

UNIVERSIDADE SÃO JUDAS TADEU
Programa de Pós-graduação em Filosofia

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**IDENTIDADE, MOVIMENTO E NÃO-CONTRADIÇÃO EM
PLATÃO E ARTISTÓTELES**

ARNALDO MARTINS DE OLIVEIRA

ORIENTADOR: Prof. Dr. Paulo Henrique Fernandes Silveira

São Paulo, junho de 2013

UNIVERSIDADE SÃO JUDAS TADEU
Programa de Pós-graduação em Filosofia

**IDENTIDADE, MOVIMENTO E NÃO-CONTRADIÇÃO EM
PLATÃO E ARTISTÓTELES**

Arnaldo Martins de Oliveira

Dissertação apresentada como parte
das exigências para a obtenção do
título de mestre em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Paulo
Henrique Fernandes Silveira

São Paulo, junho de 2013

Oliveira, Arnaldo Martins de, 1981-

Identidade, Movimento e Não-contradição em Platão e Aristóteles / Arnaldo Martins de Oliveira. – 2013. 117 p.; 29,7 cm.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Henrique Fernandes Silveira. Trabalho de conclusão de curso (mestrado) – Universidade São Judas Tadeu, Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2013.

1. Identidade. 2. Movimento. 3. Não-contradição. I. Silveira, Paulo Henrique Fernandes. II. Universidade São Judas Tadeu. Programa de Pós-graduação em Filosofia. III. Identidade, Movimento e Não-contradição em Platão e Aristóteles

*Triunfo ou redução
à hipotenusa de uma luz vazia?
Ao cabo, pouco mais do que a noção
do real como um dado indiferente,
mero adendo às morálias da equação;
o ser enquanto hipótese, a figura
sem lugar ou função na arquitetura,
a não ser como uma dado, justamente:
livre da opacidade da criatura,
o ente enfim como categoria,
o singular segundo a dedução
de uma ordem formal, de uma harmonia
que, parcela a parcela, assinaria
nossa sentença sem apelação...*

(Bruno Tolentino, *O Mundo como Ideia*, 2001)

À Luana.

RESUMO

OLIVEIRA, A. M., *Identidade, Movimento e Não-contradição em Platão e Aristóteles*, 120 pp. Dissertação de Mestrado. Universidade São Judas Tadeu, 2013.

Platão trata no *Parmênides* das formas ideais e do seu modelo de identidade relacionando-o ao modelo de ser eleata através da noção de *um*. Tendo concluído a incompatibilidade entre este modelo de atribuição e os seres mutáveis em uma realidade múltipla, ele percebeu que a noção de não-ser deveria ser desvinculada do entendimento de Parmênides através da nova noção de não-ser como diferença apresentada no *Sofista*. Paralelamente, Aristóteles apresenta um ordenamento parecido através da sua teoria física sobre o movimento, baseada na ideia de contrários, e do princípio de não-contradição e identidade desenvolvidos na *Metafísica*. Em Aristóteles, contrariedade, contradição, movimento, mudança e identidade são conceitos fundamentais para se compreender em um nível elementar como ele trata o problema da relação entre conhecimento e contingência.

Palavras-chave: formas ideais, identidade, movimento, contrários, contradição.

OLIVEIRA, A. M., *Identity, motion and no contradiction in Plato and Aristotle*, 120 pp. Master of Arts. Universidade São Judas Tadeu, 2013.

In the *Parmenides* Plato treat the ideal forms and her model of identity connecting it the model of eleatic being by the idea of *one*. Concluding the incompatibility between this model of attribution and the changeable beings in a composite reality, he saw that the idea no-being should be disconnected from the Parmenides' understanding by the new notion of no-being as difference shown in the *Sophist*. Similarly Aristotle present a planning similar by his physics theory of motion as contraries and the principle of no contradiction and identity developed in *Metaphysics*. In Aristotle, contrariness, contradiction, motion, change and identity are fundamental ideas for understanding at a basic level as he treat the problem of relationship between knowledge and contingency.

Keywords: ideal forms, identity, motion, contraries, contradiction.

Agradecimento

A Paulo Henrique Fernandes Silveira,
amigo e mestre, pelas inestimáveis
contribuições.

Aos Profs. Floriano Jonas Cesar e Sonia
Maria Dion pelos conselhos dados e os
caminhos sugeridos na qualificação.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1	
Ser e Movimento no <i>Parmênides</i> e no <i>Sofista</i> de Platão	19
1. Ser e movimento no pensamento platônico	19
2. <i>Parmênides</i> : formas ideais, <i>um</i> e movimento	22
2.1. A insustentabilidade das formas ideais segundo o <i>Parmênides</i>	23
2.2. O caminho dialético das hipóteses em direção ao <i>um</i>	30
2.2.1. 1ª hipótese: se o <i>um</i> é <i>um</i>	31
2.2.2. Demais hipótese: se o <i>um</i> não é <i>um</i> , ainda que ele <i>seja</i> , o <i>um</i> é e não é	35
3. <i>Sofista</i> : diferença, parricídio e mobilismo	40
3.1. O <i>ser</i> como diferença e o parricídio	42
3.2. O mobilismo do <i>ser</i> e os seus principais gêneros	44
4. Conclusão	50
CAPÍTULO 2	
Movimento na <i>Física</i> e na <i>Geração e Corrupção</i> de Aristóteles	53
1. Contrariedade e Contradição	53
1.1. Contrariedade e Contradição em Aristóteles	54
2. Contrários e subjacente na <i>Física</i>	59
3. O movimento	63
4. Princípio de Movimento na <i>Física</i>	70
5. Mudança na <i>Física</i> e na <i>Geração e Corrupção</i>	74
6. Conclusão	79
CAPÍTULO 3	
Princípio de não-contradição e identidade em Aristóteles	83
1. O Princípio	84

2. <i>Metafísica</i> , Γ, 4	87
3. PNC e “significar”	92
4. A predicação no PNC	96
5. PNC e identidade	99
6. Conclusão	104
CONCLUSÃO GERAL	109
BIBLIOGRAFIA	113

INTRODUÇÃO

Como bem destacou Sir David Ross em seu *A Teoria das Ideias de Platão*¹, Aristóteles sempre creditou a Platão a teoria das ideias (*Met*, 987b7-8). Afirmou também, que a grande contribuição de Sócrates a esta foram os universais e a noção de definição, contrariando assim, todos aqueles que acreditavam que a teoria das ideias havia sido concebida originalmente por Sócrates. Destacou ainda, deste modo, que a teoria platônica se desenvolveu, sobretudo, através dos universais socráticos e do juízo heracliteano do fluxo contínuo de todas as coisas no domínio natural, tendo sempre em vista a ideia que, deste fluxo eterno, sendo esta uma noção bastante presente entre os gregos antigos, não poderia resultar um conhecimento seguro e objetivo.

Outro grande estudioso do pensamento aristotélico, o alemão Werner Jaeger, destacou o fato notável, referindo-se evidentemente a Aristóteles, de como pôde a “um homem de um talento tão profundamente original”², ter permanecido por tanto tempo (praticamente 20 anos) na Academia platônica sob a influência de um gênio também tão grandioso, mas de uma natureza tão distinta. E ressalta também³, que a chave para entender o desenvolvimento intelectual de Aristóteles está no seu esforço para descobrir sua relação com o pensamento de Platão, com o qual, segundo Jaeger, conviveu por toda a sua vida, sobretudo no chamado período abstrato e metodológico iniciado no ano de 369⁴.

A preocupação de Aristóteles com os *universais* mostra que ele sempre teve em mente o problema das definições e das essências. Em *Metafísica* 1078b28, ele ressalta ter sido Sócrates o inventor dos raciocínios indutivos e dos universais e que “estas descobertas constituem a base da ciência (*arkhèn epistémēs*)”. Ele também afirma que

¹ ROSS, D., *A Teoria das Ideias de Platão*, p. 126-133.

² JAEGER, W., *Aristoteles; Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, p. 09.

³ JAEGER, *op. cit.*, p. 10.

⁴ JAEGER, *op. cit.*, p. 13.

apenas o universal e não o particular pode ser predicado de muitas coisas, sendo dele um exemplo clássico, a ideia de “homem” (*Da Interpretação*, 17a39-40). Esta característica predicativa do universal constitui aquilo que talvez mais se aproxime, do ponto de metodológico, da *ideia* de Platão. Não seria justamente este universal (ontológico) a forma ideal (*eidōs*)⁵ platônica descrita em *Parmênides* 129a? Aqui Platão destaca, por exemplo, a ideia da *semelhança* e da *dessemelhança*, e o fato de elas estarem presente em uma multiplicidade de coisas que delas participam (*metalambánonta*).

Além disso, Platão propõe também no *Parmênides* uma noção de identidade, tomando como base a noção eleata de *ser*, a qual afetará a sua concepção de forma ideal e o modo como elas se relacionam com os seres sensíveis e mutáveis. Esta nova relação terá como base a realidade dos seres contingentes que estão em constante mudança e que por isso mesmo não podem ser definidos de forma una e imóvel. Este último problema é o que será demonstrado no *Sofista*, onde a relação entre as formas, que é imprescindível para a compreensão do mobilismo em Platão, será descrita através da ideia de comunidade.

Para que seja possível apontar a correspondência existente entre as noções de identidade, movimento e não-contradição nos pensamentos de Platão e Aristóteles, serão tentadas basicamente 03 etapas: a) identificar onde e como Platão tratou destes conceitos, o que será de fundamental importância para o posterior desenvolvimento da relação entre eles no próprio Aristóteles, visto que, como já indicado mais acima, ele tomou muitos dos objetos de sua filosofia por conta da forte influência que sofreu do pensamento do seu mestre, b) entender e indicar como a mudança e o movimento estão presentes no pensamento aristotélico, debruçando-se basicamente sobre a *Física* e sobre

⁵ Os conceitos, assim como as passagens citadas em grego, serão transliterados para o alfabeto romano tendo como perspectiva as normas estabelecidas pela Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC), Revista Clássica, 2006, p. 298-299.

a *Geração e Corrupção*, e por último, c) entender como o princípio de não-contradição e a noção de identidade são fundamentais para o pensamento de Aristóteles, tomando como base a sua *Metafísica* e outras passagens da sua obra onde o mesmo é empregado, buscando estabelecer como o movimento, a não-contradição e a identidade se relacionam no seu pensamento e, conseqüentemente, com o de Platão.

Sendo assim, no 1º capítulo, começaremos por elucidar a teoria formulada por Platão para as formas ideais, em seu modelo apresentado no *Parmênides*, o qual acreditamos ser o mais completo do ponto de vista analítico. Por ser o seu modelo mais completo, é ao mesmo tempo e por necessidade aquele que está exposto as críticas mais severas, as quais tomam como ponto de partida, sobretudo, o ser uno eleata. As inconsistências oriundas destas críticas parecem tornar as ideias, enquanto unas, incompatíveis com a realidade mutável, ao tornar impossível uma relação minimamente inteligível com os seres concretos e contingentes que se encontram em mudança. Deixando de lado por uma questão estratégica a análise das formas ideais, Platão parte para a análise do ser (*um*) conforme o modelo unitário e imóvel de Parmênides. Esta análise do ser, feita através de um minucioso e abstrato exame dialético, busca verificar a coerência lógica e formal da noção de ser partindo-se da possibilidade hipotética de um ser absolutamente imóvel e indiviso. Finda esta análise, mostraremos como Platão concluiu ser a noção eleata de ser incompatível com a multiplicidade e o movimento e, conseqüentemente, com os seres sensíveis e com o discurso que recai sobre eles.

Esta conclusão nos fará partir para o *Sofista*, onde, apoiado pelos resultados obtidos no *Parmênides*, Platão, diante da impossibilidade de se chegar ao ser uno e absoluto no domínio lógico, partirá, desta forma, para a verificação da possibilidade de uma certa forma de *não-ser*. Se o ser não é plena e absolutamente uno, ou seja, se a alteridade *stricto sensu* entre ser e não-ser pensada por Parmênides teve sua rigidez

quebrada, resta então, a Platão, rever a própria noção de não-ser, a qual, por sua vez, não poderá mais a partir de então ser encarada pela visão rígida eleata. O caminho trilhado por Platão não será pouco surpreendente, principalmente se comparado àquele trilhado para a concepção da noção de formas ideais na *República* e no *Fédon*. A constatação de Platão no *Sofista* será a de que o não-ser possuirá realidade se entendido como diferença, diferença esta presente nos demais seres de uma realidade múltipla e móvel, os “não-seres” diferentes. Em um mundo regido pela multiplicidade e pela mudança, o ser uno não faz sentido algum, enquanto que o diferente, o não-ser, o outro, alçará a categoria de realidade fundamental da natureza. Sem negar totalmente a realidade das formas ideais, Platão proporá que existem algumas, os gêneros (principais), que se destacam em relação às demais formas, agindo como elementos de ligação entre as outras formas. Deste modo, o *ser*, o *movimento*, o *repouso*, o *mesmo* e o *outro* constituirão os principais gêneros dos seres, que servem como elementos de ligação para demais formas, de modo a dar algum sentido à multiplicidade do mundo regido pelo movimento.

A análise destes dois importantes diálogos deverá, assim parece-nos, ser suficiente para mostrar que o pensamento platônico, contrariando as críticas superficiais e tendenciosas, primeiro, não ignorou a realidade sensível e contingente, segundo, esteve ciente da multiplicidade e do movimento que a fundamenta e, terceiro, empreendeu seus maiores esforços para compreendê-la e torna-la inteligível.

Certamente advertido em parte pelas meditações do mestre, Aristóteles sempre esteve alerta quanto aos riscos de se pensar em uma realidade unicamente fundada em seres unos ou essências formalmente ideais e desde o início, sempre buscou estabelecer

as bases de seu pensamento na realidade mutável e contingente, isto é, sobre aquilo que efetivamente existe⁶. É justamente isso o que ele busca mostrar na *Física*.

Deste modo, no 2º capítulo, analisaremos o modelo aristotélico para descrever a mudança em geral e em especial o movimento. Para ele, a *phýsis*, ou seja, a natureza, é em si mesma movimento, ou melhor, em seus próprios termos, em si mesma princípio de movimento e repouso (*Física*, 192b11-12). Esta concepção de natureza nem precisaria ser precedida de uma crítica ao imobilismo eleata para percebermos sua oposição ao pensamento que pregava uma realidade baseada essencialmente no uno e na imobilidade.

Para tornar nossa análise mais precisa, será fundamental, antes de tudo, entender como Aristóteles define dois conceitos fundamentais apresentados no *Da Interpretação*, a *contrariedade* e a *contradição*. A nosso ver, estas duas noções estão presentes em toda esta discussão a respeito do movimento e da identidade, e isso por dois motivos. Primeiro, porque a contrariedade e os contrários constituem os dois principais elementos do movimento, pois as qualidades de um gênero (por exemplo o sabor) são geradas através da atualização que age sempre entre dois contrários (amargo e doce por exemplo). Segundo, porque a contradição, muito embora estabeleça a princípio em aspecto ontológico a divisão entre aquilo que é e aquilo que não é, ou seja, entre o ser e o não-ser, entre a substância e a não-substância, também está presente no movimento, através do ato e da potência inerentes à mudança e às sucessivas gerações e corrupções presentes na natureza.

Sendo assim, poderemos entender onde é que, tendo em vista a noção de ser uno de Parmênides, está a limitação desta noção quando inserida em uma realidade regida pelo movimento e pela mudança. Parmênides não concebeu um ser que não fosse uno

⁶ MANSION, S., *Le Rôle de la Connaissance...* in *Études Aristotéliciennes*, p. 183.

porque não conseguiu ver que a não-contradição não envolvia apenas a alteridade estrita entre o ser e o absoluto não-ser. Ele não compreendeu a natureza do movimento e da multiplicidade, porque não entendia que os não-seres podiam ser compreendidos através da não-contradição entre termos separados pelas existências em ato e em potência. Platão detectou esta dificuldade no *Parmênides* e no *Sofista* ao perceber que seres unos e imóveis ou ideias unas absolutamente sempre as mesmas não possuem uma realidade existencial, ou seja, suas realidades não podem ser estendidas aos seres contingentes da natureza. Eles existem, pelo menos do ponto de vista do conhecimento, apenas enquanto universais, definições e conceitos.

Por fim, no 3º capítulo, apesar das elucidações contidas nos dois primeiros capítulos, dedicaremos um pouco mais da nossa atenção à noção de contradição, mais precisamente ao princípio de não-contradição, por conta da sua relevância tanto para o pensamento filosófico em geral quanto para a presente discussão, e em particular à sua relação com a noção de identidade em Aristóteles. Compreender este princípio é a primeira etapa de um esforço voltado para a busca da noção de conhecimento, principalmente porque, como basicamente tudo no pensamento aristotélico, tem como escopo a compreensão da realidade enquanto existência. A análise do princípio de não-contradição e da identidade e as constatações que surgirão desta análise contribuirão para tornar mais claro o objeto de nossa dissertação e em especial a relação entre o pensamento aristotélico e o platônico no que concerne ao problema que é a relação entre identidade, movimento e não-contradição.

CAPÍTULO 1

Ser e Movimento no *Parmênides* e no *Sofista* de Platão

1. Ser e movimento no pensamento platônico

Há fundamentalmente dois usos bem distintos do verbo *ser* no pensamento filosófico: a) o uso predicativo, aquele presente na sentença “Sócrates é homem” e o b) o uso existencial, presente na sentença “Sócrates é”.

No *Parmênides* de Platão, essa distinção está nas hipóteses “o um⁷ é um” e em “o um é”. Grosso modo, as duas hipóteses buscam estabelecer aquilo que poderíamos chamar de identidade (do um, do ser)⁸. A primeira busca expressar uma identidade absoluta, nos moldes da tradição imobilista eleata. Já a segunda, busca apenas afirmar que o um é, sem se preocupar em definir o que ele é exatamente e sem se preocupar em atestar se esse um é plena e absolutamente *uno*, o que garantiria assim, espaço para a possibilidade de uma identidade atributiva e predicativa, como veremos mais a frente.

Esta distinção foi proposta a partir da crítica às formas ideais presente na primeira parte do *Parmênides*, onde Platão, após uma análise minuciosa e extremamente crítica destas formas, se depara com diversas aporias. Estas se vinculam especialmente a 02 aspectos bem específicos. O primeiro concerne à possibilidade da identidade una e imutável e o segundo aos problemas suscitados quando se busca estabelecer a participação dos seres sensíveis e mutáveis nestas formas. Fundamentalmente, a ampla questão do *ser* no pensamento platônico, excetuando-se a dedicada às formas ideais, foi

⁷ Cf. PLATON, *Parménide* in *Oeuvres Complètes Tome VIII partie 1*, texto estabelecido e traduzido por Auguste Diès, p. 05, onde o tradutor e comentador ressalta o fato de que o *um* apresentado no *Parmênides* seria uma outra concepção para a forma ideal platônica, mais próxima do conceito de *ser* presente no poema de Parmênides. Cf. também IGLÉSIAS, M., *Apresentação do Diálogo in Parmênides, tradução, apresentação e notas*, p. 134 e 135 (nota 8).

⁸ Vale destacar que tal noção (de identidade) não está nominalmente presente na doutrina platônica. Tal ideia, como a entendemos hoje e como repercutiu na lógica moderna, conquanto possa ser vislumbrada na análise que Platão desenvolve no *Parmênides*, foi exposta e desenvolvida, entre outros, por Leibniz, em seus tratados *Teodicéia* e *Monadologia*.

tratada no *Parmênides* como uma busca da identidade do *um*, partindo-se de uma identidade rigorosamente una e imutável, que é a da forma ideal e a do ser uno eleata, até culminar, por conta das inúmeras aporias para as quais estas duas concepções apontaram, a uma identidade atributiva e predicativa, mais adequada às possibilidades do *lógos*⁹ e do pensamento discursivo.

A impossibilidade da identidade absolutamente una e imutável e a ascensão de uma noção de ser pautada na atribuição e na predicação abriram espaço para o movimento (*Parmênides*, 155e-157b), pois, a partir de então, o ser não é mais plena e absolutamente uno, por que ele tanto *é* quanto *não é*, ou seja, ele se modifica. A noção de ser e identidade como diferença, isto é, a ideia de que a identidade do ser está também no não-ser, ou seja, naquilo que ele não é, apresentada no *Sofista*, já estava presente no *Parmênides*. A ideia de alteridade aparece no *Parmênides* em 164b, onde o outro (*állou*) é justamente aquilo que identifica os demais seres em sua diferença (*héteron*) recíproca em relação ao *um*. Ou seja, é o fato de haverem seres diferentes que dá fundamento à ideia de que o ser pode ser pensado como não-ser enquanto diferença em relação a outros seres.

No que concerne às doutrinas de seus predecessores, inicialmente contra as doutrinas unitárias do ser, especialmente a de Xenófanes, antes mesmo da de Parmênides. Platão afirma ser impossível o uno ser absolutamente uno, porque enquanto *todo*, ele possui partes, o que, deste modo, inviabiliza qualquer possibilidade de se pensá-lo de forma plenamente una, pois o uno, enquanto tal, tem de ser absolutamente indivisível (*Sofista*, 244b – 245e). O pensamento de Xenófanes (*Fragmentos* 23, 24 e 26) afirma tudo ser um e que este *Um* é Deus. Platão vê nessa doutrina o mesmo

⁹ Cf. *Fédon*, 76b; *Teeteto*, 201c-d e *República*, 534b. Utilizaremos a noção de *lógos* como a capacidade de, através da análise dialética, construir um relato, seja interno (pensamento), seja externo (discurso), daquilo que se sabe.

imobilismo eleata, principalmente o de Parmênides, contra o qual se impõe frontalmente o entrelaçamento entre o *um* e o *múltiplo* inerente ao mundo natural e sensível.

Já àqueles que afirmam ser o *ser* única e exclusivamente matéria, pois “definem o corpo e a existência como idênticos” (*Sofista*, 246b), Platão afirma que a eles basta impor certas realidades incorpóreas como, por exemplo, a sabedoria, da qual os mesmos certamente serão impedidos de negar a realidade, conquanto sejam também impedidos de afirmar serem corpos materiais.

Há ainda aqueles, especialmente Heráclito e Empédocles, que Platão chama jocosamente de Musas da Jônia, que afirmam estarem o *um* e o *múltiplo* misturados. O imobilismo eleata é rejeitado, pois se torna inviável pensar o ser de forma integralmente una. O mobilismo é necessário, pois ele se dá através do devir do movimento inerente ao mundo natural, o qual, por sua vez, se impõe ao *lógos* de forma decisiva. É neste sentido que Platão afirma:

É pelo corpo, por meio da sensação, que estamos em relação com o devir; mas pela alma, por meio do pensamento, é que estamos em comunhão com o ser verdadeiro, o qual dizeis vós, é sempre idêntico a si mesmo e imutável; enquanto o devir varia a cada instante (*Sofista*, 248a).

O que Platão parece conservar da análise das doutrinas de seus predecessores, o que justamente vem ao encontro do pensamento construído nos diálogos *Parmênides* e *Sofista*, é que o filósofo deve “recusar a doutrina da imobilidade universal que professam os defensores ou do *uno* ou das formas múltiplas, bem como não dar ouvido apenas aos que fazem “o ser mover-se em todos os sentidos” (*Sofista*, 249d). E é justamente neste sentido que Platão afirma o *ser* não poder ser irredutível exclusivamente ou ao movimento ou ao repouso. O imobilismo e a unicidade plena do

ser negados no *Parmênides* culminariam em uma nova doutrina pautada no movimento, iniciada naquele diálogo e continuada no *Sofista*.

2. *Parmênides*: formas ideais, um e movimento.

Uma crítica bem aceita¹⁰ ao diálogo *Parmênides* de Platão é a de que o mesmo foi concebido como uma espécie de autocrítica, onde o autor, sob o forte impacto do eleatismo, se vê obrigado a rever a sua já consolidada teoria acerca das formas ideais. Detentor de um estilo duro e por vezes até enigmático, centrando seus esforços no rigor lógico, e conseqüentemente, pelo menos neste caso, abstrato, o *Parmênides* certamente não faz parte daquele grupo de diálogos que contribuíram para a construção da beleza muitas vezes incomparável do estilo platônico, ficando em certo sentido um pouco distante daquilo que por vezes é chamado de *platonismo*¹¹.

O problema central que domina o diálogo, como já antecipado linhas acima, aparentemente diferente daquele presente no pensamento do próprio Parmênides histórico, ou seja, o contido em seus fragmentos¹², e que trata da unidade absoluta do ser, é o *um*. Termos que a princípio nos remeteriam a conceitos distintos, acabam se convergindo em um mesmo sentido, com a admissão de que o *um* teria no diálogo platônico um caráter atributivo, ou seja, seria o predicado de um substantivo não nomeado, o *tò ón* (ser), ao qual Platão atribui esta unidade. No *Parmênides*, mais

¹⁰ Cf. ROBIN, L., *Platon*, onde o autor afirma que o *Parmênides* inaugurou um novo momento no pensamento platônico através da revisão da sua teoria das ideias. O autor afirma também que o diálogo instituiu um relativismo ontológico que seria uma espécie de plano para os diálogos futuros: *Sofista*, *Político* e *Filebo*, pg. 140. Contudo, quanto a esta segunda afirmação, acreditamos que bem mais plausível seja não falar em um relativismo ontológico, mas sim, em uma grande aporia referente ao problema da identidade absoluta do *um* propositalmente forjada para induzir o leitor aos problemas que seriam tratados logo em seguida no *Sofista*. Cf. também IGLÉSIAS, M., *op. cit.* p. 06.

¹¹ Cf. DIÈS, A., *Autour de Platon*, pg. 301. Aqui o autor fala também do *Parmênides* como um grande prefácio indispensável aos diálogos *Teeteto*, *Sofista*, *Político* e *Filebo*, p. 303.

¹² Cf. AUBENQUE, P., *Études sur Parménide: Le Poème de Parménide*: Para o Parmênides histórico, conforme pode se verificar em seus fragmentos (especialmente no 6º), o discurso, o pensamento e a existência (“falar”, “pensar” e “existir”) são a mesma coisa. Ver especialmente os esclarecimentos contidos nas p. 209-212 e 231-234. Esclarecimentos similares podem ser encontrados em Parmênides, *Da Natureza*, tradução, notas e comentários de José Trindade Santos.

especialmente em sua 2ª parte (135c-166c), a noção de *um* apresentada é exaustivamente analisada através de um exame bastante abstrato, que exige muita concentração e paciência por parte do leitor. Vale ressaltar que esta extensa análise dialética, com toda a sua complexidade e aparente obscuridade, ocupa boa parte do diálogo, se estendendo por quase três quartos da obra.

Para além de uma convergência para o eleatismo, o que no final das contas não estaria tão distante assim da teoria platônica clássica das formas ideais, e de uma suposta demonstração gratuita de virtuosismo dialético¹³, o que Platão buscou realmente, fazendo uso da teoria do ser de Parmênides, foi estabelecer as bases, ainda que de forma propositadamente aporética¹⁴, para uma nova possibilidade de conhecimento das coisas e de sua realidade, calcada nas noções de mobilidade e mutabilidade, e conseqüentemente, de movimento, princípio este que, por sua vez, é a base mesma da física aristotélica.

O *Parmênides* geralmente é dividido em duas grandes partes: a) a primeira é dedicada à crítica das formas ideais (*Parmênides*, 127b – 135c) e a segunda é dedicada à já citada análise dialética do *um*, ou seja, destinada à investigação lógica da possibilidade da identidade tendo como ponto de partida a plenitude ontológica e a não-contradição inerentes ao ser uno eleata (a partir de 135c).

2.1 A insustentabilidade das *formas ideais* segundo o *Parmênides*.

As formas ideais platônica aparecem descritas no *Parmênides* nos seguintes termos:

Creio [Parmênides se dirigindo a Sócrates] que tu crês que cada forma é *uma* pelo seguinte: quando algumas coisas, múltiplas, te parecem ser grandes, talvez

¹³ Cf. DIÈS, *op. cit.*, 1927, p. 303.

¹⁴ Cf. nota 02.

te pareça, a ti que as olhas todas, haver uma certa ideia *uma* e a mesma em todas; donde acreditas o grande ser *um* (*Parmênides*, 132a).

Aqui, a ideia de um, que será o objeto principal da análise desenvolvida na segunda parte do diálogo, encontra-se implícita, pois a forma (*eîdos*) – ou ideia (*idéa*)¹⁵, enquanto imutável e eterna, ou seja, sempre igual a si mesma, nunca muda, isto é, é sempre e plenamente uma. A unicidade da ideia platônica está estreitamente ligada ao modelo de ser de Parmênides. Enquanto projeto que visa à segurança do conhecimento¹⁶, as formas ideais tem como papel afirmar que só pode haver conhecimento seguro daquilo que possa ser determinado, e não mera e simplesmente atribuído. Isto é, dizer que o *grande*, por exemplo, é a qualidade que faz com que um determinado objeto sensível seja dito maior que outro que está em relação direta com ele não constitui a ideia do grande, mas apenas a sua atribuição a uma qualidade sensível e contingente. O grande em si, ou seja, o grande enquanto uno, enquanto forma ideal, do qual participam todos os grandes sensíveis, mantém sua determinação específica própria e indeterminável por outro ser, por outra ideia¹⁷.

Esta definição da forma ideal traz intrinsecamente o primeiro grande problema à teoria platônica das ideias, o qual, como ver-se-á posteriormente, repercutirá também sobre a teoria do ser (uno)¹⁸ que será objeto da 2ª parte do *Parmênides*. Este problema é

¹⁵ Cf. DIÈS, *op. cit.*, 1992, onde o autor afirma entender que no *Parmênides* *eîdos* e *idéa* são sinônimos.

¹⁶ Cf. HAVELOCK, E. A., *Prefácio a Platão*, p. 278.

¹⁷ Aqui, a teoria das ideias ainda é caracterizada pela sua forma mais clássica, a qual, por sua vez, será revista no *Parmênides*. No *Sofista*, como veremos na próxima seção, será proposto que as ideias participam de uma comunidade e que elas não são absolutamente unas, isto é, totalmente determinadas por si mesmas, ou seja, há ideias (gêneros) supremas, por exemplo, o *ser*, das quais participam algumas, ou até mesmo todas as demais formas, como é o caso deste último.

¹⁸ Cf. ROBIN, L., *La Théorie Platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, p. 499 a 514. A distinção entre as noções de *um* desenvolvida no *Parmênides* e aquela presente nas doutrinas não escritas de Platão que versam sobre o *Um* e o *Ser* e sua relação com a *díada indertemida do grande e do pequeno* está no fato bastante claro de que a discussão presente no *Parmênides* tem como campo de investigação a lógica e a teoria do conhecimento, enquanto que as noções de *Um* e o *Ser* como princípios supremos tem sua teorização voltada mais para uma discussão expressamente ontológica e metafísica. Entretanto, a identidade absoluta – que se revela tautológica para o discurso – que Platão tenta atribuir no *Parmênides* ao *um* poderia muito bem ser atribuída na verdade ao *Ser (Um)* absoluto. Este, enquanto princípio

apresentado por Zenão, o principal discípulo de Parmênides, que afirma que os seres não podem ser múltiplos, pois, se assim o fossem, as coisas teriam de ser semelhantes e dessemelhantes, ou seja, um extremo absurdo (*Parmênides*, 127e). Para rebater esta crítica, Platão faz uso, como resposta à tese de Zenão, que nega a multiplicidade e à de Parmênides, que afirma a unidade (do ser)¹⁹ (*Parmênides*, 127e-128d), das formas ideais para resolver o problema do um e do múltiplo.

Entretanto, outras aporias são apontadas na teoria das formas. A primeira aporia (*Parmênides*, 130c-d) imposta é se mesmo coisas ignóbeis como cabelo, lama e sujeira possuiriam também seus respectivos modelos ideais, o que, evidentemente, será negado, ainda que Platão admita não se meter em tais questionamentos por temê-los, achando mais seguro tratar daquelas formas das quais não resta dúvida de sua inteligibilidade. Em seguida, é imposto (*Parmênides*, 131a-e) um conjunto de severas críticas ao principal alicerce da teoria das ideias, a teoria da participação (*methéxis*). De acordo com ela, as coisas sensíveis e contingentes possuem as suas substancialidade e integridade ao participarem das formas ideais, ou seja, por estarem, de alguma forma, a elas submetidas. Duas questões se impõem a esta tese: a) as formas estariam em diversas coisas que levam o seu nome (grandeza, belo, justiça: coisa grande, coisa bela, ato justo)? b) elas estariam contidas inteiramente em cada uma das múltiplas coisas? Se ambas as respostas forem positivas, então cair-se-á em um problema, pois, “sendo *uma* e a mesma, estará, inteira, simultaneamente, em coisas que são múltiplas e separadas, e, assim, ela estaria separada de si mesma” (*Parmênides*, 131b). Contudo, Platão tem uma solução para este problema:

absoluto e origem de tudo possui todos os “predicados” e é pleno ato, possuindo assim, aquilo que poderíamos chamar de identidade plena, algo inapreensível pelo *lógos*.

¹⁹ Cf. BURNET, J., *A Aurora da Filosofia Grega*, onde o autor destaca que por *tò eón* não devemos entender a forma idealizada “ser”. O conceito de (*Tò*) *eínai* (o ser), este sim ideal e formal, ainda não existia na época de Parmênides (p. 209).

Não estaria, se, pelo menos, como o dia <que>, sendo *um* e o mesmo, está em muitos lugares simultaneamente e nem por isso está ele mesmo separado de si mesmo, se assim também cada uma das formas fosse *uma* e a mesma, <estando> simultaneamente em todas as coisas (*Parmênides*, 131b).

Platão acrescenta ainda, que as formas ideais seriam como velas, por cobrirem muitas coisas ao mesmo tempo (*Parmênides*, 131b). Mas se as formas cobrem muitas coisas ao mesmo tempo, estas muitas coisas são cobertas por uma parte da forma. Sendo assim, isso quer dizer que a forma, enquanto una, se divide em muitas coisas: “Será então, Sócrates, que estarás disposto a dizer que a forma, *uma*, em verdade, se nos divide e ainda será *uma*?” (*Parmênides*, 135c). No caso da forma do pequeno, o problema se acentua, pois, estando o pequeno em si em muitas coisas, este seria então maior que o pequeno (particular sensível, contingente) que participa dele. A crítica às formas é finalizada com mais uma questão: “Então, de que maneira, Sócrates, as outras coisas, para ti, terão participação nas formas, não podendo ter participação nem quanto à parte nem quanto ao todo?”. Sócrates, desconcertado, então responde: “Por Zeus, não me parece de modo algum ser fácil determinar tal coisa” (*Parmênides*, 131e).

Outra dificuldade, na qual estão envolvidas as formas ideais, é a que ficou conhecida como aporia do terceiro homem, tal como apontado por Aristóteles na *Metafísica* (990b17). A teoria das ideias, conforme apresentada no *Parmênides*, afirma que a forma ideal constitui-se de uma ideia mesma presente em uma multiplicidade de coisas, ou seja, dizer que diversas coisas são grandes por distinguir-se nelas a ideia do grande é o mesmo que afirmar ser esta ideia una, isto é, que o *grande* enquanto forma ideal é uno. Entretanto (*Parmênides*, 132a), o que nos impediria de supor que a partir do grande mesmo (ideal, uno) e dos outros grandes presentes como atributos dos seres contingentes, não surgiria como novo modelo ideal um outro grande em si (uno), em

virtude do qual todas as outras coisas participariam – tanto a ideia inicial do grande como os sensíveis que dele participam? Supondo-se isso, surgirá uma outra forma do grande oriunda da forma do grande inicial e das noções de grande presentes nos próprios objetos sensíveis. Ou seja, a aporia do terceiro homem seria, deste modo, como podemos ver na crítica aristotélica à teoria das ideias (*Metafísica*, Z 6, 1031b28), algo como uma regressão ao infinito. A existência separada de um modelo ideal é posta em cheque por conta da possibilidade de sempre se poder pensar em algo comum à ideia una e aos seus correspondentes sensíveis, ou seja, à uma outra ideia una. Nas palavras do próprio Aristóteles, “se a essência fosse diferente da coisa, ir-se-ia ao infinito: de um lado, haveria a essência do um, de outro, haveria o um, de modo que, ulteriormente, dever-se-ia repetir o mesmo raciocínio para a essência do um, e assim por diante” (*Metafísica*, 1032b 3-5).

No entanto, é plausível se perguntar se Platão cometeria um erro tão grosseiro como o presente nesta aporia. É possível supor que a aporia do terceiro homem não passasse de uma falácia e é muito provável que o próprio Platão o soubesse. A sua ocorrência no diálogo teria como verdadeira intenção apenas ilustrar os impasses nos quais se é lançado o estudante que não tivesse um bom treinamento dialético e a advertência feita por Parmênides a Sócrates (*Parmênides*, 135e), de que esta aporia se deveu na verdade à inexperiência dele, se dirigiria na verdade ao próprio leitor, supostamente jovem e inexperiente filosoficamente.

Para Aristóteles, e isto por conta de sua teoria da substância presente nas *Categorias*, a essência de uma coisa e a própria coisa constituem uma única e mesma realidade (*Metafísica*, 1032a 5-6). Seja nas *Categorias*, onde Aristóteles afirma que a substância primeira é o indivíduo, seja na *Metafísica*, onde ele afirma que a substância pode ser a matéria, a forma ou o composto de ambos, fica evidente sua discordância em

relação à teoria platônica, afirmando estar nos seres sensíveis toda a realidade possível. Ele quer dizer com isso, que a essência só pode ser encontrada nos próprios indivíduos, pois a única realidade possível para o ser está na substância. Toda esta investigação aristotélica tem como objetivo ser uma objeção à teoria platônica das formas, segundo a qual, somente elas seriam as verdadeiras substâncias (separadas) das coisas sensíveis.

Ademais, se as formas são absolutamente em si e por si, como elas poderiam ser cognoscíveis aos homens? Como as formas poderiam ser apreendidas pela razão, se elas constituir-se-iam de realidades supra sensíveis cuja natureza estaria fora do alcance do entendimento humano. É argumentado (*Parmênides*, 133d) que as formas, enquanto tais, ou seja, enquanto realidades unas e em si, não podem estar, apesar da sua semelhança, em relação com as coisas “que são entre nós”. Como elas poderiam ser os modelos ideais e essenciais das coisas sensíveis se não guardam nenhuma relação direta com as primeiras, mas apenas uma suposta hierarquia sustentada por uma mera teoria filosófica? A respeito disso, Platão afirma:

Por exemplo, se algum de nós é senhor ou escravo de alguém, não é, certamente, daquele senhor mesmo, daquilo que realmente é senhor, que ele é escravo; nem é do escravo mesmo, daquilo que realmente é escravo, que o senhor é senhor; mas, sendo homem, é de um homem que ele é ambas essas coisas. Por outro lado, a senhoria mesma é o que é da escravidão mesma, do mesmo modo, a escravidão mesma é escravidão da senhoria mesma. As coisas entre nós não têm seu poder em relação àquelas, nem aquelas em relação a nós; mas, como digo, aquelas [sc. a senhoria mesma e a escravidão mesma] são uma da outra e uma com relação à outra, e a senhoria e a escravidão entre nós são, do mesmo modo, uma com relação à outra (*Parmênides*, 133e).

Seguindo este raciocínio e supondo-se que o fundamento da ciência seriam as formas ideais, é possível concluir que não há ciência entre nós, pois as formas mesmas não estão entre nós. Também os gêneros mesmos (formais) não estão entre nós, e

consequentemente, a ciência mesma também não. Se há formas em si e nós não temos nenhuma relação com elas, os deuses também não podem estabelecer nenhuma relação de comando com os homens. Se os homens não podem conhecer nada do divino, o divino também não tem nenhuma influência sobre os homens. É interessante perceber como Platão fez o personagem Parmênides atacar o projeto formal platônico, quando se sabe que o próprio Parmênides histórico foi o grande defensor da unidade absoluta do ser, e consequentemente, do *um*, como é apontado no decorrer do próprio diálogo. E o mais curioso é o fato de que tanto Parmênides quanto os seus discípulos não acreditavam em nenhuma realidade que não fosse sensível, decorrendo disto, como se sabe, a sua rigorosa aversão a qualquer projeto formal²⁰.

Contudo, se não houver formas, isto é, se não houver uma ideia sempre a mesma da qual participariam cada um dos seres sensíveis, o “poder do dialogar” (*Parmênides*, 135c), e consequentemente, todo o pensamento e a filosofia, estarão arruinados. As formas, apesar de todas as aporias nas quais foram lançadas, ainda são fundamentais e indispensáveis para qualquer projeto de conhecimento, pois são a base para qualquer projeto conceitual. Se a razão humana não puder distinguir uma ideia sempre a mesma, visto que a apreensão sensível não constitui um conhecimento que possa ser transmitido, daí a necessidade de se recorrer ao esquema abstrato-eidético e conceitual do *lógos*, simplesmente não haverá conhecimento. O sensível imediato e subjetivo, apesar de intuitivamente claro e evidente para quem o apreende, apesar de sua riqueza e plenitude de sentido e significação, não pode ser transmitido. As formas ideais platônicas, deste modo, não foram totalmente inviabilizadas, e ainda podem, caso sejam melhor examinadas, ter a sua validade garantida, sob o risco de por abaixo qualquer possibilidade de conhecimento.

²⁰ Cf. BURNET, J., *op. cit.*, citando Aristóteles em *De Caelo*, 298b21 (p. 194).

A forma ideal defendida por Platão no *Parmênides* está envolta por diversas aporias, contudo, ela não foi inteiramente descartada, pois, a) não se pôde inviabilizar totalmente a sua validade para o conhecimento e b) não foi possível encontrar nenhuma solução melhor para ocupar a lacuna a ser deixada na ciência por. Será necessária uma nova análise da forma *um*, ou melhor, uma análise da possibilidade desta unicidade e das suas implicações para o conhecimento e para o discurso. Esta análise mais rigorosa, como veremos a frente, deverá ser empreendida através de hipóteses quanto à possibilidade do *um*²¹ (ser) e sua relação com o múltiplo (sensível, mutável) que é o seu contrário, ou seja, uma tentativa de encontrar um sentido para a identidade (conhecimento) das coisas, tendo em vista o fracasso do projeto formal em seu modelo exposto até o momento. Platão buscará (*Parmênides*, 135e), deste modo, desenvolver suas investigações sem deixar de lado o seu interesse principal, isto é, as formas ideais e *unas*, mas o fará, entretanto, como já afirmado a pouco, a partir de determinadas hipótese e de suas possíveis e necessárias consequências.

2.2. O caminho dialético das hipóteses em direção ao *um*.

É realizada por Platão no *Parmênides* a partir de 137c, a título de exemplo para o leitor – supostamente jovem e inexperiente no exercício dialético, como o Sócrates apresentado no diálogo – de como deve ser empreendida uma correta análise dialética, mais especificamente, uma investigação sobre a legitimidade do *um*, tendo como ponto de partida certas hipóteses cujas consequências deverão ser analisadas e confrontadas

²¹ Por *um*, como já apontado na nota 4, podemos entender, a despeito da natural vinculação ao ser eleata (*ser uno*), a noção de forma ideal platônica mostrada por Platão na primeira parte do *Parmênides*. Apesar de a primeira vista causar embaraço, este conceito de *um* utilizado por Platão pode ser entendido, assim o cremos, como uma noção geral e esvaziada de significação, que teria como objetivo tornar mais a tarefa de lidar com a abstração necessária para entender a crítica da identidade que Platão pretende desenvolver. Por exemplo, quando na 1ª hipótese Platão propõe “se *um* é *um*”, ele está se questionando, o que somente as consequências o dirão, se há algum sentido em uma inferência do tipo “isto é isto” ou “algo é algo”, noções eminentemente tautológicas e sem nenhum sentido para o discurso (*logos*), como se verá. Em suma, a noção de *um* utilizada por Platão serve apenas de ferramenta para facilitar o trabalho com a ideia de identidade, podendo perfeitamente ser substituída por *ser*.

umas com as outras. Toda esta investigação tem por objetivo geral, a nosso ver, uma análise daquilo que designamos, como já antecipado no começo deste capítulo, de *identidade*. Toda a crítica às formas ideais desenvolvida na primeira parte do *Parmênides*, se minimamente analisada, se revelará, na verdade, um problema eminentemente lógico, e por extensão, de identidade, a despeito de toda a discussão metafísica que ela também pode abarcar, pois trata justamente do problema de se estabelecer uma definição para a forma ideal e para o ser. A imutabilidade e a unicidade da forma ideal platônica podem ser entendidas como uma tentativa de se estabelecer uma identidade não contingente, que possa ser, ademais, atribuída como predicado a um ser mutável e sensível. Esta unicidade e a imutabilidade da forma se choca frontalmente com mutabilidade dos seres contingentes do mundo natural, gerando assim, um grande problema epistemológico, que é o de como se poderá estabelecer uma identidade fixa e cognoscível em meio ao movimento contínuo presente no mundo e nos seres mutáveis.

Creemos não ser aqui o local mais indicado para uma investigação exaustiva de todas as hipóteses levantadas por Platão no *Parmênides*. Entretanto, como veremos no decorrer da nossa exposição, a análise de alguns elementos destas hipóteses será fundamental e indispensável para se entender como Platão pretendeu colocar sob questão a noção de identidade absoluta (do um), cujo estatuto é o mesmo de suas formas ideais, e como esta análise revelará, em seus desdobramentos, uma ligação estreita com o pensamento aristotélico concernente à não-contradição e ao movimento.

2.2.1. 1ª hipótese: se o *um* é *um*²².

A 1ª hipótese apresentada por Platão (*Parmênides*, 137c) logo de início já propõe uma investigação da identidade absoluta do *um*, isto é, se o *um* é *um* (*ei hén*

²² Cf. nota 1.

estin), ou melhor, se é possível ou se faz algum sentido para o discurso e para o pensamento a inferência “um é um”. Enquanto hipótese, ou seja, enquanto proposição sem garantia de verdade e sem a possibilidade de verificação direta de sua verdade, dela poder-se-á, ou pelo menos será mais razoável, pensar a partir de suas consequências, as quais, neste caso, são as seguintes: a) que o *um* não é nem um todo nem partes, pois, se fosse partes não seria um, e se fosse um todo teria partes do mesmo modo, visto ser um todo justamente algo que está de posse de todas as suas partes; b) não é reto nem circular, pois algo que não possui partes não pode ser reto ou circular, ou mesmo ser finito, pois se o fosse, teria um limite; c) não está em si mesmo nem em outra coisa, pois, não possuindo partes ou não sendo circular, não pode ser rodeado por nada e consequentemente estar em lugar algum, e não está em si mesmo, pois dessa forma teria de envolver a si mesmo, algo certamente impossível; d) não está em repouso nem em movimento, pois, se se alterasse, deixaria de ser um, se se locomovesse, teria de estar em algum lugar, não poderia mover-se girando em círculo, pois só gira em círculo aquilo cujas partes giram em torno de um círculo, e o um, como já foi dito, não possui partes, nem de um lugar a outro, pois, como também já dito, o um não está em lugar algum, do que decorre, deste modo, que também não está em repouso; e) nem diferente, nem o mesmo, pois, sendo diferente de si, não seria ele mesmo, e sendo o mesmo, ele seria justamente o mesmo, e não o próprio um.

Admitir que o um é um, ou seja, admitir uma identidade plena e absoluta, isto é, uma espécie de identidade puramente tautológica, algo como afirmar que “o livro é o livro”, pois não diz nada sobre aquilo que se quer definir ou descrever, inviabiliza a existência deste um. Admitindo-se esta hipótese, inviabiliza-se o movimento e o repouso, pois o um, enquanto idêntico a si mesmo, ao alterar-se, isso se remetermos apenas de uma das acepções de movimento, deixa de ser um. Aqui fica evidente que

este *um* da 1ª hipótese proposto por Platão²³, não traz nenhuma referência ao número ou à unidade. Nós podemos abstrair o um no mundo sensível e mutável. Um livro é uma unidade, ainda que suas partes sejam múltiplas. Platão utiliza este conceito para facilitar o seu exercício dialético e para tornar mais claras todas as abstrações presentes na sua análise.

É possível notar aqui como esta noção de identidade se chocará com a ideia de movimento em Aristóteles, como veremos no próximo capítulo, e o problema que se criaria ao se tentar, a partir deste modelo de identidade, conciliar os princípios de movimento e de não-contradição no seu pensamento. A última consequência apontada (e), ainda que certamente a mais lacônica entre todas, é a mais reveladora. O um não admite o *diferente* nem o *mesmo*. Não admitir o diferente é fácil de se aceitar, pois em um pensamento de identidade, a primeira coisa a se excluir é aquilo que guarda qualquer grau de alteridade em relação ao sentido daquilo que se quer definir (atribuir um significado, uma identidade). Mas afirmar que um não admite sequer o *mesmo*, isto é, que o um não é sequer *si* mesmo, representa um grande problema, pois, como conceber algo que não seria sequer igual a si mesmo? Contudo, se notarmos bem o tipo de identidade que Platão está propondo nesta 1ª hipótese, compreenderemos que o que ele está tentando afirmar é que o *um* não pode ser descrito como o *mesmo* porque ele, em sua identidade absolutamente una, só admite ser plena e absolutamente *um*. Esta hipótese de identidade não admite ao menos afirmar que o um é o mesmo (que ele próprio), ou seja, esta identidade não admite o discurso, e conseqüentemente, não

²³ Cf. ROBIN, L., *op. cit.* Vale ressaltar mais uma vez, como já apontado na nota 10, que a noção de *um* utilizada no *Parmênides* não guarda qualquer ligação com a noção de *Um* como princípio absoluto de tudo herdada do pitagorismo. Entretanto, como é possível supor ao se analisar a ideia de identidade contida na hipótese “*um é um*”, talvez faça algum sentido admitir que a única coisa para a qual possa ser atribuída esta identidade, tautológica para o *lógos*, seria justamente este *Um* princípio supremo. Somente a este *Um* primordial poderia se atribuir a “qualidade” de ser *Um*.

admite o *lógos*²⁴. Não poder atribuir ao um o predicado de si mesmo, é o mesmo que negar a possibilidade do *lógos*, o pensamento, e conseqüentemente, a possibilidade do conhecimento. A conclusão geral que pode ser extraída de todas estas conseqüências, principalmente da *d* (que o um não está nem em movimento nem em repouso) e da *e* (que o um não é nem diferente dele mesmo nem ele mesmo), é que a identidade unitarista foi inviabilizada, ou seja, de que não pode haver uma identidade tão plena e absoluta ao ponto de fazer a afirmação “um é um” ter algum sentido.

Esta identidade é justamente a que mais se vincula ao pensamento eleata. O *oúk estí* (“não é”) de Parmênides nega totalmente o *ser*, é a plena Contradição, a plena ausência do ser. Ou seja, aqui, não está aberta a possibilidade do diferente (*héteron*) que será proposta no *Sofista*. A negação do ser não é entendida como a contrariedade contida no diferente, mas como a absoluta contradição, a qual, no poema de Parmênides, é categoricamente proibida pela deusa. Há no pensamento de Parmênides, como no modelo proposto por Platão na primeira hipótese, uma espécie de monismo que aceita como verdade única e exclusivamente a identidade plena e absoluta do ser restrito à sua plena unidade. Para Parmênides, o *lógos*, diferentemente do modelo platônico fundado na participação e na predicação, que admite o não-ser enquanto diferença, como ficará claro na análise do *Sofista*, não aceita a combinação e o entrelaçamento entre o *ser* e o *não-ser*. Em suma, Parmênides admite apenas o ser absolutamente uno, muito embora, paradoxalmente, não aceite outra realidade senão a do mundo sensível, ou seja, do mundo múltiplo e mutável.

²⁴ Como será possível conciliar a identidade e o discurso, mediante o caminho aporético do *Parmênides*, é o que será mostrado na análise do *Sofista*. Neste diálogo, diferentemente do *Parmênides*, que não admite o *não-ser* (do *um*), ou seja, que não admite algo diferente da identidade exposta na primeira hipótese, será mostrado como a ideia de *não-ser* como diferença abrirá caminho para uma identidade possível através do discurso e para a noção de movimento.

2.2.2. Demais hipóteses: se o *um* não é *um*, ainda que ele *seja*, o *um* é e não é.

Se o *um* não é *um*, será possível supor ao menos que ele *seja*, ou melhor, que o *um* é? Está hipótese (*Parmênides*, 142b), deste modo, constitui-se da análise da possibilidade do *um* ser (*hèn ei éstin*), ou seja, de sua existência, qualquer que ela seja²⁵. Contudo, diferentemente da hipótese anterior, que negou a identidade absoluta e tautológica, aqui, a consequência será a de que o *um* possui realidade, ou seja, que o *um* é, que dele há opinião, há percepção e há ciência. A conclusão aqui é a seguinte: o *um* não é absolutamente *um*, ou pelo menos, não faz sentido nenhum ou não é possível ao discurso conhecer esta identidade absoluta, entretanto, o *um* *existe*, ou seja, ele é, ainda que de forma participativa, atributiva e predicativa. Na conclusão desta hipótese está o cerne da questão da relação entre o *um* e do *múltiplo*. Este ser que é, aqui já podendo ser entendido como o ser mutável, pertencente ao mundo natural, não é aquele ser tautológico da 1ª hipótese, como na concepção eleata, conquanto seja alguma coisa. Se ele é alguma coisa, mas não o é de forma absolutamente *una*, ele só pode ser múltiplo²⁶.

Mas em que sentido ele é múltiplo? Se afirmamos que dele há opinião, percepção e ciência, só podemos estar nos referindo a uma concepção de ser que possa ser apreendida pelo *lógos*, isto é, ao modo como o *lógos* atribui certa predicação a uma identidade. Quando se afirma que um livro é *uno* – e neste caso se está falando apenas da unidade numérica – adota-se um esquema lógico que é funcional para o discurso, e que, por sua vez, não constitui a identidade tautológica da 1ª hipótese. Este livro pode ser dividido em partes, pois, a rigor, o livro possui folhas, as quais, por sua vez, constituem novas unidades, assim como a capa. Estas unidades, por sua vez, são

²⁵ É válido ressaltar que esta sentença “*um* é” fica mais clara se a entendermos como “*um* é algo”.

²⁶ Aqui, a ideia de múltiplo, que está evidentemente ligada a de número, pois refere-se ao mutável, se contrapõe ao *um*, ou seja, à unidade. Mas aqui, quando se diz que o *um* é múltiplo, estamos apenas equiparando a noção de *um* a de *ser*, que neste ponto pode muito bem substituir o primeiro. Ou seja, o *um*, que não pode mais ser plenamente *uno*, só pode ser múltiplo, ainda que o *um* enquanto unidade nunca será múltiplas unidades.

independentes da unidade geral que é o livro. Como pôde ser notado, a unidade do livro está íntima e diretamente ligada ao múltiplo de suas partes constituintes e à noção de atribuição e predicação discursiva.

Afirmar que o um *é* e *não é* (*Parmênides*, 155e) ao mesmo tempo equivale a afirmar que o ser *é* e *não é*, ou seja, que ele participa e não participa da forma ideal, que ele participa da essência e da contingência e que ele se movimenta e se modifica. Aqui, o ser não é “nem pequeno nem grande nem igual, nem estará aumentando nem diminuindo nem se igualando” (*Parmênides*, 157b). A consequência que decorre é tão reveladora quanto fundamental para a presente exposição, pois apresenta, já de antemão, um dos temas centrais a do *Sofista*, qual seja, o *mobilismo* inerente ao ser sensível e concreto, em suma, ao ser inserido na contingência do mundo físico e mutável.

Neste ponto, já podem ser observadas as noções de mudança e movimento, que estão, para Aristóteles, fundamentalmente ligadas (*Física*, V, 1; *Geração e Corrupção*, 319b). Para Platão, a mudança, em si e em sua realidade particular, assume um caráter atemporal e ocorre essencialmente naquilo que ele chama de instante²⁷, o que para ele, constitui um fato cuja natureza é de difícil definição: “Mas esta natureza, a do instante, uma estranha <natureza>, situa-se entre o movimento e o repouso, estando em tempo nenhum...” (*Parmênides*, 156e)²⁸. O instante, este “momento” que não ocorre em tempo algum, pois é justamente aquilo que estabelece a mudança que ocorre entre o repouso e

²⁷ Utilizando o termo “instante”, adotamos a tradução de Maura Iglésias, embora o texto grego traga *exaiphens*, que é um advérbio e o qual cremos poderia ser traduzido por “subitamente”, “repentinamente”. O texto grego diz *metabálon d'exaiphens metabállei* e a tradução dela traz “mudando, muda no instante...”, p. 105.

²⁸ Cf. DE GANDT, F., *Sur la Détermination du Mouvement selon Aristote* in De Gandt, F. e Souffrin, P. (eds.), *La Physique d'Aristote*, p. 93. Aqui, ressaltando que Aristóteles deu ao movimento certa regularidade e determinação, o comentador criticou o conceito platônico de “instante”, o qual, segundo seu entender, dá ao movimento um caráter imprevisível e imediato, pois o “instante” platônico seria uma espécie de fator desordenador do movimento. Contudo, cremos não ser cabível esta crítica, pois o conceito platônico visa apenas estabelecer um fato curioso e estranho que é o fato de a mudança de movimento para repouso e deste para aquele não ocorrer em tempo algum. Platão destaca que somente o movimento e o repouso estão no tempo. Se há a mudança de um estado para o outro, tal mudança, ainda que repentina e inapreensível, não será nem movimento nem repouso, visto que, se assim o fosse, cairíamos no absurdo de se conceber ou que movimento e repouso poderiam existir ao mesmo tempo, ou que algo poderia não estar nem em movimento nem em repouso.

o movimento, ou deste para aquele, não ocorre em nenhum tempo específico ou determinável. Aqui surge uma diferença entre as concepções de Aristóteles e Platão, pois para este, mudança não é movimento. Para que a mudança ocorresse em algum tempo, teria de haver algum espaço de tempo, por mais ínfimo que fosse, em que o algo no qual ela ocorre, não esteja nem em movimento e nem em repouso, algo impossível. A mudança constitui justamente aquele fato que impede que movimento e repouso ocorram simultaneamente, algo evidentemente absurdo.

Para Aristóteles (*Física*, I, 5), como veremos mais detalhadamente no próximo capítulo, a oposição apontada aqui por Platão entre movimento e repouso, está marcada por aquilo que está na base da natureza e do seu princípio de movimento, ou seja, a contrariedade (entre contrários). Embora os dois filósofos não concordem no que concerne ao movimento e à mudança, pois Aristóteles entende que o movimento é um tipo de mudança, enquanto que Platão os diferencia, ambos aceitam que o mundo natural é regido pelo movimento. Como veremos também no 2º capítulo, os contrários constituem, no mundo natural, princípios que estão intimamente ligados ao movimento, ou melhor, o próprio movimento é também um princípio do mundo natural. Além de antecipar um elemento importantíssimo para a tese a ser desenvolvida no *Sofista*, que trata fundamentalmente do problema do movimento, algo, excetuando-se é claro a discussão aqui presente (*Parmênides*, 155e-157b), até o momento inédito no pensamento platônico, esta hipótese de que o ser *é* e *não é* aproxima, pela primeira vez, de forma mais evidente, os pensamentos aristotélico e platônico no que concerne ao mundo mutável da natureza.

Em *Parmênides*, 160c, Platão desenvolve mais algumas análises da hipótese do um não ser. Cremos que elas são importantes, pois também tem como campo de investigação o movimento, visto tratar justamente da hipótese do um não ser, ainda que

ele seja, isto é, o não-ser que foge ao rigor da alteridade (não-contradição) eleata. Este um que *não é* não é mais o um proposto inicialmente pela 1ª hipótese (que um seja um). Aqui, concordamos com o que foi destacado por Léon Robin²⁹, isto é, que este não-*ser* não é mais o não-*um*, o não-*Ser* absoluto, o único contrário do ser uno eleata, mas simplesmente o não-ser do *um*, aquilo que não é o um, conquanto possa ser qualquer outra coisa diferente dele.

Se a 3ª hipótese inaugurou antecipadamente o problema do mobilismo no pensamento de Platão, a 6ª, por sua vez, antecipado outro grande tema do *Sofista*, que é a possibilidade de se pensar o não-ser a partir da atribuição, da predicação, e conseqüentemente, também como ser, só que um ser diferente daquele que ele nega e que pode ser inclusive o seu contrário. Aceitar o contrário, para Aristóteles, é supor o movimento. Aceitar que o um é e não é, significa aceitar, além da não-contradição, também a contrariedade e o movimento. Parmênides pergunta (*Parmênides*, 162c) a Sócrates: “Mas mudança é movimento. Ou que outra coisa diremos?”. “É movimento” afirma o segundo. Ao que Parmênides acrescenta: “E o *um* mostrou-se tanto sendo quanto não sendo, não é?”. Ao que Sócrates responde mais uma vez afirmativamente. O um que é e não é participa e não participa do ser, isto é, ele participa também do não-ser. Contudo, este não-ser postulado aqui não é mais o não-ser absoluto eleata, a contradição do *ser* de Parmênides e da identidade do tipo “um é um”. O modelo de um que está implícito aqui não tem mais como modelo a *ideia* platônica em sua forma clássica, ainda que, como veremos no *Sofista*, ela não tenha sido abandonada. O importante aqui é que o pensamento platônico passa a aceitar a realidade sensível e mutável da natureza, através da constatação da natureza clara e evidente do movimento e da mudança.

²⁹ Cf. ROBIN, L., *Plato*, p. 136.

Não se pode dizer nada da identidade do não-ser (Parmênides, 163b – 164b), ou seja, num pensamento de identidade absoluta, aquele do “um é um”, da identidade tautológica e do ser uno eleata, não se pode dizer nada do não-ser. Dizer algo do não-ser, deste modo, assumindo-se como única possibilidade o ser (uno) pleno e imutável, implicaria evidentemente uma ideia paradoxal e sem sentido. Contudo, este ser uno tornou-se inviável e o movimento passou a ser, a partir do *Parmênides*, um elemento importante para o pensamento platônico. Entretanto, neste diálogo, a natureza do movimento não foi plenamente delineada, pois sua realidade foi postulada apenas como um desdobramento da consequência do um participar e não participar do ser, ou seja, do um ser e não ser. Esta evidência encontrada por Platão, contrária, pelo menos à primeira vista, o seu pensamento anterior fundado na ideia de que apenas formas ideia e unas poderiam representar o conhecimento seguro e infalível.

“Se um não é, coisa nenhuma é” (*hèn ei mh éstin, oudén estin*) (*Parmênides*, 166c). O um tanto é quanto não é, tanto em relação a si mesmo quanto em relação às outras coisas. Entretanto, como ficará claro somente no *Sofista*, e a despeito da conclusão aparentemente radical do *Parmênides*, a identidade do ser absolutamente e exhaustivamente essencial, isto é, a identidade que a rigor se revelou tautológica para o *lógos*, se mostrou insustentável. Falamos em tautologia no sentido de uma identidade intangível pelo discurso e que não pode ser, deste modo, objeto de atribuição e de predicação. Este modelo de identidade, se pode ser pensado como tal, ou se “representa” a natureza de algum ser, é absolutamente alheio ao discurso. Esta aporia abriu caminho para o “um é”, o qual revelou na verdade que o ser do um é o ser do um sem ser o próprio um³⁰, ou seja, revelou que o um participa do ser. Esta participação, condição

³⁰ SOUZA, E. C., *Ser e Discurso no Parmênides de Platão*, p. 112. Destaco aqui as afirmações constantes na nota 09, na qual aponte que a identidade lógica demonstrada por Platão, em sua análise através das hipóteses é atributiva, predicativa, isto é, a identidade do *lógos*. Esta identidade nunca alcançará a natureza do próprio *um*, ou seja, ela nunca dirá respeito à identidade do tipo “*um é um*”.

fundamental para o discurso e o conhecimento, entretanto, desvinculou-se totalmente da noção de identidade contida na teoria das ideias proposta no começo do diálogo. Platão, ao fazer sua crítica ao ser uno eleata, pois cremos ser este o objetivo da análise dialética desenvolvida no *Parmênides*, empreendeu na verdade, como já apontado no começo do capítulo, uma séria revisão de sua teoria das formas ideais e da noção de identidade nela contida. Esta crítica, contudo, ainda que tenha apontado uma nova direção, não propôs efetivamente nenhuma nova solução para o problema das formas, de sua identidade e de como os seres mutáveis participam delas. Esta solução é desenvolvida e apresentada no *Sofista*. Neste diálogo, além de encontrar uma solução para o problema da identidade, que passará a ser relacionada à ideia de diferença, também será proposta uma nova solução para o problema da participação, através da comunidade dos gêneros, o que, por sua vez, também está intimamente ligada à ideia de movimento. É no *Sofista*, portanto, através de sua nova noção de identidade e da aceitação do movimento e do repouso como elementos fundamentais ao mundo natural, que poderemos verificar se os princípios aristotélicos de movimento e não-contradição já haviam sido propostos com antecedência, só que em outros termos, por Platão.

3. *Sofista*: parricídio, diferença e mobilismo

O *Sofista* vem para solucionar alguns problemas surgidos na análise desenvolvida no *Parmênides*³¹, principalmente na sua 2ª parte, aquela dedicada à análise da possibilidade de um ser enquanto pura unidade. As críticas lá desenvolvidas às formas ideais, à teoria da participação e à identidade tautologicamente una fomentaram a necessidade de se desvincular o pensamento das formas ideais do ser proposto inicialmente e pensado tendo como modelo o ser eleata. Tomando como base o ser uno

³¹ DIÈS, *op. cit.*, 1927, ps. 303 e 311.

de Parmênides, Platão empreende uma séria revisão à sua teoria das formas descrita na *República* (475e6 ss., 505a2-5, 507b2-3, 596a5-7) e no *Fédon* (74 ss.). Ele busca superar a noção anterior de forma, segundo a qual, esta seria um modelo uno e ideal presente em uma multiplicidade de particulares, ou seja, que “cada uma, de per si”, seria uma. “Mas, devido ao fato de aparecerem em combinação com ações, corpos, e umas com as outras, cada uma delas se manifesta em toda a parte e aparentam ser múltiplas” (*República*, 476a1 ss.). A crítica à teoria da participação desenvolvida no *Parmênides* (131a1-135b1) visa, sobretudo, a um objetivo, provar que as formas, enquanto unas, não poderiam se ligar de forma direta à multiplicidade dos particulares, por serem justamente unas e em si mesmas, e por isso, independentes dos particulares sensíveis. Esta tese que sustenta a participação dos particulares nas formas é alvo de críticas veementes, que dão origem a sérias objeções, dentre as quais, a que afirmar que, “sendo uma e a mesma, estará, inteira, simultaneamente, em coisas que são múltiplas e separadas, e, assim, ela estaria separada de si mesma” (*Parmênides*, 131b). Ou seja, como poderiam as formas estarem em diversas coisas simultaneamente sem deixarem de serem unas e de perderem as sua integridade?

Ainda no *Parmênides* (164b – 166b), quanto é tratado das consequências para as outras coisas caso o um não seja, Platão lança mão de uma noção que será a pedra de toque dos argumentos centrais do *Sofista*, o conceito de *diferença* (*Parmênides*, 164b). Neste trecho, Platão afirma nada ser o um, contudo, este “nada ser” não é nada ser em comparação com o ser finito das coisas particulares. O um é absolutamente simples, por isso não passa de um estado para o outro, e conseqüentemente não pode estar no tempo, e assim sendo, ser suscetível ao movimento. O um não nasce, nem perece, nem morre. Ele não faz parte do mundo sensível, isto é, ele não é algo determinado. É apenas neste sentido que Platão afirma nada ser o um. Este um absoluta e plenamente uno não tem

espaço no mundo múltiplo e mutável, ou seja, as coisas do mundo natural estão marcadas em relação ao um por algo, ou seja, a *diferença*, sendo esta justamente aquilo que representa no *Sofista* a alternativa em relação à identidade absoluta e à unidade absoluta proposta no *Parmênides*. A realidade sensível só pode ser múltipla e neste caso o que demarca a alteridade entre os seres desta multiplicidade é justamente o outro, a diferença. No *Sofista*, afirmar que A é A, ou seja, aquilo que justamente afirmava Parmênides, e portanto, que A não pode ser não-A, isto é, qualquer outra coisa diferente de A, não faz mais sentido. Neste diálogo, A não ser B, não quer dizer que B não *seja*, mas antes, que B é uma outra coisa (*héteron mónon*)³², um outro e diferente de A (*állo ti tōv óntōn*). A contrariedade aqui entre o ser e o não-ser, está na esfera da existência, ou seja, entre aquilo que existe e aquilo que não existe, e não no plano da não-contradição ontológica.

3.1. O *ser* como diferença e o parricídio

A partir de *Sofista* 237a, Platão inicia, através do personagem Estrangeiro, um discípulo de Parmênides, sua exposição a respeito da possibilidade da admissão da realidade do *não-ser*. Pouco antes, em 236e, Platão apresenta a sua questão para este problema: “Que modo encontrar, na realidade, para dizer ou pensar que o falso é real sem que, já ao proferi-lo, nos encontremos enredados na contradição? Na verdade, Teeteto [o interlocutor do Estrangeiro], a questão é de uma dificuldade extrema”. Platão se depara com um problema que, se validado, contrariaria totalmente a doutrina eleata, qual seja, o problema de se aceitar o falso, ou melhor, na presente nomenclatura, de se aceitar a realidade do não-ser. Como falar do não-ser, ainda que para negá-lo, como o faz o próprio Parmênides, sem admitir que ele possua realidade, que ele seja (algo)?

³² Cf. DIÈS, A., *La Définition de l'être et de la nature des idées dans le Sophiste de Platon*, p. 07.

Em 238e, o Estrangeiro diz a Teeteto: “há pouco e ainda agora, afirmei como princípio que o não-ser não deve participar nem da unidade nem da pluralidade, já que ao afirma-lo eu o disse uno; pois disse o ‘não ser’”. Mesmo tendo negado tanto a unidade quanto a pluralidade do não-ser, pois a princípio, o não-ser não pode ser nem pronunciado nem pensado, quando se diz o não-ser, a sua unidade já está implicitamente subentendida.

Percebe-se que necessidade de se aceitar o não-ser vai se impondo de forma gradativa conforme Platão vai desenvolvendo sua análise dialética da questão, isso sem contar o fato principal que os levou a tratar deste problema que é o de provar a falsidade da arte sofista. Disto decorre a questão de como afirmar a falsidade de algo ou de um discurso sem aceitar o ser da falsidade. Como tratar da falsidade e da sua realidade, neste caso da arte do sofista, sem aceitar o seu estatuto existencial. E é neste ponto que surge no diálogo a noção de parricídio, ou seja, a morte do pensamento eleata anunciado pelo Estrangeiro de Eléia, isto é, pelo próprio discípulo de Parmênides.

O parricídio vai se concretizando de acordo com a evolução do diálogo e à medida que vai se sedimentando a ideia do ser do não-ser. Este parricídio simboliza justamente a negação da tese eleata do ser uno, que não admite o não-ser, isto é, a negação da tese de que apenas o ser (uno) é. Dizer que A é grande, equivale a dizer que A é não-pequeno ou não-igual. Aqui encontramos uma classe de predicados incompatíveis, vinculados a noção de *héteron*, o não-idêntico, o diferente, ou seja, aos predicados que não fazem parte do grupo de predicados de A³³. A não-contradição absoluta contida na concepção de ser eleata e nas formas platônicas do começo do *Parmênides* se mostrou inviável, mas o próprio princípio não. No fato de A ser grande está contido de forma intrínseca a ideia não-contraditória de que ele é não-pequeno.

³³ Cf. SOUZA, E. C., *Negação e diferença em Platão*, p. 07.

Aqui, a não-contradição diz respeito aos predicados de A, os quais não podem pertencer (serem atribuídos) e não pertencer a A ao mesmo tempo. Se A é grande, ele não pode ser ao mesmo tempo pequeno, exceto em potência. Em ato ele é grande e não o pode ser ao mesmo tempo, ou seja, simultaneamente. Platão afirma que, “quando falamos *não-ser* isso não significa, ao que parece, qualquer coisa contrária ao ser, mas apenas outra coisa qualquer que não o ser” (*Sofista*, 257b). Aqui, a não-contradição, assim como toda a noção de não-ser como o ser da diferença, está totalmente vinculada à ideia de atribuição e predicação, e conseqüentemente, já adentrando num campo que se afasta bastante dos objetivos desta dissertação, de linguagem³⁴.

3.2. O mobilismo do ser e os seus gêneros principais

Tendo chegado ao ser e ao não-ser e aceitado ao mesmo tempo que ambos estão separados por contrários e pela contradição, ainda que apenas em ato e em potência, impõe-se uma outra ideia, a de movimento³⁵. Se o ser uno de Parmênides e o seu inerente imobilismo dispensavam a necessidade do tempo, por outro lado, o ser e o não-ser da diferença trazem de forma intrínseca a sua necessidade (*Sofista*, 247e). Contudo, Platão acredita que, nem a doutrina do imobilismo absoluto dos defensores do uno, tampouco a do movimento irrestrito do puro devir devem ser aceitos integralmente:

³⁴ Cf. DIÈS, *op. cit.*, 1927, p. 311. Concordamos totalmente com a tese aqui apresentada, tendo em vista que falar do *ser* no sentido de se estar falando do *diferente*, abre caminho para a predicação deste ser justamente através do não-ser. Isto sem levar em consideração que se não se pode falar da identidade tautológica de algo, pois esta não faz sentido para o *lógos*, só posso falar de uma identidade atributiva e fazendo uso de artifícios que possam ser utilizados e estejam disponíveis ao *lógos*. Falar através da linguagem, neste caso, é falar do ser, uma vez não sendo possível falar dele próprio em si mesmo de forma plena e absoluta, através do *não-ser*, ou seja, fazendo uso de tudo aquilo que não é o próprio ser, isto é, da linguagem. A linguagem, sendo assim, tem sua realidade vinculada ao *não-ser* a partir do momento em que passamos a entender seus signos como não-seres que se referem a um outro ser, isto é, como seres que guardam de alguma forma uma relação de identidade com o ser que eles representam e descrevem. O autor ressalta dois pontos muito interessantes na passagem citada: primeiro, a visão segundo a qual a teoria sobre linguagem teria em Platão seu verdadeiro iniciador, e segundo, a ideia de que a linguagem constitui um elemento indispensável para o conhecimento e para todo e qualquer projeto científico.

³⁵ Cf. DIÈS, *op. cit.*, 1932, p. 09 a 16.

Recusar a doutrina da imobilidade universal que professam os defensores ou do Uno ou das formas múltiplas, bem como não ouvir aos que fazem o ser mover-se em todos os sentidos. É preciso que imite as crianças que querem ambos ao mesmo tempo, admitindo tudo o que é imóvel e tudo o que se move, o ser e o todo, ao mesmo tempo (*Sofista*, 249d).

Após negar a realidade do uno absoluto e a sua impossibilidade no plano do discurso e do mundo natural, Platão tenta mostrar que, por outro lado, o movimento apenas, provavelmente tendo em mente o modelo heracliteano do fluxo eterno de todas as coisas, também não daria conta da compreensão do mobilismo do mundo natural e de um conhecimento inteligível de sua realidade, ainda que mutável. Tendo reduzido o não-ser ao outro, ao diferente, faz-se necessário aceitar a realidade do não-ser como uma noção intrínseca à relação de todos os seres uns com os outros. A relação de um ser com o seu par, ou mesmo de uma qualidade com o seu contrário, o diferente, é marcada pelo não-ser, que constitui justamente a natureza da diferença e da mudança.

Neste ponto, é chegado o momento de voltarmos nossa atenção aos principais gêneros do ser para compreendermos qual é a sua real natureza e em que sentido eles contribuem para tornar as coisas mais inteligíveis. Os gêneros constituem uma espécie especial de formas, e que, diferentemente dos modelos formais convencionais, tem a função de garantir a integração das demais formas umas com as outras:

Já que, relativamente aos gêneros (*genōn hōmológētai*), chegamos ao acordo de que uns se prestam a uma comunidade mútua (*koinōneîn allēlois*), outros não; de que alguns aceitam essa comunidade com alguns, outros com muitos, e de que outros, enfim, penetrando em todos os lugares, nada encontram que lhes impeça de entrar em comunidade com todos (*toīs pāsi kekoinōnēkēnai*) (*Sofista*, 254b3-c1).

Contudo, Platão acredita não ser necessário se estender a sua análise à universalidade das formas, temendo adentrar em um campo de grande confusão: “Consideraremos, entretanto, algumas destas, que nos parecem as mais importantes, e veremos, em primeiro lugar, o que são elas, tomadas separadamente, para em seguida examinar em que medida são elas suscetíveis de se associarem umas às outras” (*Sofista*, 254c). Como o *Parmênides* pôs fim ao uno absolutamente idêntico a si mesmo e trouxe a possibilidade de se pensar o ser em uma relação uno-múltiplo, ficou a cargo do *Sofista* mostrar como se dará esse novo pensamento, e conseqüentemente, a sua nova noção de identidade. Não que o *um* apresentado no início do *Parmênides* de Platão e o ser uno do próprio Parmênides histórico não possuam uma identidade. Mas ainda que a possuam, ela é de uma natureza que não pode ser apreendida pelo discurso, pois se mantém além da atribuição e da predicação e por isso não pode ser apreendida pelo esquema eidético e racional do *lógos*.

E enquanto tal, isto é, enquanto fundada no discurso, esta nova noção de identidade estará submetida aos gêneros, ou seja, a certas formas, as quais, diferentemente das formas unas ideais da teoria platônica exposta no *Parmênides*, podem se relacionar umas com outras. Se a realidade do mundo sensível e contingente da natureza é o mundo da multiplicidade, é certo que devem haver certas ideias que imponham ordem a e mantenham coerente esta multiplicidade. É justamente este o papel dos gêneros. No *Sofista*, consciente das aporias do estrito “pensamento de identidade”, Platão afirma que a identidade só pode ser feita por intermédio de uma *comunidade* (*koinōnia*) com as formas (*eidē*) diferentes de si mesmas. Para o conhecimento, esta nova noção de integração entre as formas produzirá uma nova identidade pelo *lógos* através do entrelaçamento das ideias umas com as outras: o ser é um entrelaçamento (*symplokē*) de ideias que entram em relações reguladas umas com as

outras. A comunidade do gêneros em escala ontológica originará em escala lógica o esquema da atribuição e conseqüentemente da predicação (*Sofista*, 251a-e).

Dentre os gêneros, os quais Platão emprega como sinônimo de forma (*Sofista*, 254c2), o filósofo aponta, para demonstrar sua nova teoria, que há cinco que se destacam em relação aos demais, que há cinco gêneros mais importantes (*Sofista*, 254c): o próprio *ser*, o *movimento*, o *repouso*, o *mesmo* e o *outro*. O ser é um gênero supremo por motivos bem evidentes, visto tudo participar do ser. Ou seja, tudo *é*. Eu digo “o movimento *é*”, o “repouso *é*”, “o mesmo *é*” e o “outro *é*”. Já o movimento, constitui o próprio fundamento do conhecimento:

Se se admite que conhecer é agir, a consequência inevitável é que o objeto ao ser conhecido sofre a ação. Pela mesma razão o ser, ao ser conhecido pelo ato do conhecimento, e na medida em que é conhecido, será movido, pois que é passivo, e isso não pode acontecer ao que está em *repouso* (*Sofista*, 248e).

Se os seres fossem imóveis, como o *um* de *Parmênides*, não haveria conhecimento para o homem, pois ele só conhece aquilo que está em movimento. Contudo, se o conhecimento só pode ser captado pelo homem através do movimento, o mesmo não ocorre com a inteligência, que só é captada pelo repouso. O repouso está vinculado às formas ideais, enquanto conceitos, pois estes são justamente os arquétipos através dos quais se constrói o inteligível. Onde não há permanência de estado, permanência de modo e permanência de objeto não pode haver inteligência (*Sofista*, 249c). Se o objeto sensível possui uma plenitude de sentido que mostra uma realidade mais ampla para aquele que sente, que o apreende diretamente, conquanto seja incomunicável, o conceito, a forma, a ideia, por outro lado, embora menos carregado de significado, pois corresponde a um esquema eidético e virtual, pode ser transmitido de forma mais segura.

Ficam assim estabelecidos os três mais importantes gêneros: o *ser*, o *movimento* e o *repouso*. Embora o movimento e o repouso não se associem entre si, sob o risco de se incorrer em uma notável contradição, ambos se associam com o ser, pois ambos *são*³⁶. O *mesmo* e o *outro*, por sua vez, se justificam pelo fato de que quando se pensa no movimento, ele é outro em relação aos demais (ser e repouso). O mesmo ocorre quando se pensa no movimento como o mesmo em relação a ele próprio, ainda que não se possa pensar que o movimento e o repouso sejam eles próprios o outro de si mesmo e o mesmo do outro, pois, se assim o fossem, eles seriam os seus contrários, algo totalmente absurdo. É por isso que o mesmo e o outro constituem dois gêneros distintos dos demais, especialmente do movimento e do repouso, com os quais eles podem coincidir. Pelo fato de tanto o movimento quanto o repouso participarem do mesmo e do outro, e todos os quatro participarem do ser, é possível assegurar, como adiantado acima, fundamentalmente, tratarem-se de cinco gêneros principais: *ser*, *movimento*, *repouso*, *mesmo* e *outro*.

Para reduzir o *não-ser* ao *outro* e para reconhecer neste uma natureza específica, faz-se necessário, primeiro, aceitar que ele ocorre sempre em um sentido relativo, ou seja, em relação a todos os demais (os outros seres, por sua vez, diferentes dele), e segundo, entender que ele só faz sentido se compreendido juntamente com as concepções de movimento e repouso. Não seria possível conceber o *outro* e o *diferente* em um mundo que não fosse regido pela mudança e pela multiplicidade. É o movimento, juntamente com o repouso, quem garantem a possibilidade do outro. Como afirmado no parágrafo anterior, movimento e repouso não participam um do outro, mas

³⁶ Cf. DIÈS, *op. cit.* 1932, p. 11. O autor propõe três possibilidades: ou a) não há ligação entre nada, ou seja, nada está ou pode ser ligado a nada, ou b) tudo está ligado a tudo, ou c) algumas coisas podem se ligar a outras e algumas não podem se ligar. A primeira não pode ser validada, pois pelo menos tudo participa do ser. A segunda, por sua vez, não pode ser aceita, pois o *movimento* e o *repouso*, como já dito acima não podem se ligar, isto é, o movimento não comporta o repouso. A terceira se impõe como a mais coerente, pois, como os próprios exemplos acima comprovam, o *movimento* e o *repouso* se ligam ao ser, embora ambos por sua vez não possam se ligar.

ambos participam do ser. Ou seja, a natureza do ser não está nem inteiramente em repouso, nem inteiramente em movimento. Ou melhor, tanto acoplados, quanto tomados à parte, movimento e repouso não esgotam o ser, não o abarcam em sua totalidade³⁷. O ser é irreduzível ao movimento e ao repouso, tanto tomados em conjunto quanto isoladamente. Em Aristóteles, como destacado por ele na *Física* e como mostraremos no próximo capítulo, a dupla movimento e repouso de Platão, poderia ser relacionada por analogia, às coisas naturais, que estão em eterno movimento, e à natureza, que enquanto princípio de repouso e movimento, reduz-se à imobilidade da causa e da necessidade, (*Física*, 198b-200a).

Em suma, a associação entre os gêneros tem por objetivo ser uma alternativa ao problema da identidade proposta inicialmente no *Parmênides*, ou seja, ao imobilismo de origem eleata presente nas formas ideais de Platão apresentadas em sua forma mais ideal no início do diálogo. O modelo identidade tautológica do ser uno, o qual pode ser encarado como uma espécie de regressão ao infinito³⁸, pois exigia uma identidade ontologicamente plena, que não aceita a diferença e o outro, inviabilizou, assim, qualquer possibilidade de predicação e atribuição, e, conseqüentemente, de qualquer possibilidade de conhecimento. Como diz Marcelo P. Marques, é a alma quem consegue distinguir nas coisas corpóreas as ligações entre as formas e indicar o que “é” e o que “não é”³⁹. Contudo, não é um dos objetivos deste trabalho apontar maiores

³⁷ Cf. DIÈS, *op. cit.* 1932, p. 13.

³⁸ Acredito ser necessário destacar a grande diferença que há entre este princípio, subentendido no diálogo, e o contido no pensamento do Parmênides histórico e o defendido por Aristóteles através de seu princípio de não-contradição. Todavia, estas questões, inclusive as noções de ato e potência, serão examinadas com a minúcia necessária na parte III deste trabalho, quando trataremos do princípio de não-contradição na *Metafísica* de Aristóteles.

³⁹ Cf. MARQUES, M. P., *Platão: pensador da diferença: uma leitura do Sofista*: “Ele (Sócrates no *Teeteto*) mostra que, para pensar os objetos das percepções “neles mesmos”, assim como suas relações uns com os outros, para apreender o que há de comum (*tò koinón*) entre eles, é preciso utilizar alguma outra coisa (*ti állo*) que não as próprias percepções sensíveis. Essa alguma outra coisa que tem o poder de mostrar o que é comum a todas as coisas, de mostrar aquilo a que aplicamos o “é” e “não é” (*tó éstin... kai tò ouk ésti*), o fato de ser e de não ser (*ousían kai tò mè éinai*), a semelhança e a dessemelhança, o mesmo e o outro (*tò tautón te kai héteron*), é a própria alma, através dela mesma (*autè di'hautês he psukhè*)”. Vale ressaltar que para uma boa compreensão da presente passagem, assim como do pensamento

desenvolvimentos sobre a questão epistemológica da alma em Platão, pois, aqui, o que importa mesmo, é mostrar que há uma comunidade entre as formas, sem nos interessar, no entanto, como se dá este processo no *lógos*, isto é, enquanto conhecimento, embora tal problema esteja intimamente ligado aos temas levantados até aqui como cremos ter ficado patente.

4. Conclusão

A ideia de insustentabilidade da identidade tautologicamente una (“um é um”) e do modelo de participação das coisas sensíveis nas formas ideais, como no modelo inicial da teoria platônica das ideias, apontada na primeira parte do *Parmênides*, a qual, cedeu lugar para a associação dos gêneros (formas), será, como veremos no capítulo 3, quando analisaremos o princípio de não-contradição, fundamental para entendermos como se relacionam as ideias de identidade e movimento em Platão e os princípios de movimento e não-contradição em Aristóteles. As ideias platônicas de participação e movimento desenvolvidas no *Parmênides* e no *Sofista*, além da importância fundamental para o próprio pensamento platônico, terão, também, grande importância para o pensamento aristotélico.

Se a impossibilidade da identidade tautológica e a *koinōnía* (comunidade) apresentadas por Platão em seus diálogos constituem a base para um pensamento mais coerente com a multiplicidade e a contingência inerentes ao mundo natural e sensível, os princípios de movimento e de não-contradição de Aristóteles, que estão estreitamente ligados ao pensamento platônico esboçado neste capítulo, possuem uma relação estreita

platônico das formas, é preciso ter em mente que aqui a alma serve apenas de ligação entre as coisas sensíveis e o conteúdo inteligível das formas, precaução tomada pelo autor. Não podemos pensar que Platão tinha em mente a ideia moderna do subjetivismo, onde caberia à alma construir uma representação fenomênica da realidade a partir de suas faculdades intelectivas. A dialética platônica, conforme descrita no próprio *Sofista* como “a ciência dos homens livres” (253c) e como a atividade da alma, consiste em decompor através do *lógos* aquilo que já estaria disposto em um plano ontológico superior e a rigor inalcançável em sua plenitude pelo homem.

e fundamental que será essencial para uma melhor compreensão do pensamento aristotélico e da relação existente entre os pensamentos de ambos os filósofos.

O movimento e a não-contradição, como buscamos demonstrar no desenvolvimento da exposição até aqui, se impuseram através do vocabulário platônico⁴⁰ como dois gêneros dentre os cinco principais, embora na terminologia aristotélica, como veremos nos próximos capítulos, sejam classificados como princípios. É bastante razoável supor que há uma correspondência entre ambas as filosofias⁴¹, principalmente no que concerne à matéria que envolve estes princípios. Ainda que parta inicialmente dos seres contingentes e naturais, Aristóteles, como veremos no próximo capítulo, tanto quanto ou até mais que Platão, persegue continuamente os elementos que envolvam a causalidade e a necessidade⁴². Para Aristóteles, como também veremos no próximo capítulo, ainda que os seres naturais estejam em constante movimento, a natureza, enquanto princípio de movimento, em si mesma, não está. A natureza mantém uma estrutura orientada pela necessidade causal imediata contida no encadeamento dos seres naturais, mas direcionada teleologicamente, isto é, há uma ordem teleológica maior e fundamental que envolve as causas necessárias que encadeiam os elementos materiais contidos nos seres naturais⁴³.

O pensamento das formas ideais e a hierarquia que elas estabeleciam, das quais os seres mutáveis e individuais não seriam nada além de cópias deficientes, cedeu lugar à uma filosofia mais complexa e de fundamentos mais sólidos. A crítica à identidade tautológica, tanto a presente na teoria das formas ideais platônicas, quanto em qualquer

⁴⁰ O próprio movimento foi apontado por Platão como um dos gêneros supremos. Já a não-contradição, embora não com este nome, foi indicada por Platão como aquilo que ele entendia pelo gênero supremo ser, visto que, do ser participa tudo aquilo que é, e para que alguma coisa seja, é preciso haver o reconhecimento da não-contradição, isto é, em certo sentido, da identidade.

⁴¹ MANSION, S., *Le Jugement d'Existence chez Aristote*: "O pensamento do discípulo não pode deixar de ter vários pontos de contato com o de seu mestre, conquanto existam profundas divergências nesta matéria", "Para compreender o sistema aristotélico, deve ser considerado como um desenvolvimento e um aperfeiçoamento da filosofia conceitual estabelecida por Sócrates e enriquecida por Platão" (ps. 07 e 11).

⁴² Cf. *Ibid.*, p. 12.

⁴³ Cf. ANGIONI, L., *Necessidade, Teologia e Hilemorfismo em Aristóteles*.

outro modelo de ser, a noção de não-ser como diferença, a descoberta dos gêneros supremos e a consequente admissão do movimento como fenômeno intrínseco e inerente à natureza dos seres, mudaram definitivamente o pensamento platônico, e mais especificamente, o seu projeto de conhecimento. É neste sentido, então, que a análise desenvolvida neste capítulo foi fundamental para mostrar, primeiro, como as noções de movimento e identidade presentes na realidade múltipla e mutável surgiram primeiramente no pensamento platônico, segundo, como estas noções repercutirão no pensamento aristotélico e terceiro, como elas estão muito alinhadas, propositadamente ou não, embora este seja um outro problema, com os princípios de movimento e não-contradição e a ideia de identidade, cuja inerência é fundamental e determinante para a filosofia de Aristóteles.

CAPÍTULO 2

Movimento na *Física* e na *Geração e Corrupção* de Aristóteles

1. Contrariedade e Contradição

No capítulo anterior, quando analisamos as noções de *identidade* e *movimento* no pensamento platônico contidas nos diálogos *Parmênides* e *Sofista*, foi possível concluir que uma noção de ser condizente com o mundo sensível e com o *lógos* só pôde ser encontrada quando se excluiu de sua estrutura a ideia de identidade ontologicamente não contraditória e se aceitou, deste modo, a *diferença* inerente aos seres em seu estado contingente e mutável, o que abriu, por sua vez, espaço para melhor se compreender o movimento e a sua realidade. A não-contradição inerente ao imobilismo eleata, como nos foi revelado nos fragmentos de Parmênides, que excluía qualquer possibilidade de mudança, alteridade e contradição, era incompatível com o discurso e o conhecimento, porque incompatível com a realidade mutável. Foi provavelmente esta incongruência que levou Platão a desenvolver no *Parmênides*, juntamente com uma análise da sua própria teoria do ser, a teoria acerca das formas ideais, uma análise da identidade do ser enquanto absolutamente *uno* tendo como base a noção de ser presente na filosofia de Parmênides. Tendo concluído que a noção de ser eleata não dava conta da multiplicidade e da mudança inerente aos seres enquanto mutáveis, Platão acabou por, no *Sofista*, propor uma ideia de ser vinculada à de diferença, onde a ideia de não-ser foi desvinculada do imobilismo e da não-contradição eleata e passou a ser aceita como o próprio fundamento do mundo sensível e de seu inerente mobilismo.

O problema em torno do qual orbitou toda a discussão platônica iniciada no *Parmênides* e ampliada no *Sofista* é também, em nosso ponto de vista, referente a contradição. No *Parmênides* se parte do ser eleata absolutamente uno, que não admitia o

menor sinal de contradição. No *Sofista*, a impossibilidade de se pensar o ser imóvel no mundo mutável e natural exigiu um novo caminho, pensá-lo a partir das noções de diferença e de sua negação⁴⁴. Mas não se trata de uma negação absoluta, que nega totalmente a alteridade, mas antes, de uma negação particular, pautada em uma nova noção, a de diferença, que entende a contradição como o estreito limite existente entre a identidade de um ser e a identidade de um outro ser, ou como a identidade⁴⁵ que um ser possui agora e a que ele possuirá doravante.

Contudo, além da contradição inerente às noções de ser e não-ser, ainda que este último seja entendido unicamente como diferença ou ausência, há um outro conceito muito importante presente de forma implícita na dupla ser/não-ser, o de *contrariedade*. Se pensarmos no ser do branco e no seu não-ser, que pode muito bem ser representado pelo contrário *negro*, encontraremos, nos moldes aristotélicos, como tornaremos mais claro logo a seguir, um par de *contrários*. Diferentemente da *contradição*, que não é por Platão alvo de um tratamento conceitual, muito provavelmente por conta do seu método dialético que preconiza, sobretudo, a análise da identidade e não da contradição, mas que, muito embora, ao menos de forma implícita, possa ser vislumbrada na sua análise do *um* e das formas, a *contrariedade* sequer pode ser suposta em seu pensamento.

1.1. Contrariedade e Contradição em Aristóteles

Se há uma ligação bastante clara entre o pensamento platônico e o aristotélico, é a que pode ser estabelecida entre a discussão platônica sobre verdade e falsidade

⁴⁴ Cf. MARQUES, *op. cit.* p. 163 e 164.

⁴⁵ A noção de identidade é aqui empregada em um sentido bastante *lato*, podendo ser entendida como mero atributo ou predicado, isto é, como a identidade de um determinado predicado, de uma determinada qualidade do ser.

presente no *Sofista* e os capítulos iniciais do *Da Interpretação*⁴⁶. No *Sofista*, a verdade e a falsidade, tendo como escopo a busca pela definição exata de sofista, acabam por ser aceitas tendo como fundamento a noção de diferença (*Sofista*, 257b). Para o discurso, o não-ser pode ser atribuído ao outro, ao diferente, isto é, na realidade do *lógos* cabe o não-ser, e por extensão, a verdade e a falsidade. Aristóteles segue um caminho similar no *Da Interpretação*, ao estabelecer que, independentemente de toda a discussão acerca das proposições opostas contraditórias (*Da Interpretação*, IX), proposições contraditórias que apresentam termos singulares e particulares como seus sujeitos como “Sócrates é branco” e o “Sócrates não é branco” tem de ser necessariamente verdadeiras ou falsas. O tema da verdade e da falsidade em proposições contraditórias inaugurado no *Da Interpretação IX*, deu origem a inúmeras discussões para a Lógica, contudo, tal conteúdo não interessa para a presente discussão. O que realmente importa aqui é mostrar a ligação entre os pensamentos platônicos e aristotélicos no que concerne às noções de verdade e falsidade e mostrar a importância do tema da contradição para Aristóteles.

Aristóteles, diferentemente de Platão, desenvolve com bastante rigor conceitual, seja em seus tratados lógicos, seja na *Física* e na *Metafísica*, os princípios que aplicará doravante como fundamento do pensamento que buscará desenvolver. Não seria diferente com as noções de *contrariedade* e *contradição*.

Sendo assim, a partir deste ponto, daremos início à análise do pensamento aristotélico, tendo como ponto de partida a análise do papel que o movimento ocupa nele. No que concerne ao pensamento que envolve as noções de ser (não contradição e identidade) e movimento, principalmente em Aristóteles, é notável o papel que as noções de *contrariedade* e *contradição* ocupam, isso sem contar o papel fundamental

⁴⁶ Cf. KNEALE, W. e M., *O Desenvolvimento da Lógica*, p. 46.

que os *contrários* ocupam na sua *Física*, como veremos mais a frente. É por isso que, antes de esboçarmos qualquer investigação sobre o movimento e a não-contradição em Aristóteles, será imprescindível analisarmos, mesmo que rapidamente, e até mesmo destoando um pouco dos objetivos centrais da presente dissertação, sem contudo, assim esperamos, gerar qualquer espécie de confusão, qual o papel que as noções de contrário (*enantíos*) e contradição (*antíphasis*) ocupam na sua filosofia, especialmente em *Da Interpretação*⁴⁷.

A definição geral de contrários dada por Aristóteles é a de “termos que, dentro do mesmo gênero (*génos*), distam maximamente entre si” (*Categorias*, 6a17-18)⁴⁸. Já a contradição, constitui-se da “oposição (*antíthesis*) que, por si só, exclui o caminho do meio” (*Analíticos Posteriores*, 72a12-14). Excluir o caminho do meio é justamente excluir a terceira opção⁴⁹, qualquer outra alternativa entre o “é” e o “não é”, entre “pertencer” e “não pertencer”. A contrariedade é expressa na diferença entre os dois termos extremos pertencentes a um mesmo gênero (branco e negro por exemplo), já a contradição, em esfera lógica, é simplesmente a impossibilidade (da afirmação) da coexistência de um atributo ou predicado com sua negação.

Em *Da Interpretação*, a distinção entre contrariedade e contradição é posta através da sua ocorrência em pares de proposições, sejam elas universais ou particulares: “Chamaremos a uma afirmação (*katáphasis*) e uma negação (*apóphasis*) em oposição uma contradição (*antíphasis*), entendendo por proposições opostas as que

⁴⁷ Cf. SANTOS, L. H. L., *A Harmonia Essencial in A Crise da Razão*, pgs. 437 a 446. Este importante ensaio trata do que talvez seja o problema lógico por excelência, nascido no poema de Parmênides, ainda que este certamente não o tenha percebido, e continuado por Platão e Aristóteles, que é o de como o discurso age orientando o conhecimento do ser. Citamo-lo aqui mais como uma justificativa do porquê da nossa especial atenção aos conceitos de *contradição* e *contrariedade* no *Da Interpretação* de Aristóteles.

⁴⁸ Ou seja, a existente entre branco e negro, por exemplo. Aristóteles argumenta ainda que eles se excluem absolutamente e que não há noção intermediária para aqueles que pertencem necessariamente a um objeto, por exemplo, saúde e doença. O mesmo não ocorre entre branco e negro, pois entre eles há intermediários.

⁴⁹ Princípio do terceiro excluído, como definido por Aristóteles em *Metafísica*, 996b26-30 e 1011b23-24, aproximando-se o nosso texto mais desta segunda passagem.

realmente afirmam e negam a mesma coisa de uma mesma coisa” (“todo homem é branco” x “algum homem não é branco”) (*Da Interpretação*, 17a 33-35). Na relação entre estas duas proposições, a contradição pode ser entendida como uma negação (*Da Interpretação*, 17a 32-33)⁵⁰, pois o que a primeira afirma de forma universal é negado pela segunda simplesmente porque esta afirma que no mínimo um dos elementos está em desacordo com o que é afirmado universalmente na primeira proposição. Já a contrariedade, representa algo diferente. “Supondo que estabeleçamos duas proposições, uma afirmativa e uma negativa, ambas universais (*kathólou*) na sua forma e tendo por sujeito um universal, teremos duas proposições contrárias” (“todo homem é branco” x “nenhum homem é branco”) (*Da Interpretação*, 17b2-4). Já aqui, na definição de proposições contrárias e no exemplo acima, o caráter de contrariedade fica evidente quando notamos que não há propriamente uma afirmação valorativa, como na contradição, mas apenas duas proposições que afirmam exatamente o contrário do que afirma o seu par. O que há em duas expressões contrárias, como as descritas acima, é uma contrariedade, onde o que a primeira afirma universalmente, a segunda nega também universalmente. Já na contradição, não há apenas proposições que se contrariam quanto aos seus conteúdos, mas antes, uma oposição efetiva entre ambas as proposições, uma oposição que trás como desdobramento a negação do valor existencial de seus conteúdos atributivos. Contudo, quando a primeira proposição for particular, como em “algum homem é branco”, sua contradição será também particular, ou seja, “algum homem não é branco”. Quanto às proposições contrárias, tais como “todo homem é branco” e “nenhum homem é branco”, podemos afirmar tratar-se de uma

⁵⁰ “É possível afirmar do que se sustenta que não se sustenta, do que não se sustenta que se sustenta, do que se sustenta que se sustenta e do que não se sustenta que não se sustenta, Como o mesmo pode ser feito mediante referência aos tempos que estão fora do presente, tudo o que possa afirmar é que é possível também negar, e tudo o que se possa negar é possível também afirmar. Conclui-se que toda afirmação terá sua própria negação oposta, tal como toda negação terá sua própria afirmação oposta. Chamaremos a uma afirmação (*κατάφασις*) e uma negação (*ἀπόφασις*) em oposição uma contradição (*ἀντίφασις*), entendendo por proposições opostas as que realmente afirmam e negam a mesma coisa da mesma coisa, de maneira não meramente” (*Da Interpretação*, 17a 27-36).

contrariedade pelo fato de a partir da suposição da validade da afirmação “nenhum homem é branco” podermos supor que necessariamente “todo homem é negro”. A contradição é a própria realidade e o fundamento do discurso, pois em seu domínio esta justamente a propriedade de afirmar se aquilo que se atribui a algo é verdadeiro ou falso. Somente o discurso pode atribuir algo a algo, ou seja, o discurso está intimamente relacionado ao domínio da contradição.

É por isso que o contraditório de “Sócrates é branco” é “Sócrates não é branco”, enquanto que seu contrário é “Sócrates é não-branco”, ou seja, *ex hypothesi*, “Sócrates é negro”, ou, como veremos a seguir, qualquer um dos intermediários (neste caso gradações) existentes entre o branco e o negro. Também é por isso que de duas proposições contraditórias, uma tem de ser falsa (*Da Interpretação*, 18a 28), justamente como no princípio de não-contradição, que postula não ser possível ao mesmo tempo a afirmação e a negação de um atributo, o que veremos mais detalhadamente no 3º capítulo. Há contrariedade entre o branco e negro, ou seja, eles são contrários, mas é impossível haver contradição entre ambos se os mesmos não estiverem inseridos em proposições (afirmação predicativa), ou seja, se os mesmos não estiverem inseridos em afirmações atributivas. No livro Iota da *Metafísica*, Aristóteles destaca categoricamente “que a contrariedade é uma diferença perfeita” (1055a16) entre os dois termos extremos de um mesmo gênero e que, ademais, “se não existem termos intermediários da contradição, sendo que podem existir termos intermediários entre contrários, então, é evidente [neste caso], que a contradição e contrariedade são a mesma coisa” (1055a39-b04).

A partir desta rápida análise, é possível notar a confusão entre contradição e contrariedade presente no pensamento eleata e denunciada por Platão no *Parmênides* e no *Sofista*. Para o primeiro, em sua 1ª hipótese sobre a realidade do *um*, como mostrado

no 1º capítulo, a proposição “o homem não é branco” é impossível, pois qualquer negação acarretaria necessariamente a negação integral do ser, ou seja, a negação seria sempre uma contradição absoluta, e não uma mera contradição existencial, presente no ser ou não-ser da diferença. Já no *Sofista*, o pensamento de identidade que negava a contradição de “o homem é branco”, que a entendia como uma contradição absoluta, ainda que a própria contradição não tenha sido totalmente inviabilizada, foi superado, passando a aceitar a proposição “o homem não é branco”, ou seja, “o homem é não-branco”, enquanto mera diferença. O “homem é não-branco”, o que significa que *ex hypothesi* “o homem é negro”, e deste modo não é “branco”, pois este atributo, o contrário de “negro”, não constitui mais uma contradição absoluta, mas apenas uma diferença, a qual estabelece uma nova noção de identidade, diferente daquela de tipo eleata.

2. Contrários e subjacente na *Física*

A necessidade de se estabelecer princípios é algo essencial para o pensamento de Aristóteles. Eles são fundamentais por que estabelecem os limites a partir dos quais se pode iniciar uma investigação e servem como alicerces seguros para a cadeia de demonstrações que eles inauguram e cuja validade se dará de forma imanente e apodítica. A própria natureza dos princípios lhes garante um certo caráter de indemonstrabilidade. Entre as várias definições que Aristóteles dá para princípio (*Metafísica*, 1012b35-1013a21), há um sentido geral que pode ser extraído, que é o de causa geral de todo e qualquer processo, pois, no que diz respeito ao conhecimento, o princípio de não-contradição, por exemplo, é o próprio princípio da demonstração e do silogismo. Os princípios possuem uma natureza auto evidente e apodítica, cujo sentido e validade só fica evidente posteriormente, seja provando a sua validade através daquilo que deles

decorrem necessariamente, seja através da refutação de sua potencial invalidez (*Metafísica*, 1006b3-1009a5)⁵¹.

Se os princípios tem para Aristóteles este papel basilar para o conhecimento, não seria diferente para a sua *Física*. Nesta, o papel dos princípios é fundamental para qualquer tentativa de compreensão da natureza (o movimento que é o seu princípio essencial e também o sua característica mais concreta e evidente. É apenas no livro II da *Física* que Aristóteles tratará efetivamente da definição de natureza, pois, todo o livro I, é tão somente a busca dos princípios que possam servir de ponto de partida para o seu estudo⁵². Mesmo a palavra *phýsis*, dentro de sua origem restritamente etimológica, significava o devir apenas material sem qualquer outro fundamento, ou seja, o próprio estudo prévio dos princípios que antecedem o estudo da natureza enquanto tal já estaria, segundo uma o conceito mais amplo, fora da noção de *phýsis*, guardando certamente um caráter mais metafísico que propriamente físico⁵³.

Sendo assim, uma determinada qualidade, afirma Aristóteles (*Física*, 188b21-25), tem sua origem no seu contrário, como por exemplo, o “branco”, que advém apenas do “não-branco”, isto é, do “negro”, e não do “culto” (*Física*, 188a36-b2). Sendo mais rigoroso, um termo só vem de seu contrário ou de um dos intermediários (*tōn metaxy*) contidos dentro do intervalo o termo e o seu extremo contrário: o “branco” vem do negro ou de alguma das outras cores intermediárias contidas dentro do intervalo existente entre ele e o seu extremo contrário, o “negro”. Deste modo, Aristóteles afirma que:

Tudo que vem a ser provém de contrários (*enantíōn*), bem como tudo que se corrompe se corrompe nos contrários (e em seus intermediários). E os intermediários (*toútōn metaxy*) provêm dos contrários, por exemplo: as cores

⁵¹ Toda esta discussão sobre a ideia de princípio será retomada no capítulo 3, quando trataremos do princípio de não-contradição e de toda a fundamentação sustentada por Aristóteles para justificá-lo.

⁵² Cf. MANSION, A, *Introduction à la Physique Aristotélicienne*, pg. 53.

⁵³ Cf. *idem*, pg. 63.

provêm do branco e do negro; de modo que tudo que vem a ser por natureza é contrário ou provém de contrários (*Física*, 188b21-25).

O devir é absolutamente primordial para a concepção de natureza de Aristóteles. Se tudo o que está na natureza vêm de contrários, “é evidente, portanto, que é preciso que os princípios sejam contrários” (*Física*, 189a9). Qualquer qualidade sensível que se tome, ela sempre terá como origem o seu contrário. O “arranjo” só pode ter como causa e princípio o “desarranjo”. O “arranjo” não pode advir, por exemplo, do “branco” ou do “culto”.

Os contrários, neste sentido, vinculam-se ao pensamento de identidade marcado pela noção de diferença apresentada no *Sofista*, pois o ser de uma qualidade e o não-ser do seu contrário mantém sua identidade em relação à diferença recíproca existente em cada um dos contrários. Na *Física*, como veremos mais a frente, o seu papel é servir de base para movimento, pois todo movimento se dá de um contrário ao outro, ou seja, de um não-ser a um ser, e vice-versa. A identidade fundada na noção de diferença apresentada por Platão no *Sofista*, deste modo, se alinha ao movimento aristotélico que vai de um contrário ao outro, sendo estes justamente as duas identidades separadas pela por essa diferença. A diferença é que em Platão, diferentemente de Aristóteles, a noção de movimento ficou apenas implícita na noção de diferença, como o seu potencial e necessário desdobramento.

Não é por menos que o *mesmo* e o *outro* são dois dos cinco gêneros supremos apontados por Platão. O *outro* constitui justamente o princípio de alteridade imanente à multiplicidade do mundo natural. Para Parmênides, o pensamento do ser constitui o próprio ser tomado ontologicamente. Não há a representação discursiva do ser, mas o próprio ser enquanto tal, isto é, a inteligibilidade do ser é o próprio ser, pois, como nos disse Parmênides em seu 6º fragmento, o discurso, o pensamento e a existência são a

mesma coisa. Contudo, se o ser for tomado desta forma, tanto o movimento quanto a multiplicidade serão inviabilizados, pois um ser uno e imutável exclui tanto a possibilidade do outro e do diferente quanto da mudança⁵⁴. Sem mudança, para Aristóteles, não há nem contrários, nem, como veremos mais a frente, o movimento. Esta distinção alicerçada na ideia de contrariedade é o que inaugura o caminho para o movimento, seja no próprio *Sofista* (247e), seja na *Física*, tendo nesta segunda como base os próprios contrários como princípios.

Entretanto, apenas o par de contrários (os seres particulares da geração particular, como mostraremos à frente) não dá conta de sustentar o movimento e o devir contido nele (*Física*, 225b1-4), pois é o “homem não-musical” quem vem a ser “homem musical” e não mera e simplesmente o “não-musical” que vem a “ser musical” (*Física*, I, 189b30-a04). Neste exemplo, sem “homem”, isto é, sem um subjacente aos contrários, não haveria mudança. Apenas os contrários, conquanto princípios, não são suficientes para compor o movimento. Toda geração e corrupção (particulares) de contrários precisam necessariamente de uma substância sobre a qual os contrários atuem. Para que haja movimento, é preciso que haja uma substância (*hypokeiménon*), um *substrato* que sirva de base para a ação dos contrários. O movimento vai de um contrário (“não-musical”) a outro (“musical”), porém, não é nenhum destes que subsiste, tanto no movimento de “não-musical” para “musical” quanto no seu caminho inverso. O que subjaz ao movimento de “não-musical” a “musical” não é nem o primeiro item nem o segundo, mas o homem, pois é ele (o subjacente, a substância) quem constitui a base para a mudança.

Sendo assim, podemos concluir que há mais um princípio além dos contrários e este é justamente o subjacente. É possível estabelecer, desta forma, serem três os

⁵⁴ Cf. SANTOS, L. H. L., *op. cit.*, pg. 439, que destaca que “se não se pode pensar nenhuma diferença, não se pode pensar nenhuma mudança – nenhuma geração, nenhuma corrupção, nenhum movimento. Portanto o ser é eterno e imutável”.

princípios dos seres naturais e de seu devir (*Física*, I, 191a3-11), os dois contrários e o subjacente⁵⁵. Todo movimento se dará sobre uma substância, tendo como base uma substância, contudo, a geração e a corrupção de uma substância não é um movimento, pois este só se dá de um ser a outro (de uma qualidade a outra). A geração e a corrupção enquanto movimentos são chamados de particulares (*Física* 225a 13-32), enquanto que as que vêm de um absoluto não-ser ou vão para o absoluto não-ser são chamadas geração e corrupção absolutas, constituindo assim mudanças e não movimentos.

Mas deixemos para as duas próximas sessões a análise mais detida do movimento e da mudança e das diferenças fundamentais entre ambos, pois lá será a melhor ocasião para se entender por que esta diferença é fundamental para se compreender de forma mais clara a relação entre o movimento e não-contradição no pensamento aristotélico.

3. O movimento

Em *Física*, I 2, Aristóteles inicia, através de um expediente bastante comum em seus tratados, uma análise de alguns elementos concernentes às doutrinas de seus predecessores, detendo-se neste caso, mais especificamente, sobre as diversas noções de *Natureza* propostas por alguns deles. A maioria dos fragmentos destes filósofos que trataram deste tema foram transmitidos à posteridade com o título de *perí physeōs* (*Da Natureza*)⁵⁶.

⁵⁵ Cf. MANSION, A., *op. cit.*, pg. 70. Aqui o autor afirma que, por sua anterioridade, a substância (subjacente) pode ser dita princípio em um sentido mais forte que os contrários.

⁵⁶ Cf. MANSION, A., *op. cit.*, pg. 63. “Pode-se pensar mais uma vez que para os pensadores anteriores a Sócrates, a *phýsis* cósmica englobava o conjunto dos fenômenos naturais, dos quais o teatro é o mundo, com a realidade material primitiva, fonte e origem destes fenômenos”. Vale destacar também, como bem destacado por Augustin Mansion na mesma passagem, a palavra *phýsis*, por seu significado etimológico, dizia respeito apenas ao devir material, ou seja, ela representava estritamente o mundo natural e seus movimentos sem se voltar para a investigação de eventuais princípios que eventualmente estivessem por trás dela.

Aristóteles inicia, deste modo, a sua análise por Parmênides e sua definição de ser. Ele rebate a noção eleata de *unidade* afirmando que mesmo o ser uno defendido pelo filósofo eleata se diz de vários modos: como contínuo, como indivisível ou até mesmo como o enunciado “aquilo que o ser é” (*Física*, 185b 5-15). Ainda que muito menos ampla e complexa, se comparada à desenvolvida no diálogo *Parmênides*, a crítica aristotélica faz uso de uma das vias utilizadas por Platão, que é a da negação do ser eleata através de uma crítica baseada no problema discursivo que se cria ao se propor dar ao ser um sentido unitário, pois, como dito logo acima, o próprio ser uno proposto por Parmênides se diz de vários modos (*Física*, 186 a32-186 b3). Se não faz sentido dar ao ser uma definição plenamente una, pois essa definição não ofereceria nenhuma noção concreta, isto é, não daria à sua natureza uma definição objetiva que mantivesse relação direta com a sua realidade contingente e sensível, mas antes uma definição tautológica e que não afirma de fato nada da sua realidade, é também porque esta definição tautológica não tem condições de reunir dentro de si nenhum dos elementos necessários à atribuição e à predicação. É possível que ela possa até dar conta de uma parte da realidade do ser, se encarada como essência, definição ou universal, mas estas construções por si só já esvaziam o ser de parte significativa de sua plenitude existencial, servindo apenas como esquemas eidéticos que visam facilitar a construção do conhecimento, especialmente daquele que possa ser transmitido.

Em *Parmênides* encontramos de forma explícita o germe da grande tensão que foi para a filosofia grega a busca da natureza das coisas, ou em outros termos, do ser das coisas. Esta tensão está presente também de forma mais sensível e dramática no esforço platônico de rever a posição eleata, que certamente o influenciou na formulação de suas formas ideais, visando encontrar uma noção de ser que pudesse ser compreendido estando em harmonia com o movimento e a multiplicidade que são a base da natureza.

Também é esta tensão que faz Aristóteles, embora ele já estivesse ciente do risco de se pensar seres independentes do mundo mutável e contingente, por conta de advertências que ele certamente encontrou nos projetos eleata e platônico, buscar a natureza dos seres no mundo natural constituído pelo movimento, o qual, por sua vez, é a própria *phýsis*.

Neste sentido, Aristóteles visa negar o imobilismo do ser eleata, o que equivale a afirmar o seu inverso, ou seja, o mobilismo, pois, se o ser não é uno, ele será múltiplo, e terá os outros seres componentes desta multiplicidade como seus diferentes não-seres. A aceitação da multiplicidade e dos não-seres enquanto diferença, como Platão o fez no *Sofista*, é a primeira condição para se compreender o movimento e a mudança. Pela via eleata, não haveria a possibilidade de garantir mais de um atributo⁵⁷ a um ser (*Física*, 186b 4-14). Ao se garantir a unidade de homem através da definição “aquilo que ele propriamente é”, não restaria espaço para outros atributos como animal e bípede, branco ou músico. Não se pode atribuir mais de um predicado ao ser, como prevê o poema de Parmênides, pois ele é inabalável (*anōlethrón*), inteiro (*oulomelés*) e contínuo (*atéleston*) (*Fragments*, 8.4), ou seja, não se pode afirmar do ser mais de um atributo. As três definições apontadas, embora sirvam como exemplo para o argumento aristotélico de que o próprio ser já se diz de vários modos, e isso por si só já abalava a tese de Parmênides, são apenas definições que buscam destacar o suposto caráter unitário do ser de Parmênides. Mas estas definições já inviabilizam a tese, pois elas levam à uma incoerência lógica ao buscar dar ao ser uma noção una e imutável, ao mesmo tempo em que estão lhe atribuindo várias determinações, ainda que contendo todas a mesma referência à ideia de unidade. Ademais, a intenção de Parmênides, apesar do aparente erro lógico, era realmente dar ao ser uma unidade inabalável, sem começo

⁵⁷ Falamos aqui de atributo em sentido *lato*, sem entrar nas especificidades de seus subtipos, como predicado *per se*, predicado secundário, concomitante *per se* e concomitante contingente, pois cremos não ser necessário tais distinções para a discussão aqui presente. Esclarecimentos precisos sobre a questão dos atributos podem ser encontrados em Angioni, L. *Física I-II – Prefácio, introdução, tradução e comentários*, pgs. 107-110.

nem fim (*agénēton eòn kai anólethrón estin*), o que, deste modo, negaria a mudança, e consequentemente, embora tal ideia estivesse ausente de seu pensamento, o próprio movimento.

Para Aristóteles, em sua acepção mais geral, o movimento foi definido como a “atualidade (*entelékhia*)⁵⁸ do que está em potência (*dynamis*)” (*Física*, 201a 10). Ou seja, o movimento é realização, e esta realização é verificada no ato de algo que estava anteriormente em estado de potência. Rémi Brague⁵⁹, contudo, destaca uma certa incoerência nesta definição, ou melhor, na tradução de *entelékhia* por *atualidade*, pois ele nota que à “atualidade” não se pode ligar propriamente o movimento, mas algo próximo ao acabamento ou o próprio acabamento⁶⁰. Ele propõe que o movimento está mais próximo à ideia de *atualização*. Daí sua definição de movimento como o “ato da potência enquanto tal”, ou seja, o ato enquanto atualização do processo que visa o fim (*télos*), o acabamento, sendo este por sua vez a verdadeira a atualidade. Em *Física*, 201a 11-15, Aristóteles sistematiza todos os tipos de movimento encontrados por ele: alteração (*alloiōsis*), aumento (*aúxēsis*)/diminuição (*phthísis*) e geração (*génésis*)/corrupção (*phthorá*). É importante notarmos aqui a diferença conceitual entre o entendimento de Aristóteles e o de Platão (*Teeteto*, 181d), que aceita como movimento apenas a alteração (*alloiōsis*) e transferência (*kínēsis*: translação, movimento).

⁵⁸ Cf. BRAGUE, R., *Note sur la Définition du Mouvement* in De Gandt, F. e Souffrin, P. (eds.), *La Physique d’Aristote*. (p. 112-115). Aqui, o autor destaca que, embora aparentemente sinônimos, *energeia* e *entelecheia* apresentam nuances particulares. A primeira representa a ideia de processo, ou seja, de algo que está em movimento, mas que ainda está distante de um acabamento, enquanto que a segunda está mais voltada para a ideia de acabamento, de pleno desenvolvimento.

⁵⁹ Cf. BRAGUE, R., *idem*, p. 116-117. Aqui o autor mostra, através dos exemplos de casa e estatua, que o movimento não está nem nos materiais que potencialmente podem vir a ser casa e estatua, nem nelas mesmas, mas entre eles. Daí a utilização do termo “atualização” e não “atualidade”. Esta nos remete a acabamento e não a movimento.

⁶⁰ Cf. ACKRILL, J. L., *Aristotle’s Distinction between Energeia and Kinēsis* in *Essays on Plato and Aristotle*.

Apenas para lembrarmos rapidamente o pensamento platônico sobre o movimento, o que nos interessa aqui quanto à referida noção, é aquilo que foi tratado na segunda seção do nosso 1º capítulo, isto é, a construção apresentada por Platão no *Sofista*. Lá (254b-256d), a noção de movimento surgiu não da simples definição conceitual, mas antes, como consequência de toda uma análise sobre o problema da identidade do *um* que *é* e que *não é*, ou seja, que passa a mudar, e do seu respectivo *diferente*, do *outro*. Deste modo, a afirmação da existência da diferença e do outro só faz sentido em um mundo regido pelo movimento, pois a diferença e do outro são manifestações próprias do movimento. Não há movimento onde não exista o outro e a diferença, pois estes são também o fundamento da mudança. E a diferença, sendo assim, está em acordo com os contrários indicados por Aristóteles na *Física*. A diferença é justamente aquilo que fundamenta a distancia (alteridade) tanto entre os contrários quanto nos seus intermediários. Deste modo, o movimento em Platão, antes que em Aristóteles, já é um elemento importante e essencial, que passou a pensado de forma mais concreta a partir da noção de *diferença* e dos gêneros *mesmo* e *outro*.

Ainda sobre o movimento, é importante destacar, conforme afirmou Aristóteles, que “todo motor (*kineítai*) também é movido” e que “qualquer que seja o motor, ele sempre possuirá uma forma (substância particular, qualidade ou quantidade) que será princípio e causa do movimento” (*Física*, III, 2 202a 3-10). Todo movimento possui algo que o coloca em ato. Todo *movível* potencial necessita de um motor que coloque em ato (movimento) aquilo que anteriormente estava neste movível em potência. Disto decorre a noção que talvez seja o princípio básico e fundamental da *Física* aristotélica: “tudo o que se move ou está em movimento ou é movido por algo” (*Física*, 241b 24)⁶¹.

⁶¹ Isso nos leva à teoria do Primeiro Motor Imóvel, que, apesar de fundamental para a metafísica aristotélica, não constitui um elemento determinante para a presente análise, mesmo por que, ele sequer está em movimento. Isto decorre da ideia de que, por ser o princípio de tudo (inclusive do movimento),

Ademais, a despeito de tudo o que se afirmou sobre o movimento até aqui, tendo como objetivo a sua definição, o movimento pode assumir certa indeterminação, principalmente quando lhe é afirmado ser, em certo aspecto, “alteridade, desigualdade e não-ser” (*Física*, 201b 20). Esta indeterminação parece surgir, a princípio, certamente, da dificuldade de se definir o movimento, como apontado no começo desta seção, e em segundo, por conta da sua natureza mesma. Sempre que se organizaram séries de conceitos opostos, a exemplo do que era comum às escolas platônicas e pitagóricas⁶², como nos exemplos *identidade, igualdade, ser e repouso* de um lado e *alteridade, desigualdade, não-ser e movimento* de outro, este último foi sempre inserido na coluna daqueles conceitos que representavam privação e indeterminação. A razão para isso nos é dada pelo próprio Aristóteles, quanto ele afirma que “se pensa que o movimento é indefinido pelo fato de que não se pode entendê-lo em sentido absoluto como uma potencialidade ou como uma atualidade das coisas; isto por que nem a quantidade em potência nem a quantidade em ato se movem necessariamente” (*Física*, 201b 28-31). Este fato é apenas um desdobramento que decorre da dificuldade de se buscar colocar a natureza do movimento em uma definição. Contudo, nem a alteridade, nem a desigualdade, nem o não-ser estão propriamente em movimento. Eles só podem ser colocados em movimento se pensados a partir de seus opostos (*Física*, 201b 22-23). Seria um grande equívoco, ocasionado certamente por esta dificuldade em se estabelecer uma definição, dificuldade esta ligada à natureza limitada do entendimento humano, dar ao movimento qualidades que não lhe são inerentes, mas que são meros signos de sua realidade. Se pensarmos em Platão, primeiro na definição dada no *Teeteto* (181d) e depois no tratamento dado ao ser e à identidade no *Parmênides* e no *Sofista*, veremos que ele também teve muito trabalho ao tratar do problema do movimento e ao

ele próprio tem de ser absolutamente imóvel, e conseqüentemente, não ter princípio (Cf. *Física*, 255b31-36, 260a10; *Metafísica*, 1072a19-1074-b14).

⁶² Cf. DE GANDT, F., *Sur la Détermination du mouvement...*, p. 87 e 88.

buscar uma definição mais cuidadosa do mesmo. O tema da identidade no *lógos*, especialmente para o discurso, que constitui o próprio problema do ser e do conhecimento, está irremediavelmente ligado ao movimento. O discurso não conhece a essência do ser, isto é, não pode alcançar o conhecimento pleno e absoluto do ser, por estar inserido no mundo do movimento e do devir. O *lógos* é o reflexo mesmo de uma natureza que não é estática e que está em perpétua mudança, e por isso mesmo incompleta e incapaz de apreender a realidade em sua esfera ontológica.

Mas voltando à análise mais objetiva e menos aporética do movimento, debruçando-nos sobre os elementos que de fato possam nos ajudar na tarefa de tentar pelo menos compreender parte de sua natureza, deixando de lado aquelas noções que nos legaram o seu caráter indeterminável, é possível afirmar com certeza que a propriedade mais importante do movimento é a de que ele tem de ocorrer em uma substância (*Física*, 225a20-32), característica esta que inclusive o diferencia da mudança, como veremos mais detalhadamente na próxima seção. Entretanto, além de numa substância, o movimento terá também de ocorrer, não exatamente *em*, mas por intermédio de, uma das categorias de *quantidade, qualidade e lugar*⁶³, sem esquecer que, na substância, não há propriamente movimento, mas mudança, pois o movimento precisa de um subjacente, justamente porque as demais categorias precisam ter como subjacente a própria substância. Na mesma medida (*Física* 189a34-b07) em que deve haver um subjacente que sirva de base para os contrários, e conseqüentemente para o movimento, também deve haver uma substância (*Geração e Corrupção*, 317b31-32) para os não-seres particulares (gêneros ou categorias) que são gerados e corrompidos por meio do movimento. Não há movimento onde não haja uma substância e é

⁶³ Cf. PUENTE, F. R., *Por que o movimento é a essência da Natureza?*, p. 509. Vale ressaltar, destacando a afirmação do autor de que “as coisas mudam sempre segundo a substância, o quanto, o qual ou o lugar”, que na substância ocorre apenas mudança, entendida em um sentido *lato* e mais geral, isto é, a geração e a corrupção absolutas, e não movimento. Já nas outras três categorias indicadas ocorre movimento, tendo a substância como substrato, como mostrou Aristóteles já no livro I da *Física*.

justamente neste sentido que não é possível afirmar ser a geração e a corrupção absolutas um movimento, mas uma mudança.

4. Princípio de Movimento na *Física*

Voltando à análise das doutrinas de seus predecessores sobre a Natureza, Aristóteles parte (*Física*, 189a19) para o exame de uma noção que segundo ele era comum a todos eles, a de contrários como princípios. Os antigos afirmavam que o ser não vem a ser, pois já é. Como o *ser* não vem a ser, não há uma fase anterior, da qual ele proviria, isto é, o não-ser (*Física*, 191b 10-16). Aristóteles parece estar se referindo aqui a doutrina eleata do ser e sua inerente unicidade e incorruptibilidade e sua inerente crítica à impossibilidade do não-ser. Ele sustenta também não aceitar o não-ser sem mais, o não ser absoluto⁶⁴, referindo-se aqui ao não-ser contrário a substância, aquele surgido da contradição presente na mudança contida na corrupção absoluta, e afirma sempre existir um substrato que persiste à toda mudança, inclusive à corrupção absoluta⁶⁵.

Contudo, ele aceita o não-ser por concomitância, e dá como exemplo a privação, a qual, por si mesma, é não-ser e não é inerente ao resultado. Esta concepção de privação aceita por Aristóteles se relaciona ao ser da diferença descrito por Platão no *Sofista*, pois a privação do não-branco é justamente a diferença existente entre o ser

⁶⁴ Isto é, o não-ser enquanto não-ser, em sentido absoluto, *simpliciter*. Para maiores esclarecimentos, cf. ANGIONI, op. cit., pg. 177 e ECHANDIA, G. R., *Física – Traducción y Notas*, pg. 173. Segundo Lucas Angioni, ao que concordamos totalmente, os eleatas teriam tido muita dificuldade em aceitar que do não-ser venha algo simplesmente por terem sido incapazes de diferenciar o não-ser absoluto (*simpliciter*) do não ser concomitante, o qual estendemos como o ser relativo da diferença platônica e como o presente nos contrários enquanto gerações particulares apresentados na *Física*.

⁶⁵ Cf. BOSTOCK, D., *op. cit.*, onde o autor afirma que é possível crer que haja um subjacente mesmo à corrupção absoluta da substância e que quando Aristóteles fala dele como um dos princípios, juntamente com os contrários (*forma e privação* para o comentador), do movimento, não seria enquanto substância. Ela constituiria o ser enquanto base para a predicação, enquanto o subjacente, seria uma instância mais elementar do ser, algo como um substrato que subsistiria não apenas ao movimento, mas também à mudança. Entretanto, apesar de aceitar a suposição de que haja algo que subjaza à própria substância, creio ser difícil colocar em lugares distinto mudança e predicado, pois a primeira só se manifesta quando um novo predicado advém de seu contrário.

(“branco”) e o seu não-ser (“não-branco”). Da privação (de algo, isto é, certa qualidade, como por exemplo o “não-branco”), ou seja, do não-ser, até o ser, isto é, até o resultado inerente à privação inicial, a mudança (movimento) se deu através dos contrários. Do não-branco ao branco, a mudança se deu através do movimento contraditório de um contrário ao outro. Aqui, a mudança (movimento) ocorre através da geração particular (*Física*, 225a13-17; *Geração e Corrupção*, 317a31-b32), que se distingue da geração absoluta, pois nesta, como já dito no capítulo anterior, num sentido mais amplo de mudança, a geração ocorre por contradição do não-ser ao ser.

O “branco” só provém do “não-branco”. De musical não pode advir “não-branco”, assim como deste não pode surgir “musical”. Apenas do contrário “não-branco” pode surgir o “branco”. Ou seja, uma qualidade ou um predicado só surge de algo que lhe seja concomitante (*Física*, 188a30-b2). O “arranjo” encontra seu fim, se corrompe, no “desarranjo”, assim como este só se corrompe no primeiro (188b3-8). Os contrários podem, portanto, a exemplo do que pensavam os antigos, ser entendidos como princípios.

A análise aristotélica permite constatar serem os contrário de fato princípios, visto que tudo que se move o faz sempre a partir de contrários. Os contrários se dão através dos gêneros do ser ou das categorias, sendo que a única categoria que não admite contrariedade é a substância. Em cada gênero do ser só é possível admitir uma única contrariedade. Se se pensa no par de contrários “amargo-doce”, penso na única contrariedade possível dentro da categoria qualidade, mais especificamente no gênero sabor. Aristóteles afirma em *Geração e Corrupção*, que de “todas [as categorias] que não indicam uma substância não se pode afirmar que nasçam absolutamente, mas que elas se tornam tal ou tal coisa. Contudo, em todas as categorias da mesma maneira, não se pode falar de geração a não ser para um dos dois termos da oposição” (319a10-15).

Todas as gradações do gênero sabor se darão dentro dos limites deste par de contrários, inclusive gradações intermediárias, como por exemplo, o “salgado”. Entre o “branco” e o “negro”, ou seja, no gênero cor (qualidade), estão contidas todas as cores intermediárias possíveis.

Os contrários, portanto, constituem os princípios do devir, primeiro porque eles em si mesmo não derivam um do outro nem de um princípio anterior, e segundo porque todo o resto, ou seja, todo o devir tem neles sua origem. Entretanto, se ambos não são princípios um do outros, é natural que a “amizade” não haja sobre o “ódio”, e vice-versa. O mesmo ocorre com a “densidade” e a “rarefação” e com todos os pares de contrários possíveis. A “densidade” em si mesma não age de modo algum sobre a “rarefação”. Eles constituem princípios que se excluem mutuamente. Como afirma Aristóteles, “a amizade não agrega o ódio nem faz algo dele, tampouco o ódio faz algo dela, mas ambos agem sobre um terceiro item distinto” (*Física*, 189a24-25).

Este terceiro item sobre o qual agem os contrários é o subjacente (sujeito) que é a base sobre a qual os predicados contrários podem agir mutuamente. Deste modo, os atributos que tem como princípios os seus próprios contrários agem numa substância, num subjacente, o qual, juntamente com o par de contrários, constituem os três princípios que reunidos e combinados, agindo coordenadamente, são o próprio princípio de movimento do mundo natural. Contudo, é fundamental ter em mente que este subjacente não é, ele mesmo, o princípio dos contrários, sob o risco de incorrerem em uma regressão sem fim, ao se estabelecer um princípio do princípio, o que, conseqüentemente, traria a necessidade de um outro princípio, e assim por diante. Em suma, há um terceiro princípio que age juntamente com os contrários, conquanto não seja, ele mesmo, o seu princípio. Augustin Mansion chega a afirmar que esta substancia

é, por não poder afirmar que ela é o próprio princípio dos contrários, pois incorreria no erro da remissão ao infinito, princípio em um sentido mais forte que os dois anteriores⁶⁶.

O movimento, deste modo, é sustentado no pensamento aristotélico, especialmente na *Física*, como o princípio do mundo natural, estando por sua vez intimamente ligado à tríade de princípios formada pelo subjacente e pelos contrários. É interessante notar que Aristóteles, justamente no domínio da natureza, decidiu se deter sobre elementos que estão fora do seu fluxo mutável, justamente por a precederem. Por que o estudo do movimento é para Aristóteles tão importante para se compreender a natureza? Porque é fundamental e indispensável antes de partir para o estudo das coisas naturais, entender o que é a natureza e em que princípios ela esta alicerçada, isto se ela própria não for um princípio, no presente caso, o próprio princípio de movimento. Os seres naturais, aqueles ditos por natureza, possuem em si o princípio de movimento e repouso (*arkhèn kinéseōs kai stáseōs*), seja o local, seja o de crescimento e definimento, seja o de alteração (*Física*, 192b11-12).

Mas a noção de movimento como princípio, isto é, como ponto de partida fundamental e causal, é o que mais nos interessa na presente discussão. Ainda que o movimento, enquanto determinado de modo particular como processo de mudança e alteração, e que, necessite sempre de um motor que o coloque em ato, em atualização, ele também pode ser entendido como princípio, como já afirmado acima. O movimento, deste modo, ou seja, enquanto princípio, está perfeitamente integrado à concepção aristotélica de ciência, a qual é descrita como um método que busca estabelecer princípios, causas e elementos (*Física*, 184 a10-15). Neste sentido, a *Física* será a ciência que pretenderá explicar o mundo natural e seus elementos tendo como

⁶⁶ Cf. MANSION, A., *op. cit.* pg. 70. Ele afirma na mesma página, que “de fato, não pode haver mais de uma oposição de termos contrários se eles forem primitivos, pois em um gênero não há mais que uma única oposição que seja primeira; ora, nós estamos aqui no gênero da substância. Concluímos, assim parece, que há dois ou três princípios, entre os quais um deve servir de sujeito para o devir, o qual se realiza por sua vez seguindo as oposições contrárias”.

fundamento o movimento, ou seja, o fluxo perene e mutável da natureza. O movimento, deste modo, contraria toda e qualquer concepção de identidade absoluta, nos moldes do ser uno de Parmênides e da noção de identidade repelida por Platão no diálogo *Parmênides*. Se o movimento é o princípio que rege o mundo natural, os seres concretos também sofrerão mudança e serão ditos de vários modos, contrariando mais uma vez a concepção de ser eleata. Neste sentido, princípio é a mesma coisa que *causa*, como afirma Aristóteles: “‘Causa’ também tem os mesmos significados, pois todas as causas são princípios (*tà aítia arkhaí*). O que todos os significados têm em comum é que, em todos, princípio é ponto de partida do ser, do devir ou do conhecer” (*Metafísica*, 1013a16-18).

No início do Livro III da *Física*, Aristóteles afirma categoricamente que, visto ser a natureza princípio de movimento, no seu estudo sobre a natureza será essencial entender o que é o movimento, sob o risco de não se compreender de fato o que é a natureza (200b). Neste livro, Aristóteles lança mão dos principais conceitos de sua filosofia – ato e potência, substância e categorias – para buscar compreender a essência do movimento. O movimento está no móvel, pois o movimento é a própria atualização (*entelékhia*) do móvel, por conta da atuação daquilo que tem a capacidade de mover (motor) (*Física*, 202a 13-15). O movimento, deste modo, é o fundamento da natureza. Ele impõe aos seres, naturais por assim dizer, a marca da geração e da corrupção que lhes é inerente.

5. Mudança na *Física* e na *Geração e Corrupção*

Se o movimento, que pode ser vislumbrado nas gerações e corrupções sucessivas e ininterruptas dos “seres” que se manifestam em alguns dos gêneros do ser (por exemplo as categorias da *quantidade*, da *qualidade* e do *lugar*), mesmo com a

indeterminação e mutabilidade que lhe são inerentes, pode manifestar em sua estrutura não-contradição e identidade, pois a diferença e a negação contidas em cada um destes seres que se sucedem através dele permitem afirmá-las, o mesmo pode ser dito da mudança, pois, falar em princípio de movimento é o mesmo que falar em princípio de mudança⁶⁷. Entretanto, a mudança abarca um domínio que vai além do movimento e das gerações particulares e é o que veremos nesta seção.

Aristóteles separa em noções distintas geração (*genesis*) e movimento (*kinesis*)⁶⁸, ambos tipos de mudança (*metabolé*), embora possamos, como afirmado no parágrafo anterior, dizer que há geração e corrupção em um certo sentido também no movimento. A geração absoluta, pois em *Física* 225a13-32 Aristóteles fala das mudanças que ocorrem no subjacente como gerações particulares (do “branco” ao “não-branco” por exemplo), está marcada pela contradição, já o movimento, pela contrariedade. Este movimento através de contrários ocorre como uma tensão entre dois termos, uma passagem disto para aquilo, uma alteração disto para aquilo (de homem ignorante a culto)⁶⁹, pois a geração de um *ser* (uma qualidade por exemplo) implica necessariamente a corrupção do outro ser contrário. Quando notamos o importante papel que a contrariedade exerce no movimento, pois também é correto afirmar que “o contrário de um movimento é outro movimento” (*Física*, V, 225a 33-34), é possível perceber como o discurso se relaciona muito bem com a estrutura da realidade sensível e moldada pelo movimento, pois, quando se fala em atributos ou predicados contrários, está se falando já em movimento, pois em todos os tipos de movimento – alteração, aumento, diminuição e a geração e corrupção particulares – sempre estará presente uma

⁶⁷ BOSTOCK, D., *Aristotle on the Principles of Change*, p. 180. O autor destaca nesta mesma página o fato interessante de que Aristóteles afirma na *Física* que seus predecessores entendiam a natureza como “existência estática”, quando, na verdade, ele mesmo defende esta ideia ao propor a natureza como princípio de movimento.

⁶⁸ Em *Geração e Corrupção*, 319b5, quando Aristóteles faz esta distinção, ele fala na verdade em *alteração* (*alloiōsis*) e não exatamente em movimento.

⁶⁹ Cf. DE GANDT, F., *Sur la Détermination du Mouvement selon Aristote* in DE GANDT, F. e SOUFFRIN, P. (eds.), *La Physique d'Aristote*, p. 91.

tensão entre contrários. Se o ser fosse uno, isto é, não mudasse nunca, e desta forma, não estivesse sujeito ao movimento, pois nem sequer faria sentido pensar em algo como o movimento, o próprio conhecimento não seria mais regido pelo discurso e sua inerente fragmentação, pois se o conheceria em uma espécie de integralidade de puro ato. O problema do movimento para o conhecimento é que ele dá aos seres potencialidades que elevam as suas possibilidades existenciais e que, conseqüentemente, impõem ao intelecto a necessidade de se distanciar deles, exercício este que se dá por intermédio do discurso. Como já afirmamos no capítulo anterior o não-ser é diferença. O não-ser enquanto diferença funciona como o discurso, o qual, enquanto diferença em relação aquilo que ele afirma, funciona como o ser que é dito pelo não-ser

Quando Aristóteles fala em não-ser em *Geração e Corrupção* 318a12-16, ele fala em dois sentidos, como o não-ser que advém através do movimento encadeado pelos contrários, aquele que pode ser entendido como não-ser diferente, como no *Sofista*, e do não-ser como contradição à substância, como absoluto não-ser. Nesta mesma passagem, Aristóteles também se pergunta sobre a causa do encadeamento de movimentos (gerações) presentes na natureza. Ele demonstra espanto ao meditar sobre o não-ser, pois fica surpreso ao constatar que o mesmo “não é nem uma coisa determinada, nem uma qualidade, nem uma quantidade, nem um lugar”. Contudo, tal questionamento aparenta ter sido evocado como recurso retórico, apenas para dar ênfase ao problema em análise, pois esta questão é facilmente respondida fazendo uso dos contrários e da diferença contida em cada um deles. O não-ser que causa surpresa em Aristóteles não é nada além da qualidade que se corrompe quando o seu contrário é gerado. Quando ele afirma que nem a substância, nem a qualidade, nem a quantidade e nem o lugar se aplicam ao não-ser, é válido ressaltar que, no que concerne às três

primeiras categorias, podemos pensar no não-ser como o contrário (diferença) do termo existente em ato. O não-ser pode muito bem ser entendido como o contrário que não existe em ato mas que existe em potência, o qual legitima inclusive o próprio movimento. O mesmo não pode ser dito da substância, pois esta não aceita um contrário (*Categorias*, 3b24-32), mas apenas a contradição do absoluto não-ser através da corrupção absoluta. Tanto o movimento (alteração) quanto a geração e a corrupção particulares e absolutas são mudanças, contudo, esta última, não pode ser reduzida ao movimento, pois vai além dele no que concerne à geração e à corrupção absolutas.

A inter-relação que há entre a contrariedade e a contradição aparece quando notamos que o movimento, conquanto tenha como princípios os contrários, pois são eles que dão estrutura e parte da inteligibilidade que podemos perceber na sua manifestação, necessita também da não-contradição inerente à cada termo, a cada um dos contrários ou intermediários de cada gênero que se alteram sucessivamente. O homem só pode ser em ato ou culto ou ignorante. Se ele é em ato ignorante, só em potência ele pode vir a ser culto. A não-contradição como princípio, como veremos mais detalhadamente no capítulo 3, estabelece que algo não pode ser e não ser ao mesmo tempo, ele estabelece que só pode ser afirmada apenas uma identidade em ato em cada um dos gêneros do ser, isto é, os contrários estão em constante tensão e esta tensão garante que quando um passa a existir (geração) o outro necessariamente deixa de existir (corrupção).

No que concerne à geração e à corrupção, entretanto, Aristóteles afirma haver certa particularidade: a mudança que vai de um não-sujeito a um sujeito é uma geração, que pode ser particular (do não-branco ao branco, isto é, um movimento) ou absoluta (do absoluto não-ser à substância) (*Física*, 225a13-32). Portanto, tanto a geração absoluta quanto a corrupção absoluta não são movimentos, pois a primeira, quando parte do não-ser em direção ao ser, e a segunda, quando parte do ser em direção ao não-

ser, ou partem de lugar algum ou vão para lugar algum, o que contraria a ideia de movimento. Neste, o ser tem de estar em algum lugar, o ser tem de estar subjacente, o que não ocorre na geração e na destruição absolutas, pois nestas, há o não-ser absoluto, o qual, por sua natureza, não está em lugar algum, e portanto, não pode ser movido. A contradição contida tanto na geração absoluta quanto na destruição absoluta de uma substância não aceita o movimento, pois não há movimento onde não há substância, onde não há ser. Somente o ser está em algum lugar, e conseqüentemente, pode ser movido. Como afirma Aristóteles (*Física*, 225b1-4) na seguinte passagem:

Posto que todo movimento é uma mudança, que só há três tipos de mudança e que as mudanças por geração e corrupção não são movimentos, mas mudanças por contradição, se segue deste modo que somente uma mudança que vai de um sujeito a outro sujeito possa ser chamado de movimento⁷⁰

É possível afirmar que a contradição contida na geração e na corrupção absolutas e que estão no domínio da mudança é a única aceita por Parmênides. Quando ele afirma que o não-ser não possui nenhuma natureza, ele está justamente falando deste não-ser absoluto que é o “contrário” da substância, isto é, a sua contradição. A mudança, deste modo, conceitualmente falando, abarca uma realidade que vai além da mera alteração, sendo esta justamente o que negava Parmênides, pois ele não a poderia aceitar, pois não via realidade no não-ser enquanto mera diferença.

Parece estar aqui uma das vias para se entender a diferença entre o ser uno de Parmênides, ao qual se alinhavam inicialmente as formas ideais platônicas, e os projetos de Platão contido no não-ser apresentado no *Sofista* e o de Aristóteles referente à geração e corrupção particular do movimento presentes na *Física* e em *Geração e Corrupção*. Ademais, além da contrariedade do movimento e da alteração, a

⁷⁰ Cf. DE GANDT, *op. cit.*, p. 90.

contradição, que em Parmênides era encarada de forma absoluta na alteridade estrita entre ser e não-ser, e por esse motivo não aceita por ele, pois não via realidade neste não-ser absoluto, passa em Aristóteles, deste modo, a ser aceita também nas alterações contidas no movimento, através das noções de ato e potência, como veremos no 3º capítulo, onde analisaremos o princípio de não-contradição e a identidade em Aristóteles.

6. Conclusão

Na tensão existente entre os contrários e nas gerações e corrupções que se sucedem no mundo natural, a geração de um ser implica de forma recíproca a corrupção de outro, isto é, o homem que gradativamente evolui de homem inculto que adquire cultura, representa a corrupção de uma qualidade (inculto) na estreita medida em que ocorre a atualização de uma nova qualidade (culto) através de sua geração.

A busca de Parmênides por um ser incorruptível e uno que segundo ele foi lhe revelado pela deusa nos dá mostra que Parmênides tinha consciência de que o conhecimento efetivo e pleno de toda a realidade era realmente posse da divindade, porém, ele acreditava que tal conhecimento poderia ser alcançado pelo homem e que tal conhecimento representava o único realmente digno de ser buscado e adquirido, conquanto soubesse que tal busca estivesse “fora da senda dos homens” (*Frag.* 1). É como se ele pensasse o conhecimento como algo que seria alcançado pelo homem apenas como uma revelação divina. Parmênides acreditava poder equiparar o ser ao pensamento, ou seja, ele imaginava ser possível coincidir ser e conhecimento, de modo que o conhecimento englobasse toda a realidade do ser.

Platão seguiu o caminho eleata através de sua teoria acerca das formas ideais, contudo, as submeteu no *Parmênides* a uma crítica muito rígida. Embora em sua primeira parte, aquela dedicada à revisão crítica de sua teoria, a censura mais crítica

tenha se limitado mais à tarefa de apontar a impossibilidade de que ideias e seres sensíveis possuíssem uma relação que estabelecesse uma ligação entre eles, a sua segunda parte tratou do problema central do projeto eleata, a afirmação da unidade absoluta do ser. Tendo percebido que pensar as coisas por intermédio da noção de unidade não traria conhecimento algum para o homem, pois tal noção representava nada além de uma eminente tautologia, ele concluiu que o ideal seria tentar pensar o ser pela sua via oposta, a multiplicidade. Foi o que ocorreu no *Sofista*, onde ele mostrou que, (i) existem algumas formas ideais, que ele chamou de gêneros, dos quais ele deu alguns exemplos, certamente os principais, que servem de ligação entre as demais, (ii) que há em certo sentido o não-ser, (iii) que é possível apreender o ser em sua multiplicidade móvel, e (iv) que o conhecimento mais seguro terá que se basear tanto no imobilismo das formas quanto no mobilismo do ser em sua existência contingente e natural.

O teor de indeterminação que ronda toda tentativa de definir objetivamente o movimento é o mesmo que ronda o ser natural e lhe reveste de certa privação. Esta privação é justamente aquela presente no não-ser particular e na diferença. Todos estes elementos, a indeterminação, a privação, o não-ser e a diferença agem como dificultadores na busca pela determinação e pela identidade, e, conseqüentemente, o conhecimento. Embora esteja aparentemente fundado na indeterminação, não há dúvida de que o movimento esteja presente em tudo o que devém na natureza e que, em certo aspecto, ele constitua a própria natureza enquanto princípio de movimento. O movimento, a despeito de sua imperfeição e da dificuldade presente na tentativa de tentar defini-lo, constitui um dos princípios fundamentais da realidade e, em si mesmo, é imutável e infinito, pois, assim como o tempo e o espaço, isto é, enquanto um *continnum*, é potencialmente infinito.

É neste sentido que o pensamento aristotélico se relaciona com o platônico no que concerne à identidade do ser e ao movimento natural. Quando nota-se o importante papel que a contrariedade exerce no movimento, pois “o contrário de um movimento é outro movimento” (*Física*, V, 225a33-34), é possível perceber como o movimento se mistura com o próprio discurso, porque quando se fala em atributos ou predicados contrários, está se falando já em movimento, pois em todos os tipos de movimento – alteração, aumento, diminuição e geração e corrupção particulares – sempre estará presente uma tensão entre contrários. Se o ser fosse uno, isto é, não mudasse nunca, e desta forma, não estivesse sujeito ao movimento, pois nem sequer faria sentido pensar em algo como o movimento, o próprio conhecimento do ser, se algo como tal existisse, não precisaria mais do discurso, pois se o conheceria em uma espécie de integralidade de puro ato. O problema do movimento para o conhecimento, assim cremos, é que ele dá aos seres potencialidades que elevam as suas possibilidades existenciais, e que, conseqüentemente, impõe ao intelecto, a necessidade de manter certa distancia dos objetos que visa conhecer, o que ainda é agravado por limitações cognitivas e até mesmo pela linguagem. Contudo, cremos que o problema da linguagem, embora até tenha sido de certo modo insinuado por Aristóteles quando ele trata do princípio de não-contradição, pois, em certo aspecto, ele representaria um ponto de vista lógico, não se encaixa nos temas da presente dissertação, devendo ser tratado em outra ocasião.

Assim sendo, cremos ter ficado claro até aqui, como se dá a relação aparentemente pouco evidente entre os pensamentos platônico e aristotélico no que concerne ao problema do movimento, problema este que, se por um lado, trouxe para o cerne do pensamento filosófico grego problemas seríssimos e desafiadores, por outro, foi muito importante para que ele alcançasse a forma madura presente no pensamento

de ambos os filósofos e para que o projeto filosófico grego se tornasse a base fundamental da filosofia.

No próximo capítulo, quando investigaremos o princípio de não-contradição, além da sua relação com a noção de identidade, em Aristóteles, veremos como a relação citada acima entre os dois filósofos foi muito mais estreita, ao mesmo tempo em que tentaremos descobrir, por trás deste princípio, aparentemente auto evidente e apodítico, se há um valor de validade que contribua para esta relação e se o pensamento aristotélico foi além do platônico no que concerne ao problema inerente à relação entre identidade, movimento e não-contradição.

CAPÍTULO 3

Princípio de não-contradição e identidade em Aristóteles.

No capítulo anterior⁷¹, quando foi afirmado que tanto o *ser* quanto *não-ser* está presente nos contrários e nos intermediários que se alternam na natureza, também foi antecipado que a alteridade entre cada um destes seres (qualidades, por exemplo) que surgem e perecem constantemente é garantida pela não-contradição inerente à cada um destes seres que são cada qualidade. Tal ideia, que será melhor desenvolvida neste capítulo, por estar relacionada às mudanças que se sucedem constantemente, também estão relacionadas às noções aristotélicas de ato e potência. Ou seja, a não-contradição não está presente apenas na alteridade ontológica entre o ser e o não-ser pensados de forma absoluta. Ou seja, a contradição não está presente apenas na relação entre a substância e a sua negação, isto é, o absoluto não-ser. Para além deste uso da ideia da não-contradição, também será essencial, e até mesmo mais importante, especialmente para os objetivos da presente dissertação, a análise da não-contradição presente nos demais gêneros do ser, nas demais categorias do ser, que existem e estabelecem suas alteridade específicas por intermédio justamente da não-contradição inerente a tudo que individualmente possua um significado e conseqüentemente se diferencie do restante.

É o que aponta Jan Lukasiewicz em *Sobre a Lei da Contradição em Aristóteles*⁷². Neste texto, o autor destaca, dentre as várias questões analisadas acerca do PNC⁷³, o fato de Aristóteles ter afirmado que, embora o ser possa assumir formas potencialmente diferentes e opostas, em ato, todavia, ele sempre possuirá apenas uma

⁷¹ Cf. p. 65.

⁷² Cf. LUKASIEWICZ, J., *Sobre a Lei da Contradição em Aristóteles* in *A Metafísica de Aristóteles*, p. 14-16. Aqui o autor também afirma que a questão do ato e potência para o princípio de não-contradição não foi abertamente afirmado por Aristóteles. Contudo, se observarmos todas as discussões presentes, sobretudo, na *Física* e na *Geração e Corrupção*, perceberemos que a contradição no mundo natural e mutável é um elemento fundamental, ainda que Aristóteles só tenha afirmado categoricamente tal fato em algumas poucas passagens da *Metafísica*.

⁷³ Doravante adotaremos a sigla PNC para nos referirmos ao princípio de não-contradição.

(*Met.*, 1009a22-36). Este fato, isto é, de que apenas em potencia os seres possam assumir qualidade opostas, contrárias e contraditórias, é amplamente discutido tanto nas análises da teoria física sobre o movimento quanto nas da geração e corrupção particulares apresentadas em *Geração e Corrupção*.

Uma análise detalhada da estrutura do PNC e posteriormente da noção de identidade, e dos seus desdobramentos para o pensamento de Aristóteles, será essencial para entendermos como se dá a relação, presente inicialmente em Platão e que se estendeu para o seu insuperável discípulo, para a qual propusemos apontar o nosso olhar na presente exposição.

1. O Princípio

O PNC apresenta basicamente duas definições principais⁷⁴: a primeira diz que o PNC ocorre quando “é impossível que o mesmo simultaneamente pertença e não pertença ao mesmo sob o mesmo aspecto” (*Met.*, 1005b19-20) e a segunda afirma que “o mais seguro de todos os princípios básicos é que asserções contraditórias não podem ser simultaneamente verdadeiras” (*Met.*, 1011b13-14). Há, contudo, uma terceira definição empregada por Aristóteles que diz que “não se pode crer que o mesmo (simultaneamente) seja e não seja” (*Met.*, 1005b23-24).

Este princípio, diz ainda Aristóteles (*Met.*, 1005b17), dentre todos os axiomas, sejam matemáticos, sejam todos os demais, “é o mais seguro de todos”. Este princípio deve ser possuído por quem deseja conhecer qualquer coisa e justamente por isso não pode ser uma pura hipótese (*Met.*, 1005b14-15).

Como a ciência para Aristóteles é a busca das causas e todas as causas tem necessariamente um princípio, fica justificado porque Aristóteles tem a necessidade de

⁷⁴ Cf. LUKASIEWICZ, *Sobre a lei de Contradição em Aristóteles*, p. 02.

encontrar um princípio basilar para todo o conhecimento. Contudo, como nos aponta ainda Aristóteles, o PNC não pode ser demonstrado (*Met.*, 1006a06-11): “Se, portanto, de algumas coisas não se deve buscar uma demonstração, aqueles [que exigem uma demonstração para o PNC] certamente não poderiam indicar um outro princípio que, mais do que este, não tenha necessidade de demonstração”. A exigência de uma demonstração do PNC geraria uma regressão ao infinito, por conta do absurdo da exigência de sempre haver uma demonstração, o que condenaria a possibilidade da própria demonstração (*Met.*, 1006a8-9). Surge daí, então, a necessidade de se provar a validade do princípio por uma via que não seja a da demonstração efetiva, a demonstração segundo o modelo proposto por Aristóteles nos *Segundos Analíticos* (71b17-34) e nos *Tópicos* (100a25-30)⁷⁵.

Tal via consiste, simplesmente, em mostrar que não há nenhuma prova que inviabilize o PNC, conquanto não seja possível a sua efetiva demonstração. Sendo assim, Aristóteles afirma que “o mais seguro de todos os princípios” está presente no simples fato de se afirmar alguma coisa. Ao se afirmar algo, qualquer coisa que possua um sentido, já se está fazendo uso do PNC, visto que só se pode atribuir um sentido a algo ao se negar necessariamente a impossibilidade de que este mesmo sentido não possa ser afirmado. Ao negar a validade do PNC, ou seja, afirmar sua invalidade, já o é desde o início estar sujeito ao seu domínio. Isso quer dizer que é justamente através da refutação da possibilidade de se negar a validade do PNC que a sua demonstração (*apodeîxai elenkhtikhōs*) se dá. Negar a possibilidade da demonstração do PNC através da refutação de sua inerente validade e exigir uma demonstração ou um outro princípio que o fundamente é o que Aristóteles chamou de petição de princípio (*aiteîsthai tò en arkhêi*), isto é, o ato de requerer uma prova ou uma demonstração direta daquilo que

⁷⁵ Ou seja, demonstração enquanto silogismo, sendo este, por sua vez, a conclusão necessária extraída de premissas verdadeiras e primárias, isto é, o silogismo científico.

não pode ser demonstrado efetivamente. Creio que uma discussão acerca da possibilidade de o próprio Aristóteles ter feito uso da petição de princípio para demonstrar o PNC, ainda que de forma implícita na via de refutação, é infrutífera pelo seguinte motivo. Porque mesmo que haja um princípio implícito e atuando paralelamente ao universalismo do PNC, ele não o inviabiliza, principalmente porque é impossível provar que este princípio seria anterior e fundamento do PNC. Tentarei um exemplo para esta alegação. Mesmo que se infira que o PNC necessite, por exemplo, da noção de categoria para garantir a sua validade, o que não é verdade, assim o cremos, isso não quer dizer que as categorias o fundamentam, pois as próprias categorias necessitam da noção de contradição e não-contradição para garantir a possibilidade mesma de que hajam múltiplos gêneros do ser.

O PNC, paradoxalmente, enquanto princípio geral e axioma fundamental e basilar para todo o conhecimento, e conseqüentemente, para toda demonstração, não possui, ele próprio, demonstração. É justamente este o motivo de o PNC ser tão importante para a filosofia e ao mesmo tempo despertar tanta controvérsia e tamanha importância filosófica.

A alegação aristotélica de que a demonstração do PNC não é possível, ou mesmo, que seja desnecessária, pois, enquanto apodítico, ele é auto evidente, constitui o principal problema para o PNC e a origem de praticamente todo o debate acerca dele. O mesmo ocorre com a acusação de petição de princípio levantada por Aristóteles contra aqueles que tentam negar o PNC. Muito se discutiu e ainda se discute sobre se, afinal, como já antecipado acima, o próprio Aristóteles já não estaria sob a petição de princípio ao afirmar que quem afirma algo com significado já estaria automaticamente fazendo uso do PNC. A grande questão passa a ser entender se a noção de significado

(*sēmainen*) empregada por Aristóteles e presente na afirmação daquele que diz algo, já não seria ela própria uma petição de princípio⁷⁶.

2. *Metafísica*, Γ, 4

O capítulo 4 do quarto livro da *Metafísica* apresenta o núcleo da defesa do PNC. Nele, Aristóteles trata do tema mais controverso envolvendo o princípio, a sua demonstração e os limites aos quais ela está restrita. O lugar privilegiado que o PNC ocupa na ciência, como o seu principal axioma, e como a seu próprio fundamento, eleva a exigência e o rigor da justificação e da demonstração de sua validade.

A via de refutação, que é o método utilizado por Aristóteles para demonstrar o PNC supõe um interlocutor, visto que a refutação, por princípio, exige uma ideia que possa ser contestada. O seu argumento se inicia com a exigência de que o interlocutor diga algo, pois, se nada disser, não há necessidade de demonstração, visto que a ausência de qualquer asserção não precisa ser negada. A única saída para o interlocutor, deste modo, ainda que seja a de apresentar um discurso que negue o PNC, será dizer algo (*ti légēi*), e dizer algo que contenha *um* significado (*sēmainen hén*), entendendo por significado, um sentido com uma delimitação específica e que não se restrinja somente e necessariamente à uma definição. Ao se pensar ou afirmar algo determinado por um significado já se está a assumir este algo como verdadeiro⁷⁷, o que, por si só, já estabelece a validade do PNC, pois, quem se oporia à ideia de que algo possua um significado ou no máximo alguns, talvez até muitos, desde que, evidentemente, não sejam infinitos? Apenas os opositores do PNC, que na verdade, ao negá-lo, condenam a

⁷⁶ Essa questão, entre muitas outras, está presente em LUKASIEWICZ, J., *Sobre a Lei de Contradição e especialmente em* ANGIONI, L., *Princípio da Não-Contradição e Semântica da Predicação*, ZINGANO, M., *Notas sobre o Princípio de não Contradição* e ZILLIG, R., *Significação e Não Contradição* (artigo e dissertação de mestrado).

⁷⁷ Não a verdade proposicional como em “x é y” (homem é animal bípede), mas a verdade do signo que contém convencionalmente um significado, aquela que faz com que a palavra “homem” signifique por uma convenção necessariamente a definição “animal bípede”.

sua própria alegação ao negar a possibilidade de que seu próprio argumento possua um significado.

Se o interlocutor quiser demonstrar a invalidade do PNC sem fazer uso da via de refutação, ele cometerá uma petição de princípio. Ou seja, quem almeje destruir o raciocínio e o discurso, só poderia fazê-lo através deste mesmo raciocínio e discurso, ou seja, cometeria justamente uma petição de princípio. Sem contar o fato de que a exigência de uma demonstração, não excluirá a exigência de uma nova demonstração e assim sucessivamente, decorrendo daí uma desnecessária e problemática remissão ao infinito, pois surgiria a necessidade de sempre se buscar uma demonstração para tudo (*Met.*, 1006a5-10). Se Aristóteles não tivesse desenvolvido a sua rigorosa e sutil defesa dialética do PNC através da via de refutação, poderíamos com facilidade concluir que a sua alegação constitui-se-ria sob bases retóricas, visto o teor da alegação de que “ou se aceita o PNC como válido ou não se encontrará uma base sólida e universalmente válida para o pensamento”, restando apenas a busca infrutífera de um outro princípio através de intermináveis demonstrações. “É impossível que exista uma demonstração para tudo. Neste caso, ir-se-ia ao infinito e não se encontraria demonstração nenhuma” (*Met.*, 1006a8-9).

Ademais, o PNC é revestido por uma auto suficiência apodítica, pois se não houvesse como diferenciar uma coisa de outra coisa, uma qualidade de outra qualidade, um atributo de outro atributo, uma essência de outra essência, ficaríamos imersos na *indiferenciação* e simplesmente não haveria conhecimento. Tudo seria igual a tudo. Se o PNC nos surge como uma noção bastante evidente e que transmite logo de início certa coerência, ainda que sob uma forte influência do senso comum sobre aquilo que seria o funcionamento da estrutura do conhecimento, não é porque isso aparentemente nos livra da árdua tarefa da demonstração, mas antes porque a sua alegação é muito consistente:

se não for possível negar que algo não pode pertencer e não pertencer a algo sob o mesmo aspecto, ou que certa qualidade não pode pertencer e não pertencer a algo sem incorrer em contradição, como seriam possíveis a atribuição, a predicação, o discurso e até mesmo a ideia e o pensamento?

Mas para Aristóteles não é suficiente apenas a justificativa de que “é preciso aceitar o PNC sem a sua demonstração caso contrário não haverá conhecimento”. Ele buscará demonstrá-lo e a sua estratégia consistirá, como já afirmado, na demonstração *elêntica* (*apodeîxai elenkhtikhōs*). O demonstrar *elênticamente* consiste em buscar a prova de forma indireta, em buscar a prova tomando por base o absurdo ou a impossibilidade do enunciado contraditório, isto é, o absurdo dos enunciados “é possível que o mesmo seja e não seja” e “asserções contraditórias podem ser simultaneamente, mesmo contraditórias”.

É neste sentido que Aristóteles afirma que “a demonstração por absurdo (*tò adúnaton apódeixis*) difere da demonstração ostensiva (*tēs deiktikēs*) pelo fato de postular aquilo que pretende refutar reduzindo-o a uma falsidade admitida, enquanto a demonstração ostensiva procede de posições admitidas” (*Anal. Ant.*, 62b29-33). Ou seja, admitindo-se o seguinte silogismo na 3ª figura:

Se “todo A é B”,
Assim como “todo C é B”,
Temos que “algum A é C”.

Contudo, isto é impossível, pois a conclusão não é verdadeira, como pode ser verificado a seguir:

Se “todo homem é animal”,
Assim como “todo cachorro é animal”,
Temos que “algum homem é cachorro”.

Aqui temos uma conclusão falsa, pois, evidentemente, nenhum homem é cachorro, o que nos garante que uma das premissas, apesar de verdadeira, não se aplica ao presente silogismo. Se convertermos *ex hypothesi* a conclusão “algum homem é cachorro” no seu contraditório “nenhum homem é cachorro”, nossa segunda premissa “todo cachorro é animal” deverá ser convertida no contraditório e passará a ser “algum animal é cachorro”, pois homens e cachorros são animais, embora homens não sejam cachorros. A demonstração por refutação funciona como a demonstração por absurdo, isto é, a conclusão será verdadeira se as suas premissas não forem contraditórias. (*Anal. Ant.*, 61a16-63b21). Deste modo, temos:

Se “todo homem é animal”,
Assim como “algum animal é cachorro”,
Temos que “nenhum homem é cachorro”.

Como pôde ser notado nos exemplos, a conversão da conclusão em seu contraditório validou todo o silogismo. Esse é justamente o esquema da demonstração por refutação. A possibilidade de uma conclusão *ex hypothesi* está justamente presente, no que se refere ao PNC, no fato de supormos ser verdadeiro que “nada pode ser e não ser ao mesmo tempo”. Ou seja, concluímos ser verdadeiro o PNC não porque o demonstramos efetivamente, mas porque, ele, ainda que enquanto hipótese, é a conclusão de premissas válidas e verdadeiras. Aceita-se ser verdadeiro o que propõe o PNC porque o seu contraditório, ou seja, “que algo pode ser e não ser ao mesmo tempo” é falso e porque ele não constitui a conclusão de premissas válidas.

Mas este não é o principal problema na demonstração da validade do PNC. Isto é, o problema não está em demonstrar o PNC por via de refutação ou por absurdo, visando com isto contornar a demonstração propriamente dita, mas entender se a própria via de refutação empregada por Aristóteles já não seria uma petição de princípio, ou

seja, se na tentativa de provar a validade do PNC sem demonstrá-lo ele já não estaria fazendo uso do PNC ou de algum outro princípio⁷⁸.

Retomando o que foi afirmado no começo desta seção, o significado de algo está na base da prova da validade do PNC através da via da refutação. Ainda que algo tenha muitos significados, isso não constitui um problema, pois basta apenas conhecer todos os seus significados e dar-lhes um nome que os distinga uns dos outros. O grande problema com o significado, que é justamente o que o PNC impede que ocorra, é dar a algo infinitos significados. Ter infinitos significados é não ter significado algum. Não poder determinar algo através de um significado é o mesmo que decretar a impossibilidade do conhecimento. O significado de algo é a sua determinação. O algo determinado (*ti hōrisménon*) da significação não é a mesma coisa que a essência, pois algo apenas determinado pode se referir a uma coisa contingente e mutável, ou seja, aos atributos não essenciais de algo. O *significar* não está restrito apenas ao exercício abstrato e conceitual de se estabelecer uma definição, como veremos mais detalhadamente na próxima seção, mas antes e de forma mais ampla ao *atribuir* em geral, especialmente os atributos contingentes.

Como podemos ver, o PNC estabelece um significado e o significado não está vinculado apenas à essência de algo, mas à sua determinação, a qual está vinculada tanto aos predicados contingentes quanto aos essenciais. Reside aqui a justificativa de porque se pode afirmar que o PNC está presente não só na substância mas nas demais categorias e da mesma forma porque o PNC rege tanto o ser subjacente à mudança quanto os demais seres⁷⁹ (categorias e gêneros) que se sucedem através das mudanças que ocorrem contingentemente na natureza.

⁷⁸ Cf. ZINGANO, M., *idem*. Estamos aqui fazendo remissão à suposição da necessidade da aceitação do essencialismo na prova aristotélica, e conseqüentemente, a petição de princípio.

⁷⁹ Seguimos aqui a nomenclatura de “ser” utilizada no capítulo anterior e atribuída aos contrários, enquanto qualidades, que se alternam na natureza.

Para complementar e confirmar o que foi dito, podemos verificar, conforme nos mostra Aristóteles, que a significação pode *significar* tanto “algo uno” quanto “de algo uno” (*Met*, 1006b12-35)⁸⁰. “Significar algo uno” diz respeito ao significado daquilo que algo é essencialmente, enquanto que “de algo uno” diz respeito a seus atributos não essenciais, ou seja, acidentais. Na frase “Sócrates é homem e branco”, “homem” significa *algo uno* e “branco” o significa *de algo uno*, pois “homem” é a definição da essência de Sócrates, isto é, “animal bípede” e “branco”, apenas um acidente. O PNC está presente tanto no fato de Sócrates ser homem, pois ele não pode ser aquilo que seja não-homem, quanto no fato de ser branco, pois ele não pode ser aquilo que seja não-branco, ainda que potencialmente o possa, muito embora, diferente do conteúdo essencial, isto é, acidentalmente, ele possa ser também algo além de branco, como por exemplo, músico. Essencialmente Sócrates é apenas homem, o qual, por sua vez, é apenas “animal bípede”. Já acidentalmente e paralelamente, Sócrates pode ser tanto branco, quanto músico e filósofo. Aqui nos deparamos com a distinção semântica que Lucas Angioni afirmou estar presente nas expressões “significar algo uno” e “significar de algo uno”⁸¹.

3. PNC e “significar”

“Significar”, como aparece em *Metafísica* Γ, se refere tanto a *significar algo uno* (*hén sēmainein*), como por exemplo em “animal bípede”, ou seja, a essência da

⁸⁰ Cf. ANGIONI, L., *idem*.

⁸¹ Cf. ANGIONI, L., *idem*, p. 126-147. Não negligenciamos os estudos notáveis de Marco Zingano (*Notas sobre o Princípio de não Contradição*) e Raphael Zillig (*Significação e Não Contradição*). Preferimos a conclusão que Lucas Angioni oferece à questão por estar mais alinhada ao nosso entendimento sobre a importância do PNC na tensão existente entre essência e atributo, substância e acidente, no conhecimento. Ademais, no que tange à questão de livrar o PNC da petição de princípio e do essencialismo, ainda que o “significar algo uno” seja dependente do essencialismo e da petição de princípio, o “significar de algo uno” livra o PNC destas amarras. Também é válido ressaltar que atribuir ao *hén sēmainein* o sentido de “ter um significado” e inserir no *sēmainen kath’henós* a distinção atribuição intrínseca e extrínseca como o faz Raphael Zillig me parece uma saída muito próxima da solução de Lucas Angioni com sua distinção entre *significar algo uno* (*hén sēmainen*) e *significar de algo uno* (*sēmainen kath’henós*) e a sua consequente semântica da predicação.

definição “homem”, e em certo aspecto, à substância, enquanto a espécie homem, quanto *de algo uno* (*tò kath’ henós*)⁸², como por exemplo “branco”, que é atribuído ao próprio *algo uno*, ou seja, “homem”, do qual precisa necessariamente para significar. “Branco” também pode significar *algo uno* (“uma determinada cor”), contudo, enquanto tal, este significado uno não pode ser significado uno de homem. Ou seja, aquilo que o branco necessariamente é, ou seja, “uma determinada cor”, não pode ser aquilo que “homem” necessariamente é, visto que “branco” só pode ser atribuído a “homem” apenas enquanto significado *de algo uno*, isto é, como atributo não essencial, como atributo accidental. Sendo assim, vale lembrar, como dito acima, que a teoria da *significação*, por não representar apenas a essência, pois pode tanto se referir a *algo uno* (essencial) quanto *de algo uno* (atributo), também nos diz por que o PNC pode se referir tanto ao ser categorial da substância quanto aos seus acidentes.

Mas não é nosso papel aqui buscar mostrar as nuances da teoria aristotélica da significação e a semântica que se esconde sob o esquema da predicação proposta por ele, especialmente na passagem da *Metafísica* a que nos debruçamos nesta seção. Não que não seja uma questão importante, pois o é e muito⁸³. Mas aqui pretendemos apenas mostrar que a significação, em sua relação com o PNC, tem seu fundamento numa certa noção geral de identidade, aquela mesma também presente na teoria platônica que analisamos no primeiro capítulo.

E ainda não nos perguntamos por que o pedido de Aristóteles para que o interlocutor diga algo que tenha um significado (*Met.*, 1006a21). A resposta é dada pelo próprio Aristóteles linhas acima quando ele afirma que não é preciso que o interlocutor

⁸² ANGIONI, *idem*.

⁸³ Cf. ANGIONI, *Não Contradição e Predicação...* Aqui, como já antecipado na nota antecedente, Lucas Angioni, depois de uma análise detalhada da semântica da predicação em Aristóteles, apoiado na distinção presente em *Metafísica* Γ, 4, entre “significar *algo uno*” e “significar *de algo uno*”, mostra porque certos sujeitos são legítimos subjacentes e outros não, ou seja, porque certos sujeitos são sujeitos de predicação para além da mera sintaxe gramatical.

diga que algo é ou que não é, mas que apenas diga algo que tenha um significado. Além das distinções para “significar” apontadas acima, Aristóteles atrela a *significação* à uma necessidade discursiva e conseqüentemente à transmissão deste do discurso, daí o apelo ao interlocutor (*Met.*, 1006a21-22). Tanto significando o atributo e a essência quanto significando um mero signo linguístico, o significante e o seu conteúdo significado sempre serão regidos pelo PNC⁸⁴. Afirmamos isso pensando no significado essencial contido na definição, a qual só adquire sentido intelectual se pensado através do signo que representa o conceito. Ou seja, o conceito “homem” que representa a essência “animal bípede” não é o próprio significado essencial, mas um signo linguístico que convencionalmente passou a representar um determinado valor semântico, isto é, a definição de uma essência. No significado apenas não há uma exigência proposicional, de assentimento, não há a exigência de que o adversário “diga que algo é ou que não é” (*ἐὶ εἴηαι τι λέγειν ἐ μὲ εἴηαι*) (*Met.*, 1006a19). Isso fica claro quando vemos a definição de *sentença* dada por Aristóteles em *Da Interpretação*: “a sentença⁸⁵ (*lógos*) é a fala dotada de significação” (*Da Interpr.*, 16b26). Ou seja, “homem”, o exemplo dado pelo próprio Aristóteles é uma sentença e conseqüentemente, possui um significado, embora não seja necessariamente uma proposição (*apophantikós*), a qual, além de possuir um significado, deve encerrar uma verdade ou uma falsidade, ou seja, justamente o que Aristóteles dispensa ao interlocutor, isto é, que “diga que algo é ou que não é”.

A prova por refutação sem petição de principio parece estar bem justificada neste detalhe muito importante: ao apenas dizer algo com significado, dando a ele um valor de validade ou não, ou melhor, sem dar a ele sequer um valor de validade ou

⁸⁴ Cf. IRWIN, *Aristotles' Concept...* p. 254

⁸⁵ Uma sentença pode ser tanto uma única palavra (“homem”) como uma oração (“homem é animal bípede”). A primeira possui significado e a segunda, além de significado, trata também da validade ou falsidade do significado. Vale ressaltar que para Aristóteles uma prece é uma sentença, embora não constitua uma proposição, pois apesar de possuir um significado, ela não encerra verdade ou falsidade (*Da Interpr.*, 17a1-5).

falsidade, já se está automaticamente validando o PNC. Ao se “dizer algo”, o faz-se justamente ao não fazer o seu contraditório, isto é, “não dizer algo”. Dizer algo com significado, conquanto não seja o mesmo que afirmar ou negar algo, isto é, afirmar uma proposição, além de já constituir uma justificativa para o PNC, é a instancia inicial do discurso e do conhecimento.

A proposição surge quando se faz uso de um conectivo (*Da Interpr.*, 17a10-17), por exemplo, a cópula “é”, que é o elemento que faz a ligação entre sujeito e predicado, entre substância e acidente nas proposição “homem é um animal bípede” e “Sócrates é branco”. Se se pensa apenas em “homem”, tem-se apenas uma sentença, mas se se pensa em “homem é um animal bípede”, tenho uma proposição, embora ambas, sentença e proposição, representem a mesma coisa. A negação da proposição (afirmativa) “homem é um animal bípede” é “homem não é um animal bípede”, ou seja, uma contradição. Se a contradição está presente neste par de proposições, podemos dizer que ela também está presente nas noções “homem” e “não homem”. Mas neste exemplo está contido o essencialismo. Vejamos um exemplo meramente atributivo. A contradição de “Sócrates é branco” é “Sócrates não é branco”. Transferindo para sentenças que não sejam proposições, teríamos “Sócrates branco” e “Sócrates não-branco” ou “Sócrates negro” ou até mesmo “branco” e “negro”, aqui evidentemente omitindo-se o sujeito da predicação. Se a contradição está presente nestes dois últimos pares de sentenças, é possível afirmar que ao simplesmente dizer algo, já se está fazendo uso do PNC, e conseqüentemente, garantindo a sua validade sem demonstrá-lo categoricamente.

4. A predicação no PNC

A predicação ocupa um lugar bastante importante na estrutura do PNC. Um atributo não pode pertencer e não pertencer a algo simultaneamente, ou seja, atributos contraditórios não podem ser afirmados de um mesmo objeto simultaneamente, mesmo porque, admitir isso, seria o mesmo que aceitar que todas as coisas poderiam se reduzir a uma só ou que todas as coisas seriam a mesma (*Met.*, 1007b19-20). Ao que parece, a predicação no PNC está inserida na sua assim chamada definição lógica, segundo a qual, afirmações contraditórias não podem ser verdadeiras simultaneamente (*Met.*, 1011b13-14). A predicação é o ato através do qual o discurso consegue estabelecer e afirmar algo de algo, ou seja, a rigor, o discurso sempre afirma algo, ainda que uma mera sentença, através de uma instancia valorativa que contem em si já um significado, que é relacionado através do discurso ao algo que é afirmado. Tendo isto em mente, podemos afirmar, sem grandes problemas, que a verdade absoluta ou o conhecimento pleno, pelo menos através do esquema de conhecimento da predicação e da atribuição, ou seja, em certo sentido, o próprio ato de conhecer, não poderá conhecer o objeto visado em sua plenitude ôntica. O conhecimento através da predicação do *lógos* é intermediado pelo outro, como no *Sofista*, onde sempre dizemos algo de alguma coisa através do *outro* que é o atributo.

Dizer que “o branco é determinada cor” equivale a dizer que o branco não pode não ser determinada cor, sob o risco de se incorrer em um absurdo e de condenar a sua identidade e a não-contradição inerente aos seus predicados, neste caso, essenciais. E no caso de branco, que é uma cor, ou seja, um concomitante que não pode existir se não for em um subjacente, ela se quer pode assumir outra forma, seja em ato, seja potencialmente. Não posso dizer que o branco possa tornar-se mais claro ou mais escuro, embora no senso comum seja normal falarmos em cores mais claras ou mais

escuras. Contudo, se fosse realmente necessário, poder-se-ia nomear todas as cores, pois, a rigor, cada tonalidade possuiria uma definição própria que se referiria à sua essência⁸⁶. A rigor, o que estamos tentando ressaltar aqui, e utilizamos justamente o exemplo do branco porque com ele fica mais fácil expor o a tese em questão, diferentemente das demais cores, que podem assumir infinitas tonalidades, é que uma qualidade não é em si mesma suscetível de modificar-se, mesmo que potencialmente. Quando afirmamos que uma determinada pessoa é atualmente inculta e potencialmente culta, não é propriamente a sua “incultura” que muda, mas antes, é a própria pessoa que deixa de ser inculta e passa a ser culta, ou seja, a pessoa adquire uma nova qualidade, a “cultura”. “Culto” e “inculto” estão marcados por uma alteridade específica e por conta da não-contradição inerente às suas essências. O sujeito que é culto ou inculto, que se modifica e passa de um estado para o outro, possui em ato apenas uma destas qualidades, mais uma vez, por conta da não-contradição inerente à relação (de alteridade) que há entre aquilo que é em ato e aquilo que é em potência.

A predicação está presente, desta forma, na essência de um concomitante, de um acidente, mas também está presente em um universal-subjacente, como por exemplo “homem”⁸⁷. É possível predicar o “branco” tanto em sua definição ou essência quanto em sua ocorrência accidental. A sua definição essencial é “uma determinada cor”, já a sua predicação accidental, se daria quando se diz “a parede branca”, afirmando-lhe de um subjacente. Quando se diz “o homem é branco”, há aí um ser que subjaz, neste caso, “homem”, cuja existência se dá por si mesma. Já “branco”, só existe quando ocorre em

⁸⁶ Podemos utilizar aqui como exemplo os catálogos de tintas, que apresentam quantidades imensas de cores, cada uma com um nome específico.

⁸⁷ Falo deste modo pois “homem”, apesar de um universal, não é como “branco”. “Homem”, aquilo que Aristóteles chama de “substância segunda”, embora só possa fazer referência a um existente se compreendido como um “indivíduo homem”, não pode ser entendido como algo apenas enquanto acidente do indivíduo, como ocorre com “branco”. O “branco” é um acidente e só existe enquanto de *algo distinto* (Cf. ANGIONI, L., *Não-Contradição e Predicação...*, p. 150), ou seja, um puro acidente. De “homem” não pode ser dito o mesmo, pois, ainda que deva ser relacionado a um indivíduo, ele não é um acidente, mas antes, um subjacente.

uma outra coisa. O branco, por si só, não pode existir, mas apenas enquanto acidente de uma substância. Isto está em acordo com o que Aristóteles nos diz quando combate os seus oponentes que julgavam tudo ser acidente de tudo: “mas se todas as coisas são ditas como acidentes, não poderá haver nada que sirva de sujeito dos acidentes, enquanto o acidente exprime sempre um predicado de algum sujeito” (*Met.*, 1007a33-35). Isto é explicitado também na seguinte passagem:

Com efeito, nós não consideramos que “significar algo”⁸⁸ seja o mesmo que “significar de algo”, pois desse modo “músico”, “branco” e “homem” significariam a mesma coisa e, conseqüentemente, todas as coisas se reduziriam a uma só, porque teriam todas o mesmo significado (*Met.*, 1006b15-18).

A predicação de uma essência não é a mesma coisa que a predicação de uma não-essência ou daquilo que não é a essência (*Met.*, 1006b-13-14). Ou seja, a não-contradição está presente na predicação essencial, isto é, “animal bípede” não é a mesma coisa que “não animal bípede” ou “animal não-bípede”. Nestes dois exemplos, fica claro que o PNC está presente não só em predicados contraditórios, mas também em contrários, pois “animal bípede” e “animal não-bípede” além de contraditórios, pois a não-contradição, a rigor, está em tudo que é ou que possui um significado, são também contrários. Aqui, além de tudo que já foi afirmado sobre o PNC, pode-se ver novamente as distinções apontadas no capítulo 2 entre mudança e movimento⁸⁹ e entender porque a não-contradição constitui o fundamental mesmo da mudança e do movimento.

⁸⁸ Adotamos aqui a tradução de Lucas Angioni para *hèn sēmaínein* (“significar algo uno”) e para *tò kath’ henós* (“[significar] de algo uno”).

⁸⁹ Entre “animal bípede” e “animal não-bípede” há contrariedade, ou seja, movimento. Já entre “animal bípede” e “não animal bípede” há contradição, e, conseqüentemente, mudança. Fundamentalmente, como também já demonstrado no capítulo anterior, a diferença, para Aristóteles, entre movimento e mudança, é que o primeiro ocorre sempre de um ser a outro ser, enquanto que a mudança, além disso, ocorre também de um ser a um não-ser e vice-versa.

O PNC, deste modo, não é apenas um elemento da predicação, mas o seu fundamento mesmo. Sem o PNC, isto é, sem um princípio que garanta o estabelecimento das identidades dos predicados acidentais, não haveria predicação, nem mesmo na natureza, pois até o movimento, para se atualizar, precisa das distinções dos predicados que estabelecem as alteridades que determinam quando uma coisa possui um determinado atributo e quando possui outro e quando muda de um atributo para outro. Afirmar algo de algo através da atribuição de um predicado só é possível e só faz sentido através da não-contradição, e conseqüentemente, da identidade inerente àquilo que se afirma ou nega, inerente ao predicado ou atributo que se afirma de algo.

5. PNC e Identidade.

A identidade em Aristóteles, a despeito de sua natural vinculação ao PNC e aos principais elementos concernentes a ele, também, em certo aspecto, não conseguiu escapar à natural discussão, delineada e discutida neste trabalho⁹⁰, vinculada ao aspecto problemático da tautologia que está presente em toda discussão sobre a noção de identidade⁹¹.

O Princípio de Identidade⁹², apesar de possuir certa relação com o PNC e ser geralmente vinculado a ele, ao que tudo indica por conta do pensamento de Leibniz⁹³ e de sua definição de princípio de identidade, o qual o filósofo alemão definiu como uma espécie de variante do PNC, tem em Aristóteles um campo de abrangência bem menor que o deste segundo. De acordo com o que afirmamos até aqui, o PNC, enquanto axioma fundamental da ciência, ao qual ela esta sujeita em seu fundamento, é o princípio que garante a própria possibilidade do conhecimento. Ele está presente, como

⁹⁰ Isto é, a identidade segundo o modelo de ser eleata tratada por Platão no *Parmênides* e discutida em nosso 1º capítulo.

⁹¹ Cf. MILLER, F. D., *Did Aristotle have the Concept of Identity?*, p. 484.

⁹² Cf. WHITE, N. P., *Aristotle on Sameness and Oneness*.

⁹³ Cf. nota 08.

já foi afirmado, tanto na definição de uma essência como na atribuição de uma predicação accidental e na definição do próprio predicado. Nas proposições “homem é um animal bípede”, “Sócrates é homem”, “Sócrates é branco” e “branco é uma determinada cor” é comum a todas a presença do PNC. Já a identidade, segundo Aristóteles, está presente apenas na primeira e na quarta proposições. Para Aristóteles, na sentença “Sócrates é branco” tomada separadamente, não há identidade, a não ser que se pense “Sócrates” como idêntico a si mesmo, (*Met.*, 1018a8-9), mas apenas uma atribuição predicativa accidental. Para Aristóteles, a identidade não está naquilo que se diz da mera predicação accidental, mas apenas quando se diz da substância e da essência (*hē ousía mía*), ainda que possa ser também uma relação entre 02 coisas. Para ele, não há um princípio de identidade, ou seja, um princípio que visasse um enunciado absolutamente verdadeiro sobre algo. Mesmo o PNC, que trata da alteridade específica que diferencia cada coisa e que lhe garante um significado, algo indispensável ao discurso e à ciência, não visa uma suposta verdade absoluta das coisas.

Embora uma coisa possua identidade por si através da matéria quando uma pela espécie ou quando uma pelo número (*Met.*, 1018a6-7), não há identidade em um acidente tomado por si mesmo. Há identidade accidental (*Met.*, 1017b26-39) quando ela relaciona duas coisas (“branco” e “músico” por exemplo) enquanto acidentes de um mesmo sujeito. Ou seja, entendemos com isso aquilo que já foi dito antes, isto é, que para Aristóteles, na expressão “Sócrates é branco”, não há identidade, embora haja não-contradição. A identidade de algo tomado por si não está nos predicados accidentais, mas apenas na matéria (se única pela espécie ou pelo número) ou na essência.

Aristóteles não entende a identidade como algo relacionado à predicação accidental, por que para ele, a identidade é aquilo que deve estabelecer uma relação de igualdade entre dois seres, sendo justamente por isso que ele afirma serem duas a coisa

e aquilo que é o “ser idêntica a si mesma” (*Met.*, 1018a9). É justamente essa identidade da coisa e daquilo que ela é enquanto idêntica si que está presente na crítica de Platão à noção de ser parmênico. Esta noção de *ser*, preso à tautologia que inviabilizava o conhecimento, deu origem aos problemas inerentes à atribuição de uma identidade discursiva que o modelo eleata ignorava. Neste caso, se por um lado é possível pensar o exercício dialético desenvolvido por Platão no *Parmênides* e no *Sofista* como uma grande discussão sobre a identidade e a atribuição, que é justamente o caso desta exposição, por outro, não foi possível ver uma sistematização desta noção de identidade. Em Platão, tendo em vista o que foi discutido no capítulo 1, o nosso entendimento é o de que a identidade dos seres se manifesta através do discurso e não através de uma unidade imutável, seja ao descrever a realidade acidental e mutável da natureza, seja descrevendo o mundo ideal e transcendente das formas.

O tratamento dado por Aristóteles à noção de identidade está presente na sua definição de idêntico (*tautós*) (*Met.*, 1017b26-1018a09)⁹⁴ presente no livro Δ da *Metafísica*, aquele dedicado ao seu léxico, onde ele reúne e define os conceitos fundamentais de seu pensamento e que constituem a base de sua *Metafísica*. Deste modo, conforme já antecipado acima, duas coisas podem ser idênticas (*tautá*) por acidente (*katà simbebēkós*) e por si (*kah'hautà*). A identidade por acidente é aquela presente em um sujeito que possui dois acidentes por assim dizer “idênticos”: “Sócrates branco” e “Sócrates músico”. Já a identidade por si é aquela que virtualmente existe quando se toma uma coisa e aquilo que ela é enquanto idêntica a si mesma.

Como já dito neste mesmo capítulo, para provar a validade do PNC, não é necessário afirmar que algo é ou que não é (*Met.*, 1006a18-19). Não é necessário atribuir a algo um determinado predicado, pois assim sendo já se estaria fazendo uso da

⁹⁴ Excetuando-se a discussão presente nos *Tópico* (151b28-159b35), a qual, para WHITE, *Aristotle on Sameness and Oneness*, p. 178, é imprescindível ser analisada no início de qualquer tratamento da noção de identidade em Aristóteles.

petição de princípio (*Met.*, 1006a20-21) através do apelo ao essencialismo⁹⁵. Tendo isso em mente, fica mais fácil entender a relação entre o PNC e a noção de identidade em Aristóteles. Para o conhecimento, o PNC é mais abrangente que a noção de identidade especialmente em 02 pontos, exatamente aqueles que marcam as 02 principais características da identidade para Aristóteles. Em primeiro lugar, a identidade é uma relação entre duas coisas que obedeça a fórmula $A = B$, ou seja, uma igualdade (*Met.*, 1017b26-1018a4). Aqui, a identidade não possui relação direta com o PNC, pois a natureza desta primeira definição de identidade não necessita da noção de não-contradição, ainda que na identidade presente entre duas coisas esteja implícita a não-contradição. Em segundo lugar, a identidade se diz também, como já afirmado acima, como a identidade em si, ou seja, como a identidade de algo consigo mesmo, como a identidade de algo que é si mesmo, especialmente de forma essencial. Para Aristóteles, não faz sentido falar em identidade em si no âmbito accidental. Para ele, o acidente tomado por si não representa identidade. A identidade se aplica de forma universal, e consequentemente, não accidental, quando o predicado define um universal em si mesmo, como, por exemplo, na definição de homem (“animal bípede”), embora termos idênticos por acidente não sejam idênticos universalmente (*Met.*, 1017b33-1018a1). Como já afirmado anteriormente, o PNC não exige uma essência para ser demonstrado, ou seja, o PNC, embora esteja presente na definição de uma essência, não fica restrito à ela para ter sua validade assegurada.

Contudo, como o PNC não necessita da definição de uma essência para que sua validade seja garantida, mas apenas que se diga algo, é possível crer que o PNC não tem por papel fundamental a afirmação, a atribuição ou a predicação, ou seja, assegurar que

⁹⁵ Cf. ZINGANO, *Notas sobre o Princípio de Não Contradição...* O essencialismo estaria presente na noção *sēmaívei*, tendo em vista que “significar”, enquanto “significar algo determinado”, tradicionalmente remeteria ao significar uma essência. Contudo, Aristóteles, com sua distinção entre *sēmaneín kath'henós* e *sēmaneín hén*, diz que nem todo “significar” remete a uma essência.

algo seja ou não seja. Esse não é o seu papel. A sua função é mais fundamental. Ontologicamente, e não temporalmente, o PNC possui um estatuto anterior à identidade, pois, de acordo como o próprio léxico aristotélico, a identidade necessita de elementos que sirvam de base para ela. Podemos utilizar como exemplos as noções de “acidente”, “essência” e até mesmo “igualdade”, sem as quais seria impossível pensar a identidade.

Segundo Aristóteles, “dizem-se idênticas por si as coisas cuja matéria é única pela espécie, ou as coisas cuja matéria é única pelo número, assim como aquelas que são únicas pela substância” (*Met.*, 1018a7-8). Neste último sentido, a identidade está presente acidentalmente, tal como em “branco” e “músico” que são acidentes da mesma coisa (*Met.*, 1017b17), embora os acidentes não possuam identidade, ou seja, por si mesmos não comportem identidade. Quando se diz que o (homem) “branco” é idêntico ao (homem) “músico”, estou me referindo a um mesmo homem, o qual, evidentemente, é idêntico a si mesmo. Como pode ser verificado aqui, a identidade suposta por Aristóteles necessita de um subjacente. O PNC apenas afirma que o homem não pode ser e não ser branco ao mesmo tempo, mas antes que ele pode ser branco e músico ao mesmo tempo, o que ocorre evidentemente de modos particulares. Mas poderiam arguir que estamos fazendo uso da substância para provar o PNC. Contudo, o PNC, em sua definição ontológica, ou seja, em sua definição mais ampla e fundamental, ao afirmar que “à mesma coisa não é possível pertencer e não pertencer a uma mesma coisa sob o mesmo aspecto”, não faz uso de qualquer causa, princípio ou categoria, até mesmo da substância.

Dizer que “homem” e “branco” (homem) são idênticos, como diz o próprio Aristóteles (*Met.*, 1017b26-30), não é o mesmo que dizer que ambos possuem a mesma natureza. “Homem”, diferentemente de “branco”, não precisa ser atribuído a um subjacente para existir, apesar de dever ser atribuído a um indivíduo, pois todo homem

só perde sua universalidade ao ser entendido como indivíduo. Há uma diferença ontológica entre o universal “homem” e o acidente “branco” que não é apenas semântica⁹⁶. Aceitando-se isso, evitamos o erro que Aristóteles atribui aos seus adversários, que é o de afirmar que tudo é acidente (*Met.*, 1007a21-22) e que, conseqüentemente, tudo seria idêntico a tudo.

Aqui, encontramos mais uma diferença entre o PNC e a Identidade. Embora “homem” e “branco” sejam “idênticos”, pois se referem ao mesmo ser, não significam o mesmo, não são a mesma coisa. A identidade para Aristóteles, diferentemente da identidade do ser uno eleata, que afirma que o ser é uno de forma absoluta e tautológica, embora possa dizer que duas coisas sejam idênticas, “homem” e “branco”, não afirma em hipótese alguma que sejam o mesmo, isto é, que possuam o mesmo significado. Aqui, encontramos a diferença fundamental entre a identidade e o PNC em Aristóteles. Isto é, se por um lado a identidade garante a possibilidade de duas coisas serem idênticas, de serem iguais, por outro, o PNC garante que não sejam a mesma coisa.

6. Conclusão

O PNC é o princípio fundamental do conhecimento. Fora da estrutura do PNC, o conhecimento se tornaria algo impossível, pois, como conhecer alguma coisa se não for possível diferenciando-a de todas as demais coisas existentes? O PNC, deste modo, é um princípio da alteridade, um princípio da alteridade específica de cada coisa em relação a todas as demais. E neste sentido, é curioso como se tornou algo paradoxal relacioná-lo à identidade ou ao princípio de identidade.

Todo o esforço que se fez e ainda se faz, sem evidentemente desmerecer aqueles que o fizeram, para mostrar que o argumento da “significação” utilizado por Aristóteles

⁹⁶ Cf. ANGIONI, *Princípio de não-contradição e Semântica...*, p. 147-151.

para garantir a validade do PNC sem a petição de princípio está correto pode ser deixado de lado por uma evidência, assim o cremos, muito mais simples e manifesta. Ela está presente no fato de que não se pode negar a validade do PNC, pois, ao fazê-lo, já se está fazendo uso dele. Expressar um julgamento, ainda que seja para negá-lo, já é afirmá-lo, pois se ele não for aceito, a tentativa mesma de negá-lo já seria um *nonsense*.

O monismo eleata é veementemente refutado e criticado por Aristóteles na *Física*. Muito embora a doutrina eleata, por um lado, em sua concepção mais geral, diferentemente do platonismo⁹⁷, não tenha concebido qualquer tipo de ser formal ou puramente ideal, por outro, não concebeu seu monismo imobilista tendo em vista a realidade mutável, sensível e múltipla. Como o ser, que é dito de várias formas, isto é, enquanto quantidade, qualidade, e substância, pode ser dito *um*? Pensar em diversas categorias do ser, inclusive coexistindo simultaneamente, é negar qualquer possibilidade de monismo. Mesmo a noção de unidade possui diversos significados. O contínuo, mesmo que absolutamente homogêneo, pode ser dividido infinitamente. Afirmar que tudo é “um” seria afirmar que “cavalo” é o mesmo que “homem”. Tendo isso em vista, é possível perceber como o ser *uno eleata* analisado no *Parmênides* por Platão, ainda que sem algo como um PNC em vista, está em total desacordo com qualquer princípio que estabeleça a alteridade. Não há nada mais avesso à contradição que uma realidade una ou constituída de seres unos.

É possível afirmar, apesar das sutis diferenças existentes entre os assim chamados modelos ontológico e lógico, que por tratar-se de um princípio válido para tudo o que *é*, especialmente para o *ser enquanto ser*, que Aristóteles tenha pensado o PNC antes de tudo como um princípio ontológico, e não como algo de uma realidade relativa, como é o caso da lógica, ou mesmo como algo que estivesse dependente do

⁹⁷ MANSION, S., *Aristote, Critique des Eléates* in *Études Aristotéliciennes*, p. 77-99.

nosso juízo⁹⁸ para existir. Contudo, ainda que Aristóteles não tenha tratado de forma objetiva a diferença entre a contradição ontológica e a lógica, dando assim, a impressão de certa superficialidade no tratamento deste problema, é evidente que ele estava plenamente ciente das dificuldades da questão. É justamente o que ele mostra quando apresenta seus últimos argumentos em favor do PNC:

Ainda que muitas coisas possam ser e não ser, há na natureza graus do ser e do não-ser. Não deveríamos dizer que 2 e 3 são o mesmo, nem que erra da mesmo forma quem pensa que o 4 é 5, ou mesmo que seja 1000. Por isso, se eles não erram da mesma forma, é certo que um está mais longe do erro que o outro. Se, então, estar mais próximo de algo significa estar mais próximo da sua natureza, deve haver uma verdade da qual se pode estar mais ou menos próximo. E mesmo se não houver, ainda assim haverá algo mais certo e verdadeiro e seremos libertados desta intransigente doutrina que impede a mente de determinar qualquer coisa (*Met.*, 1008b33-1009a5).

Ainda que Aristóteles não tenha tratado da dificuldade de se determinar de forma mais rigorosa a natureza do PNC, é certo, como fica claro no trecho acima, que ele não se iludia quanto à possibilidade de se pensar uma verdade absoluta, conquanto tivesse em mente que o conhecimento é o caminho em direção à verdade. Se ele preferiu dar ao PNC uma abrangência ontológica, não é porque pensava a apenas de forma absoluta, mas antes, porque tinha convicção de que o melhor seria buscar sempre se aproximar da verdade, daí a sua definição a mais ampla e abrangente possível do princípio, conquanto alcança-la plenamente seja algo impossível para o conhecimento.

Ainda sobre o paralelismo entre os pensamentos platônicos e aristotélicos, é possível afirmar que a ideia de “significação” presente no PNC se relaciona às noções de *um* presentes no *Parmênides*. “Significar”, em suas formas “significar algo” e “significar de algo”, se relaciona à identidade do *um* descrita no *Parmênides* em seus

⁹⁸ Refiro-me aqui à definição psicológica do PNC (*Met.*, 1005b23-24) apontado por LUKASIEWICZ, p. 02.

dois momentos. Primeiramente no que se refere ao seu aspecto tautológico (“um = um”), pois, enquanto tal, se refere ao significado essencial do “um”, isto é, ao seu “significar algo”. Em segundo lugar, no que se refere ao aspecto existencial do “um”, aquele que se mostrou mais eficaz quando da impossibilidade de se pensar a tautologia, ou seja, o aspecto atributivo. Este segundo aspecto, que diz respeito ao “um” que não é mais plenamente “um” e que busca afirmar o que ele é sem fazer referencia unicamente à sua essência una, está relacionada ao “significar de algo”, pois o “um” passa a ser afirmado através da diferença, através daquilo que ele é “significando de algo”⁹⁹, significando através de algo.

Mas é importante notar que diferentemente da noção “significar de um”, que se atribuiria apenas aos acidentes e predicados que existem única e exclusivamente em uma substância e em um sujeito, o *um* de Platão que possui uma identidade discursiva, não se refere necessariamente aos seres mutáveis. O *um* cuja identidade se manifesta através da identidade discursiva, diferentemente do *um* tautológico vinculado ao pensamento eleata, pode significar também essências. O ganho que a crítica platônica ao ser uno eleata trouxe ao pensamento filosófico não está no fato de afirmar que se pode pensar através do discurso apenas os seres mutáveis e contingentes, mas também a essência. Esta, que passa a ser pensada como definição e conseqüentemente pelo discurso, também precisa ser definidas através do *outro*. Não é só a proposição “Sócrates é branco” que inviabiliza a tautologia do ser uno eleata, mas também “homem é animal bípede”. Nas duas proposições o discurso e o outro são imprescindíveis ao conhecimento.

⁹⁹ Cf. ZILLIG, *Significação e Não Contradição*, p. 116. Enquanto *sēmainen kath'henós*, homem seria justamente aquilo que não é homem enquanto *sēmainen hén*. Ou seja, a essência de homem nunca significará a essência de não-homem ou a não essência de homem, ainda que homem signifique não só *sēmainen hén* (“algo”), como *sēmainen kath'henós* (“de algo”).

Por fim, a identidade sem o PNC é essencialmente tautológica. O que a identidade pura e simples tem a dizer sobre algo em si é justamente que ele é algo. Ou seja, a identidade estabelece que um enunciado, uma declaração ou uma ideia, sem entrar evidentemente no problema da linguagem, é verdadeiro e não pode deixar de sê-lo. Mas ao mesmo tempo em que torna o enunciado verdadeiro, deixa de torna-lo inteligível ao *lógos*. Para que a identidade de algo deixe de ser tautológica e possa constituir um conhecimento, ela precisa de um elemento que a faça se diferenciar das demais identidades e este elemento é justamente o PNC. Ou seja, de acordo com isso, é possível concluir que se por um lado, a identidade afirma que duas coisas possam ser idênticas, por outro, o PNC diz que não sejam o mesmo. Isso equivale a dizer que sem o PNC a identidade seria uma plena tautologia onde tudo poderia ser dito igual a tudo e que ela não expressaria de fato coisa alguma com significado.

CONCLUSÃO GERAL

Pode-se dizer que esta exposição teve como objetivo constituir uma breve introdução aos problemas inerentes à relação entre essência e existência em algumas das obras mais importantes de Platão e de Aristóteles. Seus pensamentos, apesar de suas incomunicáveis particularidades, estão ligados em muitos pontos.

Como indicou o próprio Aristóteles (*Met.*, 987b1-4; 1078b17-29), foi Sócrates quem descobriu a essência e a definição. Seria absurdo, portanto, qualquer esforço que visasse creditar a Aristóteles tal descoberta, ainda que, todavia, ele seja o responsável pela distinção entre *ser* por essência (o homem é animal bípede) e *ser* por acidente (o homem está sentado). Aqui entram as categorias, enquanto modos acidentais do ser, excetuando-se é claro, a substância. Esta, apesar de poder ser identificada com a essência e a definição, pois para Aristóteles “homem”, enquanto “animal bípede” é uma substância, é, antes de tudo, em sua acepção primeira, o ser concreto e individual (Sócrates, este homem). Já a substância (segunda) “homem”, também chamada por Aristóteles de *universal*, esta sim, talvez o mais próximo da definição (animal bípede), difere da substância primeira, que é o homem concreto e individual (Sócrates). É neste sentido que Suzanne Mansion¹⁰⁰ atribui a Aristóteles a formulação daquilo que ela chamou de juízo de existência, em contraste ao juízo de essência¹⁰¹, o qual, contudo, não foi ignorado por ele.

Mas a grande dificuldade aqui está em se alcançar a “definição” da substância no cenário de paralelismo existente entre substância, essência e definição. Enquanto que na essência é possível fazer uso em escala lógica da definição para representá-la, o mesmo não pode ocorrer em escala ontológica com a substância, pois, ao se definir a

¹⁰⁰ Cf. MANSION, S., *Le Jugement d'Existence chez Aristote*.

¹⁰¹ Cf. MANSION, S., *Aristote, Critique des Eléates* in *Études Aristotéliciennes*, p. 77-99.

substância, geralmente acaba-se quase que automaticamente e por necessidade entrando no campo da essência, e por extensão, da definição. Talvez seja por isso que a estratégia de busca da substância contida nas *Categorias* seja mais inteligível do que a contida na *Metafísica*. A exclusão das categorias tendo como objetivo encontrar uma virtual substância é um exercício bem eficiente para se determinar, ainda que de forma virtual, a substância do ser. Isto é, a substância seria justamente aquilo que restaria depois de se excluir as demais categorias da estrutura do ser.

Mas esta é uma discussão que se distancia um pouco dos temas centrais desta dissertação, ainda que lhe esteja relacionado. Se a evocamos aqui, foi apenas para realçar através de um outro ponto de vista os problemas inerentes à estreita relação existente entre as esferas ontológica, lógica e contingente da realidade que constitui o problema examinado nesta exposição.

Há tentativa mais exemplar de se encontrar a essência de algo do que a busca platônica pela identidade do *um* contida no *Parmênides*? E se esse ser, que seria plenamente imóvel e absolutamente uno de uma forma tão plena que não poderia sequer ser dito *uno*, pois assim já não seria mais *um*, mas *dois*, possui alguma realidade que pudesse ser apreendida pelo *lógos*? Não. Nem mesmo a definição e é justamente isso que Platão conclui no *Parmênides*, juntamente com a ideia, que é desenvolvida no *Sofista*, de que a linguagem e a identidade, mesmo quando tratando de essências e formas ideias, ainda que unas, sempre as tratará como duas, a própria coisa e aquilo o discurso afirma sobre ela. Aristóteles entende desta forma quando atribui à identidade uma espécie de unidade e quando afirma serem duas a coisa e a sua identidade, o ser idêntico a si (*Met.*, 1018a5-9).

Mas o modelo de conhecimento contido no PNC não se vincula ao ser uno e à sua não-contradição absoluta. O PNC está vinculado ao ser que, embora não seja plena e

sumamente um, ainda assim *é*, ou seja, ele *é* e não *é*. Este ser que *é* e que não *é* e que deste modo aceita o não-ser enquanto diferença e o outro tem no movimento e na mudança a sua realidade mais concreta. A diferença tratada por Platão e presente no não-ser *relativo* que *é* o outro apresenta perfeitamente a ocorrência do PNC, pois este, enquanto princípio de não-contradição, constitui justamente a estrutura fundamental da realidade que estabelece a alteridade de coisas em relação às demais, ou seja, sua identidade relativa.

O movimento e a mudança estão em realidade oposta à da substância, da essência e da definição, pois, o que as primeiras tratam através do juízo de existência, as segundas estabelecem através do juízo de essência. A tenção existente entre o um e o múltiplo, entre a substância (um) e o contingente (múltiplo), ou seja, entre o sujeito da definição e seus predicados extrínsecos constituem o problema do conhecimento.

Se por um lado, compreender o funcionamento do movimento é importante, por outro, também é importante entender o funcionamento da essência e da definição. Porém, o mais importante e fundamental, não está na compreensão destas duas realidades tomadas separadamente, mas entender como se dá a sua relação. Somente assim será possível entender melhor a realidade concreta dos seres superando o eleatismo imobilista e estritamente essencialista. Foi justamente o que buscamos aqui. O princípio que une estas duas realidades, pois atua em ambas, é o PNC. Ele está presente no movimento, pois estabelece a diferença entre os contrários que se alternam e está na identidade da definição, pois marca a alteridade entre os seres, alteridade esta que pode ser notada de forma clara na geração e na corrupção absolutas, ou seja, na geração e na corrupção das substâncias.

O movimento torna contingente a realidade das essências, atribuindo a elas certa indeterminação, somente se a sua realidade não for bem compreendida. A sua

compreensão só se dá quando se compreende que os contrários se relacionam através da não contradição inerente à diferença contida no outro ser, que pode ser tanto uma outra substância, quanto meramente uma outra qualidade.

* * *

BIBLIOGRAFIA

Obras de Aristóteles, Parmênides e Platão

ARISTÓTELES,___ *Categorie and De Interpretatione*, translated with notes and glossary by J. L. Ackrill, Clarendon Press, Oxford, 1989.

_____ *De la Génération et de la Corruption*, Traduit par J. Tricot, Vrin, Paris, 2005.

_____ *De la Génération et de la Corruption*, Texte établi et traduit par Charles Mugler, Les Belles Lettres, Paris, 1966.

_____ *Física*, Traducción y Notas de Guillermo R. de Echandía, Editorial Gredos S.A., Madrid, 1995.

_____ *Física I e II*, Prefácio, introdução e tradução e comentários de Lucas Angioni, Editora UNICAMP, Campinas, 2009.

_____ *La Physique*, Traduction de A. Stevens, Vrin, Paris, 1999.

_____ *La Métaphysique*, Traduction nouvelle et Notes par J. Tricot (2 tomes), Vrin, Paris, 1948.

_____ *Metaphysics*, translated by Hugh Tredennick (2 tomes), Loeb, Harvard University Press, London, 2006.

_____ *Physics*, translated by Philip H. Wicksteed and Francis M. Cornford (2 tomes), Loeb, Harvard University Press, London, 2006.

_____ *The Complete Works of Aristotle*, edited by Jonathan Barnes (two volumes), Princeton University Press, Princeton, 1995.

PARMÊNIDES,___ *Da Natureza*, tradução, notas e comentários de José Trindade Santos, Edições Loyola, São Paulo, 2002.

PLATÃO,_____ *Parménide, Théétète, le Sophiste*, texte établi et traduit par Auguste Diès, Gallimard, Paris, 1992.

_____ *Parmênides*, tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias, Edições Loyola, São Paulo, 2003.

_____ *Parmênides*, tradução de Carlos Alberto Nunes, UFPA, Belém 2001;

- _____ *Parmênides*, tradução, introdução, notas e comentários de Mário Ferreira dos Santos, Livraria Logos, São Paulo, 1958.
- _____ *Sofista*, tradução de Carlos Alberto Nunes, UFPA, Belém, 2001.
- _____ *Sofista* in *Os Pensadores*, Abril Cultural, São Paulo, 1979.

Demais obras

- ACKRILL J. L.,_____ *Aristotle the Philosopher*, Clarendon Press, Oxford, 1991.
- _____ *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford University Press, New York, 2001.
- ANGIONI, L.,_____ *Princípio de Não-contradição e Semântica da Predicação em Aristóteles*, *Analytica*, vol. 4 n° 2, 1999.
- _____ *Necessidade, Teleologia e Hilemorfismo em Aristóteles*, *Cadernos de Hist. Fil. da Ciência*, série 3 v. 16 n. 1, Campinas, 2006.
- AUBENQUE, P.,_____ *Le Problème de l'Être chez Aristote: Essai Sur la Problématique Aristotélicienne*, PUF, Paris, 1991.
- _____ *Études sur Parménide: Le Poème de Parménide*, Vrin, Paris, 1987.
- BARBOSA, R. M.,_____ *A Física como um certo princípio à Metafísica*, *Revista Ítaca (IFCS-URFJ)* n° 11, Rio de Janeiro, 2009.
- BARNES, J.,_____ *Aristóteles*, Edições Loyola, São Paulo, 2005.
- _____ *Filósofos Pré-Socráticos*, Martins Fontes, São Paulo, 2003.
- _____ *Metaphysics in The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- BARNES, K. T.,_____ *Aristotle on Identity and its Problems*, Phronesis, ProQuest Information and Learning Company, 1977.

- BRAGUE, R.,_____ *Note sur la Définition du Mouvement (Physique, III 1-3) in La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, Vrin, Paris, 1991.
- BOSTOCK, D.,_____ *Aristotle on the Principles of Change in Physics I in Space, Time, Matter and Form: Essays on Aristotle's Physics*, Oxford University Press/Clarendon Press, New York, 2006.
- BURNET, J.,_____ *A Aurora da Filosofia Grega*, Editora PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2006.
- DE GANDT, F.,_____ *Sur la Détermination du Mouvement selon Aristote et les Conditions d'une Mathématisation in La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, Vrin, Paris, 1991.
- DIÈS, A.,_____ *Autour de Platon*, Beauchesne (02 vol.), Paris, 1927.
_____ *La Définition de l'être et de la nature des idées dans le Sophiste de Platon*, Vrin, Paris, 1932.
- GOMES, E. L. e D'OTTAVIANO, I. M. L.,_ *Um Panorama da Teoria Aristotélica do Silogismo Categórico*, CLE, Campinas, 2010.
- HAVELOCK, E. A.,_ *Prefácio a Platão*, Papirus, São Paulo, 1996.
- JAEGER, W.,_____ *Aristoteles; Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1923 (BiblioLife).
- KNEALE, W. e M.,_ *O Desenvolvimento da Lógica*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1962.
- LE BLOND, J. M.,_ *Logique et Méthode chez Aristote: Études sur la Recherche des Principes dans la Physique Aristotélicienne*, Vrin, Paris, 1996.

- MANSION, A.,____ *Introduction à la Physique Aristotélicienne*, Louvain-la-Neuve – Éditions de L’Institut Supérieur de Philosophie, Paris, 1987.
- MANSION, S.,____ *Études Aristotéliciennes – Recueil d’Articles*, Louvain-la-Neuve, Paris, 1984.
- _____ *Le Jugement d’Existence chez Aristote*, Louvain – Éditions de L’Institut Supérieur de Philosophie, Paris, 1946.
- MARQUES, M. P.,__*Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*, Editora UFMG, Belo Horizonte, 2006.
- MILLER, JR. F. D.,_ *Did Aristotle have the Concept of Identity?*, The Philosophical Review, vol. 82 n° 4, 1973.
- MORAVCSIK, J. M, *Forms and Dialectic in the Second Half of the Parmenides in Language and Logos*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- PEREIRA, O. P.,____ *Ciência e Dialética em Aristóteles*, Editora UNESP, São Paulo, 2001.
- PUENTE, F., R.,____*Télos como Arché e o Fundamento Temporal da Ação em Aristóteles*, Revista Philosophica n° 26, Valparaíso, 2003.
- _____ *Por que o Movimento é a Essência na Natureza (Phys. III 1-3)*, KRITERION n° 122, Belo Horizonte, 2010.
- ROBIN, L.,_____ *Platon*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1938.
- _____ *La Théorie Platonicienne des Idées et des Nombres d’après Aristote*, F. Alcan, Paris, 1908.
- ROSS, D.,_____ *A Teoria das Ideias de Platão*, UFRJ/IFCS, Rio de Janeiro, 2008.
- SANTOS, L. F. H.,__*A Harmonia Essencial in A Crise da Razão* (org.), MinC-FUNARTE/Cia. das Letras, São Paulo, 2006.

- SOUZA, E. C.,_____ *Negação e Diferença em Platão in Transformação vol. 33 n° 01*,
Marília, 2010.
- _____ *Ser e Discurso no Parmênides de Platão in Philótophos vol. 15 n°*
01, Goiânia, 2010.
- WHITE, N. P.,_____ *Aristotle on Sameness and Oneness*, The Philosophical Review,
vol. 80 n° 2, 1971.
- ZILLIG, R.,_____ *Significação e Não-contradição – Um estudo sobre Metafísica*
Γ4, Porto Alegre, 2003.
- _____ *Significação e Não-contradição – O papel da noção de*
significação na defesa do princípio de não-contradição em
Metafísica Γ4, Analytica, vol. 11 n° 1, 2007.
- ZINGANO, M.,_____ *A Metafísica de Aristóteles – Textos Selecionados (org.)*,
Odysseus, São Paulo, 2005.
- _____ *Nota sobre o Princípio de Não-contradição em Aristóteles*,
Cadernos de Hist. Fil. da Ciência, série 3 v. 13 n. 1, Campinas,
2003.