras palavras desta parte: ‘ou todas **as coisas** se comportam deste modo’. Na realidade, este segundo trecho da citação explicita qual é o alvo mais geral do argumento como um todo: *demonstrar por refutação a verdade ontológica do PNC através da admissão da verdade ontológica do PTE, mesmo que admitida parcialmente*. Note-se que esta versão ontológica coloca uma alternativa: **ou** é assim para todas as coisas (tese que foi simbolizada por **(a)**), **ou** não é assim para todas as coisas, mas apenas para uma parcela delas (tese que foi simbolizada por **(b)**).

A primeira coisa a observar nessa alternativa é justamente *a aplicação do PTE no argumento contra quem nega este mesmo princípio*. Isso mostra que a versão ontológica do argumento *já assume a verdade lógica do PTE*. Como indicado anteriormente, Aristóteles diversas vezes assume, nas suas premissas, alguma forma do sentido lógico ou epistemológico do PNC e do PTE para poder concluir (ou corroborar) seu sentido ontológico. É justamente este sentido ontológico do PNC e do PTE que permite a Aristóteles defender que a ciência do ser enquanto ser (centrada no sentido do ser como substância) é também a ciência que trata dos princípios primários de todas as inferências e, dentre elas, de todas as demonstrações que compõem as ciências particulares.

A segunda coisa a observar é que, de modo proposital, a alternativa **(a)** (= a negação total do PTE) é deixada de lado nesta parte porque será abordada nas partes **(III)** e **(IV)** do argumento. Assim, o centro do trecho se encontra na explicitação da consequência geral derivada da alternativa **(b)**: se o adversário do PTE nega a validade deste princípio em relação a algumas coisas, mas aceita que é válido para outras, *então ele não pode mais se comprometer com a negação forte do princípio da não-contradição* (PNC), de tal modo que ele já assume este princípio como verdadeiro sem demonstração (assim como o PTE), mesmo que parcialmente. Portanto, a redução ao absurdo mostra a falsidade de defender que **todas as coisas sejam contraditórias** ao concluir, na expressão aristotélica, que ‘*nem tudo é assim e não-*assim**’. A consequência da aceitação de **(b)**, portanto, já é uma demonstração por refutação da negação forte do PNC.

### III – Apresentação do argumento em sua versão lógica e redução ao absurdo da negação parcial do PTE

Os trechos (III) e (IV) apresentam uma versão lógica do argumento aristotélico. Mesmo assim, seria um equívoco pensarmos que ele se desenvolve em termos puramente lógicos. Bem antes, embora sua terminologia seja hegemonicamente lógica, há um tipo de “costura” ou “zigue-zague” entre o âmbito lógico-semântico e o âmbito ontológico. Isso é evidente na premissa inicial: “se é assim para todas as coisas”; premissa de caráter ontológico a partir da qual se retirará as primeiras consequências no nível lógico-semântico.

A primeira parte do trecho se resume a novamente explicitar o conteúdo da alternativa (a), sem retirar nenhuma conclusão da mesma, o que só será feito no trecho (IV). A tese ontológica segundo a qual *todas as coisas simultaneamente são e não são*, resulta, no nível lógico-semântico, que se afirmamos com verdade um predicado F de qualquer sujeito x de predicação, então podemos negá-lo também com verdade, e vice-versa, se negamos com verdade um predicado F de um sujeito x de predicação, então podemos também afirmá-lo do mesmo sujeito com verdade. Em suma, no nível lógico-semântico, *todos os predicados contraditórios são simultaneamente verdadeiros ditos de um mesmo sujeito qualquer*. Isso equivale, em nível ontológico, a defender que um mesmo sujeito ontológico possui simultaneamente propriedades contrárias.<sup>84</sup>

A parte mais importante do trecho consiste em apresentar a versão lógica da alternativa (b), antes apresentada em termos ontológicos. Embora seja textualmente complexo, em sua estrutura o argumento é bastante simples. Consiste em mostrar que a negação parcial do PTE consiste em dizer que para certas coisas vale o que dissemos há pouco da alternativa (a), ou seja, que sobre determinados sujeitos de predicação, a afirmação e a negação são simultaneamente verdadeiras; mas, para outros sujeitos de predicação, *nem sempre* a afirmação e a negação são simultaneamente verdadeiras.

Em palavras mais próximas do texto, para certos sujeitos de predicação pode-se negar com verdade aquilo que se afirma com verdade;

<sup>84</sup> Neste ponto é importante lembrarmos que, na gramática filosófica de Aristóteles, *não existem propriedades contraditórias, pois as propriedades somente são contrárias*. O que efetivamente temos são *predicados contraditórios, os quais formam enunciados ou proposições contraditórias na forma de afirmações e negações*.

mas, inversamente, nem sempre se pode afirmar com verdade aquilo que se nega com verdade. Neste caso, haveria ao menos certas negações que são verdadeiras sem que as afirmações que lhes são contraditórias também sejam verdadeiras.

A parte mais obscura do trecho são suas palavras finais porque trazem implícita uma teoria lógica aristotélica exposta em outros textos. Retomemos o trecho para esclarecê-lo em seus pressupostos implícitos: “E se é assim, <então> haverá algo que certamente não é, e esta seria uma opinião segura, e se o não-ser de algo é seguro e também cognoscível, então a afirmação oposta <a esta negação segura> seria ainda mais cognoscível.” Aristóteles quer dizer aqui que se o adversário nega apenas parcialmente o PTE ao admitir que há negações verdadeiras, então ele também já terá de admitir que há certas afirmações verdadeiras.

*Isso é assim porque, para Aristóteles, toda negação pode ser convertida em uma afirmação com predicado indefinido.* Em termos mais simples e usando um exemplo bastante comum do próprio Aristóteles: se é verdadeira a negação que diz ‘a diagonal de qualquer quadrilátero **não é** comensurável com qualquer de seus lados’ (ou, em sua forma simplificada, ‘a diagonal **não é** comensurável’), então é verdade a afirmação que diz ‘a diagonal de qualquer quadrilátero **é não-comensurável** com qualquer de seus lados’ (ou, em sua forma simplificada, ‘a diagonal **é não-comensurável**’). Mas essa afirmação de um predicado indefinido equivale ao enunciado ‘a diagonal de qualquer quadrilátero **é in-comensurável** com qualquer de seus lados’ (ou, na forma simplificada ‘a diagonal do quadrado **é in-comensurável**’). Esses passos nos mostram como uma negação verdadeira pode ser convertida em uma afirmação verdadeira.

De modo *análogo*, embora com menos força lógica do que o exemplo da diagonal, se é verdade que ‘O ser humano **não é** uma planta’, segue-se dessa negação verdadeira a seguinte afirmação verdadeira: ‘O ser humano **é uma não-planta**’. Esse tipo de conversão da negação em uma afirmação tem uma menor força lógica do que no caso da diagonal porque a denotação da expressão negativa ‘não-planta’ é necessariamente vaga, pois esse termo indefinido contém uma infinidade de coisas em sua extensão. Em contraste, o predicado ‘ser *in-comensurável* (com qualquer lado de um quadrilátero)’ é um predicado “negativo” com sentido preciso que pode ser afirmado com verdade de determinado sujeito lógico de predicação. *Mesmo assim, isso não nos impede a possibilidade lógica de atribuir um valor de verdade*

*determinado para o enunciado em que se encontra um termo indefinido predicado de algum sujeito de predicação. Com isso, respeita-se a validade do PTE mesmo neste tipo mais vago de enunciado, pois se é verdade que o ser humano é uma não-planta, então não pode ser simultaneamente verdade que ele é uma planta.*

Esse exemplo nos mostra aquilo que já indicamos no contexto de análise da primeira demonstração por refutação: que Aristóteles está trabalhando com termos denotativos negativos da forma ‘não-X’, principalmente como predicados indicadores de um certo não-ser daquilo a que esses termos denotativos negativos se aplicam com verdade. A partir desses esclarecimentos, percebemos ser suficiente para os propósitos do argumento que o adversário admita a existência dessas negações verdadeiras, pois neste caso já admite logicamente a existência das afirmações verdadeiras formadas pelo processo de conversão acima descrito.

Por fim, de modo análogo ao trecho (II), o trecho (III) em análise é suficiente para mostrar que se o adversário nega apenas parcialmente o PTE, então ele não pode mais negar de modo forte o PNC, ou seja, ele já admite que *nem todas as coisas são contraditórias*, o que já é uma demonstração por refutação (indireta) da verdade do PNC. Note-se, de passagem, o uso de termos epistemológicos como parte desta conclusão: ‘opinião’, ‘seguro’, ‘cognoscível’ e ‘mais cognoscível’. Isso mostra que Aristóteles não está apenas operando seus argumentos no nível lógico, mas também no nível epistemológico, mesmo que estejamos deixando esse nível dos argumentos em segundo plano para simplificar sua exposição.

#### IV – Redução ao absurdo das duas possibilidades da negação total do PTE

Chegamos, enfim, ao trecho (IV), o mais denso e complexo do argumento, no qual Aristóteles retira as consequências absurdas derivadas da negação total do PTE. Inicialmente, é interessante notar que essas consequências absurdas (de certo modo, reiteradas na conclusão encontrada no trecho (V)) da negação total do PTE são muito parecidas e em certos casos coincidem com as consequências absurdas derivadas da negação forte do PNC, ou seja, da tese do adversário segundo a qual todas as coisas são contraditórias.

Para cercar todas as possibilidades do adversário, Aristóteles divide em duas posições possíveis a negação total do PTE, mesmo que de ambas estas posições derivem as mesmas consequências absurdas. Assim, essas duas posições são, por assim dizer, dois caminhos distintos que chegam no mesmo lugar. De um lado, haveria quem defende serem simultaneamente verdadeiras a afirmação e a negação, mas proferidas *separadamente*, o que simbolizei por (a1). Nesta posição, a negação total do PTE diria que o enunciado afirmativo ‘João é humano’ é verdadeiro e, *em seguida*, diria que também é verdadeiro o enunciado negativo contraditório àquele, ou seja, ‘João não é humano’ ou ‘João é não-humano’. Na terminologia do trecho traduzido, essa é a posição que defende serem os enunciados contraditórios verdadeiros proferidos separadamente. De outro lado, haveria quem defende serem simultaneamente verdadeiras a afirmação e a negação proferidas *conjuntamente*, ou seja, (usando o mesmo exemplo) a afirmação e a negação expressas na forma ‘João é humano e não é humano’ ou ‘João é humano e não-humano’. Simbolizei essa posição (a mais extremada das duas) por (a2). É justamente esta posição que é primeiramente refutada.

A refutação da posição (a2) se apresenta por meio de duas consequências absurdas dela derivadas. A primeira consequência (marcada na tradução por (i)) consiste, inicialmente, em que esse adversário “não diz esses <enunciados>”. Essa asserção breve significa: se afirmação e negação são ambas verdadeiras *ditas em conjunto*, então o adversário está dizendo e ao mesmo tempo desdizendo os enunciados que profere, em algo parecido ao que na filosofia contemporânea recente se chama de ‘autocontradição performativa’. Um exemplo de autocontradição performativa apropriado para o nosso contexto atual é o seguinte: ‘eu não estou falando agora’ ou ‘eu não estou lendo agora’.

Implicitamente, Aristóteles subentende aqui o que já explicitou na introdução do argumento e que retomará na sua conclusão: quem se coloca na posição de negar de modo completo o PTE não apenas profere enunciados contraditórios, *mas precisa também enunciar os enunciados contraditórios desses contraditórios*. Isso significa dizer que não basta que esta pessoa diga ser verdade que ‘S é P e não é P’, mas ele também precisa dizer que é verdadeira a negação dessa conjunção de contraditórios, ou seja, que também é verdade dizer que ‘nem S é P nem não é P’. Esse é, em última instância, o sentido implícito quando Aristóteles nos diz que esta pessoa

“não diz esses <enunciados>”; passagem que poderia ser vertida também por “não *assevera* esses <enunciados>”.

Note-se que se pressupõe aqui um princípio lógico-semântico fundamental, a saber: *que toda asserção ou asseveração de um enunciado do tipo ‘S é P’ ou ‘S não é P’ já possui uma pretensão de verdade intrínseca no ato mesmo da asserção ou asseveração*. Essa pretensão de verdade das asserções ou asseverações que está implícita no proferimento dos enunciados afirmativos ou negativos pode ser explicitada do seguinte modo: ‘É verdade que (S é P)’ ou ‘É verdade que (S não é P)’. Portanto, *em termos lógicos, o ato de asseverar ou asserir enunciados (afirmativos ou negativos) não possui um oposto*. Só há duas possibilidades epistemológicas para o ato de asseverar ou asserir enunciados: o erro (ou engano) e a mentira. No primeiro caso, a própria pessoa ou outra reconhece – em determinado momento posterior ao ato da asseveração – que sua asserção inicial era falsa, *embora não soubesse disso ao proferi-la*. No segundo caso, quem mente já tem conhecimento, mesmo que esconda isso de outrem, do enunciado que é verdadeiro. Assim, embora seja evidente que existem enunciados verdadeiros e falsos que se opõem na forma ‘S é P’ e ‘S não é P’, é também evidente que não há um oposto lógico-semântico do ato de asseverar ou asserir, ato que, portanto, *sempre e necessariamente carrega uma pretensão de verdade*. Em suma, *no nível lógico-semântico, não existe nem pode existir uma pretensão de falsidade*.

No caso limite que estamos analisando aqui, aquele que nega de modo total o PTE *vai contra a própria natureza da asseveração presente em qualquer enunciado predicativo* e, por isso, *não diz os enunciados que profere, ou melhor, diz e simultaneamente desdiz o que disse*. Essa situação extrema leva Aristóteles ao extremo dessa posição: se, *hipoteticamente*, essa posição fosse verdadeira, então *a pessoa que a assume teria de considerar como verdadeiro o enunciado autocontraditório ‘eu não existo’*, de sorte que seria evidentemente paradoxal que algo que não existe (um não-ser) pudesse falar e andar.

A segunda consequência absurda derivada dessa posição (marcada na tradução por (ii)) é a reiteração de uma consequência já derivada tanto no primeiro quanto no terceiro argumentos: que *todas as coisas seriam uma só*. Conforme o exemplo dado por Aristóteles, não apenas os predicados ‘humano’, ‘deus’ e ‘barco’ poderiam ser ditos com verdade de uma mesma coisa tomada como sujeito dessas predicacões, mas também os predicados

contraditórios destes se diriam com verdade desta mesma coisa, ou seja, os predicados ‘não-humano’, ‘não-deus’ e ‘não-barco’. Pois se é verdadeira a conjunção de dois enunciados contraditórios e também a negação dessa conjunção, então não há nada capaz de distinguir – *na própria realidade referida pela linguagem* – as múltiplas coisas que denotamos através de termos distintos. Aqui, novamente, intervém a necessidade da unidade da significação que vimos no primeiro argumento como uma condição absolutamente necessária para a existência do pensamento e da linguagem, tanto individualmente quanto em comunidade. Portanto, a negação total do PTE (como contrapartida necessária da negação forte do PNC) é completamente absurda (= impossível ou necessariamente falsa) porque destruiria nossa pressuposição basilar sobre a existência de coisas distintas, cada uma das quais possui seus critérios de identidade ontológica que estão na base de sua identificação pelo pensamento e pela linguagem.

Na parte final do trecho (IV), Aristóteles refuta rapidamente a posição (a1), que parece querer evitar essas consequências absurdas ao defender a verdade de afirmações e negações contraditórias *separadamente*. Contudo, esse desvio é natimorto, pois dessa posição também se seguirá a consequência (ii). Portanto, se quem adota essa posição evita o absurdo lógico de desdizer o que diz em um mesmo enunciado (como caso mais agudo da autocontradição performativa), essa pessoa não pode evitar a consequência ontológica de serem todas as coisas uma única coisa só, o que contraria nossas intuições comuns e nosso modo de falar cotidiano. Mas, segundo Aristóteles, essa posição ainda deriva a consequência absurda de acordo com a qual todas as pessoas simultaneamente dizem a verdade e todas essas mesmas pessoas mentem, de modo que se conclui que a defesa dessa posição é também falsa.

Já falamos sobre essa consequência (associada principalmente ao relativismo de Protágoras) em nossa análise resumida do capítulo 6 no texto básico deste capítulo. Mas essa mesma consequência também será analisada, de outro ângulo, no capítulo 7 e, sobretudo, no capítulo 8, que encerra o Livro IV. O tratamento desta consequência no capítulo 8 pode ser expresso de modo muito resumido da seguinte maneira: se uma determinada pessoa A diz que determinada coisa x é F e outra pessoa B diz que essa mesma coisa x não é F, temos o caso que os enunciados contraditórios são ditos separadamente. Mas se ambos os enunciados são verdadeiros, ambos estão falando a verdade. Contudo, se a pessoa A disser que o enunciado dito pela

pessoa B é falso, então o enunciado dito pela pessoa A tem de ser verdadeiro; e, inversamente, se a pessoa B disser que o enunciado dito pela pessoa A é falso, esse enunciado terá de ser verdadeiro. Deste modo, todos dizem a verdade e todos mentem. *Na realidade, essa é uma formulação do paradoxo do mentiroso, para o qual Aristóteles apresenta, de modo muito sucinto, uma solução no capítulo 8 do Livro IV, mas sobre isso não temos como falar aqui.*<sup>85</sup>

## V – Conclusão geral do argumento

A partir dessas várias refutações, a parte (V) do trecho citado conclui o que já antecipara na introdução do argumento. Essa conclusão – expressa com certo acento dramático – é similar àquilo que já havia sido dito do adversário na introdução do capítulo 4, onde o Estagirita apresenta o sentido geral da demonstração por refutação: se o adversário não responde aquilo que lhe é perguntado, enquanto assim procede, é semelhante a uma planta. Entretanto, no contexto do quarto argumento, o suposto adversário do PNC e do PTE prossegue falando em defesa de uma posição que o conduz a destruir sua própria possibilidade de falar com sentido e com verdade com outras pessoas e consigo próprio. Por isso, de acordo com o Estagirita, é inútil argumentar contra quem defende a negação total do PTE, pois para ser coerente com essa negação deve sempre desdizer aquilo que disse inicialmente. *Um tal adversário estaria, por assim dizer, fora dos limites do pensamento e do discurso racionais, pois ao negar de modo total o PTE, destrói a distinção básica entre afirmação e negação, indo contra a própria pretensão de verdade necessária para asserir ou asseverar qualquer enunciado afirmativo ou negativo.* Somente se ele se colocasse na posição de uma negação parcial do PTE ainda seria possível algum possível diálogo com este adversário, *mas neste caso ela já estaria pressupondo que há algo determinado no mundo e que ao menos em certos debates sobre certas coisas seria possível distinguir quem diz a verdade e quem não.*

Para além da engenhosidade lógica e filosófica contida no quarto argumento, sua importância se encontra na visão clara de que a versão aristotélica do PNC está intimamente associada à sua versão do PTE. Isso mostra, de forma a meu ver definitiva, o equívoco de uma parte dos/das

<sup>85</sup> Apresento uma análise detalhada do modo como esse argumento é desenvolvido nos capítulos 7 e 8 em DE ALMEIDA, Nazareno E. Uma solução aristotélica para o paradoxo do mentiroso em *Metafísica IV*, 8. *Veritas*, v. 58, n. 3, 2013, p. 429-466.

intérpretes ao acreditar que a defesa do PTE estaria restrita aos capítulos 7-8 deste texto. Com efeito, ao final deste argumento, fica claro que a negação forte do PNC equivale à negação total do PTE e que, por isso, ambos são as duas faces de um mesmo princípio primário.

### 3.3. Conclusão da análise dos três argumentos: o sentido henológico presente na defesa do PNC

Depois dessa análise de três argumentos (dentre os sete) em defesa do PNC e do PTE no capítulo 4 do Livro IV da *Metafísica*, confirmamos algo que dissemos antes: *que a ontologia aristotélica não é apenas uma ciência dos conceitos fundamentais, mas também uma ciência dos princípios fundamentais*. Contudo, mostramos que o capítulo 2 consegue fazer essa ampliação da ontologia de uma ciência do ser enquanto ser para uma ciência de todos os conceitos fundamentais ao aplicar a teoria da significação focal não apenas ao conceito de ser, mas também ao conceito de unidade e, a partir deste, aos demais conceitos fundamentais de algum modo a eles referidos. Como dissemos, isso mostra que e como a ontologia de Aristóteles *engloba* em si os conceitos de ordem henológica tratados na metafísica grega anterior.

Mas essa incorporação dos conceitos henológicos em sua ontologia também se encontra na segunda parte do Livro IV, na qual se defende que essa é também uma ciência dos princípios fundamentais. *A partir das análises que fizemos, podemos perceber que o conceito de unidade é fundamental nos três argumentos que acabamos de analisar*. No primeiro argumento, é justamente através da defesa da necessária *unidade da significação* pertencente aos termos denotativos que se torna possível demonstrar por refutação o PNC. Essa unidade da significação é marcada pela necessidade de todo termo denotativo *significar algo uno* e não apenas *significar de algo uno*, ou seja, que um termo denotativo precisa possuir algum sentido unificado e por si mesmo, ainda antes de sua aplicação como predicado *dito de alguma coisa*. No segundo argumento, a demonstração por refutação do PNC está intimamente associada à defesa da necessária existência da *unidade e identidade ontológicas das propriedades finitas que compõem a substância/essência* de algo, contrastada com a *multiplicidade (e mesmo infinidade) das propriedades acidentais* que este mesmo algo possui ou pode possuir. Assim, a necessária *unidade lógico-semântica da*

*significação dos termos denotativos* (defendida no primeiro argumento) aponta para a existência necessária de algum tipo de unidade ontológica das coisas denotadas por esses termos (sua essência/substância), unidade ontológica esta que evita uma regressão ao infinito na ordem das predicções (conforme defendido no segundo argumento). Por fim, no quarto argumento, através dos absurdos derivados da negação total do PTE, a defesa do PNC passa pela defesa da necessária *unidade da afirmação e da negação, sem as quais não se poderia distingui-las e também não seria possível distinguir verdade e falsidade*. A unidade da afirmação e da negação é necessária para que nosso discurso sobre o mundo possa ter algum sentido e algum valor de verdade na medida em que corresponde ou não corresponde às formas de unidade que pertencem à própria realidade sobre a qual falamos.

Curiosamente, nesses três argumentos (e também em outros), Aristóteles reitera que a negação forte do PNC (e do PTE) acaba por conduzir o adversário para uma posição *metafísica* denotada por meio de uma expressão originalmente forjada por Heráclito: que *todas as coisas são uma (hen panta einai)*. Em reação a esta posição *henológica e ontológica* considerada absurda e contraintuitiva, Aristóteles defende sua própria posição *ontológica e henológica*, na qual procura estabelecer a ligação entre as noções de ser, unidade e identidade *da totalidade dos entes* determinados pelos princípios da não-contradição e do terceiro excluído, os quais, para Aristóteles, exigem a defesa da existência necessária da unidade, do ser e da identidade em seus sentidos primários: justamente a unidade, o ser e a identidade que se encontram nas substâncias e essências.

Portanto, de modo análogo a como vimos em Parmênides e Platão, *a ontologia de Aristóteles não seria possível sem um uso peculiar dos conceitos da linhagem henológica da metafísica antiga*. Em certo sentido, a própria formulação ontológica do PNC que aparece no capítulo 3 e que é defendida nos argumentos que acabamos de analisar *é marcada pelo papel proeminente da noção henológica de identidade*, uma vez que nessa formulação se repete por três vezes a noção de ‘mesmo’ (*to auto*). Retomando essa formulação, ela nos diz: “é impossível que **a mesma** <propriedade> simultaneamente pertença e não pertença **ao mesmo** <sujeito ontológico> **segundo o mesmo** <aspecto>.” Por conseguinte, o PNC pode contar como um princípio *ontológico* fundamental porque também é um princípio *henológico* fundamental, na medida em que estabelece, ao modo aristotélico, *a*

*identidade necessária para qualquer entidade efetivamente existente no mundo.*

Assim, apesar de suas severas críticas a Parmênides, aos eleatas e a seu mestre Platão, *Aristóteles prossegue em novas bases a defesa da relação necessária entre ser, identidade e verdade* que esses antecessores de sua ontologia já haviam inicialmente discutido, cada qual a seu modo. A partir desse entrelaçamento entre os conceitos ontológicos e henológicos, torna-se mais compreensível que Plotino (e os neoplatônicos que o sucederam) tenham proposto em sua metafísica de orientação henológica um tipo de síntese que consolida a posição de Parmênides, Platão e Aristóteles como os filósofos fundamentais da metafísica antiga, prosseguindo o longo caminho que os conduz ao mundo medieval e moderno, chegando até nós. Essa narrativa filosófica reforça a sugestão de aprofundarmos a perspectiva interpretativa recente que redescobre e nos faz ver que a metafísica antiga, mesmo quando se apresenta inicialmente como uma ontologia, nunca prescinde dos conceitos henológicos na construção efetiva de suas teses e de seus argumentos.

## ◆ APÊNDICE ◆

### UMA TRADUÇÃO DO LIVRO IV DA *METAFÍSICA*, CAPÍTULOS 1-6

#### *Observações gerais sobre a tradução*

*Como no caso da tradução dos fragmentos do poema de Parmênides, também esta tradução é feita pelo fato de eu ter assumido uma determinada interpretação do texto de Aristóteles em maior ou menor medida distinta de outras. O texto grego para esta tradução é aquele estabelecido por David Ross: Aristotle Metaphysics; vol. 1. Oxford: Clarendon, 1996 (1924). Contudo, a divisão das partes em parágrafos é distinta daquela sugerida nesta edição. Mantive as partes acrescentadas por meio dos parênteses angulares (<...>) para que se perceba claramente as opções interpretativas sempre necessárias nas traduções dos textos de Aristóteles – famosos por sua extrema concisão – e, em particular, na *Metafísica*. Em alguns casos esses acréscimos são apenas de caráter didático e apenas explicitam algo que está bastante claro no contexto onde aparecem. Em outros casos, porém, esses acréscimos são fruto de uma perspectiva particular de interpretação filosófica dos contextos nos quais são inseridos. Como já dito na apresentação deste livro, uso os parênteses retos ([...]) com a abreviatura ‘sc.’ (do latim ‘scilicet’, que significa ‘a saber’ ou ‘isto é’) para marcar breves esclarecimentos que tornam o texto mais claro para a leitura e evitam o uso de notas de rodapé. Também uso o mesmo tipo de parênteses para marcar as divisões da numeração Bekker, que é consensualmente adotada para a divisão e referência do texto original. Contudo, essa numeração é apenas aproximativa, pois a estrutura do grego em*

geral e do grego de Aristóteles em particular impõe modificações na ordem da construção das frases para torná-las de mais fácil leitura no português e evitar complexidades para além daquelas de ordem conceitual e argumentativa. Em alguns casos, os parênteses retos aparecem na sequência do texto porque marcam certas passagens postas em dúvida por David Ross em sua edição do texto. Traduzi todas essas passagens, mantendo a marcação das dúvidas lançadas por este editor do texto grego original.

Os termos gregos são postos entre parênteses comuns ('(...)'). Relacionado com isso, a menção de termos e partes de frases no grego visa mostrar as inevitáveis escolhas de tradução e tornar mais claras tais opções. Em particular, procurei mencionar todas as ocorrências do verbo 'hypolambanô' (e termos correlatos), bem como dos verbos 'anapherô' e 'anagô' (e termos correlatos) porque eles têm sido traduzidos diversamente por diferentes intérpretes. De modo similar, marco várias das ocorrências do verbo 'symbainô' quando utilizado por Aristóteles diretamente associado ao conceito de acidente (symbebêkos). De minha parte, em quase todas as vezes em que ocorre, traduzo o verbo 'hypolambanô' (e correlatos) por 'ter por verdadeiro' enquanto sinônimo de uma de suas traduções mais comuns por 'acreditar'. No tocante ao verbo 'anapherô', traduzo-o sempre por 'fazer remissão a'. No tocante ao verbo 'anagô' (e termos correlatos), traduzo-o por 'referir a' ou 'fazer referência a'. Marquei sua tradução porque eles são verbos decisivos para compreender um aspecto fundamental da noção de significação focal. No tocante a outros termos técnicos recorrentes, procurei o quanto possível padronizar sua tradução, evitando variações possíveis, mesmo que ao preço de tornar essa versão do texto um pouco repetitiva em relação a outras versões. Por fim, no que diz respeito ao verbo 'symbainô', (conforme o que já foi explicado no capítulo sobre Aristóteles) procurei enfatizar que sua tradução através da noção de 'o que vem/ocorre junto com' torna mais claro o sentido básico do já clássico conceito de acidente, entendido por Aristóteles, de modo geral, como denotando aquelas propriedades (e os predicados que as representam na linguagem) que vêm/ocorrem junto com o que é por si mesmo (identificado com as noções de essência e substância).

Além disso, não apresento aqui a tradução dos capítulos 7-8 do texto porque os deixei de fora da exposição e dos aprofundamento e discussões, de modo que uma tradução dos mesmos acabaria por estender este livro desnecessariamente com partes não tratadas e que possuem dificuldades próprias. Ademais, somente introduzi notas de rodapé quando absolutamente

*necessário. Por fim, embora tenha tentado apresentar uma tradução o mais fiel possível segundo a perspectiva de interpretação que defendo, por vezes escolhas inevitáveis da tradução tiveram mais um espírito didático do que filosófico, especialmente por tal tradução não poder ser acompanhada de notas explicativas e visar um público iniciante.*

## TRADUÇÃO DO LIVRO IV (GAMA) DA *METAFÍSICA*, CAPS. 1-6

### Capítulo 1

[1003a 20] Há uma ciência que teoriza o ser enquanto ser (*to on hê(i) on*) e as <propriedades> que lhe pertencem por si mesmo. Ela não é idêntica a nenhuma das chamadas <ciências> particulares, pois nenhuma destas examina o ser enquanto ser de modo universal; mas, delimitando [25] alguma parte deste [*sc.* do ser enquanto ser], teorizam sobre esta parte o <que é> accidental (*to symbebêkos*) <ao ser enquanto ser>, como, por exemplo, no caso das ciências matemáticas. E dado que procuramos os princípios e as causas mais elevadas, é evidente que estes, necessariamente, são <princípios e causas> de certa natureza por si mesma. Se também os que investigavam os elementos dos seres estavam à procura desses princípios, necessariamente estes elementos [30] eram do ser não por acidente, mas <do ser> enquanto ser. Por isso, também nós devemos tratar das primeiras causas do ser enquanto ser.

### Capítulo 2

[1003a 33] O <termo> ‘ser/ente’ se diz em múltiplos sentidos (*to on legetai pollachôs*), mas <é dito> em relação a algo uno (*pros hen*) e <em relação> à certa natureza una/única (*mian tina physin*) e não de modo homônimo (*mê homônymôs*). Assim como todas as coisas saudáveis [35] estão em relação com a saúde (ou por preservá-la, ou por produzi-la, ou por ser sinal de saúde ou por ser apta a recebê-la) [1003 b 1] e <assim como todo> o medicinal está em relação com a medicina (pois ou é dito medicinal por possuir <a arte> medicinal, ou por ser naturalmente apto a ela, ou ainda por ser obra da medicina); e ainda podemos encontrar outras coisas ditas do mesmo modo; [5] assim também o <termo> ‘ser/ente’ é dito em múltiplos sentidos, mas todos eles em relação a um único princípio (*pros mian archên*): pois as <coisas> são ditas ‘seres’ (*onta*) ou porque são substâncias (*ousiai*), ou porque são afecções (*pathê*) da substância, ou porque são caminho (*hodos*) para a substância, ou <porque são> corrupções (*phthorai*)

ou privações (*sterêseis*) ou qualidades (*poiotêtes*) ou produtoras (*poiêtika*) ou geradoras (*gennêtika*) da substância, ou então das <coisas> que são ditas em relação à substância, ou ainda <porque são> [10] negações (*apophaseis*) destas <coisas> ou da substância: por isso também dizemos que o não-ente (*to mê on*) é não-ente. Com efeito, assim como há uma única ciência de todas as coisas saudáveis, do mesmo modo também nos outros casos <similares>. Pois é próprio de uma única ciência teorizar não apenas as coisas ditas de acordo com algo uno (*kath'hen legomenon*), mas também as coisas que são ditas em relação a uma única natureza (*pros mian legomenôn physin*), pois, de certo modo, estas coisas também [15] são ditas segundo algo uno.

Portanto, é evidente que os entes serão teorizados por uma única <ciência> enquanto entes. Em todos os casos e principalmente, a ciência é acerca do que é primário, aquilo do que as outras coisas <de um gênero> dependem e pelo que são ditas <serem parte deste gênero>. Assim, se esta coisa [sc. primária sobre todos os gêneros de ser] é a substância, o filósofo deverá possuir <o conhecimento> dos princípios e causas das substâncias. Para todo e cada um dos gêneros há uma única sensação [20] e uma única ciência; assim, por exemplo, a gramática, sendo uma única <ciência>, teoriza todas as palavras (*phonai*); por isso também do ser enquanto ser há uma ciência única por gênero que teoriza suas espécies e também as espécies das espécies.

O ser e a unidade são idênticos e uma única natureza por acompanharem um ao outro (assim como princípio e causa), mas não como se fossem expressos [25] por uma única explicação/definição (*heni logo(i)*) (embora não faça diferença se assim os concebêssemos, o que até facilitaria o trabalho). Pois é o mesmo 'um humano' e 'humano', e também 'humano que é' (*anthrôpos ôn*) e 'humano', e nada diferente é significado pela expressão 'um homem' ampliada em 'um homem que é' (e é evidente que <ser e unidade> não se distinguem nem na geração [30] nem na corrupção <de alguma coisa>); e do mesmo modo no caso do que é uno. Portanto, é manifesto que o acréscimo nestas <expressões> significa a mesma <coisa>, e que a unidade não é nada distinto para além do ser. E ainda: que cada substância é uma não por acidente, e do mesmo modo é um certo tipo de ser. Por conseguinte, tantas quantas são as espécies de unidade, tais são também <espécies> do ser, acerca das quais cabe [35] à mesma ciência teorizar o que é <cada uma delas>. Digo, por exemplo, acerca <das espécies de unidade

que são> o idêntico, o semelhante e os outros <conceitos> deste tipo. E quase [1004a 1] todos os contrários remetem (*anagetai*) a este mesmo princípio; mas já teorizamos estas <remissões> no <tratado> *Sobre a divisão dos contrários*.<sup>86</sup>

E tantas são as partes da filosofia quantos são <os tipos> das substâncias, de modo que necessariamente haverá dentre elas alguma <parte> primeira e assim por diante. Pois o ente [e a unidade] possuem [5] imediatamente gêneros: por isso as ciências acompanham estes <gêneros>. Pois o <termo> ‘filósofo’ é dito como o <termo> ‘matemático’, porque também esta [sc. a matemática] possui partes, e uma <delas é> ciência primeira e <outra parte é ciência> segunda e as outras seguem por consecução (*ephexês*) nos conhecimentos matemáticos (*mathêmasin*).

Dado que uma <mesma ciência> teoriza [10] os contrários, e que à unidade se opõe o múltiplo – cabe a uma <mesma ciência> teorizar a negação e a privação porque ambas são teorizadas <como> negação e privação de algo uno (pois ou dizemos que algo não existe em algo pura e simplesmente [sc. negação] ou <que não existe> em algum gênero [sc. privação]; neste último caso, acrescenta-se a diferença a alguma unidade, ao contrário da unidade na negação, pois [15] a negação é ausência daquilo <que é negado de alguma unidade> enquanto na privação subsiste alguma natureza da qual a privação é predicada) –, segue-se que também os contrários das noções supra mencionadas [sc. identidade, semelhança e igualdade] (<ou seja>, a alteridade, a dessemelhança, a desigualdade e quantos outros <conceitos> que são ditos ou segundo estes <conceitos> ou segundo a multiplicidade e a unidade) [20] são objetos de conhecimento da ciência sobre a qual estamos falando. Dentre estes <conceitos> também está o <conceito> de contrariedade, pois a contrariedade é certo <tipo de> diferença, e a diferença <é certo tipo de> alteridade. Por conseguinte, dado que a unidade se diz em múltiplos <sentidos>, então também esses <conceitos> serão ditos <em múltiplos sentidos>, e do mesmo modo todos eles são objetos de conhecimento de uma única <ciência>. Porque não é por serem ditos em múltiplos <sentidos que serão objeto> de distintas <ciências>, mas apenas se as explicações <desses sentidos> não remetessem [*anapherontai*] nem <a algum conceito que se diz> segundo algo uno [sc. significação por sinonímia] nem <a algum conceito que se diz> [25] em relação a algo uno [sc. significação focal]. E dado que todos <os sentidos

<sup>86</sup> Este é o título de uma obra perdida de Aristóteles, da qual possuímos pouquíssimos fragmentos.

desses conceitos> estão em relação de remissão [*anapheretai*] com o <sentido> primário – uma vez que todos os <sentidos do conceito> de unidade são ditos em relação ao <sentido> primário de unidade – o mesmo se deve dizer sobre <os sentidos dos conceitos de> identidade, alteridade e dos <sentidos dos conceitos> que possuem contrários. Portanto, tendo distinguido em quantos <sentidos> cada um <desses conceitos> se diz, cumpre apresentar de que modo <esses sentidos> são ditos em relação ao <sentido> primário em cada categoria <de ser>: alguns serão ditos [30] por possuir aquele <sentido primário>, alguns por produzi-lo e alguns segundo outros modos deste tipo. Portanto, é evidente que (conforme dissemos no <Livro> das aporias [*sc.* Livro III, caps. 1 e 2]) é próprio de uma única <ciência> possuir a explicação (*logon*) sobre estes <conceitos> e sobre a substância (este era um dos problemas discutidos), e que é próprio do filósofo [1004b 1] ter a capacidade de teorizar sobre todos <estes conceitos>.

Pois se não é <próprio> do filósofo, quem será aquele que examina se é Sócrates e Sócrates sentado é <algo> idêntico; ou se para cada um <dos conceitos há> um único contrário, ou ainda o que é o contrário ou em quantos <sentidos> é dito? E de modo similar acerca dos outros <problemas> deste tipo. [5] E, portanto, se estes <conceitos> são propriedades (*pathê*) intrínsecas/por si mesmas (*kath'hauta*) da unidade enquanto unidade e do ser enquanto ser, mas não <do ser e da unidade> enquanto números ou linhas ou fogo, <então> é evidente que <é próprio desta> ciência conhecer o que são aqueles [*sc.* o ser enquanto ser e a unidade enquanto] e também os seus atributos (*symbebêkota*) [*sc.* os conceitos mencionados]. E não é por não terem filosofado que erram aqueles que investigaram estes <conceitos>, mas porque a substância é anterior <a todos estes conceitos>, [10] e acerca dela nada disseram. E assim como há propriedades próprias (*idia pathê*) do número enquanto número – tais como paridade, imparidade, comensurabilidade, igualdade, excesso, falta – e estas <propriedades> pertencem aos números, tanto <tomados> por si mesmos quanto <tomados> uns em relação aos outros (e, do mesmo modo, há outros <atributos> que são próprios ao sólido e ao imóvel [15], e também ao que se move, ao que tem peso e ao que não tem peso); assim também há certos <atributos> próprios ao ente enquanto ente, acerca dos quais <cabe> ao filósofo investigar a verdade.

Um sinal <disso é o seguinte>: os dialéticos e os sofistas se revestem da mesma figura <peculiar> ao filósofo, pois a sofística é uma sapiência

(*sophia*) apenas aparente, e os dialéticos [20] dialogam sobre todos <os conceitos antes apresentados>. <O tema> comum a todos eles [*sc.* filósofos, dialéticos e sofistas] é o ser, e dialogam sobre estes <conceitos> porque evidentemente eles são próprios da filosofia. Portanto, a sofística e a dialética se voltam ao mesmo gênero <de objetos> que a filosofia. Porém, uma [*sc.* a dialética] difere da <filosofia> pelo modo de sua capacidade e a outra [*sc.* a sofística] [25] pela escolha do modo de vida: a dialética é apenas capaz de ensaiar (*peirastikê*) acerca do que a filosofia é capaz de conhecer (*gnôristikê*), enquanto a sofística <é conhecimento> em aparência, não sendo real <conhecimento>.

Além disso, na série dos contrários, um dos dois é privação <do primeiro>, e todos se referem (*anagetai*) ao ser e ao não ser, assim como à unidade e à multiplicidade, como, por exemplo, o repouso <se refere> à unidade e o movimento <se refere> à multiplicidade. E os entes e a substância, [30] quase todos <os filósofos anteriores> estão de acordo que são compostos a partir dos contrários; mas, efetivamente, todos <eles> dizem que os princípios são contrários: pois alguns <dizem ser os princípios> o par e o ímpar, outros o quente e o frio, outros o limite e o ilimitado, e outros a amizade e o ódio. E também todos <estes contrários> e ainda outros parecem se referir (*anagomena*) à unidade e à multiplicidade (assumimos <como verdadeira> [1005a 1] esta referência (*anagôgê*)); de modo que, universalmente, os princípios <propostos> da parte dos outros <filósofos> recaem nestes <dois> gêneros [*sc.* ser/não-ser e unidade/multiplicidade]. Por conta disso, é evidente que <é próprio> de uma única ciência teorizar o ser enquanto ser. Pois todos <os princípios> ou são contrários ou provêm de contrários, mas os princípios dos contrários <são> a unidade [5] e a multiplicidade. Estes [*sc.* unidade e multiplicidade] <são tema> de uma única ciência, quer sejam ditos segundo algo uno (*kath'hen legetai*) [*sc.* de modo sinônimo], quer não <o sejam>, como de fato é o caso. Mas mesmo se a unidade é dita em múltiplos <sentidos>, todos os outros <sentidos> serão ditos em relação ao <sentido> primário [*sc.* por meio da significação focal], e de igual modo os contrários <destes sentidos>. [E também por isso] se o ser e a unidade não são algo universal e idêntico em todos <os seres> ou [10] algo separado (como de fato não o são), porém <são ditos> em relação a algo único (*pros hen*) ou por consecução (*tô(i) ephexês*) <a partir de algo uno>. Por causa disso, não <é próprio> do geômetra teorizar o que <são> o contrário ou o completo/perfeito (*teleion*)

ou a unidade ou o ser ou o idêntico ou a alteridade, a não ser de modo hipotético (*ex hypothesêôs*).

Com efeito, por causa <de tudo que se disse>, é evidente que <cabe> a uma única ciência teorizar o ente enquanto ente e as <propriedades> que pertencem a ele enquanto ente; e que ela teoriza [15] não apenas as substâncias e <as propriedades> que lhe pertencem, mas também os <conceitos> mencionados [*sc.* não-ser, unidade, multiplicidade, identidade, alteridade etc.] e ainda <os conceitos> de anterior e posterior, gênero e espécie, todo e partes, assim como todos os outros <conceitos> deste tipo.

### Capítulo 3

[1005a 18] Devemos agora dizer se <é próprio> de uma única ou de diferentes ciências <teorizar> sobre o que nas matemáticas se denomina de ‘axiomas’ e sobre [20] a substância. É evidente que a investigação destes é <própria> de uma única <ciência>: a <ciência> do filósofo. Pois <os axiomas> pertencem (*hyparchei*) a todos os seres e não <apenas aos seres> de algum gênero separado e distinto dos demais. Com efeito, todos <os investigadores> fazem uso <dos axiomas> porque são <próprios> do ser enquanto ser, e cada um dos gêneros [25] <é gênero de> ser. Contudo, cada qual <dos investigadores> os usa até onde lhes é suficiente, isto é, até onde se estende o gênero sobre o qual realizam suas demonstrações. Por conseguinte, dado ser evidente que <os axiomas> pertencem a todas as coisas enquanto entes (pois isto [*sc.* o ser] é o comum a todas elas), <é próprio> de quem procura o conhecimento sobre o ser enquanto ser também a teoria sobre estes <axiomas>. Por isso, nenhum dos que examinam alguma parte <do ser> se dedica a dizer algo sobre eles, se são verdadeiros ou não, nem o geômetra nem o aritmético; mas apenas alguns dentre os <filósofos> físicos parecem fazê-lo, pois consideravam serem os únicos a examinar o todo da natureza e o ser. Todavia, há alguém acima do físico (pois a natureza é um gênero particular do ser), <de modo que> àquele que teoriza [35] sobre <o ser> de modo universal e sobre a substância primeira [1005b 1] também seria <próprio> o estudo destes <axiomas>, dado que a física é certa sapiência (*sophia*), mas não <sapiência> primeira. Quanto àqueles que discutem sobre a verdade <dos axiomas/princípios>, de que modo se deve aceitá-la, assim o fazem por causa de sua falta de educação (*apaideusian*) acerca dos *Analíticos*: pois sobre estes <axiomas/princípios> se deve [5] chegar com conhecimento prévio

(*proepistamenous*) e não <os> procurar enquanto escutam <estes argumentos>. Portanto, é evidente que <é próprio> do filósofo – aquele que teoriza acerca da substância enquanto tal (*hê(i) pephyken*) em sua totalidade – também fazer a investigação sobre os princípios das inferências (*sylogistikôn archôn*).

Àquele que possui o conhecimento mais elevado acerca de cada gênero <de ser> convém dizer os princípios mais seguros [10] da coisa (*pragmatos*) <que investiga>, de modo que também aquele <que possui o conhecimento mais elevado> sobre os entes enquanto entes <deve dizer> os <princípios> mais seguros de todos <os entes>. E este é o filósofo. E o princípio mais seguro de todos é aquele acerca do qual é impossível estar enganado (*diapseusthênai*): pois necessariamente um tal <princípio> é o mais conhecido <de todos> (uma vez que em todos <os casos> nos equivocamos sobre as coisas que não conhecemos) e também <é um princípio> não-hipotético (*anypotheton*). [15] Pois aquele <princípio> que necessariamente deve possuir quem compreende (*xynienta*) qualquer um dos entes não é uma hipótese; mas aquilo que necessariamente se há de conhecer ao se conhecer qualquer coisa, necessariamente já se possuía ao chegar <ao conhecimento>. Com efeito, é evidente que este é o mais seguro de todos os princípios.

Qual é este <princípio>, digamo-lo após estes <esclarecimentos>: é impossível a mesma <propriedade> pertencer e [20] não pertencer simultaneamente ao mesmo <sujeito> segundo o mesmo <aspecto> (e quantos outros acréscimos que possamos aduzir contra as querelas lógicas). Este é, dentre todos, o mais seguro dos princípios, pois contém as determinações antes ditas. Com efeito, é impossível que qualquer pessoa tenha como verdade/acredite (*hypolambanein*) que a mesma <coisa> é e não é, conforme [25] algumas pessoas julgam ter dito Heráclito. Pois não é necessário que alguém também acredite/tenha como verdade (*hypolambanein*) aquelas <coisas> que diz. Se não é possível que as <propriedades> contrárias pertençam simultaneamente ao mesmo <sujeito> (acrescentando-se a esta proposição/premissa (*protasei*) as costumeiras <determinações contra as querelas lógicas>), <e se> é contrária a uma opinião a opinião (*doxa*) da <crença> contraditória, <então> é manifesto que é impossível que a mesma <pessoa> simultaneamente [30] acredite/tenha por verdade (*hypolambanein*) que a mesma <coisa> é e <simultaneamente> não é; pois <neste caso> possuiria simultaneamente as

opiniões contrárias quem estivesse enganado (*ho diapseusmenos*) sobre isto. Por causa <de tudo que se disse>, todos os que fazem demonstrações (*apodeiknyntes*) se referem (*anagousin*) a esta a esta crença/opinião (*doxa*) última; pois, por natureza, este é o princípio de todos os outros axiomas.

#### Capítulo 4

[1006a 35] Conforme dissemos, há alguns que afirmam ser possível [1006b 1] a mesma <coisa> ser e não ser, e também <afirmam> acreditar nisto/ ter isto como verdade (*hypolambanein houtôs*). Valem-se deste discurso muitos dos que <teorizam> sobre a natureza. Nós, ao contrário, acabamos de assumir como sendo impossível que <algo> simultaneamente seja e não seja, e através deste <discurso> mostramos que [5] este é o princípio mais seguro de todos. Alguns, por causa de sua falta de educação (*apaideusian*), pedem que este <princípio> seja demonstrado; pois é falta de educação o não conhecer de quais <coisas> se deve procurar uma demonstração e de quais não se deve; uma vez que é impossível haver demonstração de todos <os princípios>, dado que se regrediria ao infinito, e deste modo nem mesmo haveria demonstração. [10] Mas se de alguns <princípios> não se deve buscar demonstração, tais <pessoas> não teriam como dizer <qual> princípio julgam mais do que este <não ser demonstrável>.

Contudo, há como demonstrar por refutação (*apodeixai elenktikôs*) que isto [*sc.* a negação do princípio] é impossível, conquanto o adversário diga algo (*ti legê(i)*); porém se nada <diz>, é ridículo procurar discutir contra quem nenhum discurso sustenta, enquanto não o sustenta, [15] pois este seria, enquanto assim permanece, semelhante a uma planta. Mas digo que demonstrar por refutação é diferente de demonstrar <em sentido estrito>, porque quem quisesse demonstrar <o princípio> pareceria estar cometendo petição de princípio [*sc.* usando nas premissas o que se deve concluir]; mas em sendo tal petição de outra <pessoa>, haveria uma refutação e não uma demonstração. Todavia, o ponto de partida contra todos os <adversários> deste tipo não é demandar que digam que algo [20] é ou não é (pois rapidamente um tal <adversário> compreenderia (*hypolaboi*) ser isto uma petição de princípio); mas, antes, <deve-se demandar> que signifique algo para si mesmo e para outrem (*sêmeainein ti kai autô(i) kai allô(i)*), pois isto é necessário se <ele> quer dizer algo. Pois se <assim> não <o fizesse>, para uma tal <pessoa> não haveria discurso, nem de si para si

mesma, nem em relação a outra < Pessoa >. Porém, se este < adversário > concede isto [sc. dizer/significar algo para si e para outrem], < então > haverá demonstração, pois já haverá algo [25] determinado (*hôrismenon*). Contudo, o responsável [sc. pela petição de princípio] não é quem demonstra, mas quem se submete < à argumentação >, pois ao destruir o argumento (*logon*) < o adversário > se submete ao argumento. Ademais, quem conceder isto [sc. significar algo para si e para outrem] terá concedido que há algo verdadeiro sem demonstração [, de modo que nem tudo seria assim e não assim].

Primeiramente, é evidente que isto é verdadeiro em si mesmo: que o termo denotativo (*onoma*) [30] significa o ser ou o não ser de algo determinado (*todi*), de modo que nem tudo seria assim e não assim. Assim, se o < termo denotativo > ‘humano’ (*anthrôpos*) significa algo uno (*sêmeinein hen*), < então digamos que > seja isto o ‘animal bípede’. Digo que o ‘significar algo uno’ é o seguinte: se ‘humano’ é tal coisa [sc. por exemplo, animal bípede], < e > no caso de algo ser humano, então tal coisa será o ser para humano (*to anthrôpô(i) einai*). (E não faz diferença se alguém disser que < um termo denotativo > significa várias < coisas >, [1006b 1] desde que sejam limitadas, pois neste caso, para cada enunciado explicativo (*logo(i)*) se estabelecerá um outro termo denotativo (*onoma*). Quero dizer < com isso >, por exemplo, que se se disser que o < termo > ‘humano’ não significa algo uno, mas muitos < enunciados explicativos >, dentre os quais um deles é o enunciado explicativo uno ‘animal bípede’, mesmo havendo vários outros < enunciados explicativos do termo ‘humano’ >, desde que limitados em número [5], então, neste caso, se estabelecerá um termo denotativo próprio para cada um desses enunciados explicativos. Contudo, se não se estabelecesse, mas se se dissesse < que ‘humano’ > significa infinitas < coisas >, então é claro que não haveria nenhum enunciado explicativo < para ‘humano’ >; pois o não significar algo uno é significar coisa nenhuma, uma vez que < se > os termos denotativos não são significantes, destrói-se < a possibilidade de > dialogar com os outros e, na verdade, consigo mesmo, [10] pois não é possível pensar (*noein*) coisa nenhuma se não se pensa algo uno, mas se é possível < pensar algo uno >, então se estabelecerá um termo denotativo único para a coisa < que é pensada >). Assim sendo, conforme foi dito no início, o termo denotativo (*onoma*) significa algo e significa algo uno: de modo que não é possível que o ser para humano (*to anthrôpô(i) einai*) signifique exatamente aquilo que < significa > o não ser para humano (*anthrôpô(i) mê einai*), se o < termo > ‘humano’ não apenas significa de algo

uno, [15] mas também <significa> algo uno (pois não admitiremos isto: <equivalerem> o significar algo uno (*to hen sêmainein*) e o <significar> de algo uno (*kath' henos*), pois neste caso <os termos denotativos> 'músico', 'branco' e 'homem' significariam uma só <coisa>, de modo que <se admitirmos isso> todas coisas serão uma única (*hen hapanta estai*), pois <serão ditas> sinônimas). E não acontecerá de a mesma coisa ser e não ser, senão por homonímia, como se aquilo que [20] chamamos 'humano', outros chamassem 'não humano'. Mas o problema não é isto: se é possível, simultaneamente, que um mesmo <ente> seja humano e não seja humano <segundo> a designação (*to onoma*), mas <segundo> a coisa (*to pragma*) <que é designada>. Assim, se não significam <algo> distinto o <termo> 'humano' e o <termo> 'não humano', é evidente que o não ser para humano <também não será distinto> do ser para humano, de modo que [25] serão <idênticos na realidade> o ser para humano e o não ser para humano, dado que serão uma única coisa. Pois isto é o que significa o ser uma só coisa (*to einai hen*): como no caso de 'traje' e 'roupa', se o enunciado explicativo (*logos*) <da mesma coisa designada por nomes distintos> é um único; <analogamente> se forem uma só coisa, significam algo uno o 'ser para humano' e o 'não ser para humano'. Mas foi mostrado que significam <coisas> distintas.

Ora, necessariamente, se é verdade dizer que algo é humano, <então este algo> é animal [30] bípede (pois foi isto que <estabelecemos> como significado do <termo> 'humano'). Mas se isto é necessário, então não é possível que este mesmo <algo> não seja animal bípede (pois é isto significa o 'ser necessário': o 'ser impossível não ser'). Por conseguinte, não é possível enunciar com verdade que o mesmo <algo> simultaneamente 'é humano' e 'não é humano'. E o mesmo [1007a 1] argumento <vale> para o 'não ser humano': pois o 'ser para humano' e o 'não ser para humano' significam <coisas> distintas, tanto quanto o 'ser branco' e o 'ser humano' significam <coisas> distintas, pois muito mais se opõem aqueles [*sc.* o 'ser para humano' e o 'não ser para humano'] do que <estes> [*sc.* o 'ser humano' e o 'ser branco']; portanto, <o 'ser para humano' e o 'não ser para humano'> significam <coisas> distintas.

Porém, se <o adversário> afirma que [5] o <termo> 'branco' significa uma mesma coisa <que o termo 'humano'>, novamente enunciaremos o que antes foi dito: que todas as coisas serão uma única (*hen panta estai*) e não apenas as coisas opostas (*ta antikeimena*). E se isso não é possível, segue-se o

que foi dito, desde que responda o que foi perguntado. Contudo, se acrescentar ao que é simplesmente perguntado também as negações <do que responde>, então não responde [10] ao que foi perguntado. Pois nada impede que a mesma <coisa> seja humano, branco e milhares de múltiplas outras coisas. Entretanto, ao ser perguntado se é verdade enunciar que isto é humano ou não é, deve responder algo com significado único (*to hen sêmainon*) e não acrescentar que também é branco e grande. E dado que é efetivamente impossível enumerar os infinitos seres [15] acidentais (*apeira onta ta symbebêkota*), então que se enumere todos ou <não se enumere> nenhum. De modo similar, no presente caso, se a mesma <coisa> é milhares de vezes humano e não-humano, ao ser perguntado se é humano, não deve responder que também é ao mesmo tempo não-humano, a não ser que responda aqueles outros <predicados> que ocorrem junto com (*symbebeke*) <este mesmo algo>: quantas coisas <este algo> é ou não é, mas se [20] fizer isso não dialoga.

De modo geral, os que argumentam deste modo destroem a substância (*ousian*) e a essência (*to ti ên einai*). Por conta disso, necessariamente eles sustentam que todas <as coisas> são acidentais (*symbebêkenai*), e aquilo que precisamente é o ser para o humano ou para o animal <simplesmente> não existem. Pois se há algo que é precisamente o ser para o humano, isto não será <o mesmo que> o ser para o não humano ou o não ser para o humano [25] (pois estas são as negações daquele [*sc.* do que é precisamente o ser para o humano]): pois era algo uno o que significava <o termo denotativo>, e isto era a substância/essência (*ousia*) de algo. Com efeito, significar a substância/essência <de algo> é <dizer> que nada outro é o ser para esta mesma coisa (*to ti einai autô(i)*). Mas se forem o mesmo aquilo que precisamente <é> o ser para o humano e aquilo que precisamente <é> o ser para o não-humano ou que precisamente <é> o não-ser para humano, então <o ser da própria coisa> será outro, de modo que para eles será necessário [30] dizer que de coisa nenhuma há uma definição (*logos*) deste tipo [*sc.* do ser da coisa em si mesma], mas que todas as coisas são por acidente (*panta kata symbebêkos*). Pois é nisto que se encontra a distinção entre substância/essência e acidente: o branco ocorre juntamente com (*symbebêken*) o humano que é efetivamente branco, mas <o ser para humano> não é precisamente aquilo que (*hoper*) o branco é [*sc.* o ser para o branco ou essência do branco]. Mas se tudo é dito por acidente (*kata symbebêkos legetai*), não haverá nenhum <algo> primário sobre o qual <se

fala> (*prôton to kath'hou*), visto que o acidente [35] sempre significa um predicado/propriedade (*katêgorian*) [1007b 1] de algum subjacente (*kath'hypokeimenou*). Portanto, seria necessário ir ao infinito.

Mas isto [*sc.* a regressão ao infinito na ordem das predicacões] é impossível, pois não se pode conectar mais do que dois <acidentes> um ao outro, uma vez que o acidente não é acidente de um acidente, a não ser porque ambos ocorrem juntamente/são acidentes (*symbebêke*) em um mesmo <sujeito>; digo, por exemplo, que o branco é músico e este [*sc.* o músico] é branco [5] porque ambos ocorrem juntamente/são acidentes (*symbebêken*) no humano. Porém, não é deste modo que Sócrates é músico, como se ambos ocorressem junto com (*symbebêken*) algum outro <sujeito>. Dado que os acidentes ora são ditos neste <sentido>, ora naquele outro, aqueles que se dizem <no sentido> como o branco <dito> de Sócrates não podem ser infinitos na direção para cima, como se <fosse possível> acrescentar ao <sujeito> Sócrates-branco [10] algum outro acidente, pois <deste modo> não se gera algo uno (*ou gignetai hen ti*) a partir <da soma> de todos <os acidentes>. Portanto, não será possível que algo outro seja acidente do branco, como por exemplo o músico, pois este [*sc.* músico] não é mais acidente daquele [*sc.* do branco] do que aquele [*sc.* branco] deste [*sc.* de músico]. Ao mesmo tempo, está determinado que algumas coisas são accidentais deste modo, mas algumas outras <são accidentais> como o musical em Sócrates; e aqueles acidentes <ditos> deste <último> modo não [15] são acidentes de acidentes, apenas aqueles <ditos do primeiro modo>. Portanto, não se poderá afirmar que tudo é por acidente; e, por conseguinte, haverá algo que significa substância/essência (*ousian*). E se é assim, está demonstrado que é impossível que se possa predicar (*katêgoreisthai*) simultaneamente <e com verdade> os <predicados> contraditórios <de um mesmo sujeito>.

Ademais, se todos <os enunciados> contraditórios são simultaneamente verdadeiros <ditos> da mesma <coisa>, é evidente que [20] todas as coisas serão uma única/serão uma só (*hapanta estai hen*). E assim <será> o mesmo um barco<sup>87</sup>, um muro e um humano, se de cada uma e de todas as coisas for possível afirmar e negar <um mesmo predicado>.

<sup>87</sup> No texto original, Aristóteles usa o termo '*triêrês*', que significa, literalmente, 'trirreme'. Este termo era o nome de um tipo de navio que era movido por uma sequência de três remos superpostos em cada um dos seus lados. Para simplificar e facilitar a compreensão, usamos aqui o termo genérico 'barco' uma vez que este termo, em seu uso comum, compreende o tipo de navio antigo que era o trirreme.

conforme necessariamente dizem aqueles <que seguem> o discurso de Protágoras. Pois se parece a alguém que um ser humano não é um barco, é evidente que não é um barco; assim como também é <um barco>, caso [25] a contradição <fosse> verdadeira. E também surgiu a partir <da tese de que todas as coisas são uma só> o <discurso> de Anaxágoras, <segundo o qual> todas as coisas estão misturadas (*homou panta chrêmata*), de modo que nenhuma coisa realmente existe <por si mesma> (*mêthen alêthôs hyparchein*).

De fato, parecem falar sobre o indefinido (*aoriston*), e julgando falar do ser, <na realidade> falam do não-ser, uma vez que o ser em potência (*to on dýnamei*) e não <o ser> em efetividade (*entelecheia(i)*) é o indefinido. Entretanto, estes mesmos <adversários do princípio> têm de acolher, ao menos, em relação a todas <as coisas> [30] a afirmação ou a negação: pois seria absurdo se pertencesse a cada <coisa> sua própria negação e não pertencesse a ela a <negação> do que é distinto e não pertence <a ela>; quero dizer com isso, por exemplo, que se é verdade enunciar <de um> humano que não é humano, <então> evidentemente também <é verdade enunciar> ou que é um barco ou <que> não é um barco. Com efeito, se <pertence a ele> a afirmação [*sc.* que este humano não-humano é um barco], necessariamente também <pertencerá> a negação [35] [*sc.* que este humano não-humano não é um barco]; e se não pertence a afirmação [*sc.* se não se admite que o humano não-humano é também um barco], ao menos a negação pertencerá [1008a 1] mais do que a sua própria [*sc.* que este humano não-humano é mais propriamente não-barco do que não-humano]. Portanto, se também esta [*sc.* sua própria negação na forma ‘este humano não é humano’] pertence <a ele>, então pertencerá a <negação> de ser um barco, mas se esta [*sc.* a negação de ser um barco] pertence a ele, então também pertencerá a afirmação [*sc.* que este homem não-humano é também um barco].

Com efeito, estas são as consequências para os que defendem tal discurso [*sc.* da necessária contradição de todas as coisas], e também que não é necessário ou afirmar ou negar. Pois se é verdade que <algo é> humano e [5] <que é> não-humano, <então> evidentemente também será <verdade dizer> que não é humano nem não-humano, pois para as duas <afirmações correspondem> duas negações [*sc.* *nem* humano, *nem* não-humano]; e se se forma uma <afirmação> composta daqueles <enunciados> juntos [*sc.* da afirmação e da negação], então esta última <negação> [*sc.* *nem*

humano e nem não-humano] seria a sua oposta. – A partir disso, ou todas as coisas se comportam deste modo [sc. são necessariamente contraditórias] (e <a mesma coisa, ao mesmo tempo,> é branca e não-branca, e também é e não é (*on kai ouk on*), e no tocante às outras afirmações e [10] negações ocorrerá do mesmo modo); ou não <é assim para todas as coisas>, mas, de um lado, <é assim> para algumas coisas [sc. que são contraditórias], e, de outro lado, não <é assim> para outras coisas [sc. que são não-contraditórias]. E, portanto, se não é assim para todas as coisas, <então> estas [sc. que não são contraditórias] seriam concedidas <pelo adversário>. Mas, ao contrário disso <que se acaba de concluir>, se é assim para todas as coisas, então ou daquilo de que se pode afirmar <com verdade algum predicado> também se pode negar <com verdade o mesmo predicado> e daquilo de que se pode negar <com verdade algum predicado> também se pode afirmar <com verdade o mesmo predicado>; ou <de todas> aquelas coisas de que se pode afirmar <com verdade algum predicado>, pode-se também negar <com verdade este mesmo predicado>, mas de [15] nem todas aquelas coisas sobre as quais se pode negar <com verdade algum predicado> se pode também afirmar <com verdade este mesmo predicado>. E se é assim, <então> haverá algo que certamente não é, e esta seria uma opinião segura, e se o não-ser de algo é seguro e também cognoscível, então a afirmação oposta <a esta negação segura> seria ainda mais cognoscível. Mas se, de igual modo, de tudo que se pode negar <algum predicado> também se pode afirmar, <então>, necessariamente, ou será verdade dizer <a afirmação e a negação> separadas, como, por exemplo, dizer que <algo> [20] é branco e, em seguida, dizer que não <é branco>, ou não <será verdade>. E se não é verdade dizer em separado, <então este adversário> não diz esses <enunciados> e, de fato, <ele próprio> não é coisa nenhuma [= não existe] (*estin outhen*) (e como coisas que não-são (*ta mê onta*) poderiam falar e andar?); e, ainda, todas as coisas seriam uma só, como já dissemos anteriormente, e serão idênticos <os predicados> ‘humano’, ‘deus’, [25] ‘barco’ e os seus contraditórios [sc. ‘não-humano’, ‘não-deus’, ‘não-barco’] (pois se cada um deles é o mesmo <que os outros>, nada haverá que os diferencie uns dos outros, e se há algo que os diferencia, isto será verdadeiro e próprio <de cada um deles>). Porém, se é verdade dizer <a afirmação e a negação> separadamente, <então> também se segue o que foi dito [sc. que todas as coisas são uma só]; e, além disso, <segue-se também> que todas as pessoas estariam dizendo a verdade e todas estariam mentindo, e ele mesmo

[sc. o adversário] admite [30] estar mentindo. Disso tudo em conjunto, é evidente que a discussão (*skepsis*) com esta < pessoa > não trata sobre nada, pois ela nada diz. Nem diz que < as coisas > são assim, nem diz que não são assim; mas < pretende dizer > que são assim e também não são assim, e, em seguida, que não são assim nem não-*assim*; pois se não < defendesse essa posição > já haveria algo determinado.

Além disso, se quando a afirmação [35] for verdadeira, a negação é falsa, e quando esta [sc. a negação] for verdadeira, a afirmação é falsa, < então > não seria < possível > afirmar e negar simultaneamente [1008b 1] com verdade o mesmo < predicado >. Mas, certamente, < o adversário > declararia que isto é o que provém do princípio [sc. é uma petição de princípio] – E ainda, porventura, de que maneira estarão em erro (*diapseustai*) os que têm por verdadeiro/acreditam (*hypolambanôn*) que < algo > se comporta assim ou não assim, enquanto estaria na verdade quem < acredita que algo se comporta > de ambos os modos? Se < este último > está na verdade, o que seria o pretender dizer (*legomenon*) que tal ou qual é a [5] natureza dos seres? Porém, se < este último > não está na verdade, mas está mais na verdade aquele que acredita/tem por verdadeiro (*hypolambanôn*) < que as coisas são assim ou não assim >, então os seres já se comportariam de certo modo, e isto já seria verdadeiro, e não simultaneamente não verdadeiro. Todavia, se de igual modo todas as pessoas mentem (*pseudontai*) e dizem a verdade, < então >, para quem < acredita nisso >, nem será < possível > pronunciar nem falar < tal tese >, pois simultaneamente diz estas < palavras > e [10] não as diz [sc. pois também diz a verdade e mente simultaneamente].

E se nada tem por verdadeiro (*hypolambanei*), e de igual modo julga (*oietai*) e não julga < tal ou tal coisa >, em que se comporta diferentemente de uma planta? A partir disso é manifesto no mais alto grau que ninguém está em tal condição, nem dentre as pessoas em geral, nem dentre os que argumentam por esta tese. Pois por que caminha para Mégara em vez de permanecer em descanso, quando julga [15] que deve caminhar < para aquela cidade >? < E Por que >, logo ao acordar, não caminha na direção de um poço ou de um precipício, acaso os encontra, mas parece precaver-se < de não fazer isso >, de forma que não julga de igual modo ser bom e < simultaneamente > não bom < neles > cair? Portanto, é evidente que tem por verdadeiro/acredita (*hypolambanei*) que um deles é melhor [sc. não cair] e o outro não é melhor. E se é assim, necessariamente acredita/tem por

verdadeiro (*hypolambanein*) que certa coisa é humana e certa outra não é humana [20] e que certa coisa é doce e outra não é doce. Por isso, não são todas as coisas que procura e tem por verdadeiras (*hypolambanei*) de igual modo; tal como quando julga melhor tomar água e ver certa pessoa e em seguida vai em busca dessas coisas. Todavia, realmente deveria <fazer o contrário> se era <sua crença que algo> de igual modo é humano e não humano. Mas, conforme dissemos, não parece <haver> ninguém que [25] esteja precavido diante de (*eulaboumenos*) algumas coisas e de outras não. Por conseguinte, ao que parece, todas as pessoas têm por verdadeiro (*hypolambanousin*) que <as coisas> se comportam de determinado modo (*haplôs*); e se não <é assim> acerca de todas as coisas, ao menos no que concerne ao melhor e ao pior. E se <agem e julgam assim> por não terem conhecimento (*epistamenoï*), mas com base na opinião (*doxadzontes*), muito mais deveriam cuidar da verdade, tal como quem está doente <deve preocupar-se mais com> a saúde do que quem está saudável; [30] pois quem possui <apenas> opinião <sobre algo> em relação a quem tem conhecimento <sobre este mesmo algo> está disposto em relação à verdade como alguém que não está saudável.

E ainda, mesmo que todas as coisas se comportem assim e não-assim, apesar disso o mais e o menos estão presentes na natureza dos entes, pois nós não diríamos serem o dois e o três igualmente pares, nem <diríamos> que se engana do mesmo modo quem julgar que [35] quatro <coisas> são cinco e <quem julgar que quatro coisas> são mil. E se não <erram> do mesmo modo, é evidente que um dos dois <erra> menos, de forma que está mais próximo da verdade. E, com efeito, se <ocorre> [1009a 1] o estar mais próximo, então haveria algo verdadeiro <por si>, do qual está mais próximo quem está mais na verdade <do que no erro>. E se não há <algo verdadeiro por si>, ainda assim já haverá algo mais seguro e mais verdadeiro <do que o puro erro>, de modo que já estaríamos afastados deste discurso/argumento (*logon*) desmesurado (*akratou*) que nos impede de definir alguma coisa através do pensamento (*dianoia(i)*).

## Capítulo 5

[1009a 6] Da mesma opinião também provém a tese/doutrina (*logos*) de Protágoras, e necessariamente ambas são <verdadeiras> ou não são. Pois se todos os objetos de opinião (*ta dokounta*) e todos os objetos que aparecem (*ta phainomena*) forem verdadeiros, então, necessariamente, todas

<as opiniões e percepções> serão simultaneamente verdadeiras e falsas (pois muitos acreditam/têm por verdade (*hypolambanousin*) <opiniões e percepções> [10] contrárias uns em relação aos outros e eles consideram estarem enganados aqueles que não têm opiniões idênticas às suas próprias; do que se segue necessariamente que uma mesma coisa é e não é); e, se é assim, necessariamente todos os objetos de opinião são verdadeiros (pois opinam coisas contrárias uns aos outros os que estão na falsidade e os que estão na verdade; de modo que se [15] os entes se comportam assim, todos estarão na verdade). Que, efetivamente, do mesmo modo de pensar provêm ambas as doutrinas (*logoi*) [*sc.* a do adversário anteriormente enfrentado e a de Protágoras], é evidente.

Contudo, não é o mesmo o modo de se pôr contra todos os seus defensores: alguns precisam ser persuadidos; outros, constrangidos. Os que chegaram a ter tal <tese> como verdadeira (*hypolabon houtôs*) a partir de dificuldades de investigação (*ek tou aporêsai*) podem ser facilmente curados de sua ignorância (pois a contestação não é [20] contra seu discurso (*pros ton logon*), mas contra seu pensamento (*pros tèn dianoian*). Todavia, os que assim argumentam pelo prazer de falar (*logou charin legousin*), a cura destes é pela refutação (*elenchos*) do que é dito no discurso e em suas palavras.

Aos que <estão em erro> por causa de sua investigação (*tois diaporousin*), foi a partir dos <entes> sensíveis que chegaram à opinião segundo a qual os <enunciados> contraditórios e as <propriedades> contrárias pertencem simultaneamente <às mesmas coisas> e ao observarem que as <propriedades> contrárias [25] se geram a partir de um mesmo <ente>. Com efeito, <assim raciocinaram>: se não é possível que o não-ser gerar-se <a partir do ser>, <então> ambos preexistiam de igual modo no ser da própria coisa (*to pragma on*). De acordo com <esse argumento>, Anaxágoras disse que todas as coisas estão misturadas; e <também> Demócrito, pois este <diz> que o vazio e o pleno subsistem igualmente em toda parte, embora um destes seja ser [*sc.* o pleno] e o outro [30] é não-ser [*sc.* o vazio]. Com respeito a estes que têm por verdadeira (*hypolambanontas*) <esta opinião> a partir dessas <observações> diremos que, de certo modo, falam corretamente, mas, de certo modo, estão na ignorância: pois o ser se diz em dois <modos>, de tal forma que, em um modo (*tropon*), é possível que algo <que é> surja a partir do não-ser, mas, de outro modo, não <é possível>; e <, assim, é possível> que a mesma <coisa> simultaneamente seja ente e não-ente, mas não segundo o mesmo <modo>.

pois [35] em potência (*dynamei*) é possível que uma mesma <coisa> seja simultaneamente os contrários, mas em efetividade (*entelecheia(i)*) não <é possível>. Além disso, demandaremos a eles que tenham por verdadeiro (*hypolambanein*) que há outro tipo substância dentre os seres na qual, em absoluto, não subsiste nem movimento, nem gênese, nem corrupção.

De modo semelhante, [1009b 1] no que concerne à verdade das aparências (*phainomena*), alguns chegaram a <concebê-la> a partir dos <seres> sensíveis. Julgam que a verdade <do que aparece> não chega a ser decidida (*krinesthai*) nem pela maioria nem pela minoria <das pessoas>, pois a mesma <coisa> parece ser a uns que a degustam doce, enquanto a outros, amarga. Assim, que se todos adoecessem [5] ou todos ficassem loucos (*parephronoun*), mas dois ou três estivessem saudáveis e na posse da inteligência (*noun*), pareceria que estes estão doentes e loucos e os outros <que efetivamente adoeceram ou enlouqueceram> não. Ademais, <alguns sustentam> que a muitos dos outros animais [as mesmas <coisas>] aparecem <de maneiras> contrárias <a como aparecem> para nós; e também que para um mesmo indivíduo, em relação à mesma <coisa>, nem sempre aparecem (*dokein*) as mesmas <propriedades> segundo <o tipo> de sensação. Portanto, quais destas <aparências é> verdadeira [10] ou falsa, torna-se algo obscuro, pois nenhuma delas é mais verdadeira do que a outra, mas <todas> igualmente <são verdadeiras>. Por isso Demócrito disse que ou nada é verdadeiro ou <a verdade> para nós é algo obscuro (*adêlon*).

De modo geral, <argumentam assim> porque tomam como verdadeiro/acreditam (*hypolambanein*) que a razão (*phronêsin*) <é como> a percepção (*aisthêsin*), e que esta é <idêntica à> alteração (*alloiôsis*), <e por isso> afirmam que o que aparece (*to phainomenon*) conforme a sensação é necessariamente verdadeiro. [15] Foi a partir dessas <pressuposições> que Empédocles, Demócrito e, por assim dizer, cada um dos outros vieram a acatar tais opiniões. Pois Empédocles afirma que transformando-se o estado <corporal> transforma-se a razão (*phronêsin*) <como na seguinte frase>: “pois em relação ao que está presente (*pareon*) <na percepção> cresce nos seres humanos a sabedoria (*mêtis*).”<sup>88</sup>; e em outra <parte> diz que [20] “o quanto alterando transmutam, assim para eles a razão (*to phronein*) de modo alterado se apresenta.”<sup>89</sup> E Parmênides declara do mesmo modo: “Pois assim como cada <pessoa> possui uma mistura de membros errantes,

<sup>88</sup> Fragmento 106 na numeração de Hermann Diels e Walter Kranz.

<sup>89</sup> Fragmento 108 na numeração de Hermann Diels e Walter Kranz.

/assim a inteligência (*noos*) está presente nos seres humanos; pois o mesmo /é aquilo que entende (*phroneei*) e a natureza dos membros nos seres humanos, / [25] em todos e em cada um; pois o pensamento (*noêma*) é pleno.”<sup>90</sup> De Anaxágoras, pode-se recordar o dito (*apophthegma*) pronunciado para alguns de seus discípulos, segundo o qual os entes seriam para eles tais quais tiverem por verdadeiro/acreditarem (*hypolabôsin*). E dizem que também Homero parece ter tido a mesma opinião, pois fez Heitor, quando fora de si pelo ferimento <sofrido>, jazer com-pensamentos-alterados (*allophroneonta*), como se os que estão desarrazoados/loucos (*paraphronounta*) tivessem raciocínios (*phronountas*), mas não sobre as mesmas <coisas>.<sup>91</sup> É evidente que se ambos [*sc.* sensatos e loucos] <têm igualmente> raciocínios (*phronêseis*), <então> também os seres se comportam simultaneamente assim e não-assim.

Conquanto isso, o que resulta é gravíssimo, pois se os que mais perscrutaram a verdade que nos é acessível – estes, de fato, [35] são os que mais a investigaram e desejaram – têm essa opinião e declaram estas <teses> acerca da verdade, <então> como não seria aceitável que desanimem os que começam a filosofar? Pois <se estão certos>, procurar a verdade seria <como> perseguir pássaros voando (*ta petomena diôkein*). [1010a 1] – Mas a causa destes <pensadores> terem esta opinião é que embora tenham investigado a verdade sobre os seres, tomaram como verdadeiro (*hypolabon*) que os seres são apenas os <seres> sensíveis. Nestes, porém, subsiste de modo intrínseco (*enyparchei*) em grande medida a natureza do indefinido (*aoristou*) e do ser no modo como antes dissemos [*sc.* o ser em potência]. [5] Por isso, de um lado, argumentam de modo verossímil (*eikotôs*), mas, de outro, não argumentam de modo verdadeiro. (É assim que convém falar, mais do que como Epicarmo contra Xenófanes).

Ademais, tendo observado que todas as coisas da natureza estão em movimento, e <acreditando> que do que está em transformação nada de verdadeiro pode ser dito, <concluíram> que não é possível dizer a verdade acerca do que se transforma completamente em todos os aspectos. [10] E a partir desta concepção (*hypolêpseôs*) proveio a opinião mais extremada dentre as que foram mencionadas, aquela dos que afirmam heraclitizar (*hêrakteitidzein*) e que foi sustentada por Crátilo, o qual acabou por julgar

<sup>90</sup> Fragmento 16 na numeração de Hermann Diels e Walter Kranz.

<sup>91</sup> Segundo as notas de David Ross ao trecho, a palavra ‘*allophroneonta*’ aparece na *Iliada*, Livro XIII, verso 698, mas não se refere a Heitor. Por isso, apesar da aparência, o trecho não é considerado uma citação de Homero.

que nada deveria dizer, mas tão-somente apontar o dedo, e que censurou Heráclito por ter dito que não é <possível> banhar-se duas vezes no mesmo rio, [15] pois julgava que <não era possível> nem mesmo uma única vez.

De nossa parte, porém, em relação a estes argumento, diremos que o que está em transformação, quando se transforma, dá algum suporte ao argumento deles para julgar não ser <aquilo que se transforma>, embora tal seja contestável, uma vez que o que está perdendo (*apoballon*) <algo de si> mantém algo do que está sendo perdido, e necessariamente já é algo do que está vindo a ser; e, em geral, [20] se algo está se corrompendo (*phtheiretai*), <já> possuirá algum ser, e se algo está em geração (*gignetai*), aquilo a partir do que é gerado necessariamente <já> é/existe, e isto não prossegue ao infinito. Mas deixando esses <argumentos> de lado, podemos dizer que não é o mesmo o transforma-se segundo a quantidade e segundo a qualidade: de um lado, seja <concedido> que segundo a quantidade <a mesma coisa> não é permanente; [25] mas, de outro, todas as coisas são por nós conhecidas segundo a forma (*eidōs*) [*sc.* a forma permanece constante ao longo das transformações qualitativas]. Em seguida, porém, são dignos de ser censurados os que têm por verdadeiras (*hypolambanousin*) estas <teses> porque tendo observado dentre os <seres> sensíveis os que assim se comportam e que são em menor número, defenderam acerca de todo o céu <que se comporta> de igual modo; pois apenas em nosso lugar <dentro> do <mundo> sensível <os seres> [30] estão em <contínua> geração e corrupção, mas este <lugar>, por assim dizer, não é nem uma parte do todo; de tal modo que seria mais justo, por causa daqueles <seres celestes>, absolver estes <seres que nos cercam> do que, por causa destes, condenar aqueles. Além disso, é evidente que contra estes <adversários> podemos retomar aquilo que já foi dito antes [*sc.* 1009a 36-38]: pois eles deverão aceitar e ser persuadidos de que existe certa natureza imóvel/imutável (*akinētos*). [35] E, em verdade, segue-se para os que defendem que <tudo> simultaneamente é e não é que deveriam afirmar que todas as coisas estão em repouso e não que estão em movimento, pois <é neste caso que se pode dizer que> todas as coisas subsistem em todas (*hapanta hyparchei pasin*).

[1010b 1] E no que concerne à verdade <devemos defender> que nem tudo o que aparece (*to phainomenon*) é verdadeiro. Primeiramente, de fato, se nenhuma sensação do que é próprio <a cada sentido> é falsa, a imaginação (*phantasia*) não é idêntica à sensação. Além disso, são dignos de espanto os que se colocam este <tipo> de problema: se as grandezas e as

cores são tais quais [5] estas aparecem aos que estão perto ou aos que estão longe <das coisas percebidas>; e se <são tais quais aparecem> aos saudáveis ou aos doentes; e se as coisas pesadas <são tais quais aparecem> aos fracos ou aos fortes; e se são verdadeiras as <coisas que aparecem> aos que estão dormindo ou aos que estão acordados. Que não julgam (*oiontai*) <essas coisas assim>, [10] é manifesto: certamente ninguém, se tivesse por verdadeiro (*ean hypolabê(i)*) à noite <, durante o sonho,> estar em Atenas (mas estando, de fato, na Líbia), <ao acordar> caminharia para o Odeon.<sup>92</sup> Além disso, no que concerne às previsões, conforme nos diz Platão, sem dúvida não têm a mesma autoridade a opinião do médico e a do ignorante <na arte médica> sobre se alguém se tornará saudável no futuro.<sup>93</sup> E ainda, dentre [15] as sensações, não têm igual autoridade as <que são> do <objeto> alheio e as do <objeto> próprio <a cada sentido>, nem as que são de um mesmo sentido e as que são de <um sentido> vizinho, mas a visão <tem autoridade> sobre as cores, não o paladar, e o paladar <tem autoridade> sobre o sabor, não a visão; e cada um dos <sentidos> nunca diz que o mesmo <ente percebido>, ao mesmo tempo, se comporta assim e não assim. Mas também em tempos [20] diferentes a afecção <do próprio> se mostra discordante apenas no que tange ao acidente da afecção. Quero dizer, por exemplo, que o mesmo vinho poderia aparecer – <caso> ele se transformasse ou se o corpo <de quem percebe> se tivesse transformado – como sendo doce ou como não sendo doce: mas o doce não se altera de modo algum, tal como é quando <aparece>, mas é sempre verdadeiro [25] acerca disso [*sc.* da doçura] e também, necessariamente, é de tal modo a ser doce. Não obstante, aqueles <adversários do princípio> destroem estes argumentos totalmente, dado que <para eles> não haverá substância de coisa alguma, de maneira que nada é necessariamente nada, pois não é possível que o necessário seja outra coisa e se comporte de outro modo; por conseguinte, se algo necessariamente é, não se comportará de uma forma e também [30] não desta forma.

De modo geral, se somente existe o <ente> sensível, coisa alguma existiria se não existissem os <seres> animados, pois não existiria a sensação. <Neste caso>, certamente é verdade que nem existiriam os <seres> sensíveis nem as impressões sensíveis (*aisthêmata*) (pois estas são afecções do senciente (*aisthanomenou*)). Todavia, é impossível que não existam os subjacentes (*hypokeimena*) que produzem a sensação; e <precisam existir>

<sup>92</sup> O Odeon era uma localidade perto da Acrópole de Atenas.

<sup>93</sup> Este argumento aparece no diálogo *Teeteto*, 178b ss.

[35] sem a sensação. Com efeito, a sensação ela mesma não é <sensação> de si mesma, mas é <sensação> de algo outro para além da sensação, e que existe necessariamente antes da sensação, pois o que move é [1011a 1] por natureza anterior ao que é movido; e ainda que estas coisas [*sc.* a sensação e o sensível, o movente e o movido] sejam ditas umas em relação às outras, <isto> em nada diminui <a verdade deste argumento>.

## Capítulo 6

[1011a 3] Há alguns que colocam os seguintes problemas, seja dentre os que estão persuadidos deles, seja dentre os que apenas argumentam por argumentar: procuram saber [5] quem decide (*krinôn*) quem está saudável; e, de modo geral, quem é capaz de decidir (*krinounta*) sobre cada <assunto>. Todavia, colocar tais problemas é semelhante a problematizar se estamos agora dormindo ou acordados. Mas todos esses problemas (*aporiai*) <têm> a mesma <causa>: os que <os formulam> demandam que haja argumentação (*logos*) <para demonstrar> todos <os princípios>, pois procuram um princípio e só o aceitam [10] através da demonstração. Contudo, é manifesto em suas ações que não estão persuadidos <disso>.

Mas, conforme já dissemos, esta é sua característica peculiar (*to pathos*): procuram uma argumentação (*logon*) do que não há argumentação, pois o princípio da demonstração não é uma demonstração. De um lado, alguns deles seriam facilmente persuadidos disto (pois não é difícil compreender isto [*sc.* que há princípios indemonstráveis]); [15] porém, de outro lado, os que na argumentação estão à procura unicamente do constrangimento (*bian*), procuram algo impossível; por isso consideram ser válido (*axiousin*) dizer coisas contrárias, justamente por dizerem coisas contrárias. Porém se nem todos <os entes> são relativos, mas se há alguns <entes> que são em si e por si mesmos (*auta kath'hauta*), <então> nem tudo o que aparece (*to phainomenon*) é verdadeiro, de modo que aqueles que dizem que todas [20] as aparências são verdadeiras tornam todos os seres relativos <à percepção>.

Por isso, aqueles procuram o constrangimento na argumentação e, ao mesmo, tempo admitem se submeter à argumentação devem ter em conta <o seguinte>: que o que aparece não é <pura e simplesmente verdadeiro>, mas o que aparece <é verdadeiro> enquanto aparece, quando aparece, enquanto <aparece> e como <aparece>. E ao se submeterem ao argumento, mas sem [25] se submeterem deste modo, rapidamente terão como

consequência dizer coisas contrárias <ao que defendem>. Pois é possível que a mesma <coisa> apareça como mel para a visão, mas não para o paladar; e sendo os olhos dois, <é possível> que para cada um dos olhos não <apareçam> as mesmas <coisas>, caso sejam desiguais [*sc.* que um veja melhor que o outro]. Por isso e pelas causas que antes já dissemos, alguns [30] defendem que o que aparece é verdadeiro, e que, por causa disso, todas <as opiniões> são verdadeiras e falsas, <e defendem isto> porque para nem todas as pessoas aparecem as mesmas <coisas>, nem para mesma <pessoa> sempre <aparecem as mesmas coisas>, mas frequentemente <aparecem coisas> contrárias ao mesmo tempo (dado que, <por exemplo>, de um lado, o tato diz dois quando os dedos são cruzados, mas a visão <diz> um). – Contudo, algo não <aparece de modos contrários> para a mesma <pessoa> [35] segundo a mesma sensação, do mesmo modo e no mesmo tempo [1011b 1]; de maneira que isto já seria verdadeiro <por si mesmo e não ao mesmo tempo falso>. Mas justamente por isso é necessário àqueles que não argumentam por causa do problema (*aporian*), mas <somente> pelo prazer do argumentar, que digam que isto [*sc.* o que aparece] não é <simplesmente> verdadeiro, mas verdadeiro para esta <pessoa determinada>.

E, conforme dissemos antes, aqueles que tornam [5] todos <os entes> relativos, necessariamente <dirão serem> relativos à sensação e à opinião; de modo que nada teria surgido nem nada será <caso> ninguém tenha opinado previamente (*prodoxasantos*) <sobre o que surgiu ou será>. Porém, se algo surgiu ou será <sem que ninguém tenha opinado sobre isto, então> é evidente que nem todos os entes seriam relativos à opinião. Ademais, se <algo é> uno, <então é uno> em relação a algo uno (*pros hen*) ou em relação a algo determinado (*pros hōrismenon*): e se o mesmo <ente> é metade e igual, contudo, não <o é> em relação ao dobro e também ao igual. Assim, se em relação a quem opina (*to doxadzon*) [10] é o mesmo um ser humano e o conteúdo da opinião (*to doxadzomenon*), <então> não será um ser humano quem opina, mas o conteúdo da opinião. E se cada <coisa> for relativa a quem opina, <então> quem opina será relativo a <coisas> infinitas por espécie.

Portanto, foram estabelecidas <as seguintes teses>: que a opinião mais segura de todas (*bebaiotatê doxa pasôn*) é que enunciados opostos não são verdadeiros simultaneamente; e o que acontece aos que [15] argumentam assim e por que assim argumentam. Por isso, dado que é

impossível que os enunciados contraditórios (*tên antiphasin*) sejam ao mesmo tempo verdadeiros ditos da mesma coisa, é manifesto que nenhuma <das propriedades> contrárias pode pertencer (*hyparchein*) simultaneamente à mesma <coisa>. Com efeito, uma das duas <propriedades> contrárias não é menos <propriedade> que privação (*sterêsis*), <sendo> privação da substância/essência (*ousias*); e a privação é negação de algo de [20] algum gênero determinado. Por conseguinte, se é impossível afirmar e negar simultaneamente de modo verdadeiro, <então> é impossível que <as propriedades> contrárias existam simultaneamente, mas ou ambas <existem> sob certo aspecto (*pê(i)*) <distinto da outra> ou uma das duas <existe> sob certo aspecto e a outra <existe> pura e simplesmente (*haplôs*).

## BIBLIOGRAFIA

- ANGIONI, Lucas. Princípio da não-contradição e semântica da predicação em Aristóteles. *Analytica*, v. 4, n. 2, 1999, p. 121-158.
- ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret; GEACH, Peter. *Three philosophers: Aristotle, Aquinas and Frege*. Ithaca/Nova Iorque: Cornell UP, 1961.
- ARISTÓTELES. *Aristotelis Categoriae et Liber de interpretatione*; ed. Lorenzo Minio-Paluello. Oxford: Clarendon, 2008 (1949).
- \_\_\_\_\_. *Aristotle's Metaphysics*, vol. 1; ed. Sir David Ross. Oxford: Clarendon, 1996 (1924).
- \_\_\_\_\_. *Metafísica de Aristóteles*; trad. Giovanni Reale; Marcelo Perine; vol. 2. São Paulo: Loyola, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*; trad. Vivianne de Castilho Moreira. Petrópolis: Vozes, 2024.
- \_\_\_\_\_. *Aristotle Metaphysics Books Gamma, Delta and Epsilon*; trad. Christopher Kirwan. Oxford: Clarendon, 1993.
- AUBENQUE, Pierre. *O problema do ser em Aristóteles: ensaio sobre a problemática aristotélica*; trad. Cristina de Souza Agostini, Dioclésio D. Faustino. São Paulo: Paulus, 2012 (1962).
- BRANDÃO, Junito. *Dicionário mítico-etimológico*, vol. 2. Petrópolis: Vozes, 2000.
- COULOUBARITSIS, Lambros. L'être et l'un chez Aristote. *Revue de Philosophie Ancienne*, vol. 1, n. 1, vol. 1, n. 2, 1983, p. 49-98; p. 143-195.
- CORDERO, Néstor Luis. *Sendo, se é: a tese de Parmênides*; trad. Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus, 2011.

- CORNFORD, Francis. *Principium sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego*; trad. Maria M. R. dos Santos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989.
- COXON, Allan. *The fragments of Parmenides*. Las Vegas/Zurique/Atenas: Parmenides Publishing, 2009 (1986).
- DANCY, Russell. *Sense and contradiction: a study in Aristotle*. Dordrecht/Boston: Reidel, 1975.
- DE ALMEIDA, Nazareno Eduardo. A metafísica platônica como método das Formas; *Dissertatio*, vol. 49, 2019, p. 175-245.
- \_\_\_\_\_. Uma solução aristotélica para o paradoxo do mentiroso em *Metafísica IV*, 8. *Veritas*, v. 58, n. 3, 2013, p. 429-466.
- \_\_\_\_\_. Os princípios de verdade no Livro IV da *Metafísica* de Aristóteles. *Princípios*, vol. 15, n. 23, 2008, p. 5-63.
- DE SOUZA, Eliane Christina. *Discurso e ontologia em Platão: um estudo sobre o Sofista*. Ijuí: Unijuí, 2009.
- DIELS, Hermann; KRANZ, Walter. *I presocratici*; trad. Giovanni Reale *et alii* (Grego-Italiano). Milão: Bompiani, 2012.
- FERRARIS, Maurizio (org.) *Storia dell'ontologia*. Milão: Bompiani, 2008.
- LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert; JONES, Henry Stuart. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon, 1996.
- LUKASIEWICZ, Jan. “Sobre a lei de contradição em Aristóteles”; trad. Raphael Zillig. In ZINGANO, Marco (org.) *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odisseus, 2005, p. 1-24.
- MARQUES, Marcelo Pimenta. *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.
- McKIRAHAN, Richard. *A filosofia antes de Sócrates*; trad. Eduardo Wolf Pereira. São Paulo: Paulus, 2013.
- MOORE, Adrian William. *The Evolution of modern metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- MORAVCSIK, Julius. *Platão e platonismo: aparência e realidade na ontologia, na epistemologia e na ética*; trad. Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2006.
- MOURELATOS, Alexander. *The Route of Parmenides*. Las Vegas/Zurique/Atenas: Parmenides Publishing, 2009 (1970).

NEF, Frédéric. *Qu'est-ce que la métaphysique?* Paris: Gallimard, 2004.

OWEN, Gwilym Ellis Lane. “Lógica e metafísica em algumas obras iniciais de Aristóteles”; trad. Luis Márcio Nogueira Fontes. In ZINGANO, Marco Antonio (org.) *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2005, p. 177-204.

PLATÃO. *O sofista*; trad. Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos; introdução de José Trindade Santos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011.

\_\_\_\_\_. *República*; trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996.

\_\_\_\_\_. *Platonis opera*, vols. 1, 2, 4; ed. John Burnet *et alii*. Oxford: Clarendon, 1995 (1900-1907).

\_\_\_\_\_. *O banquete*; trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: editora Abril, 1973.

SOUZA, José Cavalcante (org.) *Os pré-socráticos*. São Paulo: Abril, 1973.

ZILLIG, Raphael. Significação e não-contradição: o papel da noção de significação na defesa do princípio de não-contradição em *Metafísica* Gama 4. *Analytica*, vol. 11, n. 1, 2007, p. 108-126.

ZINGANO, Marco (org.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2005.

\_\_\_\_\_. Notas sobre o princípio de não-contradição em Aristóteles. *Cadernos de História da Filosofia e da Ciência*, vol. 13, n. 1, 2003, p. 07-32.



**UNIVERSIDADE FEDERAL  
DE SANTA CATARINA**



**UNIVERSIDADE  
ABERTA DO BRASIL**

**MINISTÉRIO DA  
EDUCAÇÃO**

