

FFLCH – USP Departamento de Filosofia – Projeto de pesquisa de pós-doutorado**A noção de não ser no livro Γ da Metafísica de Aristóteles**

Supervisor: Prof. Dr. Roberto Bolzani filho

Candidato: Dr. Nicola Stefano Galgano

Resumo

Este projeto se refere à quinta etapa de um projeto maior, que visa esclarecer a noção de não ser na filosofia antiga. As primeiras quatro etapas foram concluídas e trataram do não ser em Parmênides, em Melisso, em Górgias e em Platão. Esta quinta etapa quer abordar o não ser em Aristóteles, no contexto limitado do quarto livro da *Metafísica*. Em Parmênides o não ser é impossível porque é cosmologicamente impossível negar o ser; Melisso transgride o preceito parmenidiano e começa a usar o não ser no argumento, mas ainda assim o não ser é o fundamento negativo de seu monismo radical; Górgias expõe a aporia do não ser em toda a sua radicalidade linguística acusando a instabilidade epistêmica do discurso eleático; finalmente, Platão se desfaz da noção de não ser absoluto de Parmênides, fonte de todas as aporias, e reconduz a discussão para o não ser relativo, permitindo fundamentar a primeira teoria linguística da predicação da história do pensamento ocidental. Aristóteles retoma o legado platônico da relatividade do não ser e o leva adiante, formulando o *principium firmissimum* (o princípio mais firme de todos, βεβαιωτάτη δ' ἀρχὴ πασῶν, *Metaph.* 1005b 10-11), conhecido como o princípio de não contradição. Para superar as aporias eleáticas e as aporias platônicas do trânsito entre ser e não ser (ou seja do devir explicado como participação ao mundo das ideias), Aristóteles introduz dois elementos a mais em relação ao princípio de não contradição de Parmênides: o tempo e o aspecto. Com essas introduções, de certa forma, ele reduz a atemporalidade e a imobilidade, que Parmênides atribui ao ser em sua generalidade, ao tempo momentâneo e à imobilidade do aspecto considerado nesse tempo momentâneo, descrevendo uma ontologia onde o não ser é equacionado ao ser em potência. O presente projeto pretende estudar as relações dos elementos do princípio de não contradição aristotélico com as propostas dos pensadores que o antecederam sobre esta trilha ontológica, a saber: Parmênides, Melisso, Górgias e Platão. O estudo encontra-se delimitado ao livro Γ da *Metafísica*, mas poderá recorrer a outras passagens da obra do Estagirita, principalmente ao livro A da própria *Metafísica* e ao primeiro livro da *Física*.

Palavras chave: não ser, Aristóteles, Eleatismo, Ontologia, Metafísica

The notion of non being in the book Γ of Aristotle *Metaphysics*

Abstract

This project refers to the fifth stage of a larger project, aimed at clarifying the notion of non-being in ancient philosophy. The first four stages have been completed and dealt with non-being in Parmenides, Melissus, Gorgias, and Plato. This fifth stage aims to address non-being in Aristotle, within the limited context of the fourth book of *Metaphysics*. In Parmenides, non-being is impossible because it is cosmologically impossible to deny being; Melissus transgresses the Parmenidean precept and begins to use non-being in his argument, but even so, non-being remains the negative foundation of his radical monism; Gorgias exposes the aporia of non-being in all its linguistic radicality, accusing the epistemic instability of Eleatic discourse; finally, Plato abandons Parmenides' notion of absolute non-being, the source of all aporias, and redirects the discussion toward relative non-being, allowing for the foundation of the first linguistic theory of predication in the history of Western thought. Aristotle picks up the Platonic legacy of the relativity of non-being and advances it, formulating the *principium firmissimum* (the firmest principle of all, βεβαιωτάτη δ' ἀρχὴ πασῶν, *Metaphysics* 1005b 10-11), known as the principle of non-contradiction. To overcome the Eleatic and Platonic aporias regarding the transition between being and non-being (i.e., becoming, explained as participation in the world of ideas), Aristotle introduces two additional elements in relation to Parmenides' principle of non-contradiction: time and aspect. With these introductions, in a way, he reduces the timelessness and immobility that Parmenides attributes to being in its generality to momentary time and the immobility of the aspect considered in that momentary time, describing an ontology where non-being is equated with potential being. This project intends to study the relationships between the elements of Aristotle's principle of non-contradiction and the proposals of the thinkers who preceded him on this ontological path, namely: Parmenides, Melissus, Gorgias, and Plato. The study is limited to book Γ of *Metaphysics* but may draw on other passages from the Stagirite's work, especially book A of *Metaphysics* and the first book of *Physics*.

Key words: non-being, Aristotle, Eleaticism, Ontology, *Metaphysics*

Sumário

Introdução, p.3.

Elementos da doutrina do ser e do devir em Aristóteles, p. 3.

O princípio de não contradição e o não ser em Aristóteles, p. 13.

O problema e os objetivos, p. 16.

Metodologia, p. 17.

Cronograma de execução do projeto, p. 17.

Disseminação e avaliação, p. 17.

Bibliografia, p. 17.

Bibliografia de suporte ao texto de “Elementos [...] do devir em Aristóteles”, p. 17.

Bibliografia citada neste projeto, p. 18.

1. Introdução

O percurso da noção de não ser de Parmênides a Aristóteles passa por Melisso, Górgias e Platão. Por motivos de brevidade, neste projeto, distinguiremos apenas Eleatismo e Platão, salvo citações pontuais de Parmênides ou Melisso. Vejamos então logo dois pontos iniciais para delinear a questão do não ser em Aristóteles. 1) O primeiro é que o Eleatismo introduz a noção de não ser absoluto e nega que possa fazer parte da descrição do mundo. Por conseguinte, só o ser é, e é uno, contínuo e sem determinações: as determinações concretas do universo não são, a sua existência é apenas uma opinião ilusória dos mortais. O segundo é que Platão introduz uma distinção entre dois sentidos de “não ser”, o não ser absoluto e não ser relativo, e mostra como a afirmação da existência de múltiplas determinações (inelutavelmente atestadas pela experiência) não implica a identificação do ser e do nada, ou seja, não obriga a afirmar que o nada existe. O pensamento epistêmico, livre da aporia em que tinha ficado envolto, podia agora afirmar que toda a determinação é, e que, portanto, a totalidade do “ser” (que para o Eleatismo se identifica com o puro ser indeterminado) inclui toda a determinação. É aqui que se insere a contribuição de Aristóteles, que antes de tudo confirma explicitamente que há um princípio que unifica a multiplicidade, o fato de que em todas as coisas e eventos, cada coisa e evento é um “ente”, ou seja, um algo que é (*Metaph.* 1003b passim).

Elementos da doutrina do ser e do devir em Aristóteles

A filosofia primeira. Todos os conhecimentos e atividades humanas se referem ao ser. Ou seja, o seu objeto não é um nada, mas algo que é. Mas os conhecimentos e as atividades humanas comuns, incluindo os de natureza técnica e científica, não consideram o ser como ser, mas sim como ser determinado desta ou daquela maneira. Por exemplo, o que interessa à matemática é o número; e o número não é um nada, mas algo que é, uma entidade. A matemática não considera, desta entidade, o seu ser, mas considera o seu ser “número” e as propriedades que lhe pertencem na medida em que é número. Em outras palavras, a matemática refere-se a um ente, a algo que é, mas não fala desse “algo que é”, fala do *modo* como esse algo é determinado: fala de número. Ou seja, considera o ente na medida em que é número. E a astronomia considera um certo outro ente na medida em que é um corpo celeste; a política considera ainda um outro ente na medida em que é o homem sociável, etc.

Há, por outro lado, uma forma emergente de ciência – a “ciência” ou episteme por excelência, que Aristóteles chama “filosofia primeira” (ibidem 1004a) – em que não se

considera o ente como determinado deste ou daquele modo, mas se considera o ente na medida em que é um ente. Enquanto as disciplinas particulares consideram o ser dos entes na medida em que são um número, um corpo celeste, um homem sociável, etc., a “filosofia primeira”, pelo contrário, considera o ser dos números, dos corpos celestes, dos homens sociáveis e de todas as coisas na medida em que são entes: considera o que significa “ente”, constata que tudo é um ente e põe em evidência as propriedades que as coisas têm não porque são determinadas de uma certa maneira, mas porque são entes. E como tudo é um ente, as propriedades que convêm ao ente enquanto ente não se referem apenas a esta ou àquela região do ente, mas referem-se à totalidade dos entes (sejam eles mutantes ou imutáveis). A *filosofia primeira*, como ciência do ser enquanto ser, é a ciência da totalidade dos seres.

O princípio de não contradição. A propriedade fundamental do ente enquanto ente é constituída pela divergência do ser e do não ser (como já havia destacado o Eleatismo). Mas o novo sentido que o “ser” adquire no pensamento platônico e aristotélico renova também o sentido daquela divergência. De fato, agora o não ser se contrapõe ao ser, mas não simplesmente ao ser indeterminado do Eleatismo, mas a cada entidade determinada. Além disso, a distinção platônica entre o “não ser” absoluto e o “não ser” relativo implica que cada ser se contrapõe ao não ser de duas maneiras: no sentido de que cada ser (ou ente) não é um nada, e no sentido de que cada ser não é qualquer outro ser. Por exemplo, a lua não é apenas nada (um não ser absoluto), mas também não se identifica com as outras determinações do ser, as quais são o ‘não ser da lua’. Aristóteles formula assim a contraposição do ser ao não ser: “é impossível que o mesmo seja atribuído e não seja atribuído ao mesmo tempo a um mesmo subjacente e conforme ao mesmo aspecto” (τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό, *ib.* 2005b 19-20, tr. Angioni, 2007) (ou seja, exista e não exista, seja assim e não seja assim, seja assim e seja o contrário de assim).

Para essa formulação é essencial a expressão “conforme ao mesmo respeito”, uma vez que se, pelo mesmo respeito, uma coisa não pode ser, por exemplo, ao mesmo tempo pequena e grande, pode, no entanto, ser sob respeitos diferentes: pode ser pequena hoje, grande amanhã; pequena em relação a x, grande em relação a y. É isso que será chamado “princípio de não contradição” — o princípio mais sólido e mais conhecido de todos, que não tem nada de hipotético e sem o qual não se poderia compreender ou conhecer nada. Esse é, portanto, o “princípio primeiro”, ou seja, o fundamento de todo o conhecimento humano. É o conhecimento em torno do qual o homem não pode se enganar, e é a expressão originária e concreta da razão, daquela razão que não está separada, como no Eleatismo, da experiência,

mas que o pensamento filosófico, neste ponto de seu desenvolvimento, conseguiu conciliar com a experiência.

O princípio de não contradição não pode ser negado. O primeiro princípio é evidente por si mesmo; portanto, não é um conhecimento que deva ser “demonstrado”. A demonstração cabe aos conhecimentos que não são evidentes por si mesmos. Esses são demonstrados (caso seja possível) conduzindo-os ao primeiro princípio e mostrando que este está implicado naqueles e que a afirmação ou negação daqueles não pode implicar a negação deste. A “demonstração” que conecta certos conhecimentos ao princípio da não contradição, mostrando o vínculo necessário que existe entre este e aqueles, é a demonstração filosófica por excelência. Nas ciências não filosóficas, ao contrário, a demonstração não se baseia no primeiro princípio, mas apenas em certos conhecimentos específicos (por exemplo, os postulados e os axiomas da geometria euclidiana), que, embora não possuam a evidência do primeiro princípio e, portanto, tenham nele seu fundamento possível, são assumidos como princípios dentro das disciplinas individuais.

Se, justamente pela sua evidência, o primeiro princípio não pode ser demonstrado, pode-se, no entanto, mostrar sua inegabilidade, fazendo ver que isso é incontrovertível por ser implicitamente afirmado até por quem pretende negá-lo. De fato, até mesmo o negador do primeiro princípio deve dar um significado determinado ao que diz; é necessário que também suas palavras tenham um certo significado e não outro. Isso significa que até mesmo o negador do princípio da não contradição não pretende se contradizer, porque não permite que as palavras por ele usadas tenham e não tenham o significado que ele lhes confere. Pois, se ele fosse indiferente ao significado determinado de suas palavras, então seu discurso não seria nem mesmo uma negação do primeiro princípio: ele não diria nada e, diz Aristóteles, seria “semelhante a uma planta” (1006a 14).

Seres sensíveis e seres imutáveis. A filosofia primeira, como ciência das propriedades do ente enquanto ente, implica também a experiência dos entes; e esses podem ser objeto da filosofia primeira somente na medida em que se manifestam na sua inteligibilidade. De fato, a manifestação dos entes é, assim como o princípio da não contradição, evidente por si mesma. Aristóteles chama *nous* a intelecção dos entes manifestos na sua inteligibilidade, que é inteligibilidade originária e que é expressa pelo princípio da não contradição. O *nous* é, portanto, a unidade de experiência (ou seja, da manifestação dos entes) e de razão (princípio da não contradição), e é sobre essa unidade que a ciência se fundamenta.

Mas além dos seres que se manifestam, e que pertencem à esfera do devir, existem também os entes imutáveis, e estes também têm que ser avaliados pela filosofia primeira. Aristóteles afirma que, além da realidade mutável, há também uma realidade imutável, que ele chama de Deus.

O dualismo de Platão e Aristóteles. Também Platão afirma que a ideia é eterna porque o significado universal contido no conceito não pode variar e se tornar seu próprio oposto (ou seja, por exemplo, a beleza é eternamente beleza, porque, ao contrário do homem bonito, que pode se tornar feio, a beleza não pode se tornar feiura, cf. *O Simpósio*). Também neste caso, a impossibilidade de que a ideia mude (e, por exemplo, que a beleza se torne feiura) é uma consequência do princípio da não contradição: a beleza não pode se tornar feiura, porque é impossível que a beleza seja não-beleza (feiura).

Aristóteles reafirma a fratura — o dualismo — que com Platão se produz na maneira como a filosofia grega pensa a realidade. Para os primeiros pensadores gregos que precedem e seguem Parmênides, a *arkhe* domina, produz e mantém em si mesma todas as coisas, e a divindade é regente e matéria das coisas. Mas Platão, ao demonstrar que o divino é imutável e eterno, é forçado a entender a matéria-mãe do universo como diferente e independente do divino, persuadida pelo Demiurgo a se transformar em cosmos, mas que não deve ao Demiurgo a própria existência. O pai e a mãe do universo são, assim, os dois absolutos nos quais se quebra a unidade do Todo.

Aristóteles mantém firme, como Platão, que a ciência tem como conteúdo o ser enquanto inteligível, mas acredita que há uma contradição fundamental na maneira como Platão entende a inteligibilidade dos entes. Se as ideias são, enquanto entes imutáveis, outro dos entes sensíveis e mutáveis aos quais correspondem, como é possível afirmar que uma ideia — em relação ao ente sensível que lhe corresponde — seja o que ele é, sua própria essência e substância? A ideia de homem, por exemplo, é o que Sócrates é. Ora, como pode ‘o que Sócrates é’ ser outro e separado de Sócrates mesmo? Seria como dizer que algo é outro e separado de si mesmo (*Metaph. VII* passim).

Propriamente, Platão, mostrando os dois sentidos do “não ser”, ou seja, mostrando que não é contraditório afirmar que as determinações múltiplas são, mostra com isso mesmo que cada determinação é “ente” de uma maneira diferente de como o é cada outra determinação. Além disso, reconduz essa infinita diversidade de modos de ser ente a um modo fundamental:

aquilo em que a ideia é ente. De fato, todo ente ou é uma ideia ou participa do mundo das ideias.

Aristóteles, de sua parte, ilumina o sentido da afirmação de que existe uma maneira fundamental entre os diferentes modos do ser. A esta análise pertencem a doutrina aristotélica da substância e a doutrina da analogia do ser.

A substância. Aristóteles usa o termo *ousia* para indicar o que é o “o que é”. Mas *ousia* não indica apenas o ‘ser um ente’, mas o ‘ser um ente determinado’ (por exemplo, ser um ente que é árvore, e não homem) e, de fato, como mostrou Platão, não existe ente que não seja determinado. Não só, mas determinado de um certo modo que não compete a todos aqueles entes que não são uma *ousia* e que Aristóteles chama de “acidentes” (de *accidere*, ‘cair sobre’). Usualmente, a palavra *ousia* é traduzida pelo termo “substância”. Como dissemos, *ousia*, ou seja, a substância, não é apenas o ‘ser um ente determinado’, mas o ser determinado de uma certa maneira, o que, por outro lado, não compete aos acidentes. Também o acidente é um ente e, portanto, um ente determinado; mas a substância é aquilo sobre o que recai e que sustenta o acidente (ou os acidentes), e que, portanto, já existe quando o acidente recai sobre ela, e continua a existir quando o acidente se afasta dela. O acidente, por sua vez, existe apenas se cai e enquanto permanece em uma superfície da substância. A ocorrência de um acidente A (ou seja, sua queda sobre uma substância S) é expressa dizendo: “S é A”. Dizemos, por exemplo, que “esta árvore” (S) é verde (A). O ser verde é de fato algo (e, portanto, é um ente) que acontece à árvore, ou seja, que existe apenas como propriedade desta árvore. Por um lado, *esta árvore* tem a propriedade de ser verde, mas por outro lado, não existe um ente, diferente desta árvore, que tenha a propriedade de ser *esta árvore*. Todavia, é verdade que se *esta árvore* não pode ser uma propriedade de algo diferente dela, *o ser árvore* pode certamente ser uma propriedade de algo que não é *o ser árvore*. Por exemplo, referindo-nos a um pinheiro, podemos dizer: “Esta é uma árvore” (“este é um ser árvore”). Aristóteles chama de “substância” todo ente determinado que, ao contrário do acidente, não pode ser propriedade e “predicado” de outro ente. Dizer que a substância não pode ser predicado ou propriedade de outro ente equivale a dizer que a substância não precisa se unir a outro ente (ou “cair” sobre outro ente) para existir, enquanto o acidente precisa, para existir, se unir (“cair”) sobre uma substância.

É esse o motivo fundamental pelo qual Aristóteles exclui que a substância possa ser uma ideia em sentido platônico: enquanto universal (ou seja, conteúdo do conceito), a ideia é, de maneira eminente, propriedade e predicado, ou seja, é o princípio de toda propriedade e

predicado dos entes sensíveis. Por outro lado, assim como Platão vê na ideia a maneira fundamental de ser ente – e a ideia é tal seja em relação ao que Aristóteles chama de substância, seja em relação ao que ele chama de acidente (para ficar no exemplo acima introduzido: existe tanto a ideia da árvore, quanto a ideia do verde) – assim Aristóteles vê na substância a maneira fundamental de ser ente. Uma vez que todo ente se encontra em relação a essa maneira fundamental de ser ente (ser substância ou acidente), a ciência do ente enquanto ente é a ciência dessa relação do ente com a substância e, portanto, esta última se torna o tema fundamental da ciência do ente enquanto ente.

A relação com a substância pertence a tal ciência na medida em que a substância é entendida da maneira aqui indicada, ou seja, como o ser de um ente determinado que existe de uma forma tal que não precisa se unir a outro ente. Todas as substâncias, incluindo as sensíveis e divinas, respondem a esta definição de substância, assim como também as não sensíveis e imutáveis. Por outro lado, a substância sensível e em transformação possui características adicionais em relação àquelas que se aplicam a toda substância.

O ente se diz de muitas maneiras. A relação de cada ente com a substância permite a Aristóteles aprofundar o avanço feito por Platão em relação ao Eleatismo no que diz respeito ao significado da palavra “ente”. Diz Aristóteles que “ente se diz de muitas maneiras” (Τὸ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς *Met.*, IV, 2, 1003a33), isso permite que as diferentes significações do ser mantenham em sua diversidade um termo idêntico, a substância (*ousia*). Para exemplificar essa relação, Aristóteles oferece dois exemplos: o da palavra sadio e o da palavra medicinal. Sadio pode-se dizer em relação a um homem, ao regime, ao clima, etc., e em esses casos há um termo comum: a saúde. Esse termo é a referência para a ordenação de realidades diversas: o que conserva a saúde, o que a produz, o que é dela o sinal e o que é capaz de recebê-la. Já medicinal, pode-se dizer daquele que exerce a medicina, assim como do instrumento por ele utilizado. Aqui também ‘medicinal’ funciona como o termo de referência que assegura a unidade da pluralidade das significações, como a saúde, no caso anterior. A unidade dos múltiplos significados (ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν), como a do exemplo da saúde ou da medicina, produz uma estrutura do tipo a, a/b, a/c etc. onde a é o termo primeiro (a *ousia*) de uma série na qual ele se repete.

Essa passagem com a concepção de múltiplos significados reunidos ἀλλὰ πρὸς ἓν, junto com outras passagens da obra aristotélica, resultou ao longo da história da filosofia na doutrina da analogia, desenvolvida principalmente na Escolástica. Atualmente, essa doutrina é muito

controversa e gera grandes desacordos entre os estudiosos. O estudo aqui proposto não entra na questão da analogia, mas inevitavelmente tange o problema quando a unificação e a diversificação dos significados produzem diversas acepções da noção não ser. Na medida do possível, o estudo se restringirá ao tema do não ser Livro Γ, pois a tentativa de esclarecimento de outros conceitos da metafísica aristotélica desviaria inevitavelmente o foco da pesquisa.

O foco permanece o não ser, mas não se tem como evitar algumas noções que tangem a discussão da multiplicidade ou univocidade das significações. De fato, se o conceito de “ente” fosse predicado de maneira unívoca, assim como, por exemplo, se predica o conceito de “homem” de Fulano, Beltrano e Sicrano, chegar-se-ia às conclusões do Eleatismo: ou seja, que apenas o puro e simples ser é. Isso significa que o Eleatismo confere um significado unívoco ao termo "ente". Mas, dessa forma, ele se coloca contra a evidência sensível. Portanto, será necessário abandonar a univocidade do “ente” e manter firme o sentido de múltiplos significados, para que a negação da evidência sensível não seja mais necessariamente exigida pelo conceito de “ente”.

Se o conceito de “ente” fosse predicado de maneira unívoca, se deveria dizer então que a, b, c... dos quais se predica o ente (ou seja, dos quais se diz que são um ente), podem diferir entre si apenas na medida em que neles há algo que é não-ente. E se agora se mantém firme o princípio eleático da não contradição pelo qual o não ser não é, se deve dizer que, então, não há (não é) nem mesmo a distinção entre a, b, c...; ou seja, seria necessário dizer que a multiplicidade dos entes, a qual implica o ser do não-ente, não existe; E, portanto, somente o puro ser é, conforme afirmava o Eleatismo.

Se evita esta conclusão, que é desmentida pela experiência, destacando que não há nada em a, b, c... do que se possa dizer que é não ser (ou seja, nada): O “ente” se predica, na verdade, de tudo aquilo que, de uma forma ou de outra, é *não-nada*. Como viu Platão, a, b, c... são “não ser” (não são, portanto, o puro “ser” de Parmênides), mas são aquele “não ser” que não é o oposto, mas o diferente do ser: como já dissemos, a, b, c... não significam “ser” (e nesse sentido são “não ser”), mas também não significam “nada” (mas sim “árvore”, “verde”, “sofrimento”, etc.) ou seja, não são um nada; ou seja, são entes. E cada um é “ente” de maneira específica, que, no entanto, possui algo de idêntico com os outros modos específicos de ser “ente”.

Matéria e forma. A substância, como se viu, é o que um ente (individual) é. Aristóteles usa também o termo “forma” para indicar o que é um ente (*Metaph.* V 8). A utilização deste termo se explica principalmente em relação à substância sensível onde *o que é* tem a

característica de reunir, unificar e, de fato, dar uma forma a uma multiplicidade de elementos e de materiais. (Por exemplo, o ser uma casa confere uma forma unitária aos materiais dos quais essa casa é feita, e essa forma é precisamente o ser uma casa.) A substância sensível é, portanto, a forma de uma matéria; é a unidade, o “conjunto” (*synolon*) de uma forma e de uma matéria. A matéria, como tal, não constitui o que um ente sensível é (os materiais de uma casa não são a casa), mas é uma certa multiplicidade de entes que é unificada por uma certa forma e faz com que se torne uma determinada coisa. Nas substâncias sensíveis, a forma não existe independentemente da matéria, e, por outro lado, mesmo nessas substâncias, a forma é aquilo pelo qual o *synolon* é aquele ente determinado que é.

Ato e potência. Em uma substância sensível, a forma pode unificar a matéria (por exemplo, o ser casa pode unificar os materiais de construção de uma certa casa) somente se a matéria tiver uma predisposição para ser assim unificada, ou seja, somente se for capaz de se abrir à ação unificadora da forma. Tal predisposição e capacidade é chamada por Aristóteles de “potência” – e este termo deve ser entendido precisamente não como potência ativa, mas como potência passiva, ou seja, como a capacidade de se deixar dominar pela ação unificadora da forma. Em relação à potência da matéria, a ação da forma é “ato”. Dir-se-á então que uma certa quantidade de materiais de construção está em potência de ser uma casa e que a casa completa é a casa “em ato”.

As categorias. Os tipos fundamentais de formas, ou, como Aristóteles também se expressa, os “gêneros” supremos do ser, são chamados por Aristóteles de “categorias”. Além da substância, Aristóteles menciona a “qualidade”, a “quantidade”, a “relação”, a “ação”, a “paixão” (o sofrer), o “lugar”, o “tempo”. Cada entidade é uma substância ou uma das outras categorias, cuja lista pode ser considerada, por outro lado, aberta. E toda forma accidental é uma especificação das categorias que são diferentes da substância.

O devir. A experiência atesta que as substâncias sensíveis são entidades em processo de transformação (*Ph.* 185a 12). O devir que é manifesto é constituído pela geração e pela corrupção das substâncias sensíveis e pela mutação que a elas compete na medida em que variam os seus acidentes. O intento fundamental de Aristóteles, a esse respeito, é mostrar a estrutura do devir tal como é atestada pela experiência, integrando-a com aqueles elementos não atestados pela experiência, sem os quais o devir dos entes seria impensável, ou seja, contraditório. Também Aristóteles aprofunda, em relação ao Eleatismo, a atitude que já havia sido de Empédocles, Anaxágoras, Demócrito e, por fim, de Platão: a experiência atesta o vir a

ser dos entes. De fato, para estes, por um lado, a experiência atesta o vir a ser desde o nada e atesta o retornar ao nada, mas por outro lado, tudo que é real preexiste e continua existindo na realidade imutável; pois o devir diz respeito ao ente derivado, não ao ente originário.

No entanto, Aristóteles observa que o tornar-se atestado pela experiência nunca é uma passagem do absoluto nada para o ser, ou do ser para o absoluto nada. O Eleatismo pode defini-lo assim, porque, referindo-se ao devir do ser, refere-se ao devir do Todo e entende o Todo como não constituído por partes, mas como puro ser indiferenciado. Se se aceita essa concepção eleática do ser, é inevitável que o vir a ser seja um provir do nada absoluto e um retorno a ele. O devir que aparece na experiência é, ao contrário, sempre um devir determinado, limitado. Em primeiro lugar, um ente não se gera de um ente qualquer, pois por exemplo, um corpo não se torna branco a partir de pesado. Com efeito, o tornar-se é um cessar de ser algo, começando a ser outra coisa. E se um corpo se tornasse, de pesado, branco, isso significaria que, ao começar a ser branco, deixaria de ser pesado (pelo fato de ter se tornado branco); onde um corpo pode continuar a ser pesado mesmo quando se tornou branco. Um corpo se torna branco daquele “non-branco” que é o preto ou as cores intermediárias entre o preto e o branco. O ponto de partida do vir a ser é, portanto, a “privação” (o não ser) *de uma certa forma*; o ponto de chegada é *essa* forma.

Privação, forma, substrato. Mas a privação e a forma não podem ser os únicos elementos da estrutura do vir a ser. Se assim fosse, a realidade seria contraditória. Aristóteles indica da maneira mais explícita qual contradição se produziria se o devir não fosse outra coisa senão uma passagem da privação à forma. Considere-se, por exemplo, aquele tipo de vir a ser que é o crescimento (entendido no sentido mais amplo). O ponto de partida do crescimento é a pequenez, o ponto de chegada é a grandeza. Mas não é a pequenez que se torna grandeza, e sim um terceiro elemento, o algo que cresce. Se não levamos em conta o *algo que cresce*, estaríamos diante de uma passagem da privação da forma para aquela forma, o que é contraditório. De fato, a privação da forma seria o não ser da forma, que afinal se tornaria forma, ou seja, teríamos uma passagem do não ser ao ser. Assim Aristóteles admite o “substrato” que permanece, pois ele passa de ser determinado antes pela pequenez e depois pela grandeza.

O vir a ser, passagem da potência ao ato. A privação da forma é o *não ser* da forma. Mas a relação entre o substrato e a privação é a *potência* do substrato em relação à forma. E a posse da forma, por parte do substrato, é o seu ser em *ato* tal forma. Por exemplo, a relação

entre um corpo pequeno e a privação da grandeza (pela qual se diz pequeno) é o mesmo que ser grande em potência, por parte de tal corpo. E a relação que tal corpo tem com a grandeza, quando ele se tornou grande, é o seu ser grande em ato. Dizer, portanto, que o vir a ser é a passagem da privação à forma, por parte de um substrato, equivale a dizer que o vir a ser é a passagem da potência ao ato: da potência que o substrato possui, de receber a forma, à posse atual de tal forma.

Também Aristóteles, assim como os primeiros filósofos, mantém firme o teorema de que “do nada não se gera nada”. O nada não produz o ser; caso contrário, o nada seria ser. Para evitar isso, já os primeiros pensadores afirmam que tudo o que se gera já está antes na *arkhe* de onde tudo procede e em que tudo retorna. Pois bem, entendendo o devir como passagem da privação à forma, por parte de um substrato, Aristóteles destaca que a forma não pode ser gerada pela privação: caso contrário, visto que a privação é não-ser, a forma (ou seja, o ser) se geraria do nada (*ex nihilo*). Isso do qual a forma é gerada é, ao contrário, o substrato que, em potência, é essa forma; e cada tipo de substrato é um ser. A forma se gera do ser (*ex ente*). O devir é, portanto, passagem de ser a ser – de um certo modo de ser a um certo outro modo de ser. E isso é possível porque já o pensamento de Platão e o mesmo pensamento aristotélico mostram, contra o Eleatismo, que a afirmação da multiplicidade do ser – e, portanto, de uma pluralidade de modos de ser – não implica a afirmação da existência do nada.

O movido, o movente, o movente imóvel. De tudo isso surge uma consequência decisiva: pois a forma deve preexistir à sua chegada no substrato que a recebe, e como não pode preexistir no próprio substrato que a recebe, é necessário que ela preexista em outro substrato, que a possui em ato. E só porque esse outro substrato possui em ato tal forma que ele pode fazer passar o substrato que a recebe da privação ao possesso de tal forma. O ‘fazer passar’ é “mover”; E Aristóteles chama de “motor” ou “movenete” o substrato que faz passar um outro substrato da privação à posse da forma. Isso significa que tudo o que está em movimento é movido por outro. Por exemplo, somente na medida em que o fogo possui em ato o calor, ele pode aquecer um corpo, ou seja, pode fazê-lo passar da privação para a posse do calor.

Então, se torna claro que o vir a ser da privação à forma, para não ser contraditório, além do substrato exige também a existência do movente. Aristóteles usa o termo *aitia* (“causa”) para indicar aquilo sem o qual algo seria impossível. Então, o ente que vem a ser é possível só se há uma *causa formal* (a forma), uma *causa material* (o substrato) e agora, como

estamos vendo, uma *causa eficiente*. (o movente). Aristóteles afirma a existência de uma quarta causa do devir: a *causa final*, isto é, aquilo em vista do qual algo é feito. Mas a existência da causa final não é, para Aristóteles, algo simplesmente encontrado na experiência, mas algo sem o qual, mais uma vez, o devir do universo seria impossível.

Se o movente possui em ato a forma, mas a possui tendo passado, por sua vez, da privação ao possesso dela, ou seja, se o movente é um “movenste movido”, é necessário então afirmar a existência de um terceiro substrato, que possua atualmente a forma que surgiu no movido e no movente movido. Nesse ponto, trata-se de compreender que, aqui também, não é possível prosseguir indefinidamente. De fato, o motivo pelo qual se introduziu a existência de um segundo substrato é que, se não se afirmasse a sua existência, se deveria afirmar que, no mesmo substrato, tanto está presente a forma (em virtude do teorema do *ex nihilo nihil*) quanto ao mesmo tempo não está presente (porque o substrato que se torna, antes de receber a forma, é desprovido dela). Para eliminar essa contradição, se afirma a existência de um outro substrato. Todavia, se o adiamento de um substrato para outro fosse indefinido, a remoção da contradição seria indefinidamente adiada, ou seja, a contradição não seria eliminada. Tale contradição é retirada apenas afirmando que a série dos movimentos tem um termo na existência de um “movenste imóvel”, ou seja, de um ente que, em relação à forma considerada, não vem a ser, ou seja, não passa da potência ao ato. Nesse ponto entraria a complexa discussão da teologia aristotélica e sua seguinte cosmologia. Por não entrar nos limites estabelecidos para esta pesquisa, esses temas não serão abordados aqui.

O princípio de não contradição e o não ser em Aristóteles

O quadro doutrinário exposto acima revela a enorme importância da noção de não ser aristotélica, pois desde o ‘princípio de não contradição’ até o devir do primeiro móvel, toda a doutrina está impregnada do não ser e depende de sua noção específica adotada por Aristóteles. Irei então esboçar rapidamente a discussão dessa noção no cerne da doutrina aristotélica, ou seja, no “princípio mais firme de todos”, que é o núcleo em volta do qual giram tanto a ontologia quanto a cosmologia do Estagirita.

No começo do Livro IV, Aristóteles escreve:

“Há uma ciência que estuda o ente enquanto ente e aquilo que lhe pertence em si mesmo. Ela não é idêntica a nenhuma das ciências que se dizem particulares.”

Todas as ciências, menos uma, têm como objeto um certo campo do ser, menos a ciência que se ocupa do ente enquanto sente, a filosofia primeira. Essa distinção aristotélica nas ciências vale também para o ente particular: todo ente particular pode ser considerado enquanto ente determinado ou ente enquanto ente. Este segundo caso interessa à filosofia primeira. Mas todos os entes podem ser considerados enquanto entes, por conseguinte a filosofia primeira tem como objeto a totalidade dos entes. Além do mais, “ente se diz de muitas maneiras” (1003a 33), que implica uma analogia de sentido entre “essências, [...] afecções da essência, [...] processos em direção a essência, ou corrupções, ou privações, ou qualidades, ou fatores que produzem ou geram essência ou algum dos [itens] que se enunciam com relação à essência, ou negações de algum desses ou da essência” (1003b 6-10)

O princípio eleático considerava o ser sem suas determinações e apenas permitia um único juízo verdadeiro: o ser é e o não ser não é. De Platão em diante é possível operar com juízos que afirmam ou negam a determinação de um certo ente. Para Aristóteles, então, um ente é caracterizado por uma essência, que é o ente enquanto ente, e por afecções da essência. O princípio (mais firme de todos) que rege os juízos a respeito dos entes é assim declarado:

“é impossível que o mesmo seja atribuído e não seja atribuído ao mesmo tempo a um mesmo subjacente e conforme o mesmo aspecto (e esteja delimitado em acréscimo tudo aquilo que acrescentaríamos contra as dificuldades dialéticas)” (1005b 19-22, tr. Angioni, 2007).

Nessa formulação, se diz que a mesma coisa x não pode convir e ao mesmo tempo não convir pelo mesmo aspecto à mesma coisa y , porque, por aspectos diferentes, a mesma coisa x pode ser conveniente e ao mesmo tempo não conveniente em relação à mesma coisa y . Se, por exemplo, se diz que 3 é *maior* que 2 e *menor* que 4, afirma-se certamente que 3 é, ao mesmo tempo, maior e menor, ou seja, maior e não maior (de modo que “maior” convém e não convém a 3); mas aqui não há contradição, ou seja, não se trata de uma afirmação impossível, porque 3 é considerado maior *em relação a 2* e é considerado não maior *em relação a 4*, ou seja, os aspectos são diferentes. A especificação seguinte “e esteja delimitado em acréscimo tudo aquilo que acrescentaríamos contra as dificuldades dialéticas” (rendida pelo tradutor de modo não imediatamente claro em português) significa que se devem indicar, por um lado, as condições necessárias para que se realize o mesmo respeito, e, por outro lado, todos os sentidos segundo os quais se podem dar respeitos diferentes; por exemplo, quanto ao tempo (uma planta é baixa e alta, mas era baixa *antes* e *agora* é alta), quanto ao lugar (um objeto é, ao mesmo tempo, pequeno e grande, mas é *grande* se está perto, e *pequeno* se está longe) etc.

A questão da adição de condições ao PNC aristotélico em relação àquele parmenidiano me parece ser a questão central da mudança do Eleatismo a Aristóteles. Se nós tomarmos a versão mais completa do Eleatismo, que na visão de alguns é aquela de Melisso, é possível identificar duas questões. Uma é aquela referente ao “conforme o mesmo aspecto”, que configura uma determinação específica de um ente sem que haja confusão de características; e outra é a questão do *ἄμα*, *ao mesmo tempo*. Ambas de certa forma estão presentes no fr. B8 de Melisso. Vejamos o que diz o Sâmio:

“De fato, se fossem muitos, é necessário que estes sejam exatamente como eu digo que é o um. Se de fato fossem terra e água e ar e fogo e ferro e ouro, e o vivo e o morto, e o negro e o branco e todas as outras coisas, tantas quantas os homens dizem ser verdadeiras, se essas coisas existem, e nós vemos e ouvimos corretamente, é necessário que cada uma delas seja como nos pareceu da primeira vez, e não se transforme e não se torne outra, mas seja sempre cada uma como é.”¹

Melisso apresenta um objeto de cognição que, por um lado, é “conforme o mesmo aspecto” no sentido aristotélico, pois se trata da primeira percepção, e por outro está tomado em um momento só (“como nos pareceu da primeira vez”). Em Aristóteles o *ἄμα* quer sintetizar, por um lado a impossibilidade da contradição, mas por outro, o processo de mutação, o qual ocorre necessariamente na dimensão do fluir do tempo. Comparando os dois, é possível afirmar que Melisso leva em consideração um único momento, enquanto Aristóteles leva em conta dois momentos. Para Melisso, num mesmo momento, é impossível que algo apresente dois aspectos contraditórios. Aristóteles também afirma isso em relação a um único momento, mas admite que existe um segundo momento que pode justificar um atributo oposto ao do primeiro momento.

Em outras palavras, a diferença essencial entre o PNC eleático e aquele aristotélico se dá numa diferente noção de não ser: no Eleatismo, a noção de não ser não permite que um segundo atributo se apresente num segundo momento cognitivo, pois teria origem no nada; já em Aristóteles isso é possível porque o nada não é exatamente um nada, mas é uma potência do ente que ainda não se atualizou. Ou seja, o ente não é negado diretamente, o que se nega é o fato que ele esteja em ato, portanto se poderia dizer que na doutrina aristotélica aquilo que era chamado não ser no eleatismo poderia ser chamado de “não ainda ser” (ser que ainda não

¹ εἰ γὰρ ἦν πολλά, τοιαῦτα / χρῆ αὐτὰ εἶναι, οἷον περ ἐγὼ φημι τὸ ἐν εἶναι. εἰ γὰρ / ἔστι γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ καὶ πῦρ καὶ σίδηρος καὶ χρυ- / σός, καὶ τὸ μὲν ζῶον τὸ δὲ τεθνηκός, καὶ μέλαν καὶ / λευκὸν καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα φασὶν οἱ ἄνθρωποι εἶναι / ἀληθῆ, εἰ δὴ ταῦτα ἔστι, καὶ ἡμεῖς ὀρθῶς ὀρώμεν καὶ / ἀκούομεν, εἶναι χρῆ ἕκαστον τοιοῦτον, οἷον περ τὸ / πρῶτον ἔδοξεν ἡμῖν, καὶ μὴ μεταπίπτειν μηδὲ γίνεσθαι / ἕτεροῖον, ἀλλὰ ἀεὶ εἶναι ἕκαστον, οἷον πέρ ἐστιν.

é). O advérbio ‘ainda’ (“até agora, até este momento presente”, Houaiss) expressa a contrapartida da expressão ἄμα, do PNC aristotélico. Se isso estiver correto, para Aristóteles, o que se costumava chamar de ‘não ser’ é apenas uma condição, possivelmente cosmologicamente transitória, do ser.

O não ser acaba sendo identificado com a potência. É possível colocar a pergunta: então o não ser absoluto pode ser identificado com a matéria prima? A resposta não parece simples, seja porque é necessário um estudo mais aprofundado do *status* do não ser em Aristóteles, seja pela noção não muito clara de matéria prima, evidenciada pelas numerosas controvérsias dos interpretes.

O problema e os objetivos.

A problemática prospectada pelas análises acima expõe um conjunto de noções que merecem maior esclarecimento, pois o PNC aristotélico ganha uma dimensão empírica ausente naquele do Eleatismo. Tanto pelo lado do “mesmo aspecto” quanto pelo lado de “ao mesmo tempo” o PNC aristotélico adquire uma dimensão empírica que, afinal, Aristóteles não discute e apresenta como pressupostos, na prática como axiomas. O mais claramente expresso entre eles se encontra na *Física*: “Mas, para nós, considere-se estabelecido que as coisas que são por natureza, ou todas elas ou algumas, são suscetíveis de movimento: isso é evidente pela indução” (*Ph.* 185a 12, tr. Angioni, 2009). O movimento, o tempo, o devir são todas noções importantes que estão implicadas no PNC aristotélico.

Além disso, o PCN eleático leva a descartar a experiência dos sentidos. Já em Aristóteles a experiência dos sentidos é considerada sempre verdadeira (*de Anim.* 428a 11-12) e, portanto, é essa sua veracidade que permite fundamentar a evidência do movimento (mutação) acima citada. Então, há um reajuste completo dos elementos gnosiológicos da cosmologia, fundamentalmente devido à mudança de noção de não ser.

A pesquisa aqui proposta pretende levantar o material textual aristotélico a respeito desses temas e, em conjunto, por quanto for possível, com a crítica disponível (na realidade, enorme), discutir a noção de não ser de Aristóteles principalmente no seu PNC e eventualmente na sua cosmologia.

Metodologia

O presente estudo se utilizará de instrumental clássico: filologia, história da filosofia, crítica filosófica; além disso serão acrescentadas análises lógicas principalmente clássicas e com uma atenção, lá onde possível, a análises lógicas não-clássicas.

Cronograma de execução do projeto

O projeto se desenvolve no prazo de dois anos, assim divididos:

Etapa 1. Levantamento e leitura seletiva da bibliografia. Tempo estimado: seis meses.

Etapa 2. Leitura crítica. Tempo estimado: um ano.

Etapa 3. Redação de artigo acadêmico: seis meses.

Disseminação e avaliação

O instrumento principal de disseminação nesta área permanece o artigo científico em revistas próprias, principalmente de Filosofia Antiga mas também de Lógica, especificamente de História da Lógica Antiga. Assim, é prevista a produção de ao menos um artigo científico relatando a pesquisa e seus resultados, a ser publicado em revista especializada, brasileira ou estrangeira. Além do artigo, é meu desejo redigir um livro, na sequência dos já publicados ou em via de publicação sobre o não ser em Aristóteles..

Bibliografia

A bibliografia a ser utilizada se divide em duas grandes áreas, a saber: a bibliografia relativa ao eleatismo e aquela relativa aos textos Aristóteles. A bibliografia relativa ao eleatismo é imensa, mas, nos seus textos mais significativos relacionados à ontologia, lógica e linguagem, foi amplamente visitada pelo pesquisador em seus trabalhos de mestrado e doutorado. Ainda maior é a bibliografia sobre a metafísica aristotélica, que afinal se apresenta como um problema consistente a ser resolvido previamente. Será necessário um recorte bibliográfico muito ponderado para evitar a sobrecarga que impossibilitaria a pesquisa.

Bibliografia de suporte ao texto de “Elementos da doutrina do ser e do devir em Aristóteles” não citada explicitamente

Barnes, J. (2013) *Aristóteles*. Loyola, São Paulo.

Berti, E. (1989) *As razões de Aristóteles*. Loyola, São Paulo.

Geymonat, L. (1975²) *Storia del pensiero Filosofico e scientifico, vol I*. Garzanti, Milano

- Guthrie, W. K. C. (1981) *History of Greek Philosophy. IV, Aristotle an encounter*. CUP, Cambridge.
- Jaeger, W. (1968²) *Aristotle, Fundamentals of the History of his Development*. OUP, Oxford.
- Reale, G. (1992) *História da Filosofia Antiga, II Platão e Aristóteles*. Ed. Loyola, São Paulo.
- Reale, G. (2014³) *Metafísica. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário (3 volumes)*. Loyola, São Paulo.

Bibliografia citada neste projeto

- Angioni, L. (2005) “Aristóteles, Metafísica, Livros XII”. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, p. 201-221, jan.-jun. 2005.
- Angioni, L. (2007) *Aristóteles, Metafísica, Livros IV e V, Tradução, introdução e notas*. IFCH/UNICAMP, Campinas.
- Angioni, L. (2009) *Aristóteles, Física I e II. Prefácio, introdução, tradução e comentários*. Ed. Unicamp, Campinas.
- King, H. R. (1956) “Aristotle without *prima materia*”, in *Journal of the History of Ideas*, 17, pp. 370-389.