

**UFRRJ**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**  
**CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**DISSERTAÇÃO**

**SALVANDO OS FENÔMENOS:**

*A REALIDADE DO DEVIR NA FÍSICA DE ARISTÓTELES*

**Erick de Oliveira Santos Costa**

**2016**



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**SALVANDO OS FENÔMENOS:**

***A REALIDADE DO DEVIR NA FÍSICA DE ARISTÓTELES***

Orientador: Francisco José Dias de Moraes  
Orientando: Erick de Oliveira Santos Costa

Dissertação de mestrado apresentada ao programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro como requisito parcial à obtenção do título de mestre em filosofia.

**Seropédica  
2016**

185  
C837s  
T

Costa, Erick de Oliveira Santos, 1989-  
Salvando os fenômenos: a realidade do  
devir na física de Aristóteles / Erick de  
Oliveira Santos Costa. - 2016.  
57 f.

Orientador: Francisco José Dias de  
Moraes.

Dissertação (mestrado) - Universidade  
Federal Rural do Rio de Janeiro, Curso de  
Pós-Graduação em Filosofia, 2016.

Bibliografia: f. 54-57.

1. Aristóteles - Teses. 2. Devir  
(Filosofia) - Teses. 3. Filosofia antiga -  
Teses. 4. Física - Filosofia - Teses. 5.  
Metafísica - Teses. I. Moraes, Francisco  
José Dias de, 1969- II. Universidade  
Federal Rural do Rio de Janeiro. Curso de  
Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

# Folha de aprovação

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
CURSO DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Dissertação de mestrado apresentada ao programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro como requisito parcial à obtenção do título de mestre em filosofia.

Aprovada em \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_.

## BANCA EXAMINADORA

---

Francisco José Dias de Moraes, UFRRJ

---

Alice Bitencourt Haddad, UFRRJ

---

Felipe Gonçalves Pinto, CEFET

---

Admar Almeida da Costa, UFRRJ (suplente)

---

Rafael Melo Barbosa, CEFET (suplente)

CONCEITO FINAL: \_\_\_\_\_

## **Agradecimentos**

Agradeço a atenção dos colegas, amigos e professores nesses pouco mais de sete anos de Rural. A convivência com pessoas como Camila Juliana, Renato Braga, Robson Duarte, Camila Pereira, Francisco José Dias de Moraes e tantos outros foi o que me proporcionou o amadurecimento e a tranquilidade necessária para a realização de muitas coisas na minha vida nesses últimos. Minha família, Dona Lucimar, Gilson, Aline, Adriano, Otinho, Zoé, a mais nova amiga e companheira Bia, todos os que a vida (acho que não por acaso) pôs junto ao meu caminho me inspiraram e me inspiram com sua inteligência, atenção e generosidade. Esse é mais um resultado da pesquisa que eu e Francisco realizamos nos últimos anos. As bolsas PIBID e PIBIC/Cnpq na graduação e da CAPES no mestrado também tiveram enorme valor neste processo, pois forneceram os recursos necessários para a realização da pesquisa e para o prosseguimento nos meus estudos. Fico grato pela confiança que todos depositaram em meu trabalho e pela generosidade para comigo.

“Se não se espera o inesperado, não se encontra o que é inacessível e não se pode achar”.

Heráclito

## RESUMO

COSTA, Erick. **Salvando os fenômenos: a realidade do devir na Física de Aristóteles.** Seropédica, RJ, 2016. Dissertação de filosofia - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2016.

Um dos objetivos do presente trabalho é expor e analisar a dificuldade de se pensar a natureza e o movimento frente à noção de devir. Com efeito, parece que a necessidade de se conciliar as noções de ser e não-ser conferem a natureza um âmago contraditório ou um índice de indeterminação. Veremos, por conseguinte, como Aristóteles lida com esse dilema. Entendemos que o filósofo de Estagira aponta para a necessidade de conceber a natureza e o movimento enquanto fenômeno para dissolver os dilemas presentes na filosofia precedente.

**Palavras-chave:** Aristóteles, Devir, Física, Metafísica

## **ABSTRACT**

**COSTA, Erick. Salvando os fenômenos: a realidade do devir na Física de Aristóteles.** Seropédica, RJ, 2016. Dissertação de filosofia - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica , RJ, 2016.

One of the goals of this work is to present and analyze the difficulty of thinking about the nature and the movement facing to the notion of becoming. In fact, it seems that the necessity of matching the notions of being and non-being give nature a contradictory core or a sign of indeterminacy. We will see therefore how Aristotle deals with this dilemma. We understand that the philosopher of Stagira points out the need to conceive the nature and movement as a phenomenon to dissolve the dilemmas are present in previous philosophy.

**Keywords:** Aristotle, Becoming, Physics, Metaphysics



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
<b>1 DO MAIS COGNOSCÍVEL POR NÓS</b>	
ou da necessidade de salvar os fenômenos.....	12
<b>2 SOBRE OS ENTRAVERES CONCERNENTES A BUSCA PELOS PRINCÍPIOS</b> .....	21
<b>2.1 Ser, não-ser e devir: a filosofia precedente</b> .....	21
<b>2.2 Da necessidade de se falar em “certos seres”, do ser um e muitos ao mesmo tempo e da imanência das afecções a algo subjacente</b> .....	30
<b>3 SALVANDO OS FENÔMENOS</b> .....	38
<b>3.1 O âmbito da <i>phýsis</i></b> .....	38
<b>3.2- A noção de matéria</b> .....	43
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	51

## INTRODUÇÃO

Podemos pensar que a ideia de que é necessário uma razão, ou algo que dê fundamento ao modo como compreendemos ou devemos compreender as coisas, para, desse forma, assegurar o sentido do conhecimento ou mesmo para dar razão e preencher de sentido o modo tal como lidamos com as coisas já estava a germinar na mente de Tales de Mileto, nosso primeiro filósofo. A noção de que nossa lida com a realidade, para ser realmente compreendida, carece de razões fundantes se confunde com a própria ideia de filosofia. No entanto, e isso permanece sob várias facetas ao longo da história da filosofia, a multiplicidade, a equivocidade e a mudança parecem sempre estar de prontidão a embargar tal ideia. Se quisermos eleger um problema que perpassasse as grandes questões da filosofia antiga, não haveria candidato melhor do que este.

Apesar de nossas divergências de opinião, parece que todos nós sempre estamos prontos a opinar algo, como se esse algo estivesse em pleno acordo com a realidade das coisas. Nossa lida com a realidade, ao mesmo tempo em que tende a nos desacreditar da existência de um correspondente objetivo para nossas crenças, nos fazendo adotar um postura fundamentalmente relativista, também parece constranger-nos a nos portar como se tal correspondência existisse ou pudesse ser alcançada. Nossos primeiros filósofos, frente a essas questões, como que por espanto e admiração, foram motivados a investigá-las. Seguiram, pois, na tentativa de estabelecer os termos pelos quais se possa tecer um discurso racional acerca da realidade.

Se essas questões povoavam, ainda que de maneira difusa, a mente de nosso primeiro filósofo, temos em Parmênides um marco no que concerne a esse assunto. Parmênides, dentre as diversas leituras e questões que seu poema suscita, tanto consolida a ideia de que o que há para se conhecer é (ou deve ser) uno, indestrutível e imutável, quanto suscita uma serie de problemas para com o pensamento acerca da natureza. A busca por princípios – alguns diriam – parece ter desembocado, em Parmênides, num monismo e imobilismo ontológico, inviabilizando, assim, qualquer possibilidade de pensarmos esta realidade mutável que chamamos de natureza.

Parmênides coloca em pauta o estatuto do ser, defendendo este como sendo não-gerado, homogêneo, imutável, indivisível e completo em si mesmo. Resumidamente: o filósofo pensou que, do ser não pode provir não-ser e vice-versa. Nem mesmo o ser poderia mudar, pois para mudar teria que se tornar outro que não ele mesmo e, com efeito, a alternativa ao ser é não-ser. Sendo assim, sequer pode haver mudança. As noções ser e não-ser sequer podem estabelecer entre si algum tipo de relação, devem ser inconfundíveis e compreendidas como opostas ao extremo, qualquer relação entre essas noções implicaria em algo indeterminado e/ou contraditório.

A primeira vista é patente a força de tais argumentos. Ora, que a realidade seja algo determinado, que deva, em ultima instância, expungar qualquer tipo de contradição, bem como que seja plena de ser parece algo forçoso. No entanto, a questão que fica para nós é: se a realidade respeita tais preceitos, como podemos pensar a multiplicidade e a mudança? Como algo vem a ser ou deixa de ser, se o ser se mantém e nada pode provir do não-ser? Como compreenderíamos uma modificação se aquilo que é e aquilo que deixará de ser, ou, do mesmo modo, se aquilo que é e aquilo que deixou de ser não estiver presente, já de antemão, na síntese da compreensão? Mas a partir de que tipo de leitura acerca do real podemos compreender tal síntese? Com efeito, se em muito tais preceitos proveniente das ideias de

Parmênides conferem sentido à noção de realidade, em igual medida engendram dificuldades para com o estatuto do ser desta realidade múltipla e mutável que é a natureza.

Contrariando a aceção parmenídica, a natureza, dada sua mutabilidade e multiplicidade, parece conter a noção de devir, que de modo algum condiz com os requisitos do ser estabelecidos pelo eleata. Esta noção parece requerer a noção de não-ser rejeitada por Parmênides. Ora, ao olharmos para o mundo físico, vemos tanto as coisas e aspectos sendo, como surgindo ou deixando de existir. Novamente temos uma premissa convincente, que, ao invés de nos socorrer, põe no rol de discussão mais um problema, a saber: Se tudo muda, em que deve se pautar a asserção de que algo é?

O filósofo de Estagira assume, segundo nossa visão, uma concepção de ser um tanto inovadora. Aristóteles, assumindo a recusa à indeterminação proposta por Parmênides, toma ser, ou seja, o que entendemos por uma propriedade de existir, como sendo aquilo que se manifesta impreterivelmente com alguma determinação. Todavia, com a importante ressalva de que o ser se diz de vários modos. Enquanto as noções de ser, ente e matéria parecem aparecer de maneira confusa e, por vezes, indiscerníveis na filosofia precedente – talvez esse fator seja um dos focos do problema –, a maneira com que Aristóteles discorre sobre a realidade, na medida em que compreende esta, como veremos, enquanto fenômeno, parece contrastar melhor tais noções. Aristóteles parece compreender a noção de ente como qualquer coisa estimável (e com isso, a noção de ente está imbricada a de um) e a noção de ser como um apresentar-se como existente, que por si só já é um apresentar-se enquanto um modo de ser determinado (sendo assim, esta noção está vinculada a multiplicidade de sentidos – o que em Aristóteles não implica numa indeterminação). Já a matéria o autor defenderá ser um apresentar-se enquanto potência para uma dada determinação.

O ser é, para Aristóteles, aquilo que de algum modo sempre remete a uma aceção fundante, que ele chama de substância. Até mesmo o não-ser, para ser levado em conta, deverá existir em concomitância com essa aceção fundante.

Assim também o ser se diz de muitos sentidos, mas todos em referência a um único princípio: algumas coisas são ditas ser porque são substância, outras porque afecções da substância, outras porque são vias que levam à substância, ou por que são corrupção, ou privação, ou qualidades, ou forças produtoras ou geradoras tanto da substância como do que se refere a substância, ou por negação de uma destas ou, até mesmo da própria substância<sup>1</sup>.

Aristóteles trata ser e ente enquanto coisas e aspectos determinados, dentre a multiplicidade de coisas existentes e dentre os múltiplos aspectos do real. Com isso, a oposição ser e não-ser, que emerge na filosofia como um entrave para se pensar a mudança, sempre recairá, no que tange a filosofia aristotélica, sobre essa multiplicidade de coisas, sendo não-ser a negação ou a privação de algo determinado. Aristóteles determina três princípios para a natureza no livro I da *Física*: a forma, que representa algo acabado; a privação, que nada mais é do que a ausência da forma; e o subjacente, que é aquilo sobre o qual a mudança ocorre. Com essas medidas Aristóteles reivindica uma resposta de fato ao problema, já que, aparentemente, o ente é sempre determinado e a mudança parece ocorrer num mesmo ente.

Entretanto, a pergunta persiste: Se tudo muda, em que deve se pautar a asserção de que algo é?

Como já indicamos, a noção de mudança parece requerer a noção de não-ser. E, com isso, pode até mesmo parecer que natureza possui um âmago contraditório. De fato, as coisas precisam, para ser o que são, tanto de determinação, quanto de um potencial para ser outra, o que muito parece ser um índice de indeterminação. Esse problema, que pensamos estar diretamente relacionado com aquele designado por “realidade em fluxo”, atribuído a pensadores que diziam ser seguidores de Heráclito. Este problema possui força de expressão

<sup>1</sup> Met. IV, Cap.2, 1003b5-10

tamanha que é, sem dúvida, um problema cujas reverberações fundaram as mais diversas linhas de pensamento na Grécia antiga.

Nosso trabalho se dividirá entre essas dificuldades e as respostas (ou sugestões) que a filosofia aristotélica pode nos fornecer. Veremos que a filosofia precedente, ainda que de maneira inconsciente ou mesmo buscando o sentido oposto a isto, levou a uma crise o sentido de *phýsis*, chegando, como veremos, a conjectura de que a realidade, tal como nos aparece de maneira mais imediata, se resume a mera aparência. Esperamos transparecer com nosso trabalho que é justamente a instância do real mais próxima de nós que dá a base para captarmos o sentido da *phýsis* – se tal sentido existe –, sentido este que poderá servir de norte para nossa relação com o mundo.

Nosso trabalho irá se concentrar na *Física I e II-1*, onde o filósofo determina os três princípios da *phýsis* citados acima, bem como determina os entes naturais como entes em movimento, movimento este cujo sentido é uma espécie de “fazer a si mesmo”. Mas também faremos uso das ideias desenvolvidas na *metafísica* tanto para tentar compreender o sentido que o filósofo dá ao movimento, quanto por entendermos que a *Física I e II-1* não dá conta de responder ao problema relativo a mudança que emerge na filosofia precedente. Precisamos compreender melhor este problema, bem como o sentido que Aristóteles dá ao movimento e a cada uma das noções que ele reconhece como princípios da *phýsis*. E, se as noções de ser e não-ser, e sua presumida relação no que compete ao devir, constituem o cerne do problema, também devemos nos dedicar a estas noções.

Pensar no como e por quê as coisas mudam causa espanto. Desejamos com este trabalho ver como Aristóteles pretende dar respostas a estas questões e se de fato ele dá. Mas antes disso é importante que o leitor tenha ciência das reais motivações deste trabalho.

Mediante as dificuldades encontradas na leitura de muitos textos antigos, o texto da presente investigação ainda reclama por leituras mais significativas. A *Física* é, supostamente, mais um dos vários textos que tiveram sua origem em anotações de aula e, como todo texto antigo, passou por um logo período em que os recursos editoriais eram precários. Talvez por isso o texto seja repleto de argumentos com premissas subentendidas, de conceitos sem um trato que deixe os leitores seguros de seu sentido naquele contexto, e de supostas contradições. Isso certamente faz com que os leitores da *Física* tenham que buscar recursos metodológicos bastante rigorosos. A *Física* de Aristóteles clama, ainda hoje, como poucos textos, por leituras mais elucidativas. Só esse ponto já seria um bom argumento para nosso empenho. No entanto, ainda existiria uma questão que antecede a necessidade de compreender a concepção Aristotélica acerca da natureza. Com efeito, qual é a pertinência de tal esclarecimento? Pensamos que tal justificativa pode ser encontrada na postura metodológica de nosso filósofo.

Com já mencionamos de maneira breve – veremos isto de maneira mais detida no primeiro capítulo deste texto –, somos, mediante nossa lida com a realidade, tanto motivados quanto desmotivados a acreditar na existência de fundamentos para nosso conhecimento acerca das coisas. Também, como veremos, o que mais comumente definia um homem como filósofo era, diante do espanto causado pela ordenação das coisas, aderir à tal motivação, se lançando na empreitada que é tentar compreender o mundo. Para Aristóteles, de alguma forma, toda tradição filosófica buscou compreender o modo como as coisas se apresentam por si mesmas. Com isso, nosso filósofo busca sempre retomar essa empreitada a partir da filosofia precedente.

Tal postura é interessante para nós, tendo em vista que a visão hoje dominante é, muitas das vezes, a de desmerecer a empreitada que fora feita no passado para compreender o modo de ser das coisas, já que estamos imbuídos na concepção de que ciência faz uso de métodos e experimentos rigorosos ao ponto de reconhecermos que “a ciência prova”. Não cabe a nós criticar essa postura pura e simplesmente; ademais, ela é, inclusive, uma postura de origem

aristotélica. Essa concepção que inclui provas e inapropriação de concepções de mundo se faz pertinente e está diretamente ligada à noção de ciência. Entretanto, esta é feita, na maioria das vezes, de maneira impensada e reducionista. Um pensador se lança numa empreitada filosófica ou científica não só para suprir necessidades, mas também na medida em que “algo quer aparecer”, na medida em que intui algo sobre a realidade que carece de clarividência. O objetivo de Aristóteles é, sempre, o de se localizar<sup>2</sup>, mediante a retomada das diversas trajetórias legadas pela tradição. Nosso papel não será deste modo o de fornecer uma mera interpretação do texto aristotélico; queremos conquistar o solo filosófico onde ele se planta, participando do mesmo movimento. Devemos retomar a tradição justamente para fazer jus àquele espanto que nos faz ter a impressão de que a realidade nos fornece algo de objetivo. E se o modo de ser das coisas se mostra para nós em alguma medida, devemos sempre buscar o auxílio uns dos outros, bem como dos estudos e reflexões que já foram feitos acerca da realidade para tentar enxergar os aspectos dela que se encontram velados ou difusos, aspectos estes que nos instigam.

Se, como vimos, a postura metodológica de Aristóteles tem especial valor na escrita deste trabalho e é fundamental para a compreensão de seu desenvolvimento, será, pois, ela tema do nosso primeiro capítulo.

---

<sup>2</sup> [Pois] quem ignora um nó não pode desatá-lo; e a dificuldade encontrada pelo pensamento manifesta a dificuldade existente nas coisas. De fato, enquanto duvidamos, estamos numa condição semelhante a quem está amarrado; em ambos os casos [quando se está em aporia e quando se faz vista grossa], é impossível ir adiante. Por isso é preciso que, primeiro, sejam examinadas todas as dificuldades tanto por estas razões, como porque os que pesquisam sem primeiro ter examinado as dificuldades assemelham-se aos que não sabem aonde ir (Met. III, Cap.1, 995a29-36).

## 1 DO MAIS COGNOSCÍVEL POR NÓS

ou da necessidade de salvar os fenômenos

A expressão "salvar os fenômenos" é usada por H. F. Cherniss<sup>3</sup> em comentário a filosofia platônica, bem como por Lucas Angioni em comentário a Aristóteles. O primeiro comentador defende ser esta uma preocupação platônica diante do legado da tradição filosófica. Já Angioni atribui o termo "*sôzein ta phainomena*" (salvar os fenômenos) à arguição do filósofo de Estagiara que tem por objetivo mostrar que as opiniões amplamente difundidas e as dos sábios tem origem numa injunção frente ao modo tal como as coisas se manifestam a nós<sup>4</sup>. Couloubaritsis<sup>5</sup>, também comentador do estagirita, por sua vez, fala numa reabilitação da *phýsis*, se referindo ao processo de crítica à filosofia precedente, crítica esta que Aristóteles faz visando fundamentalmente mostrar em que pontos os estudiosos da natureza foram "forçados pelos fenômenos" – ou, conforme o termo que parece ser usado como sinônimo a este, foram "forçados pela verdade" – ao esboçar certos modos de ser da realidade.

O texto de Cherniss<sup>6</sup> é interessante para nós, pois retrata uma dificuldade concernente ao pensamento acerca das relações humanas e, por conseguinte, concernente ao pensamento acerca da natureza que Platão se empenha em suprir – e tal dificuldade diz respeito igualmente a Aristóteles.

No corpus platônico essa necessidade é ilustrada no *Fédon*, onde o autor relata o interesse do personagem Sócrates no estudo dos fenômenos da natureza. No diálogo Platão relata que Sócrates estudou o que os filósofos pensavam acerca da natureza e se dedicou a esta reflexão, mas tal empenho em vez de trazer clareza e uma compreensão mais acurada dos fenômenos da natureza, obscureceu ainda mais sua compreensão, uma vez que pôs a prova até mesmo aquilo que ele acreditava saber. No texto, o personagem transparece um entusiasmo seguido de decepção com algumas construções teóricas pré-socráticas. Segundo ele, tais construções não dão azo a resposta do por que as coisas se apresentam tal como se apresentam<sup>7</sup>. Diante disso, Platão propõe uma analogia, sugere que o problema encontrado no estudo da natureza possa ser ilustrado com imagem daqueles que, ao estudar os corpos celestes olhando diretamente para eles, não conseguem enxergar, sugerindo, portanto, que a solução seria estudá-los mediante seu reflexo, reflexo que, nesta comparação, estaria representando as Ideias<sup>8</sup>.

Harold F. Cherniss defende que a empreitada platônica é uma empreitada para explicar os fenômenos, visto que vinham sendo desenvolvidas, naquele período, construções teóricas tão paradoxais que parecia ser impossível haver qualquer conciliação entre tais teorias e os fatos observados pelo homem. Cherniss sugere, inclusive, que os problemas éticos de seu tempo podem ter sido o ponto de partida para o empenho na construção de uma nova perspectiva<sup>9</sup>. Vemos nos escritos de Aristóteles que sua preocupação não destoava da de seu mestre – no entanto, como parece transparecer na filosofia Aristotélica, Platão coaduna com

3 Cherniss pensa ser esta uma preocupação platônica que deveria ser levada em conta por Aristóteles em suas análises sob pena de realizar uma crítica reducionista.

4 Ver comentário a passagem 188b26-30 (Aristóteles, 2009, pág. 131-132)

5 COULOUBARITSIS, Lambros. *La Physique d'Aristote*. Bruxelas: Ousia, 1997

6 CHRENISS, H. F. A economia filosófica da teoria das Ideias. Trad. Irley Fernandes Franco. In: *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro: PUC-Rio, n°2, 1990, p. 109-18

7 *Fédon*, 95e-99e

8 Entretanto, na mesma passagem do texto, Platão faz a ressalva de que talvez não seja o cerne da questão analisar os fenômenos de maneira indireta visto estes serem o que, de fato, representam sua preocupação.

9 CHRENISS, 1990, pág. 110

um estado crítico da noção de *Phýsis*<sup>10</sup>, pois se empenha em suplantar as dificuldades concernentes ao pensamento, mas, como veremos, não se atêm ao modo de ser das coisas. A postura de que a realidade nos fornece parâmetros para guiar, nalguma medida, o que dizemos e o que fazemos não poderia ser deixada de lado. No entanto, a diferença entre os dois filósofos parece ser que, enquanto Platão aposta no esclarecimento de algo preciso, bem acabado e independente dos fenômenos, que servirá de princípio para explicá-los, Aristóteles parece querer que nos mantenhamos atentos a como lidamos com as coisas. Isso será, para ele, a base para compreendermos como se dá nosso conhecimento, bem como para atinarmos para os princípios que expõem o nexo de como as coisas se manifestam a nós. Diferente de Platão, para o estagirita a causa do problema é justamente o desprendimento dos fenômenos. Para ele, a substancialidade das coisas reside no seu próprio modo de ser.

Uma das preocupações metodológicas de Aristóteles é o uso da construção teórica da tradição filosófica, tanto no fito de refutá-la, quanto no de embasar suas construções teóricas. Outra que carece ser pontuada, haja vista o modo como adquirimos conhecimento, se traduz na ponderação que o estagirita faz de que nosso conhecimento parte daquilo que é mais cognoscível por nós para o que é mais cognoscível por natureza<sup>11</sup> - ou, como alterna o autor para dizer o mesmo, mais cognoscível pela razão.

Tal percurso naturalmente vai desde o mais cognoscível e mais claro por nós em direção ao mais claro e mais cognoscível por natureza, pois não são as mesmas coisas que são cognoscíveis para nós e cognoscíveis sem mais. Pois, é necessário, desse modo, proceder das coisas que, apesar de serem menos claras por natureza, são mais claras para nós, em direção às coisas mais claras e cognoscíveis por natureza.<sup>12</sup>

Esta segunda preocupação metodológica – assim acreditamos - possui valor não só por contemplar o modo como, segundo Aristóteles, adquirimos conhecimento, mas também pelo fato dela justificar a primeira preocupação, a saber, a de manter um diálogo com a tradição – com efeito, Aristóteles parte do ponto que tanto ele como os predecessores se empenham em compreender a mesma realidade. Tal postura tem por objetivo traduzir o modo como lidamos com as coisas e, por conseguinte, adquirimos experiência e conhecimento. Essa imbricação entre o trabalho com base no pensamento da tradição filosófica e no senso amplamente difundido e a compreensão da realidade é de extrema importância para compreendermos a filosofia de Aristóteles – e quem sabe até a filosofia em modo geral. Mas carecemos de compreender melhor o que o filósofo entende por 'mais cognoscível por nós'.

O filósofo defende, nos *Segundos analíticos*, que todo aprendizado parte de uma instrução anterior<sup>13</sup>, mas ainda assim, seria necessário que tivéssemos uma capacidade de apreensão inata que servisse de base para nosso conhecimento. Considerando o modo como adquirimos conhecimento, tal capacidade deve ser fundamental por servir de base para alcançarmos um conhecimento científico, mas, no entanto, não pode garantir por si só tal conhecimento. É sabido que o filósofo identifica tal faculdade como a percepção sensível,<sup>14</sup> e isto nos interessa, visto que Aristóteles assinala, em celebre passagem do mesmo texto 71b35-72a5 e em outra da *Física* 184a21-25, que aquilo que é mais próximo de nós são as percepções sensíveis.

10 Ver Couloubaritsis, 1997, pág. 17 -23

11 Quanto a essa questão, vale a pena conferir o texto *Do mais cognoscível por nós em Aristóteles*.(ANDRADE, 2013)

12 Fís. I, Cap. 1, 184a16-20

13 Seg. An. I, Cap. I, 71a1

14 Seg. An. II, Cap. XIX, 99b35

O filósofo trabalha a noção de percepção sensível em seu texto *De anima*, onde destaca três tipos distintos de objetos dos quais podemos ter percepção sensível, a saber, os sensíveis próprios, os sensíveis comuns e os sensíveis por acidente. Aristóteles divide os objetos sensíveis em duas classes, qual seja, sensíveis que são percebidos por si mesmos e sensíveis que são percebidos por concomitância. Os sensíveis por si, por sua vez, se dividem em dois: os sensíveis próprios, ou seja, aqueles sensíveis que só podem ser percebidos por um único sentido, e os sensíveis comuns, que são aqueles que são percebidos por mais de um, ou pelo conjunto de sentidos<sup>15</sup>. Aristóteles afirma que os sensíveis próprios são aquilo que propriamente percebemos<sup>16</sup> sendo, por conseguinte, a percepção destes, se não é isenta, é menos suscetíveis a falhas<sup>17</sup>. Todos estes pontos são assinalados por Daniel Rubião de Andrade em seu artigo por nós consultado<sup>18</sup>, que visa esclarecer aquilo que é mais cognoscível para nós em Aristóteles.

Tendo em vista que, grosso modo, tendemos a pensar que a base de nosso conhecimento é algo preciso e seguro, poderíamos entender que o que Aristóteles chama de o 'mais cognoscível por nós' é a percepção dos sensíveis próprios. Ademais, como assinala Andrade<sup>19</sup>, a "percepção dos sensíveis próprios é a pura afecção dos sentidos" e, com isso, tal percepção certamente é a base para a formação não só do pensamento e da imaginação, como também dos sensíveis comuns e por concomitância. No entanto, o comentador assinala um ponto importante: Aristóteles em momento algum fala em diversas faculdades, não obstante, ele define tipos de sensações de acordo com o modo como os mais variados objetos possam vir a nos afetar. Com efeito, a percepção sensível se caracteriza por ser uma faculdade única. "Assim, quando o filósofo diz que as coisas mais próximas da sensação são as coisas mais cognoscíveis para nós devemos entender por isso a preocupação ou conhecimento de todos esses tipos de objetos sensíveis".<sup>20</sup>

Nosso conhecimento tem início na sensação, no entanto, tal faculdade parece não poder ser considerada fundamento de um conhecimento científico, haja vista sua equivocidade. Não obstante, Aristóteles não se opõe à ideia de que a base do nosso conhecimento é algo que constitui uma base segura para o conhecimento. Essa base que sustenta o conhecimento científico será fundamento num outro sentido. Num sentido a base do conhecimento será o 'mais cognoscível por nós', visto que essa instância é o que nos fornece uma noção primária da determinação das coisas e não podemos partir de outra instância que não seja ela; noutra, a base será o 'mais cognoscível por natureza', o princípio, por ser o preceito que seguramente se aplica a determinados conjuntos de fenômenos expressando seu modo de ser.

A partir do que é dito pelo autor, poderíamos associar a noção 'aquilo que é mais cognoscível por nós' meramente ao que é definido no *De Anima*, no entanto, várias outras preocupações do estagirita parecem ter a ver com essa noção – a preocupação do filósofo com o modo como falamos a respeito das coisas e a preocupação com as opiniões correntes e dos sábios são bons exemplos disso. São fortes os indícios de que o filósofo entende como mais próximo de nós aquilo que é evidente ordinariamente – além disso, para entender os preceitos de um autor, por vezes, não devemos considerar apenas o que é dito, mas também o modo como um autor desenvolve seu pensamento.

Independente de nos concentrarmos no que Aristóteles afirma expressamente em seu texto, e, assim como faz Andrade, nos concentrarmos na análise do que o autor entende por

15 De Anima II, Cap. 6

16 De Anima II, Cap. 6 418a24

17 De Anima III, Cap. 3 428b17-24

18 ANDRADE, 2003

19 ANDRADE, 2003, pág. 55

20 ANDRADE, 2003, Pág. 56



percepção sensível, ainda assim a tese de Andrade nos dá condições para pensar que o conjunto de aspectos que achamos ter a ver com a noção de 'aquilo que é mais cognoscível por nós' não entram em conflito com aquilo que o filósofo define como percepção sensível. De fato, a percepção sensível, como dissemos, engloba um conjunto de fatores que estão para além da pura afecção dos sentidos. Vejamos o exemplo do comentador.

(...) a percepção dos sensíveis acidentais e dos sensíveis comuns parece incluir muito mais do que aquilo que apreendemos pelos órgãos dos sentidos. Essas percepções levam em consideração, no mínimo, a memória e a capacidade de associação e pode parecer estranho que Aristóteles coloque juntos à sensação. (...) Os exemplo dados por Aristóteles parecem corroborar essa hipótese, pois perceber que o branco é o filho de Cleon envolve pelo menos a vaga ideia do que é um filho, um pai, memórias das características tanto de Cleon, quanto de seu filho e, poderíamos dizer, alguma experiência no reconhecimento<sup>21</sup>.

Se adotarmos a ideia de que o que o autor chama de percepção sensível corresponde ao que ele chama de 'mais cognoscível por nós' em qualquer contexto de sua obra podemos notar que essa noção é mais complexa do que poderíamos achar inicialmente. Afinal, essa lógica de aquisição de conhecimento se aplica aos mais variados campos do saber, inclusive o da ética, campo no qual – segundo o autor – lidamos com questões nada precisas. No que a percepção de que branco é filho de Cleon poderia contribuir à ética? A percepção (discernimento) do que é mais agradável ou de como as pessoas se comportam em determinadas situações talvez tenha importância. Achamos que o modo como o estagirita argumenta no livro *Gama da metafísica* corrobora com essa ideia. Não importa o quão elaborado seja o desenvolvimento de suas críticas, na maioria das vezes, o filósofo as conclui com meros exemplos simples de como lidamos com as coisas, apontando hábitos ordinários que sugerem que a realidade possua certas determinações. O filósofo se porta tal como se isto fosse razão suficiente para a convicção de que a realidade é de um só e do mesmo modo. Com efeito, temos, ainda que relativamente, convicção até mesmo do que é melhor e do que é pior. É tal perspectiva ordinária que dá as razões para que busquemos a verdade<sup>22</sup>.

De nossa parte, entendemos que isto que Aristóteles chama de 'mais cognoscível para nós' pode ter contornos mais claros se observarmos os dilemas enfrentado por aqueles que se espantam com a realidade e se dedicam a filosofia.

É sabido que nós, enquanto seres pensantes, por vezes nos colocamos na posição de achar que perspectivas de mundo são meramente subjetivas, mas, todavia, vivemos o contrafluxo disso, já que é o pensar que as coisas se dão de maneira determinada que motiva debates e reflexões. Tais posturas, divergentes entre si, são assim tão corriqueiras pelo simples fato de que, a medida em que o homem toma para si a tarefa de tentar compreender a realidade, parece se encontrar sujeitado paradoxalmente a evidências e impasses. O homem que se propõe a refletir sobre a realidade se depara tanto [1] com a evidente satisfatoriedade de nossa lida com a realidade, bem como com a sua ordenação, quanto [2] com uma certa obscuridade que se manifesta mediante a tentativa de compreender as razões de tal ordenação, bem como com a obscuridade que se manifesta mediante algumas divergências episódicas que ocorrem em tal ordenação. Nossa lida com a realidade, ao mesmo tempo que tende a nos desacreditar da existência de um correspondente objetivo para nossas crenças – divergências de opinião, equivocidade de nossa lida com as coisas e as dificuldades encaradas na empreitada filosófica são bons exemplos disso –, também parece constranger-nos a nos portar

---

21 ANDRADE, 2013, pág. 56

22 Met. IV, Cap. 4, 1008b, 20-30

como se tal correspondência existisse – com efeito, qualquer um em sã consciência, como exemplifica o autor, desviaria de um poço como se cair nele fosse algo definitivamente ruim<sup>23</sup>. Em nossas discussões ordinárias, por exemplo, apesar de nossas divergências de opinião, parece que todos nós sempre estamos prontos a opinar algo, como se esse algo estivesse em pleno acordo com a realidade das coisas; ademais, parece só ser possível haver críticas a determinadas visões de mundo se as pessoas puderem fundamentar seus pontos de vista em preceitos mais objetivos, em preceitos que correspondem mais à realidade. “Ora, se estar mais na verdade quer dizer próximo da verdade, deverá também haver uma verdade, acerca do qual o que está mais próximo é também mais verdadeiro. E mesmo se não exista essa verdade, existe pelo menos algo mais seguro e verídico”<sup>24</sup>.

Mas porque falar em duas instâncias com as quais nos defrontamos? Ora, é justamente essa instância [1] de objetividade e lida satisfatória que consiste o plano do que é mais cognoscível por nós. É justamente nesse plano que se origina o espanto típico da filosofia. É evidente que, apesar da filosofia – e por que não dizer também a ciência? – partir desse plano, não devemos identificar aí uma necessidade. Tal plano pode, por exemplo, ser captado por muitos de maneira irrefletida nalgumas instâncias, resultando, com isso, no que poderíamos chamar de domínio, isto é, numa experiência concernente a um campo qualquer (ex., experiência como artesão, governante ou chefe de família), ou até mesmo não resultar em espanto ou domínio algum, servindo antes ao conformismo frente a esse plano mais ordinário.

A noção do espanto, mencionada tanto por Platão, quanto por Aristóteles, constitui fator emblemático na filosofia. Enquanto o primeiro, no *Teeteto*<sup>25</sup>, afirma que o espanto é um sentimento peculiar do filósofo e que a filosofia não possui outra origem que não seja o espanto, Aristóteles assinala, de modo semelhante, que o espanto e a dúvida são sentimentos típicos do filósofo. Tais sentimentos, parece, se equiparam com o que ordinariamente chamamos de intriga-se com algo, já que é um sentimento que nos move numa investigação gratuita, pelo puro anseio de saber<sup>26</sup>. Mas o espanto, tal como é descrito por Aristóteles, possui outra peculiaridade que torna patente aquilo que estamos defendendo, haja vista que o espanto que dá origem a filosofia é o admirar-se de que as coisas sejam tais como são<sup>27</sup>. O espanto é pela ordem das coisas, por nossa lida satisfatória com a realidade, pelo fato de as coisas se mostrarem, nalguma instância, de forma determinada e objetiva. Espanto nada mais é do que um olhar de estranhamento para o fato de que as coisas sejam ordenadas e que existe algo a se compreender que está para além dessa instância mais cognoscível por nós – ou seja, aquilo que fora tradicionalmente chamado de *arkhé*, princípio. O espanto é o que motiva o filósofo a suplantar a instância [2] obscura na qual nos deparamos ao tentar compreender a realidade. (Aquilo que é mais cognoscível por nós, apesar de não ser princípio, nos permite buscá-lo, essa parece ser a principal base das argumentações do livro gama da *Metafísica*. Com efeito, isso também mostra porque, apesar da plausibilidade e pertinência de suas questões, jamais os sofistas poderiam ser considerados filósofos mediante a concepção aristotélica – ou quem sabe grega – de filosofia, afinal, filosofar é fazer jus ao espanto.)

No primeiro capítulo do segundo livro da metafísica, no qual o filósofo fala sobre a importância de darmos ouvidos à tradição de pensamento e as opiniões notórias, o autor faz uma divisão bem parecida com a que ele faz quando fala em 'mais cognoscível por nós' e 'mais cognoscível por natureza', só que nesse caso ele parece se referir mais claramente a um certo senso ordinário que, apesar disso, não pode fugir a um cerco do que é verdadeiro.

23 Met. IV, Cap. 4, 1008b, 15-17

24 Met. IV, Cap. 4, 993a30-b7

25 Teeteto, 155d

26 Met. I, Cap. 2, 982b, 11-23

27 Met. I, Cap. 2, 983a, 13

Sob certo aspecto, a pesquisa da verdade é difícil, sob outro é fácil. Prova disso é que é impossível não apreendê-la de modo nenhum: de fato, se cada um pode dizer algo a respeito da realidade, e se, tomada individualmente, essa contribuição pouco ou nada acrescenta ao conhecimento da verdade, todavia, da união de todas as contribuições individuais decorre um resultado considerável. Assim, a respeito do que é verdadeiro ocorre o que é afirmado no provérbio "Quem poderia errar uma porta?", então sob esse aspecto ela seria fácil; ao contrário poder encontrar a verdade no geral e não nos particulares mostra a dificuldade da questão<sup>28</sup>.

Quando Aristóteles diz que todos nós atinamos, em alguma medida, para a verdade acerca das coisas, cremos que ele está se referindo a esse complexo conjunto de fatores que envolve a pura afecção dos sentidos, a memória, as convenções linguísticas que auxiliam a memória e permitem fazer referência às coisas e aos fenômenos de modo geral, em suma, tudo que proporciona desenvolver um discernimento ordinário das coisas, ou seja, o conjunto de fatores que certamente contemplam o que o filósofo chama de percepções sensíveis. É esse complexo arranjo de fatores que nos confere uma sensação de lida satisfatória com a realidade, visto as coisas serem suscetíveis de discernimento e os fenômenos respeitarem uma regularidade.

Não é sem importância o fato de Aristóteles mencionar essas duas instâncias, em que atinamos para a verdade acerca das coisas, justamente no capítulo em que ele defende o reconhecimento da tradição filosófica. Ademais, o filósofo sempre lança na discussão o preceito de que o conhecimento parte daquilo que é 'mais cognoscível por nós' para aquilo que é 'mais cognoscível por natureza' e, em seguida, ao desenvolver seu pensamento, analisa o que pensavam os sábios, como, de modo geral, as pessoas falam acerca de determinadas coisas e, também de modo geral, como as pessoas lidam com as coisas. Não é de se surpreender que Aristóteles usa o termo fenômeno tanto para se referir ao âmbito ordinário da verdade, que de algum modo determina o modo como compreendemos a realidade, quanto para se referir aos dados da experiência e as ideias dos outros filósofos<sup>29</sup>. A importância do comumente compartilhado, do que está em uso, segundo mostra a passagem citada acima, já se apresenta nessa instância do mais cognoscível por nós. Afinal, não é só o discernimento acerca das coisas que forma essa instância, mas também a percepção de que aquilo que discernimos corresponde ao que os outros discernem. Nessa instância 'mais próxima de nós' seria, não sem motivo, absurdo achar que o outro percebe as coisas de maneira diferente, e se de fato uma pessoa percebe, não é difícil constatar tal percepção. Faz-se jus lembrar que, para Aristóteles, a razão, faculdade peculiar ao homem, só se constitui na *pólis*.

Já discorreremos o bastante sobre aquilo que é mais cognoscível para nós, mas faz-se jus ponderar algo sobre a busca do conhecimento acerca da natureza. Como já dissemos, uma pessoa pode captar de maneira refletida ou irrefletidamente o modo como algo se dá (ou deve se dar) e adquirir, com isso, um certo domínio (chamamos isso de experiência), mas para que tal domínio ocorra, não só é preciso haver uma pré-disposição, um "permitir-se", mas também é preciso que tal domínio se assente como o passar do tempo. Tanto mais um ramo de saber dependa do modo tal como as coisas se manifestam a nós, em detrimento de abstrações, tanto mais esse ramo de saber será um processo que se estabelece com o tempo. Sendo assim, devemos ponderar que, a despeito de raciocínios elucubrantes, a reflexão acerca da *phýsis* depende duma faculdade de compreensão que só desabrocha com o tempo.

28 Met. II, Cap. 1, 993a30-b7

29 No primeiro sentido, me refiro a passagem do livro II da Metafísica citada acima juntamente ao fato dele usar, ora a expressão forçados pela verdade, ora a expressão forçados pelos fenômenos quando se refere a filosofia precedente. Nos dois últimos faço menção a Enrico Berti (1998, pg. 58-59) quando cita as passagens 46a17-22 dos *Primeiros Analíticos* e a 1145b2-7 da *Ética a Nicômacos*.

Couloubaritsis aponta com propriedade que a noção de experiência em Aristóteles nada tem a ver com algo como um experimento metodicamente organizada que comprove uma dada concepção, mas sim a experiência que se adquire no decorrer da vida, ou, tal como postulamos, no afinco e domínio de compreensão do modo tal como as coisas se manifestam a nós. Ademais, a experiência quando se constitui, se constitui a partir repetição de um conjunto de recordações de igual natureza<sup>30</sup>. Couloubaritsis<sup>31</sup> ressalta, além desses fatores, que, como pode-se extrair da passagem que se segue, a experiência é além de tudo um senso crítico indispensável para aqueles que se dedicam ao estudo da *phýsis*– senso este que o estagirita entende ser deficiente na filosofia precedente.

A razão disto é que este tipo de sabedoria [a saber, a prudência] não se relaciona apenas com os universais, mas também com os fatos particulares; estes se tornam mais conhecidos a partir da experiência, e os jovens não são experientes, pois o decurso do tempo que dá experiência; de fato, pode-se também perguntar porque um menino pode se tornar um matemático, mas não pode se tornar um filósofo de modo geral ou um filósofo da natureza. Será que isto acontece por que os objetos da matemática existem por abstração, enquanto os outros princípios relativos às outras esferas de conhecimento mencionadas vêm com a experiência, e por que os jovens não tem convicções acerca desta última, mas usam sem convicção o vocabulário peculiar às mesmas, enquanto a essência dos objetos matemáticos lhes é suficientemente acessível?<sup>32</sup>

A única razão pela qual é lícito dizer que, tal como Aristóteles, muitos pensadores precedentes buscavam os princípios da natureza, é que, de algum modo, a grande maioria deles buscou identificar noções que dessem conta de fundamentar o modo tal como a realidade se configura a nós. A crítica que o autor faz aos precedentes se concentra justamente nesse ponto. O modo de ser das coisas é sempre, em alguma medida, manifesto em nossa vida ordinária com a realidade<sup>33</sup>. Aristóteles parece crer que tanto ele quanto os outros pensadores partilhavam de um plano comum, qual seja, de um plano que, através de evidências concernentes ao próprio modo de ser das coisas, mobiliza o filosofar para a identificação dos termos que possam tecer um constructo teórico que exprima as razões pelas quais as coisas se manifestam a nós tal como se manifestam – por isso o esforço desempenhado pelos filósofos precedentes não pode ser considerado arbitrário. De alguma forma, toda tradição filosófica buscou compreender o modo como as coisas se apresentam por si mesmas. Sendo assim, Aristóteles busca sempre retomar essa empreitada a partir da filosofia precedente. Todavia, ponderando sempre em que medida suas ideias são orientadas pelos fenômenos – e parece ser justamente esta capacidade de discernimento que Couloubaritsis entende ser conferida pelo senso crítico da experiência –, em que medida elas se desviam dos fenômenos a partir das próprias dificuldades enfrentadas, bem como em que medida suas ideias se desviam dos fenômenos pelo fato de se deixarem levar apenas pela agudeza de certos raciocínios. É justamente pelo fato de a análise da filosofia precedente se pautar no senso crítico da experiência que cada nó desfeito<sup>34</sup> representa um passo para trazer a tona os princípios, já que estes, por serem primeiros, estritamente falando não podem ser inferidos de nada. Atinar para um princípio é mais uma constatação que um desfecho de raciocínio.

[A dialética] é útil às ciências filosóficas porque se formos capazes de suscitar dificuldades em ambos os lados, discerniremos mais facilmente tanto a verdade, quanto a falsidade em todos os pontos. Ademais, é útil em conexão com os

30 Met. Livro I, Cap. 1, 980 a 29, Anal. Post. Livro II, Cap. 19, 100 a10

31 COULOUBARITSIS, 1997, pág 34-47

32 Éti. Nic. VI, 8, 1142 a 11-20

33 Ver a passagem 993a30-b7 citada na página 18

34 Met. III, Cap.1, 995a29-36

fundamentos primários de cada ciência, pois é absolutamente impossível discuti-las com base nos princípios peculiares à ciência em questão, uma vez que os princípios são primeiros em relação a tudo o mais e é necessário com eles lidar à luz e em função das opiniões de aceitação geral pertinentes a cada um deles<sup>35</sup>.

De fato, certamente como afirma Cherniss quando fala da empreitada platônica, as construções teóricas que vinham sendo feitas não davam azo de compreensão dos fatos observados. A leitura de Aristóteles para tal situação é que o modo como as coisas se manifestam a nós certamente suscitou diversas ideias nos estudiosos da natureza, deixando aqueles bem próximos dos princípios, no entanto, tais pensadores, na medida em que se deixaram levar por suas ideias, se desprenderam daquilo que realmente os princípios deveriam contemplar. Apesar dos princípios, até mesmo os da física, serem aquilo que é mais cognoscível pela razão, sendo, com isso, mais distantes de nós no que concerne aos sentidos, apesar de tais princípios serem propriamente uma certa abstração, tal abstração só pode ser algo que exprima impreterivelmente o modo de ser das coisas. E, com efeito, os filósofos precedentes deixaram que suas ideias, em certa medida, se afastassem dos fenômenos. Por isso o estagirita diz que os filósofos precedentes se desencaminharam por falta de experiência<sup>36</sup>. Por isso para Aristóteles seria um contrassenso buscar os princípios que não por essa configuração mais imediata. Diferente de Platão, Aristóteles não quer buscar um constructo teórico que dê condições para se pensar numa ciência, como diz o autor, é inconsistente querer provar tudo. Além disso, salvar os fenômenos para o filósofo não se trata meramente de mostrar como é possível conceber o modo tal como as coisas se manifestam a nós, mas também mostrar como o pensamento transmitido pela tradição fora constantemente constrangido e guiado por esse fator.

O preceito metodológico que diz que o conhecimento parte daquilo que é mais cognoscível por nós ao que é mais cognoscível por natureza é também um modo de reconhecer a cognoscibilidade das coisas de antemão e captar noções que expressem tal cognoscibilidade. É patente, por exemplo, que as noções da qual Aristóteles faz uso, a saber, a noção de potência, ato e forma, são noções que só são possíveis conforme tal procedimento – ora, a primeira se baseia no simples fato de as coisas se mostrarem a nós como podendo ser, a segunda como sendo, e a terceira como a qual que faz com que uma coisa seja reconhecida enquanto tal. Enquanto os outros pensadores buscam os termos pelos quais se possa conceber a realidade como algo determinado, Aristóteles parte da determinação expressa no reconhecimento de que de as coisas são, de antemão, cognoscíveis por elas mesmas – se a plena indeterminação não fosse uma instância na qual não se pode conceber realidade, não faria sentido proceder tal como Aristóteles procede. Parece que para Aristóteles devemos partir desse ponto, e partir desse ponto significa se firmar nele e encontrar noções que expressem, em última instância – ou primeira instância, depende do ponto de vista –, o modo como as coisas se manifestam a nós – ou seja, que expressem a verdade de modo geral, como fora dito no Livro II da *Metafísica*; de modo universal, como citado em *Segundos Analíticos*, pois contempla a multiplicidade de fenômenos; ou mesmo, de modo particular, como é dito na passagem que compõe a abertura da *Física*, já que o princípio pode ser pensado como aquilo que expressa a particularidade do fenômeno, que expressa aquilo que confere sentido a ele. A empreitada científica nada mais é do que a devida fundamentação disto que nos é mais cognoscível ordinariamente.

Sigamos, pois, o paradoxo do homem que pretende compreender a realidade, do homem que se espanta com sua vida satisfatória com a realidade e com a relativa objetividade da

---

35 Tópicos, Liv I, 101a35-b4

36 Fís., I, Cap. 8, 191ª 24

mesma e que se defronta com entraves de pensamento ao buscar os princípios. Que além de encarar tais entraves estava envolto em uma serie de dificuldades que dizem respeito à propagação de ideias. Façamos um breve panorama desses entraves – que se concentram na concepção de ser, não-ser e na aparente inconciliabilidade de tais noções.

## 2 SOBRE OS ENTRAVES CONCERNENTES A BUSCA PELOS PRINCÍPIOS

### 2.1 Ser, não-ser e devir: a filosofia precedente

Se hoje existem diversas leituras acerca do que pensaram os pré-socráticos, no contexto clássico, contexto onde essas ideias vieram a luz e foram amplamente discutidas, isso não é diferente. Teses passadas de boca em boca, por vezes, de maneira descontextualizada, textos ouvidos e não lidos e analisados mais detidamente, concepções que se distanciavam do modo como foram desenvolvidas originalmente pelos filósofos, ideias de seguidores e demais interessados discutidas como se fossem as desenvolvidas pelos filósofos – até mesmo o mero interesse de um adepto a um determinado aspecto particular da filosofia de um autor já modifica muito o teor filosófico de um corpo de ideias –, todos esses pontos certamente marcaram o contexto em que os pré-socráticos desenvolveram seus pensamentos. Tais nuances – que a primeira vista representam um problema no que diz respeito a circulação de ideias – contribuíram muito para o pensamento clássico, de modo que, não por coincidência, vários autores parecem estar tratando de questões semelhantes, bem como partilham algumas teses e ideias. Nesse sentido, independente do fato de muitas ideias serem propaladas de maneira distorcida, independente do fato de que muitas ideias que foram difundidas compunham uma leitura superficial ou reducionista de um determinado autor, as ideias difundidas foram importantes, haja vista que possuíam papel fundamental no desenvolvimento do pensamento grego. Com isso, para entendermos o pensamento grego e suas principais questões não só é importante tentar entender o que de fato os filósofos pensaram, mas também compreender que ideias – quem sabe até mesmo equivocadas –, por sua força de expressão, podem ter tido repercussão entre os filósofos da época, servindo-lhes, de algum modo, de inspiração.

O modo como o estagirita trabalha a filosofia precedente, flutuando, por vezes indiscriminadamente, entre o que ele entende que realmente pensaram os filósofos, o que fora interpretado vulgarmente a partir desses pensamentos, e até mesmo conjecturando ele próprio possíveis interpretações acerca do que foi pensado, representa o quão difusa era a tradição filosófica naquele período. A crítica Aristotélica pode, por vezes, parecer displicente quanto ao pensamento originário dos filósofos, quando na verdade se preocupa mais em expressar a situação em vigor, que consiste numa, ainda que difusa, busca pelo sentido da *phýsis*. Com efeito, todas essas nuances possuem um ponto em comunidade, a saber, o modo de ser das coisas – ou, mais especificamente, dos entes naturais. Ademais, o estagirita parece se preocupar mais em identificar em que ponto a reflexão filosófica debatida e compartilhada publicamente exprime o modo de ser das coisas do que com qualquer outra demanda.

Talvez a imagem mais expressiva acerca de como Aristóteles trata e concebe a filosofia precedente seja imagem dos pugilistas<sup>37</sup>, que sem o devido treino, desferem golpes sem se guiar pelo conhecimento – ou, como já mencionado, sem se guiar pelo senso crítico da experiência –, mas, por mais que pareça uma imagem vexatória, Aristóteles jamais renegaria muito menos menosprezaria a tradição. Afinal, diz ele:

Ora, é justo ser gratos não só àqueles com os quais dividimos as opiniões, mas também àqueles que expressam opiniões até mesmo superficiais; também eles, com efeito, deram alguma contribuição à verdade, enquanto ajudam a formar nosso hábito especulativo. Se Timóteo não tivesse existido, não teríamos grande número de melodias; mas se Frini não tivesse existido, tampouco teria existido Timóteo. O mesmo vale para os que falaram da verdade: de alguns recebemos certas doutrinas,

---

37 Metáfísica I, Cap. 4, 985 a 10-18

mas outros forma a causa do surgimento<sup>38</sup>.

Além disso, se quisermos nos manter na ilustração mesma do boxe, as técnicas existentes nesse esporte não surgem com ele, técnicas vão surgindo junto a prática do esporte. O boxeador tem um objetivo, mediante isso, as técnicas surgem quando ele consegue perceber maneiras mais apropriadas de alcançar seu objetivo e lidar com as situações que vão surgindo no desporto. Com isso, erros e acertos vão ganhando nitidez, e isso acontece segundo um modo relativamente objetivo. É justamente a partir do modo de ser das coisas que é possível desenvolver determinadas técnicas. A técnica se desenvolve a partir do trabalho, a partir da consciência que desabrocha a partir dele.

Vê-se no pensamento clássico e nas aporias e questões concernentes a tal período que o filósofo cujas ideias foram mais amplamente difundidas e, com isso, que mais contribuiu para este cenário foi Parmênides. É notável que, junto a alguns célebres ditos atribuídos a Heráclito, o poema de Parmênides e as ideias propaladas a partir dele concentram alguns dos problemas mais discutidos naquele período, bem como as ideias mais expressivas da época. O problema de uma possível indeterminação da realidade à qual temos acesso através dos sentidos, o problema da impossibilidade da geração e da corrupção, o problema acerca da possibilidade do conhecimento e dos requisitos para o conhecimento, bem como a associação desses problemas as noções de 'ser' e 'não-ser' podem ser atribuídos fundamentalmente a repercussão que o poema do eleata teve no contexto clássico.

No caso de Heráclito, a despeito da tese de que suas famosas aclamações do rio<sup>39</sup> – aclamações que o consagraram como o filósofo do devir – já não serem consideradas por muitos intérpretes contemporâneos como postulados que deflagram a indeterminação do mundo físico por conta da mudança e do movimento, a força de expressão de preceitos como esses devem facilmente ter levado muitos a epifania de que a coisa em movimento, em sua instantaneidade, deve ser ao mesmo tempo aquilo que está deixando de ser e aquilo que está se tornando, isto é, não-ser, e aquilo que é, ser. Assim sendo, as coisas seriam e não seriam ao mesmo tempo – esse é o raciocínio que, segundo Aristóteles (Met., 1010A7-23) , pode ter levado os que ele chamava de seguidores de Heráclito a aderir a ideia de que “tudo flui”: *panta réi*. Daí pensar que são indeterminadas por assim estarem num fluxo constante, daí pensar que as divergências na forma como percebemos as coisas, até mesmo na forma como percebemos uma mesma coisa, caracterizam impreterivelmente um relativismo, daí a pensar que não existe nenhuma verdade concreta acerca da realidade sensível. A força expressiva de um Heráclito pode resultar facilmente em pensamentos como o descrito por Platão no *Teeteto*.

Não será argumento sem valor, a saber: que nenhuma coisa é una em si mesma e que não há o que possas denominar com acerto ou dizer como é constituído. Se qualificarmos como grande, ela também parecerá pequena; se pesada, leve, e assim em tudo o mais, de forma que nada é uno, ou algo determinado ou como quer que seja. Da translação das coisas, do movimento e da mistura de umas com as outras é que se forma tudo o que dizemos existir, sem usarmos a expressão correta, pois em rigor nada é ou existe, tudo devém<sup>40</sup>.

Segundo relata Aristóteles no *livro Gama da Metafísica* e, de modo semelhante, Platão no *Teeteto*, tal perfil de pensamento contribuiu para concepções que interdita a noção de realidade como uma ordem objetiva de coisas em si mesmas determinadas (e que, por conseguinte, corrobora com a ideia de que conhecer é algo tal como compreender de maneira adequada essa realidade, ou compreender aquilo que é a essência contida numa coisa determinada), dando ensejo a postulados como os de Protágoras que, segundo Platão, afirmou

38 Met. II, Cap. 1, 993b12-19

39 “No mesmo rio entramos e não entramos, somos e não somos” (DK22B49<sup>a</sup>) e “No mesmo rio não é possível entrar duas vezes” (DK22B91)

40 *Teeteto*, 152d-e.



que: '*O homem é a medida de todas as coisas, da existência das que são, e da não existência das que não são*'. A partir dessa assertiva Platão e Aristóteles concluem que para o sofista a verdade é sempre relativa ao que nos aparece, dado que nos aparece. Pois se nos aparece tal como aparece, não podemos dizer não ser verdadeiro. O estagirita afirma que até mesmo Platão se viu forçado a não reconhecer a realidade sensível como objeto de conhecimento pela forte influência que este teve do pensamento Heraclítico. Mas faremos breve menção a isso posteriormente.

Como vimos de início, a questão que importa a nós é: se pensarmos o devir dessa maneira, tal como foi extraído do pensamento heraclítico, a natureza parece ser indeterminada, parece possuir um âmago contraditório, e isso parece inviabilizar qualquer discurso verdadeiro acerca dela. No entanto, tal ideia não parece corresponder à nossa experiência.

Quanto a Parmênides, a repercussão de suas ideias podem ser vistas nas mais diversas ideias que sucederam as dele no período clássico. Por vezes, não há como falar concretamente em influências, ou até mesmo que os autores que o sucederam estavam buscando solucionar problemas inaugurados pelo eleata enquanto desenvolviam suas concepções teóricas. No entanto, tais hipóteses, muito embora não possam ser asseguradas, tem total cabimento. Parmênides é um autor renomado, e argumentos semelhantes aos que ele desenvolveu são atribuídos aos mais variados perfis de pensadores da época, desde pré-socráticos a sofistas. O filósofo também teve vinculado a si a fama de crítico da filosofia heraclítica – fama hoje muito contestada. Enquanto o eleata ganhou renome por um dito monismo e imobilismo ontológico e por trazer aporias a reflexão acerca dessa realidade mutável a qual temos acesso através dos sentidos, Heráclito (e os ditos seus seguidores) foi por muitos considerado um pensador que extrapola a noção de contradição na medida em que alega que tudo está em constante devir – se é que alega.

O texto de Parmênides, do qual apenas algumas passagens nos foram legadas se inicia com uma narrativa em primeira pessoa, que versa sobre a trajetória de um jovem guiado pelas filhas do sol. Tal trajeto conduz o jovem ao portal que separa a noite do dia. Tendo chegado a seu destino, é por uma deusa acolhido e esta lhe diz que terá que aprender de tudo. Ponderando, por conseguinte, que há somente dois caminhos de investigação a se pensar: [1] o caminho que é, caminho que condiz com a realidade e, com isso, digno de confiança e [2] o caminho que não é, pois este é ignoto, visto que não-ser é incognoscível, não pode nem mesmo ser indicado<sup>41</sup>. A deusa associa as noções de ser, dizer e pensar, afirmando a necessidade de que sejam, e em seguida dá ensejo ao que soa como uma terceira via (negada pelo autor em B2), pois além de não trilhar o caminho do que não é, ela recomenda ao jovem não trilhar o caminho dos “mortais que nada sabem”, que “vagueiam com duas cabeças”<sup>42</sup>, que certamente representa nada além que a inconjugabilidade de ser e não-ser tão citada no poema. E abre o fragmento B8 anunciando que versará sobre o caminho que é:

Só falta agora falar do caminho que é. Sobre esse são muitos os sinais de que o ser é ingênito e indestrutível, pois é compacto, inabalável e sem fim; não foi nem será, pois é agora um todo homogêneo, uno, contínuo. Com efeito, que origem lhe investigarias? Como e onde lhe acrescentarias? Nem do não-ser te deixareis falar, nem pensar: pois não é dizível, nem pensável, visto que não é. E que necessidade o impeliria a nascer, depois ou antes, começando do nada? E, assim, é necessário que seja de todo. Nem a força da confiança consentirá que do não-ser nasça algo ao pé do ser. Por isso, nem nascer nem perecer, permite a justiça, afrouxando as cadeias, mas sustém-nas (...). Nem é divisível, visto ser todo homogêneo, nem um lado é mais, que o impeça ser contínuo, nem noutro menos, mas é todo cheio de ser e por isso todo contínuo<sup>43</sup>.

---

41 B2

42 B6

43 B8

São inúmeras as leituras possíveis para o que Parmênides queira diz com 'ser', com 'aquilo que é', ou mesmo com um possível sujeito implícito que poderia compreender esse algo que é. Podemos conjecturar que o filósofo esteja tratando da realidade (em meio a essa hipótese poderíamos dizer: que está tratando de tudo aquilo que é real ou existe, do fato de ser (da presença) do que há<sup>44</sup>, da realidade tal como ela é, do que existe em sua totalidade<sup>45</sup>, ou mesmo da realidade de maneira fidedigna); podemos conjecturar que o sentido expresso no desenvolvimento do que no poema chamado de via do ser deve condizer com a verdade (em meio a esta outra: com um discurso e pensamento verdadeiro, com o pensamento e o discurso que contempla a realidade tal como ela é, ou até mesmo que todo pensar e dizer condiz irreduzivelmente com a verdade). Se as alternativas acerca do que se quis dizer com 'ser' não são poucas, estas engendram outros problemas concernentes a elas – basta, por exemplo, questionarmos o que é real ou o que é verdade. Não obstante, não cabe ponderar tais questões, visto que queremos tratar do legado de Parmênides, independentemente do que o autor propriamente tenha pensado, pois, como dissemos, é nas nuanças de pensamento que surgem a partir da busca pela compreensão da realidade que reside interesse de Aristóteles.

Em detrimento duma análise mais detida acerca das reais intenções de Parmênides com seu poema, um ponto que importa mais ao âmbito de nossa discussão é o raciocínio que – independente de pertencer a vulgata ou a Parmênides – interdita a mudança, a geração e a corrupção. Com efeito, filósofo afirma que o ser é não-gerado, homogêneo, imutável, indivisível e completo em si mesmo, fundamentando essas afirmações com três preceitos. O primeiro é o de que só há ser, já que, obviamente, o não-ser não existe, não pode ser dito e nem pensado sendo de todo incognoscível. O segundo, que se infere desse primeiro, é o de que o não-ser não existe. Por fim, temos o preceito de que o indeterminado é instância na qual não se pode conceber realidade, ou seja, ser e não-ser não podem compreender a mesma coisa. Com efeito, seja lá o que for 'ser', ele é uno, pois se há algo aquém dele esse algo é não-ser, e não-ser não há, é também imutável, pois se mudasse seria algo aquém de si mesmo, mas novamente o aquém do ser não existe. Resumidamente: os dois primeiros preceitos se opõem, ratificando a ideia de que a realidade é, impreterivelmente, plena de ser. Assim parece se dar a argumentação em B8. Mas poderíamos, e assim muitos pensadores e curiosos da época o fizeram – devida ou indevidamente –, dar mais um passo na interpretação na injunção parmenídica.

Vimos o exemplo duma epifania que certamente muitos leitores/ouvintes da filosofia heraclítica podem ter tido, agora vejamos uma do pensamento de Parmênides. Se somente o ser é o que há, o ser, de algum modo, engloba a realidade como um todo, assim sendo, poder-se-ia tomar a análise do ser por uma análise do *Cosmos*. Por essa ótica deveríamos supor que [1] se tal *Cosmos* fosse formado por diversos entes, seria preciso haver um não-ente, isto é, algo outro que não fosse ente que serviria de interseção e, sendo assim, é impossível haver um

---

44 Como defende Nestor Cordero: “A significação de “*ênai*” seria algo como “estar presente”. E, ainda que em português trata-se de outro verbo, a expressão “há” é a que melhor recupera o sentido da terceira pessoa do presente *ésti*. Com efeito, a própria presença do verbo “ser, em grego”, é retomada pelo verbo “*ái*”, que faz parte da etimologia original de “há”. Curiosamente, a fórmula “*dasein*”, traduzida em geral por “ser-*ái*”, se imaginada na terceira pessoa, seria equivalente exato de “*ésti*”. Agora, o leitor deve ter notado que escreve esta na terceira pessoa e sem sujeito. (...) Por não haver sujeito o valor do verbo seria “[se] está presente”. (...) Mas constatar “ser”, como noção no infinitivo, é demasiadamente abstrato; por outro lado, que não poderia constatar que se é, que está sendo, que se dá o fato de ser, precisamente quando está se dando, agora? Nenhum ser humano, que é um ente, pode negá-lo e por isso não é possível não ser. Este é o ponto de partida de Parmênides.” (CORDERO, 2011, pág. 96-97)

45 Como pensa Giovanni Casertano: ver CASERTANO, 2011, Pág. 83- 98 (ver também CASERTANO, 2007)

*Cosmos* composto por uma multiplicidade de coisas; [2] mediante tal raciocínio não é possível haver geração e corrupção, se nada pode provir do nada, ou seja, do não-ser nada pode vir a ser, e do mesmo modo, o que há não pode deixar de existir; e [3] de modo semelhante, se o ser não pode se alterar em algo aquém de si, não há mudança, esse *Cosmos* deverá sempre ter existido e sempre existirá uno e idêntico a si.

Alguns dos antigos filósofos pensaram que o ser é necessariamente uno e imóvel, atendendo a que o vazio *não é*, e o ser não pode mover-se sem haver um vazio com existência separada, nem pode ser múltiplo sem haver o que separa os entes. Para eles, pensar que o todo não é contínuo, estando dividido em partes que mantêm contato, não é diferente de afirmar a existência da pluralidade (e não do uno) e do vazio. Se o todo fosse totalmente divisível, nada seria uno, pelo que tão pouco haveria pluralidade e o todo seria vazio. Por outro lado, se fosse divisível em alguns pontos e não em outros, tal pareceria qualquer coisa de artificial. Com efeito, qual seria o limite da divisão? E por que motivo uma parte do todo seria assim [indivisível], ou seja, inteira, e a outra dividida? Além disso, ainda assim seria necessário negar o movimento. Em resultado destes argumentos, ultrapassando e ignorando a sensação a pretexto da obrigação de seguir a razão, afirmam que o todo é uno e imóvel, e alguns acrescentam que é infinito, pois o limite que tivesse fá-lo-ia confinar com o vazio<sup>46</sup>.

Apesar da extração de tais consequências poder ser questionável – intérpretes como Cordero e Trindade não as aceitam –, não há como negar tal legado frente aos desconcertantes argumentos de Zenão de Eléia, que trazem o imobilismo à luz, por via de exemplos de cunho prático, ou até mesmo frente às ideias de Melisso que destacam o caráter material da unidade do existente, ambos parecem pretender mostrar que, ao contrário do que nos parece, a partir de nossa lida ordinária com as coisas e dos nossos sentidos, a realidade, se analisada racionalmente, não pode ser senão imóvel e imutável – vale lembrar que as ideias de Zenão e Melisso condizem com aspectos importantes do poema de Parmênides, como, por exemplo, as críticas ao modo tal como ordinariamente compreendemos as coisas, que resumidamente se pauta nas noções de geração, corrupção, mudança, movimento e oposição entre contrários<sup>47</sup>. Há inclusive intérpretes contemporâneos como Giovanni Casertano que defendem que a ideia de um *Cosmos* Uno-todo não corresponde a uma apropriação do pensamento parmenídico, mas sim ao que originalmente o filósofo de Eléia postulou. Para Casertano, Parmênides segue uma tradição de pensamento que se insinua desde Tales de Mileto. O autor defende ser notório que a tradição filosófica sempre discerniu duas perspectivas acerca da realidade, uma que compreendia um mundo de nascimentos e mortes, e outra sem nascimentos e mortes, uma realidade única e imutável no qual reside o devir e a mudança. Para Casertano não se trata de duas realidades, mas sim de duas perspectivas, dois modos de compreender a mesma realidade, numa é forçoso compreender a realidade como Uno-Todo, noutra convém compreender a realidade como multiplicidade de fenômenos<sup>48</sup>.

Perspectivas que contemplam um universo Uno-todo similares à descrita acima podem ser vistas posteriormente no pensamento de Anaxágoras<sup>49</sup>, que, fazendo uso da noção

46 G.C., livro I, Cap. 8, 325a3-16

47 B8 (35-42)

48 “Parmênides formaliza, mesmo linguisticamente, o objeto da via de investigação. A realidade, isto é, o “cosmo” dos pré-socráticos, pensado como uno-todo, é chamado por Parmênides *to eón*, “o que é”, enquanto a que é vista como multiplicidade dos fenômenos que nela acontecem é chamada *ta eónta*, “as coisas que são”. Estamos perante não a contraposição entre realidade e não-realidade, entre um “ser” metafisicamente pensado e um “aparecer” que é condenado, mas perante uma distinção entre o discurso que se deve fazer sobre a realidade como uno-todo e o que se deve fazer sobre a realidade como multiplicidade dos fenômenos.” (CASERTANO, 2011, Pág.87)

49 Segue nossa leitura da filosofia de Anaxágoras feita noutro texto: “Parece que a noção de que as coisas podem ser divididas ilimitadamente, seguida da noção de que, quanto menores os componentes de uma mistura mais homogênea esta fica, levou o filósofo a conceber uma realidade una em mistura plena, “pois,

consagrada a Parmênides que interdita a geração e a corrupção, concebeu uma “realidade toda misturada” com uma inteligência a separando e dando origem as coisas tal como conhecemos. Segundo o Anaxágoras, nem mesmo tal movimento pode romper com o princípio original de que tudo está contido em todas as coisas, a diferença que determina que uma coisa é ela mesma e não qualquer outra se deve às proporções dos elementos (sementes) que a constitui – Aristóteles concede atenção especial a Anaxágoras quando trata dos princípios da *phýsis* no livro I da *Física*.

Se é atribuído a Heráclito o pensamento de que as coisas são e não são ao mesmo tempo, e Parmênides é considerado um opositor imobilista de seu pensamento, poderíamos pensar ser descabido que um pensador como Anaxágoras, que trabalha com alguns dos preceitos mais fundamentais de Parmênides, defenda que tudo está contido em todas as coisas. Não obstante, se referindo aos herdeiros do pensamento consagrado a Heráclito, Aristóteles afirma que: “os que sustentam que o ser e não-ser existem juntos<sup>50</sup>, deveriam afirmar que tudo está em repouso e não que tudo está em movimento: de fato, segundo essa doutrina, não pode existir nada em que algo possa mudar-se, porque tudo já existe em tudo”<sup>51</sup>. Além disso, cita tanto Parmênides quanto Anaxágoras junto a pensadores que pensam, tal como Protágoras, que a realidade sensível está em movimento e que, com isso, segundo a ótica de Aristóteles, não se pode dizer nada de verdadeiro acerca dela, ideia essa considerada como remanescente dos defensores do *panta réi*<sup>52</sup>, bem como, por fim, associa o eleata a Heráclito na hipótese de que sua tese compreenda que o ente seja um segundo a definição<sup>53</sup>.

Apesar de tais confluências, existentes pelo menos no pensamento do vulgo, a versão de um Parmênides imobilista rendeu ao filósofo renome de crítico duma natureza que tem por princípio o devir e que extrapola a noção de contradição – a passagem que fala dos “mortais

---

[diz Anaxágoras que] nem do pequeno há o mínimo” (B3), e que “juntas todas as coisas eram infinitas em quantidade e em pequenez; pois o pequeno era infinito (B1)”. No entanto, esta realidade “toda misturada” é movida por algum tipo de inteligência, formando assim as coisas tal como estamos habituados a ver. Anaxágoras critica, quase nos mesmos termos que Parmênides, a noção ordinária de nascimento e morte. Os componentes (sementes) da realidade sempre existiram e sempre vão existir. E o que aos sentidos se mostra como geração e corrupção é na verdade a separação e reagrupamento, em dadas medidas, desses componentes. Não há limites para fragmentação destas sementes, pois seria um contrassenso, segundo Anaxágoras, pensar que no processo de separação, em algum momento uma semente qualquer que está em processo de divisão deixaria de existir, já que o que é não é possível não ser (B3). Com isso, estes componentes, submetidos à força e à velocidade do movimento, nunca se desprendem por completo das coisas, pois se a divisão dos componentes das coisas é infinita, no movimento sempre haverá resquícios de um determinado componente que está em processo de separação e, já que de início esses componentes eram todos juntos, sempre haverá resquícios de todos os componentes da realidade física em todas as coisas. Na filosofia de Anaxágoras, o todo e a parte possuem uma ligação visceral. Tudo está contido em todas as coisas, e nem mesmo a revolução causada pelo espírito que separa as coisas é capaz de privá-las dessa propriedade original. Além disso, as partes são tão ilimitadas quanto o todo e o todo quanto às partes. As coisas são ilimitadas tanto no que tange a perda por separação, quanto ao que tange ao acréscimo, ou seja, tanto em direção ao maior, quanto em direção ao menor. Por isso noções como grande e pequeno, maior e menor não são concernentes ao discurso acerca da natureza (B5 e B6). Aristóteles acredita que Anaxágoras chegou a essa conclusão devido à mesma observação que levou diversos pensadores a desenvolverem suas doutrinas, a saber: da observação dos contrários derivando-se mutuamente das mesmas coisas. A partir desta noção o fisiólogo pensou que tudo está contido em tudo e que, já que os componentes da realidade são ilimitados, não se pode conhecer a quantidade destes nas coisas (B7). Por isso, Anaxágoras diz que os sentidos nos mostram aquilo que nem na teoria e nem na prática podemos determinar, a “visão das (coisas) inaparentes [nos] (são) aparentes (B21a)” através dos sentidos, ou seja, os aspectos fenomênicos são apenas um aspecto visível da composição originária das coisas que não aparece. Dirá, por conseguinte, que aos sentidos não cabe a visão da verdade (B21), no entanto – aqui especulo eu – as aparências dos sentidos podem, certamente, nos orientar na busca por ela.” (COSTA, 2013, Pg. 15-17)

50 Preceito negado por Parmênides, mas que, como se vê, também pode servir para inferir que tudo é um.

51 Met. IV, cap. 5, 1010a35

52 Met. IV, cap. 5, 1009b15-35

53 Fís. Livro I, Cap. 2, 185b19

que vagueiam com duas cabeças”<sup>54</sup> já foi e ainda é considerada por muitos uma referência a Heráclito. No entanto, nos põe diante do clássico problema do qual os que defendem o imobilismo são confrontados, já que a natureza, dada sua mutabilidade e multiplicidade, parece conter a noção de devir, que de modo algum parece condizer com os requisitos do ser estabelecidos pelo eleata.

A tradição filosófica também construiu, possivelmente a partir das ideias de Parmênides, a concepção de uma matéria-prima que compõe tudo que existe. Tal matéria, como se constata em suas ideias, sempre existiu e nunca deixará de existir. O argumento de que do ser não pode vir algo ao pé do ser e vice-versa pode ser encontrada em Empédocles e, como já vimos, Anaxágoras, filósofos que estão no rol de análises da *Física I* – que a partir desse preceito, pensaram a natureza de maneira semelhantemente ao preceito que posteriormente ficou conhecido como princípio de conservação da matéria, enunciado pelo químico Antoine Lavoisier: “Nada se cria, nada se perde, tudo se transforma”. Até mesmo filósofos como Demócrito e Leucipo partilham de tal ideia.

Demócrito e Leucipo, conhecidos como filósofos atomistas, parecem ter enxergado como lúcidas e plausíveis as inferências de Parmênides. No entanto, ainda que reconheçam a unidade do ser, para compreender a multiplicidade e mutabilidade das coisas, inevitavelmente reconhecem a existência daquilo que veementemente Parmênides nega: o não-ser. Para eles a ideia de um ser uno e indivisível parece ser bastante plausível. No entanto, tais filósofos estabelecem uma reflexão sob uma perspectiva hipotética, com efeito, sob uma perspectiva microcós mica da realidade, postulando que o ser (uma espécie de microcomponente da realidade) é uno apenas enquanto elemento não dividido, mas todavia múltiplo em quantidade, e o não-ser é compreendido como vazio, uma instância da realidade que serve de interseção para os átomos, onde estes átomos se movem, fazendo com que as coisas, tal como vemos, adquiram as mais diversas formas. Em suma, tanto Empédocles, quanto Anaxágoras, Demócrito e Leucipo, apesar de quebrar a noção de unidade do ser, parecem conservar uma espécie de unidade quando valorizam as noções de homogeneidade e imutabilidade também presentes nos atributos do ser parmenídico, atribuindo estas a suas partes: O primeiro quando fala nos quatro elementos, o segundo quando fala nas sementes e os últimos quando falam em átomos.

Se Parmênides foi um marco, cabe agora citar outro filósofo que – mesmo que certamente de forma indireta, já que, como diz Aristóteles, se preocupava mais com as questões éticas – manteve viva tais questões, assim como deu novo trato por meio do legado que deixou por conta do seu modo de filosofar. Parece que o problema da definição, que concede ao questionamento filosófico o caráter de ser uma pergunta pelo ‘o que é?’, somente ganha peso com Sócrates<sup>55</sup>, e isso traz novas características ao fazer filosófico. Esse novo *modus operante* pode ser notado no afinco na pauta de que a realidade é determinada e, por conseguinte, na noção de que compreender as coisas é algo como atinar para aquilo que determina que tais coisas sejam elas mesmas<sup>56</sup>.

Por vias dessa ótica da definição (ou substantivação) conhecer pode ser algo como atinar para o que há de irreduzível nas coisas. Após Sócrates a reflexão acerca da determinação das coisas ganha papel central na filosofia, seja com a realidade pensada como Ideia, tal como pensou Platão; seja com ela sendo pensada com referencia às coisas dadas a partir da experiência, tal como buscou trabalhar Aristóteles. Esse divisor de águas pode ser notado numa das críticas que Aristóteles faz a seus predecessores quando diz que: “em sua

---

54 B6

55 Met. I, Cap. 5, 987a32-b5

<sup>56</sup> Se hoje, dada a riqueza e plausibilidade da reflexão de alguns sofistas, muitos não fazem distinção deles para com os filósofos, naquele período essa vertente que se firmou a partir Sócrates foi tão expressiva que serviu, por exemplo, para ditar quem é quem no círculo de pensamento da época.

maioria, pensaram que os princípios de todas as coisas fossem exclusivamente materiais<sup>57</sup>. Ou seja, tais pensadores buscavam, de modo geral, compreender as coisas a partir de raciocínios que visavam identificar os componentes das coisas, bem como compreender como estes articulam-se entre si para que as coisas se mostrem a nós tais como se mostram, linha de raciocínio que geralmente os levava a crer que aquilo de que os seres são originariamente derivados e em que por último se dissolvem é princípio desses seres. De modo diverso, Platão e Aristóteles concedem espaço, cada um a sua maneira, a reflexão acerca da determinação das coisas trazendo para a discussão o conceito de *eîdos*: forma – cuja compreensão, em Aristóteles, como veremos, não pode se resumir a um mero arranjo de componentes como parecia insinuar a filosofia pré-socrática, com efeito, a noção de matéria ganha um sentido mais próprio tendo em vista a noção de forma.

De Sócrates, passemos a Platão e ao momento crítico no que diz respeito à possibilidade de uma ciência da *phýsis*. Dele sabemos poder conjecturar três possíveis influências: primeiro, segundo conta Aristóteles, Platão foi amigo e partilhou desde jovem de ideais heraclíticas com um pensador chamado Crátilo; segundo, seu pensamento por vezes remonta a algumas teses parmenílicas, ademais, este transparece grande interesse no filósofo de Eleia; e, por fim, como já vimos, temos a dialética Socrática e o solapo causado pela dificuldade de estabelecer o que é substancialmente uma coisa, independente de pontos de vista, contextos ou situações.

Com efeito, como já dissemos, acertada ou equivocadamente, alguns aspectos do que professaram Parmênides e Heráclito suscitam *insights* que aparentemente nos forçam a reduzir a “realidade” – que Platão chamou de sensível –, composta por múltiplas coisas mutáveis, a contradição, indeterminação e relatividade. Se o desenrolar das coisas realmente se dá tal como dita Aristóteles, Platão provavelmente partilhou do espanto frente a esse impasse devido a relação com Crátilo – aceitando, por conseguinte, a crítica de Parmênides às “opiniões dos mortais<sup>58</sup>” –, e, com isso, tal “intriga” foi crucial na sua filosofia. Se por um lado tal realidade sensível estava fadada à indeterminação remanescente a vulgata do pensamento heraclítico, por outro, o ser – no caso de Platão, entidades suprassensíveis –, pelo que foi propalado a partir do pensamento parmenílico, ficou fadado a incorruptibilidade e imutabilidade. Com efeito, Platão descreve na *República* a realidade sensível como estando entre o ser (Ideia) propriamente dito e o não-ser (que na ocasião é descrito como o inexistente), isto é, entre o cognoscível em absoluto e o integralmente incognoscível<sup>59</sup>.

O conjunto de ideias conhecido por teoria das Formas já é bem conhecido por nós. Segundo Platão os entes concernentes à realidade sensível são como que cópias das Ideias, coisas sensíveis e Ideias compunham duas “regiões” distintas do ser, uma diz respeito às entidades em si mesmas e outra a entidades imersas no plano da geração, corrupção e mudança, mantendo, não obstante, uma relação de participação com as Ideias. Segundo Harold F. Cherniss não se trata de uma posição descompensada de Platão, mas sim de um posicionamento deliberado, consciente deste ser a única hipótese a ser aceita para que algo como a compreensão dos fenômenos seja postulado, haja visto que algo como o conhecimento não pode derivar dos sentidos.

[A simples afirmação de que há coisas belas não pode comportar a diferença entre essas e as coisas das feias, nem mesmo infere-se daí a semelhança que as belas possuem entre si] Na medida em que estas são apenas características de indivíduos matérias, nenhum padrão pode ser encontrado, pois comparar um indivíduo a outro é sucumbir ao relativismo. Para comparar e contrastar é preciso ter um padrão de referência definido, que seja ele mesmo inderivativo, para que não se torne apenas mais um exemplo da característica em questão e conduza a um regresso infinito. Os diálogos de busca, demonstrando a desesperança de todos os outros recursos,

57 Met. I, Cap. 3, 983b7

58 ver B6 e B8 34-42

59 Rep. 477a

mostram que as definições necessárias para uma ética normativa só são possíveis se assumirmos que existem, independentes dos fenômenos, objetos substantivos dessas definições, os quais sozinhos são fonte dos valores ligados a existência fenomênica.<sup>60</sup>

Segundo comentador, não é possível conceber que haja conhecimento a partir dos sentidos, tendo em vista que nós somos criaturas materiais e submetidas a constante mudança e o mesmo pode ser dito de tudo aquilo que temos acesso através dos sentidos. De fato, se há uma relação entre nós e as coisas, não é possível, dadas essas condições, algo tal como um conhecimento a partir dessa relação. Sendo assim, se há conhecimento esse deve ser obtido através da pura intelecção. Nossa mente deve ser tal que não esteja sujeita às mesmas condições que nossos sentidos e esta deve ter objetos próprios<sup>61</sup>.

A equiparação parmenídica de pensamento e ser, na qual podemos conjecturar equivaler a uma faculdade cognitiva que o filósofo chama de 'pensamento', também não está muito aquém do que Platão concebeu com a teoria das Formas, além disso, as características do ser em Parmênides não destoam do que poderíamos entender por condições de possibilidade de conhecimento. Com efeito, como afirma Trindade<sup>62</sup>, a caracterização do inteligível em Platão manifesta-se dependente da argumentação de B8. Ora, parece que para que algo seja considerado objeto de conhecimento científico, carece poder ser compreendido a partir de si mesmo, isto é, ser o que os filósofos denominavam por realidade em si; ser imutável, pois parece forçoso que não poderíamos conhecer algo que muda constantemente; bem como ser incorruptível e eterno, haja vista estar à disposição a ser compreendido por todos aqueles que tiverem meios para tal, independente do contexto ou circunstância, em suma, deve ser objetivo. Até mesmo Aristóteles, dentre muitas conjecturas que parecem servir apenas como modo de análise do real, afirma, neste caso sim, claramente se referindo a proposta real de Parmênides, que este concebeu que o um é segundo a razão e que, forçado a respeitar o modo de ser dos fenômenos, concebe o múltiplo segundo os sentidos, afirmando como princípio os contrários – tendo, com isso, sido perspicaz<sup>63</sup>.

Como comenta Trindade<sup>64</sup>, as influências de Parmênides na filosofia platônica são profundas e abrangentes, são perceptíveis em imitações, citações e reconstruções. Além disso, Platão escreve três textos, um, *Teeteto*, em que ele menciona o eleata como sendo um autor importante no que se refere a compreensão do que seja conhecimento, mas que, naquele momento, julga ser complexo demais para objeto de análise no debate; um segundo, que tem o eleata como personagem e recebeu nome dele como título, *Parmênides*, que junto com o primeiro são considerados uma auto crítica de Platão a seu próprio conjunto de ideias que ficou conhecido como Teoria das Formas; e o terceiro, *Sofista*, considerado um texto de reformulação da teoria das formas e superação de sua auto crítica levantada nos dois primeiros.

Se por um lado no *Teeteto* Platão mostra, como já transpareceu durante o capítulo, que Parmênides é um filósofo de difícil compreensão até mesmo naquele contexto, e que seria complicado citá-lo a partir da boca de Sócrates, no *Sofista* o filósofo demonstra ter seus próprios pareceres acerca do pensamento do eleata crendo, inclusive, ter-lhe superado<sup>65</sup>. Diferente do que é concebido na *República*, no *Sofista* Platão concebe o ser não contrastando com o inexistente em absoluto, mas sim partindo do ponto da multiplicidade dos entes, com isso, o não-ser nessa ótica é concebido como o outro, e por vias dela o não-ser de algum modo

60 CHRENISS, 1990, pág. 111

61 Ver CHRENISS, 1990, pág. 114

62 TRINDADE, 2009, pág. 23-26

63 Met. I Cap.5, 986b27-987a2

64 Ver nota 62

65 Ver Sofista, 258C-E

é. Diz ele que o outro participa do ser, com isso, o outro é pelo simples fato dessa participação, mas enquanto é aquilo que participa do ser não é o ser ele mesmo, sendo, portanto, não-ser<sup>66</sup>. A suposta superação de Parmênides serve, naquela ocasião, para superar a apropriação que os sofistas – mais especificamente Górgias – fazem da noção também extraída da filosofia de Parmênides de que nada escapa ao ser, sendo assim, não é possível dizer o falso.

Como vimos na presente seção parece que a dificuldade de se pensar a natureza reside na dificuldade de se compreender o estatuto do ser e do não-ser, bem como na dificuldade de conceber como estas podem ser noções que se conciliam possibilitando, com isso, o reconhecimento da cognoscibilidade do movimento e da mudança, de modo a extinguir o aparente estigma de contrariedade e indeterminação que parece assolar tais noções. Aristóteles reconhece o espanto que é ver os contrários derivando-se mutuamente do mesmo objeto e, sendo assim, nos propomos a identificar se o filósofo dissolve esse espanto, qual seja, “Por que e como do não-ser surge ser e vice-versa?”, ou – o que nós acreditamos – se ele não resolve, se é que é possível resolver, mas sim, em seu modo de proceder, desloca o problema para uma outra instância. Nessa segunda ótica o espanto, bem como a resposta para esse espanto, será não pelo porquê e como do não-ser surgir algo como o ser, mas sim o que motiva em última instância o devir.

É patente também que há na filosofia precedente a Aristóteles um movimento no sentido de compreender que as coisas não são verdadeiramente tais como nos são manifestas, sendo assim, os fenômenos são meras aparências, são distintos do modo tal como as coisas de fato são. Tal movimento valoriza o raciocínio em detrimento da sensação e transparece nas doutrinas da maioria dos filósofos citados acima: Parmênides, Zenão, Melisso, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito e Platão. É nossa tarefa daqui por diante também mostrar em que medida Aristóteles compreende a mudança e os fenômenos propriamente ditos no âmbito do conhecimento.

## **2.2 Da necessidade de se falar em “certos seres”, do ser um e muitos ao mesmo tempo e da imanência das afecções a algo subjacente**

A primeira pergunta que poderíamos fazer ao analisarmos a *Física I* é o porquê de Aristóteles concentrar sua crítica a Parmênides e a Anaxágoras. A necessidade de se discutir Parmênides cremos ser facilmente inferido a partir do que foi abordado no capítulo anterior. Parmênides, com uma imponente argumentação, postula a unidade do ser (ou ente) e interdita a concepção de algo tal como a geração, a corrupção e a mudança.

No primeiro livro *Física*, após a tradicional reserva de que o conhecimento segue do que é 'mais cognoscível por nós' ao que é 'mais cognoscível por si mesmo' Aristóteles abre o leque de opções acerca de como e quantos devem ser os princípios, leque este extraído da tradição filosófica (Demócrito, Milesso, Parmênides, etc.), que segundo pondera o autor sempre fora constrangida pela verdade e pelos fenômenos nalguma medida. Com efeito, não há maneira mais apropriada de compreender o modo de ser das coisas que não seja nas opiniões que sempre tendem a ganhar peso, seja por sua força de expressão, seja pelo modo como acatam a realidade, em meio aqueles que tentam compreender a realidade das coisas e que se preocupam em levar uma vida sensata.

No caso de Parmênides e das ideias que ecoaram a partir de seu pensamento, como Aristóteles pode criticar tais ideias levando em conta o modo como as coisas se manifestam a nós?



A primeira objeção de Aristóteles parte do ponto de que Parmênides considera o princípio como sendo um e imutável (não se sabe de quê, já que o estagirita destituiu deste a qualificação de estudioso da natureza<sup>67</sup>), e que, esse ponto, em meio à vulgata do pensamento, se confundiu com a noção de quantos são os seres<sup>68</sup>. A partir disso, Aristóteles afere que, primeiro, se o ser é um e imóvel tal como postula a vulgata, não se trata de um estudo da natureza e, segundo, se só existe tal ser uno e imóvel e ele se confunde com o princípio, não se está levando-se em consideração o princípio, mas sim o suprimindo, pois princípio é sempre princípio de alguma coisa – no nosso caso específico, princípio dos entes naturais. A partir dessa noção, assim como é posta, não é possível extrair nenhum tipo de argumentação. Tal noção parece interditar qualquer discurso acerca das coisas, possibilitando apenas a mera afirmação de que o ser é. Com efeito, independente das críticas de Aristóteles serem voltadas diretamente ao eleata, ou às apropriações que a tradição fez de seu pensamento, a argumentação do filósofo em *Da Natureza* parece ser tão pautada em abstrações que parece que Parmênides tentou, justamente, encontrar um princípio sem levar em conta as múltiplas coisas pelas quais buscamos os princípios, e das quais dizemos que os princípios são princípios – quem sabe o eleata não buscava o princípio de um ente, mas sim do existir?<sup>69</sup>

Em seguida Aristóteles postula que as coisas que são por natureza são suscetíveis de movimento, confirmando assim, a razão pela qual desqualifica Parmênides e Melisso como pensadores da natureza. O filósofo alega ser suficiente afirmar que isto é evidente pela indução<sup>70</sup> (*epagogê*). Este fato não é sem importância, já que achamos que ele corrobora com nossa proposta de que a crítica de Aristóteles a filosofia precedente é, mais que qualquer outra coisa, um crivo possibilitado pela experiência. Se tomarmos *epagogê* tal como formulada por Angioni, ou seja, como um “processo pelo qual, a partir de dados particulares, disponíveis na experiência ordinária ou colhidos por observação cientificamente interessada, se chega, por comparação das semelhanças, a uma noção universal<sup>71</sup>” poderíamos dizer, por linhas muito sinuosas, que *epagogê* tem a ver com o que dissemos sobre o processo que parte do que é mais cognoscível por nós e sobre a experiência. No entanto, tal processo, assim como é descrito, não parece condizer a uma capacidade que só se adquire com o passar do tempo, um jovem ponderado, perspicaz e de raciocínio agudo – características naturais a muitos jovens – poderia reproduzir inferências como essa sem grande dificuldade. Todavia, se indução tem esse sentido – e de fato deve ter –, esse não deve ser sem importância. Mas, novamente porém, cremos não ser esse o único sentido de *epagogê*, tampouco cremos que os estudos sobre os entes naturais devam se resumir a tal processo metódico.

Heidegger, em contrapartida, diria que tal ponderação, perspicácia e agudeza de raciocínio, típica do “homem preso ao pensamento científico”, é justamente onde a *epagogê* não pode residir, com efeito, tal homem reduziria a indução a uma mera petição de princípios. Para Heidegger *epagogê* “significa a condução para aquilo que se vê, quando olhamos de antemão para além do ente. Mas em que direção? Para o ser. É só quando temos em vista o arbóreo que podemos constatar árvores singulares<sup>72</sup>”. Esse “ver ou tornar visível” aquilo pela qual já se está em mira, ou, ordinariamente falando, esse “ver as coisas tais elas como são”,

67 Fís. I, Cap. 2, 184b17 e 26

68 Fís. I, Cap. 2, 184b22-25

69 Segundo Néstor Cordero: “Os filósofos anteriores, como vimos, haviam se perguntado sobre os princípios, as causas e também sobre os elementos da realidade, a qual sempre foi encarada como totalidade das coisas (*tá ónta*, literalmente, os entes). Esse tipo de busca supunha a existência de uma realidade, e que o filósofo deveria explicá-la. Parmênides, diferentemente, parte do estágio anterior. Segundo ele, antes de responder a questão da origem ou causa da realidade, é preciso admitir, e, vá lá, demonstrar que “há coisas”, que “há uma realidade”.” (2011, pág. 93)

70 Fís. I, Cap. 2, 185a13

71 Ver comentário sobre a passagem 185<sup>a</sup>13-4 (Aristóteles, 2009, pág.81).

72 HEIDEGGER, 2008, pág.256

tem muito mais a ver com a experiência que parece ser postulada por Aristóteles. Ademais, isto a que o filósofo alemão se refere nada mais é do que tomar por base aquilo que é mais cognoscível por nós para compreender aquilo que é cognoscível sem mais. É como não poder ver isso que já está às vistas. Mas isso não é algo trivial, pois ver as coisas tais como são, ver o que é mais cognoscível por natureza a partir do que é mais cognoscível por nós, é, segundo o filósofo, distinguir aquilo que se mostra por si mesmo a partir de sua essência do que não se dá desta maneira, seria como ver a história a partir dos acontecimentos, a arte a partir das obras de arte e a vida a partir dos seres viventes<sup>73</sup>. Para Heidegger, no âmbito da *phýsis*, ver as coisas como são é ver a *phýsis* por trás dos entes naturais, é compreender o ente natural levando em consideração o que o determina.

Também poderíamos compreender o termo de maneira literal, como faz Enrico Berti, nesse sentido *epagogê* seria uma “recondução a” – Berti acrescenta: a unidade –, indução é uma recondução a unidade. Já nós, por nossa vez, diríamos uma recondução ao modo de ser das coisas em última instância. Tudo indica que a indução, inclusive na passagem citada, tem a ver com a experiência. Com efeito, Aristóteles expõe explicitamente que é a experiência que outorga a arte e a ciência<sup>74</sup> e que a indução resulta do mesmo processo de estabilização do conhecimento que se inicia na percepção e se desenrola com a experiência. Na nossa compreensão, bastaria aferir que *epagogê* é “uma convicção acerca do modo de ser das coisas que desabrocha, ou pode vir a desabrochar, a partir de constatações de casos particulares ou de vivências corriqueiras” que seria suficiente, ademais, a definição formulada por Angioni retrata um processo eminentemente metódico e, como afirma Aristóteles, o homem de experiência desconhece as causas do saber que domina<sup>75</sup>. Seja lá como for, esse domínio de compreensão denominado *epagogê* dispensa contravenções<sup>76</sup>.

Para Heidegger, já a indução reconduz ao ser, a passagem 185<sup>a</sup>13 denota não uma trivialidade, mas sim que essência da *phýsis* é a mobilidade. Ou seja, que a “determinação da essência do ser não é possível sem a visão da mobilidade em si<sup>77</sup>” – refletiremos sobre essa questão posteriormente.

O passo seguinte<sup>78</sup> da crítica que Aristóteles faz as ideias remanescentes de Parmênides, e segundo ele o mais apropriado, reside na noção de que o ser se diz de muitas formas, e, com isso, Aristóteles quer dizer nada além do que as coisas possuem um modo de ser diverso. Afinal, não sendo possível discernimento das coisas, não haveriam formas diversificadas de dizer, nem mesmo significação. Ora, por vezes o filósofo, para trazer clarividência ao modo de ser das coisas nos remonta ao como dizemos tais coisas. Vejamos, pois, como para Aristóteles as coisas se manifestam: para o autor as coisas se manifestam [1] umas por si e outras cuja realidade, *stricto sensu*, só se manifesta concomitantemente a essas; se manifestam [2] efetivamente, ou como potencial a tal efetividade, potencial esse que não é meramente um poder ser, mas sim aquilo que se manifesta no vir a ser, ou em condições propícias a ele; e, por fim, se manifestam [3] ao modo de ser das categorias: Algo pode ser enquanto substância, enquanto uma relação, enquanto uma qualidade, enquanto uma quantidade, enquanto uma ação ou um padecimento, enquanto um onde, ou enquanto um quando<sup>79</sup>.

Esses três pontos representam perspectivas diferentes de se compreender a mesma realidade (ou melhor, a realidade). Terceiro representa nada além que a divisão da categoria substância e os oito modos de ser que podem ser atribuídos a ela, identificados como

73 HEIDEGGER, 2008, Pág.275 à 276

74 Seg. An. II, Cap. XIX, 100<sup>a</sup>8-10

75 Met., Livro I, Cap. I, 981a28-30

76 Fís. I, Cap. 2, 185a13-16

77 HEIDEGGER, 2008, pág.256

78 Fís. I, Cap. 2, 185a20

79 Ver Met. V, Cap. 7

realidade por si e por concomitância no ponto [1], estrutura esta desenvolvida no texto *Categorias*. O segundo ponto também é uma perspectiva cuja realidade em si e a concomitante já está inculcada, tal perspectiva visa compreender a mutabilidade das coisas.

Na passagem em que Aristóteles põe em jogo na discussão a noção de que 'o ser se diz de muitas formas' ele faz referência expressa às categorias. Heidegger traduz o termo *kategoria* por interpelação, segundo ele o termo era usado desta maneira, sobretudo nos tribunais, quando se punha em jogo que uma pessoa “era tal que...” e ser requeria o parecer da mesma acerca de tais julgamentos. O interessante, segundo essa visão do filósofo, é que dizer que algo é se mostra condição para colocar tal coisa – ou no sentido corrente do termo, tal pessoa – em discussão (ou na discussão). É levando-se em conta o modo de ser das coisas que se discute sobre elas e, tendo feita essa “interpelação”, conclui brevemente que a proposição “tudo é um” que pode ser extraída das ideias de Parmênides não ser referida a nenhuma categoria.

Quando insere sua noção de categoria na *Física I*<sup>80</sup>, Aristóteles usa como exemplo apenas três delas: qualidade, quantidade e substância (entidade das coisas, que são, irredutivelmente, por si mesmas determinadas). Escolhe essas características visto elas terem papel central na discussão, quais sejam: a substância visto parecer ser a noção que mais se assemelha com o ser eleático; a quantidade, visto Parmênides associar a ideia de ser a ideia de um; e a qualidade, visto esta ser uma categoria importante para a compreensão de movimento de alteração, que será usado para determinar o estatuto do não-ser negado por Parmênides, bem como o estatuto da *phýsis*.

O estagirita conclui a partir da análise desses atributos que se há substância e outras categorias não é possível considerar haver ser só de um modo, nem mesmo faz sentido reduzir o modo de ser das coisas a uma categoria qualquer – no caso exemplificado a qualidade e a quantidade –, visto que tais modos de ser só se dão em concomitância com a substância.

Nesse passagem, como em muitas outras, percebe-se que Aristóteles passa ao largo de uma preocupação com anacronismos. O filósofo faz uso de sua concepção teórica na crítica sem se preocupar com possíveis disparidades entre seu arcabouço teórico e de seus predecessores. No entanto, para Aristóteles não está em questão se os filósofos predecessores não dispunham dos recursos conceituais que ele, haja vista eles estarem diante da mesma realidade. Tal comportamento se explica pela crença do autor de que ele se encontra num mesmo plano que os demais filósofos, qual seja, um plano na qual, através do próprio modo de ser das coisas, mobiliza o filosofar para a constatação dos princípios das mesmas. Sendo assim, sua crítica visa suplantar a própria dificuldade encontrada na tentativa de compreender a realidade.

Aristóteles encerra o segundo capítulo do primeiro livro da *Física* rechaçando a hipótese, aparentemente absurda, de que o ser é um pela definição e pela indivisibilidade, dentre outras conjecturas suscetíveis de ser extraídas do pensamento eleático. A injunção do pensamento eleático que condiciona o ser a ser um pela definição, por exemplo, seria como o que se extrai vulgarmente do pensamento Heraclítico que concilia ser e não-ser, a saber, dizer ser tudo o mesmo, já que o ser de cada coisa será nessa absurda hipótese o mesmo para seus contrários e para todas as coisas que eles não são. Não obstante o aparente absurdo da injunção, ela trata de um problema real. Com efeito, as coisas são uma, muitas, ou muitas enquanto uma? Vide o exemplo dado pelo autor de Licofrão, que na aparente impossibilidade de não poder se referir às coisas como se fossem uma e muitas ao mesmo tempo propôs uma reformulação da linguagem suprimindo o “é”.<sup>81</sup> As ideias de Parmênides (as injunções ou confusões que elas instigam) suscitam problemas que só poderão ser solucionados com o esclarecimento de como o ser pode ser um e muitos, bem como o esclarecimento de como isso

<sup>80</sup> Fís., Cap. 2, 185<sup>a</sup>27-b4

<sup>81</sup> Fís. I, Cap. 2, 185b27

é necessário e se enquadra à definição das coisas.

A própria concepção de definição implica que as coisas sejam uma e muitas ao mesmo tempo, tendo em vista que ela pressupõe atributos que possam especificar as coisas – na terminologia Aristotélica, uma enquanto substância e muitas, a partir do que tal ente pode ser mediante os vários atributos que lhes podem ser atribuídos. Dizer que uma coisa é uma e muitas não é uma contradição na medida em se está dizendo que é uma num sentido e muitas noutro. Com efeito, a definição tem por objetivo especificar as coisas por meio de um enunciado, especificando atributos peculiares e/ou essenciais. A ideia de que as coisas são uma por definição ao invés de estabelecer que os entes são um único ente<sup>82</sup> (ou seja, definidos) inviabiliza qualquer definição que se pretenda fazer. “Tal argumento não dirá que os entes são um só, mas sim que são nada”.<sup>83</sup> Nesse sentido, o pensamento eleático converge para algo semelhante ao dos que postulavam que o princípio primeiro é o indeterminado (ou seja, todos os contrários preexistindo juntos na mesma coisa). Dizer que as coisas são uma nesse sentido é o mesmo que dizer que o são nada de específico.

Em se tratando diretamente a Parmênides, Aristóteles acredita que ele defende que a realidade é por um lado una e por outro múltipla. Parmênides, segundo pensa o estagirita, postula que a realidade é uma, segundo a forma, e múltipla segundo os sentido, dando assim, por via dessa segunda perspectiva, azo a realidades contrárias. Aristóteles reconhece a perspectiva dessa noção que num sentido aponta para unidade do real segundo a forma, mas que não obstante, reconhece a necessidade de inculcar aí a realidade dos contrários. Entretanto – e essa pode ser a única objeção que o filósofo tenha a fazer diretamente a Parmênides –, Aristóteles crê que o eleata caiu no erro de postular que o ser se diz apenas de uma forma. O filósofo afirma por um lado a premissa parmenídica de que “o ser significa um” é falsa e por outro que a conclusão que o eleata extrai dela, qual seja, que “tudo é um”, é indevida.

A única passagem que claramente Aristóteles não julga Parmênides a partir da vulgata de seu pensamento é o trecho 186a22-31. Tomemos esse trecho levando em conta a impressão – porque o filósofo não fala com tom de certeza –, que nosso filósofo em questão tinha, de que Parmênides entendia o ser segundo a forma<sup>84</sup>(*eîdos*). Aristóteles entende que para Parmênides o ser se mostra de uma só maneira – segundo nosso pressuposto podemos dizer: ou seja, a forma é algo que representa um modo de ser apenas, algo cuja presença é constante e invariável –, para ele o eleata entende que isso, como vimos, implica na unidade do ser. Se tomássemos os brancos, já que múltiplas coisas possuem tal forma, por si só já teríamos uma inconsistência no argumento de Parmênides. Ora, independente da forma branco representar um único modo de ser, isso não quer dizer que o branco seja uma forma única, visto que múltiplas coisas possuem ou podem possuir tal forma. Basta considerar tais coisas para demonstrar a inconsistência do argumento. De modo inverso, se considerássemos o branco como sendo algo uno, não poderíamos considerar que há um modo de ser para branco e um modo de ser para o receptáculo. Sendo assim, não é preciso pressupor nada além da forma branco para mostrar que a conclusão de que o há apenas um ser não pode ser extraída de

---

82 “Ora, o ser e o um são a mesma coisa e uma realidade única, enquanto se implicam reciprocamente um ao outro (assim como se implicam mutuamente princípio e causa), ainda que não seja passíveis de expressão com uma única noção. (Mas não mudaria nada se os considerássemos idênticos também na noção, o que seria até uma vantagem). De fato, as expressões “homem” e “um homem” significam a mesma coisa, do mesmo modo que “homem” e “é homem”; e não se diz nada de diferente quando se duplica a expressão “um homem” e se diz “é um homem” (com efeito, é evidente que o ser do homem não se separa da unidade do homem nem na geração nem na corrupção; e o mesmo também vale para o um). Por conseguinte, é evidente que o acréscimo, nesses casos, apenas repete as mesmas coisas e que o um não é algo diferente além do ser” (Met. IV, Cap. 2, 1003b23-32).

83 Física I, Cap. 2 185b23.

84 Vide a passagem já citada Met. livro I Cap.5, 986b27-987a2

premissa – que também é falsa – de que o ser se mostra de uma só maneira<sup>85</sup>.

Se levássemos em conta a unidade do ser, teríamos que assumir que apenas o um pode ser atribuído ao ser, este algo suposto seria o que o ser precisamente é e o que o um precisamente é. Sendo assim, não pode haver um certo ser. Se levarmos em conta esse ser parmenídico, “aquilo que precisamente o ser é”, e ser só poder ser atribuído ao ser puro e simples, nenhuma forma particular – no exemplo dele o branco – poderia ser atribuída a este ser, já que seria algo distinto desse ser, se branco é ser, ser é outra coisa que não propriamente ser. Com efeito, ser precisa ser muitos. Na sequencia Aristóteles segue apresentando como seria impossível definir as coisas se pensado o ser desse modo<sup>86</sup>. E finaliza a crítica afirmando que se pensarmos o ser e o não-ser, não como ser e não ser em absoluto, mas sim como um certo ser e um certo não-ser, a noção de não-ser que parece ser necessária a noção de devir parece ter lugar<sup>87</sup>.

Na *Metafísica*, Aristóteles chega até mesmo a postular, similarmente a Parmênides que o um pode ser compreendido como sendo o que é contínuo e completo em si, mas essa noção requer a noção de movimento e *phýsis* que parecem ser suprimidas na filosofia eleática. Nesta ocasião Aristóteles se refere ao um como sendo o que é por natureza. A unidade é, em primeiro lugar, forma dos entes naturais em detrimento dos entes artificiais, os primeiros são um num sentido mais próprio.

Um é, em primeiro lugar, o contínuo: seja o contínuo geral, seja, sobretudo, o que é contínuo por natureza e não por simples contato ou pela vinculação. E entre as coisas que são contínuas, aquilo cujo movimento é mais indivisível e mais simples tem mais unidade e é anterior. Um é, além disso, em maior grau, o que é inteiro e o que tem certa figura e certa forma, sobretudo se ela é assim por natureza e não de maneira forçada.<sup>88</sup>

Nota-se que as críticas de Aristóteles, ainda que em certa parte do texto sejam diretamente dedicadas a Parmênides, não entram em detalhes do que propriamente o eleata postulou. Suas críticas se voltam em bloco às varias noções que podem ser extraídas do que Parmênides postulou. Aristóteles se porta como se a real proposta do eleata não fosse clara. Mas isso não inviabiliza sua crítica, que parte das evidencias mais ordinárias se opondo a raciocínios que, apesar de parecerem não se pautar neste plano que Aristóteles chama de mais cognoscível por nós, podem estabelecer dificuldades reais para o pensamento acerca da realidade – vide o pensamento de que as coisas são uma e muitas ao mesmo tempo. A crítica à Parmênides e aos pensamentos que decorrem dos dele demonstram – isso não será diferente com Anaxágoras – que o pensamento não deve acatar as injunções de raciocínio se estes transgredirem, ou não derem conta de explicar, aquilo que é mais cognoscível por nós – podemos dar aqui o exemplo da injunção de que do ser não pode provir não ser, vice-versa. Com efeito, é o modo de ser que nos é manifesto que se quer compreender. Apesar das dificuldades que surgem nessa empreitada, tal modo de ser das coisas manifesto não carece de ser renegado nem mesmo transgredido, haja visto que tais dificuldades constituírem justamente as bases para a compreensão da realidade.

Em suma, a crítica Aristotélica passa por duas das três perspectivas de compreensão do ser presente no livro V da *Metafísica* citadas no início dessa seção. Ademais, se quer faz sentido conceber o ser enquanto ato e potência na medida em que se suprime o movimento. Com efeito, suprimir o movimento da concepção de ser transgride esse modo de ser das coisas. Quanto ao modo de ser segundo as categorias, o filósofo mostra ser impossível trabalhar tal noção a partir dos preceitos remanescentes à Parmênides. E, por fim, quando

85 Ver Física I, Cap. 3 186a22-31.

86 Física I, Cap. 2 186a32-b33

87 Física I, Cap. 2 187a3-4

88 Met. X, Cap. 1, 1052a19-24

desenvolve sua crítica se voltando diretamente a Parmênides, mostra ser inconsistente trabalhar com a ideia eleática de um ser em sentido único com as noções de ser por si e ser por concomitância. Não obstante, vemos que a ideia de um ser por si, completo em si e permanente são pressupostos que parecem ser necessários a uma análise da realidade na filosofia aristotélica<sup>89</sup>, no entanto, as críticas às ideias eleáticas mostram que, independente das dificuldades que isso pode suscitar, o ser se mostra como um e muitos ao mesmo tempo. Ademais, essa noção está longe de ser contraditório, visto o ser ser um num sentido e muitos em outro. De fato, até mesmo o um, assim como o ser, se diz de muitos modos. Podemos conceber o um: segundo a definição, nesse sentido, por exemplo, todo e qualquer homem é um, haja vista os homens serem por definição a mesma coisa; segundo a concomitância de um atributo a uma substância, ora, por isso dizemos, por exemplo, ser um o negro e o homem a qual dizemos ser negro; ou mesmo enquanto extensão, ou seja, este homem em específico<sup>90</sup>. O homem é uma entidade apenas, mas noutro sentido, por concomitância, pode ser negro e músico. Torna-se patente, pois, uma realidade por si e outra por concomitância.

O segundo destaque na *Física I* é Anaxágoras. O filósofo de Clazômenas apesar de conceber um *cosmos* (ou um caos que antecede o *cosmos*, conhecido na tradição filosófica como *apeirom*) uno-todo em mistura plena, concedeu espaço em sua reflexão as entidades a que temos acesso através dos sentidos chamando-as simplesmente de coisas (*chrêma*). Aceitando a premissa renomada a Parmênides de que do ser não pode provir o não-ser e nem do não-ser pode provir o ser, Anaxágoras, certamente acometido pelo espanto de ver os contrários derivando-se mutuamente das mesmas coisas, postulou que estes deveriam preexistir juntos no mesmo objeto<sup>91</sup>. Ora, o que explicaria o fato de fios de cabelo brotarem de nossa pele e carne?<sup>92</sup> O filósofo de Clazômenas atinou por conta dos fenômenos e da tese de contravenção a geração que, já que algo não pode vir a ser do nada, algo deve servir de base para que haja mudança. Sendo assim, deve haver um subjacente a mudança, que no caso dele são as coisas. O filósofo defende que tudo (todas sementes que juntas compõe o real) está contido em cada uma das coisas. De fato, tal perspectiva identifica os contrários como inerentes às coisas e preexistindo juntos de algum modo. Aristóteles reconhece que, em certo sentido, os que pensaram desse modo o fizeram de maneira correta<sup>93</sup>. Ou como corriqueiramente diz o autor: “foram forçados pela verdade”. Para além da coisa em si, existem por concomitância as afecções, que na concepção Aristotélica são qualidades segundo a qual tal coisa pode se alterar. Por exemplo, branco e preto, doce e amargo, bem como as demais qualidades desse tipo<sup>94</sup>. Tudo que pode incidir junto à substância ocasionando uma mudança é considerado afecção. Afecções contrárias podem sim, na ótica aristotélica, preexistir juntas no mesmo objeto, mas somente enquanto potência. Enquanto Anaxágoras precisa recorrer a uma suposta inteligência para dar conta de explicar o porquê de uma dada propriedade se sobressair fazendo manifesta uma determinada afecção – com efeito, se tudo está contido em todas as coisas, tudo pode vir a ser em tudo, mas de fato não é assim que acontece –, Aristóteles, por sua vez, postula um modo de ser das coisas que se manifesta como um poder ser, que é sempre determinado. A potência é um modo de ser que é não-ser, já que é poder ser, que só existe por agregar a noção de ser, desse modo, supõe-se, que os contrários podem preexistir juntos, sem contradição – mas isso veremos em mais detalhes mais para frente.

89 Levando em consideração apenas o ser enquanto ser, tal como é considerado no livro gama da *Metafísica*, a noção de ser por si, completo em si e permanente recai sobre a noção de substância, mas se levarmos em consideração a *phýsis* essas noções recaíram sobre a forma (*morphé*).

<sup>90</sup> Ver Met. V, Cap. 6

<sup>91</sup> Met. IV, Cap. 5, 1009<sup>a</sup>23.

<sup>92</sup> B10

<sup>93</sup> Ver Met. IV, Cap. 5, 1009<sup>a</sup>30- 35 e Fís. I, Cap. 4, 188<sup>a</sup>5-9

<sup>94</sup> Met. V, Cap. 21, 1022b15-18

De acordo com o modo com que Aristóteles trata a questão parece haver, em Anaxágoras, um avanço na compreensão da *phýsis* propriamente dita, muito embora isso não seja suficiente para retirar essa noção de um estado crítico, de fato, Aristóteles acha que tais aceções foram alcançadas sem conhecimento de causa<sup>95</sup>. Ademais, a busca pela *phýsis* parece ser entendida como uma tentativa de compreender os entes naturais a partir deles mesmos, ou seja, a partir de concepções inculcadas a tais entes, dentre os quais, a geração, a corrupção e o movimento. Cabe lembrar que Anaxágoras faz parte do grupo que postula que a geração e a corrupção são processos ilusórios<sup>96</sup>. O filósofo entende que a verdade acerca da realidade não pode ser compreendida a partir dos fenômenos<sup>97</sup> e que os sentidos pouco ou nada acrescentam na compreensão da verdade. Para Anaxágoras a verdade acerca da natureza reside num tecido microcósmino da realidade que aparentemente só pode ser captado a partir duma abstração. Se nossa análise está correta, o espanto causado pelo próprio modo de ser das coisas e as dificuldades referentes à compreensão dessa levou Anaxágoras a resignar tal modo de ser em certa medida aderindo a uma teoria física que se fundamenta mais na abstração que nos fenômenos. E, certamente por isso, sua concepção teórica resultou em noções que transgridem o modo tal como as coisas nos aparecem ordinariamente.

A presumida abstração de Anaxágoras levou o filósofo a postular por princípio o ilimitado, princípio de que tudo está contido em todas as coisas de maneira ilimitada. Segundo Aristóteles, o ilimitado pensado desta maneira não poderia ser princípio por representar um fator de incognoscibilidade.<sup>98</sup> Com efeito, a noção de ilimitado em multiplicidade ou em grandeza não pode compreender a noção de quantidade e nem de forma – conceito do qual Aristóteles concebe ser necessário para compreender a *phýsis* e postular a cognoscibilidade dos fenômenos. Com efeito, julgamos conhecer algo, dentre outros motivos, quando compreendemos seu caráter ostensivo, ou seja, sua determinação em extensão, limite e significado, bem como quando compreendemos uma noção de quantidade (determinada) inculcada a tal coisa – como, por exemplo, de quantos itens se constitui uma determinada coisa. Já que os princípios formam a base do nexos dos fenômenos é natural que Aristóteles zele por uma economia de princípios. Enfim, é absolutamente contraintuitivo pensar as coisas, limitadas tais como se mostram, em número ilimitado. A noção de ilimitado em subtração e em adição, em pequenez e em grandeza, parece inviabilizar até mesmo a noção de quantidade<sup>99</sup>.

Se na crítica às abstrações eleáticas fica notório a necessidade de se pensar o ser, por um lado, a partir da noção de unidade e permanência e, por outro, pela de multiplicidade, com Anaxágoras fica a perspectiva de que há um subjacente sob o qual a mudança ocorre como princípio. Anaxágoras teve um nível de perspicácia ao notar que aquilo que vem a ser (por concomitância) uma coisa é algo inerente a ela, pois mudança é sempre mudança de algo ou sob algo e nunca mudança puro e simples. Além disso, como veremos, Anaxágoras foi o filósofo que mais se aproximou duma concepção de matéria e de seu desejo pela forma, com sua tese de que “tudo está contido em todas as coisas” e de que há uma inteligência que move as coisas fazendo com que ganhem as determinações pelas quais as conhecemos.

Poderíamos objetar a crítica que Aristóteles faz a filosofia de Anaxágoras pelos mesmos motivos que citamos ao tratar da crítica do pensamento eleático, qual seja: que faz uso de aportes teóricos que não pertencem à filosofia do pré-socrático. Não obstante, Aristóteles procede de tal modo por certamente achar não haver anacronismo em se tratando da análise de uma mesma realidade.

---

<sup>95</sup> Fís. I, Cap. 4, 188<sup>a</sup>5-9

<sup>96</sup> B17

<sup>97</sup> B21a

<sup>98</sup> Física I, Cap. 4 187b7

<sup>99</sup> Física I, Cap. 4 187b7-21

### 3 SALVANDO OS FENÔMENOS

#### 3.1 O âmbito da *phýsis*

Já havíamos mencionado que Lucas Angioni aponta como sento o ponto fulcral no que diz respeito ao empenho em “salvar os fenômenos” a passagem em que Aristóteles demonstra como, nalguma instância, a filosofia precedente também atinou para a verdade acerca das coisas. O estagirita faz isso relatando sucintamente que toda a filosofia precedente identificou como princípio os contrários. Todavia, antes de falar sobre os contrários como princípio, devemos nos questionar do porquê, para o filósofo, a empreitada em salvar os fenômenos não pode consistir simplesmente no desenvolvimento de um constructo teórico que não esteja sujeito aos mesmos impasses que a tradição. E para isso devemos compreender como o filósofo concebe o processo de conhecimento.

Enrico Berti<sup>100</sup> defende o conhecimento em Aristóteles como um processo de unificação, mas antes de discorrermos acerca do conhecimento compreendido desta maneira, faz-se jus uma única ponderação, qual seja, para Aristóteles a dificuldade no conhecimento certamente não reside nas coisas, mas sim em nós.<sup>101</sup> Se levarmos em conta apenas as percepções sensíveis, faculdade pela qual o processo de conhecimento se inicia, poderíamos dizer que captamos a realidade como um fluir constante, de modo similar ao que pode ser extraída da vulgata heraclítica, assim sendo, podemos conjecturar que só haveria lida instintiva com as coisas. No entanto, nem isso poderia ser considerado uma indeterminação em absoluto, mas sim um constatar de determinações que se perdem a cada percepção – já que, se nossa leitura procede, o indeterminado em absoluto é instância na qual não se pode conceber realidade. Viver somente ao nível das percepções é viver sob uma determinação mais superficial. Sabemos, todavia, que existem outros níveis de determinação sob os quais se pode ter acesso na medida em que uma criatura possui as faculdades da memória, e no caso do homem, da experiência, da arte e da ciência. Nosso conhecimento é um processo de unificação, pois os níveis posteriores traduzem a faculdade mesma de captar o que há de similar ou de singular em meio a multiplicidade do que é percebido, permitindo, com isso, que a realidade seja compreendida num nível mais elevado. Ora, não só compete a determinação do real que algo seja discernível, mas também que umas coisas, nalgum sentido, têm a ver com outras – e isso pertence ao ser das coisas.

O exemplo dado pelo filósofo à guisa de ilustração deixa isso bem claro. Tal como pode vir a acontecer numa batalha, se os soldados começam a fugir e se dispersar, basta que um homem mantenha a posição e outro se encoraje por sua atitude e faça o mesmo que os outros, um a um restabeleçam a ordem original<sup>102</sup>. É preciso notar que a ordem é o que já deve estar estabelecido de antemão. Aristóteles quer ilustrar com esse exemplo que a realidade já é por si mesma determinada, mas nossa percepção capta o modo ser das coisas primariamente a nível de mero discernimento, muito embora no ato de discernir já esteja contido o que determina a ordem num nível mais elevado – como o estagirita retifica com o exemplo que vem em sequencia, quando percebemos, de algum modo o universal já deve estar ali presente, pois para perceber Cálias temos que perceber homem. O reagrupamento dos soldados simboliza que há uma ordenação para além do que a percepção nos proporciona, na urgência da guerra existe algo comum aos soldados que está para além do soldado enquanto individuo. O processo de reagrupamento é também um processo de tomada de consciência de que a ordem

100 BERTI, 2010, pág. 65-76

101 Met. II, Cap. 1, 993b7-8

102 Seg. Ana. II, Cap. 19, 100ª10-15



(*logos*) das coisas é mais abrangente. O soldado que mantém a posição representa o ponto que serve de fio para tomada dessa consciência. A dificuldade que compete ao conhecimento das coisas reside em nós, visto ele se iniciar nas percepções, faculdade esta que, tal como soldados em fuga, se encontra dispersa da consciência da ordenação da realidade de maneira mais abrangente, o que não impede que nossa alma seja tal que possa captar elementos que sirvam de fio condutor a tal consciência

Mas o que esta exposição tem a ver com a necessidade de Aristóteles mostrar que, também os predecessores foram guiados pela verdade? Ora, o filósofo quer mostrar, por um lado, que a realidade possui, nela mesma, um modo de ser determinado e, por outro, que a alma humana é tal que capta tal determinação também de um modo determinado. Sendo assim, reduzir a filosofia precedente ao absurdo seria o mesmo que inviabilizar toda sua reflexão. Salvar os fenômenos seria, nesse sentido, trazer à tona os indícios de que nosso ser, assim como o ser de todas as coisas, são suscetíveis à compreensão, à medida que comportam certas determinações. Isso posto, passemos aos princípios.

Definimos no capítulo anterior que a indução, processo pela qual se atina para os princípios, é uma reconduzir ao modo de ser das coisas em última instância, pois bem, tentaremos fazer com que isso fique claro. Aristóteles identifica que, no que tange a natureza, a filosofia precedente identificou os contrários como princípio. Com efeito, os contrários, no que compete ao devir e à *phýsis*<sup>103</sup>, geram convicção por si mesmos<sup>104</sup>. “E por serem contrários não provêm uma das outras”<sup>105</sup>. Entretanto, as propriedades contrárias, em sua diversidade, como por exemplo, amizade, ódio, densidade, rareza, brancura, negritude, etc., não podem ser princípio, visto que é desta diversidade incontável de propriedades que estamos buscando um caráter que seja peculiar a todas, e que, por conseguinte, constitua seu sentido. Existe um sentido único por trás dessas diversas propriedades e é este sentido que Aristóteles chama de *arkhé*. Toda mudança resulta num ser. Ora, em toda mudança algo vem a ser ou adquire um dado estado. Sendo assim, se algo vem a ser ele se contrapõe ao que não se é, ao não-ser. Nesse sentido, o vir a ser é sim, como de maneira embaraçada já se verificou na tradição, um processo que concerne por excelência às noções de ser e não-ser. Esse sentido está estabelecido, e já vimos os impasses relativos a ele. No entanto, para compreender melhor a questão – ou se preferirem, para compreender como Aristóteles lida com a questão – não devemos tentar compreender o não-ser a partir da pura abstração, o que poderia nos levar a paralogismos de pensamento, mas como as coisas se apresentam enquanto não-ser, como o não-ser reside no modo de ser das coisas.

Enrico Berti redigiu dois textos<sup>106</sup> motivado pela preocupação precisa de ver como o estagirita trata a questão. Como aponta Berti, Aristóteles fala sobre o não-ser em três significados distintos: num primeiro sentido não-ser assume tantas acepções quanto as categorias – a partir dessa noção, acrescentamos, também pode-se compreender o não ser segundo a substância e os concomitantes (atributos, ou, como usamos aqui, por vezes, como sinônimo, propriedades); num segundo não-ser representa o falso; e por fim, o não-ser significa potência. Não entraremos em detalhes sobre os comentários de Berti, achamos suficiente se apropriar de algumas passagens nas quais o comentador faz uso e concordar que, como defende o comentador, o não-ser em Aristóteles é sempre um certo não-ser, um não-ser determinado. Berti não se demora em falar sobre a noção de não-ser como falso por achar ser

103 A grande dificuldade em estudar a filosofia de Aristóteles é que, se se muda a ótica de compreensão da realidade, os princípios também serão diferentes. Parece que não se faz jus perguntar pelo “porque” dos contrários se quisermos compreender a razão do devir, isto é, a *phýsis*.

104 Tóp. I, Cap. 1, 100b18-20

105 Fís. I, Cap. 5, 188ª26

106 *Algumas observações sobre a concepção aristotélica de não-ser e Ser e não-ser em Aristóteles: contrários ou contraditórios?* (Berti, 2011, Pág.345-38)

essa uma questão de cunho lógico<sup>107</sup>. No que diz respeito à substância, não-ser deve ser apenas sua negação, mas no que tange aos atributos, no âmbito da *phýsis*, o não-ser é a negação da posse de um atributo que é por natureza.

Como lembra Berti, numa passagem das *Refutações Sofísticas* Aristóteles deflagra a confusão feita por aqueles que postulam e constroem seu pensamento fazendo uso da noção de não-ser absoluto. O paralogismo se resume ao seguinte: já que o que ‘não é’ não é uma espécie particular de ser, o não-ser deve ser não-ser sem mais. Entretanto, para Aristóteles não ser algo é diferente de não-ser sem mais, isto é, não-ser em absoluto. Sendo assim, não ser sempre se refere a algo determinado, é a negação de algo determinado. É negação de um sujeito, ou mesmo a negação de uma propriedade que é por natureza, como a propriedade de dar frutos de uma mangueira. Até mesmo a potência (que é em certo sentido ser, já que não deixa de ser algo enquanto é em potência, e noutra sentido não-ser, por ainda ser um poder ser) é algo determinado. Com efeito, não existe potência para qualquer coisa, mas sim potência para algo determinado.

. Se a mudança ocorre entre propriedades contrárias, para captarmos o sentido que constitui a mudança sobre quaisquer propriedades devemos compreender o que irreduzivelmente uma propriedade é. Ora, propriedades são irreduzivelmente determinações, ou seja, uma propriedade é uma qualidade, uma característica ou um fator qualquer que pode ser reconhecido enquanto tal e, com isso, distinto dos demais. Assim sendo, o ser nessa conjectura nada mais é do que a forma. Todavia, a forma que compreende o ser no âmbito da *phýsis* é forma no sentido de *morphé*, termo que normalmente é utilizado para designar o aspecto belo, agradável e harmonioso. Com efeito, de algum modo até mesmo a privação é forma, mas esta pode ser compreendida apenas no sentido de *eídos*, termo este que deriva o verbo *eídomai*, que significa aquilo que aparece, que é visto. É notório que Aristóteles quer mostrar com isso que até mesmo a privação manifesta algo. Se o ser é representado pela forma, o não-ser não pode ser outra coisa que não a negação da forma (a negação duma forma qualquer que está em questão), tal negação Aristóteles chama de privação.

Mas voltemos ao questionar acerca do como as coisas se apresentam enquanto não-ser. De fato, o não-ser manifesta-se no modo de ser das coisas na medida em que algo manifesta-se como podendo ser, esse poder ser manifesta-se no processo de vir a ser, bem como, como já foi dito, em condições propícias a ele. O não-ser manifesta-se como ser em potência quando alguma coisa deveria possuir uma certa propriedade mas não a tem. No processo de vir a ser culto, não-ser é ser inculto, para o cego não-ser é algo que é a ausência daquilo que por natureza deveria ter, a saber, a visão. Por isso, falamos numa forma em sentido de *morphé*, pois até mesmo a privação se apresenta como algo determinado. Ora, se pensarmos numa pessoa pálida por conta de uma enfermidade, quem diria não ser a palidez ou a enfermidade algo determinado? Como dissemos, a mudança ocorre entre propriedades contrárias, na qual, uma é a privação e a outra a forma. Não obstante, a privação só não pode ser concebida como ser em sentido próprio, pois considerar isso seria subverter a ordem das coisas, isto é, torná-las relativas. Com efeito, a falta é o que está posto a se superar – estar saudável e corado, em detrimento aos seus contrários, é ser efetivo. Além disso, segundo a leitura que Aristóteles estabelece das coisas, parece que a cognoscibilidade da privação se resume a forma da qual ela é ausência e da matéria que é aquilo sob o qual a forma pode se dar.

Em contrapartida, a forma (*morphé*) representa sempre uma efetividade, um ser completo e acabado, ou seja, um ser em ato. Isso faz parte da ordenação mesma da realidade. A cegueira num homem ou a falta de cultura de um homem são manifestas enquanto ausência de forma. O vir a ser não acontece sem mais, por isso na conjuntura da *phýsis* não cabe pensar o não-ser sem mais, mas sim como um certo não-ser<sup>108</sup>.

107 BERTI, 2011, Pág 350

108 Fís. I, Cap. 4, 187A6

Ora, deve-se assumir primeiramente que, entre todos os entes, não é verdade que qualquer um naturalmente pode fazer qualquer coisa ou sofrer qualquer coisa por força de outro ente qualquer, tampouco é verdade que, de qualquer coisa, vem a ser qualquer coisa. De fato, como o branco poderia provir de [culto]<sup>109</sup>, a não ser que [culto] fosse concomitante do não-branco ou do negro?<sup>110</sup>

É justamente por isso que a potência só se compreende sob o signo de uma privação, ou seja, sob o signo, não do não-ser sem mais, mais dum certo não-ser. Há uma ordem estabelecida, e não compete a ela, por exemplo, que do branco venha a ser culto. Só é possível haver privação de propriedades que concernem naturalmente a alguma coisa. A privação se exprime juntamente à possibilidade de algo ou alguém fazer ou padecer algo, bem como é ela que exprime a possibilidade (ou a impossibilidade<sup>111</sup>) de algo vir a ser. Sendo assim, podemos pensar que a privação também é aquilo que faculta algo ou alguém ao vir a ser. Não haveria a mínima razão de se pensar que uma pessoa qualquer é inculto, enquanto isso não fosse manifesto. E isso só é manifesto numa circunstância em que uma pessoa qualquer é reivindicada pela cultura, como por exemplo, na vida na *pólis* (que determina o ser homem). Não havendo essa circunstância, não haveria se quer desejo em vista da cultura. É no terreno da privação, da falta de cultura – ou, como veremos, é no terreno da matéria –, que se colhem as notas necessárias para o vir a ser culto.

É nesse sentido que a pergunta sobre a *phýsis* não deve incidir meramente num a “partir do quê vir a ser?”, mas também num “em vista de quê vir a ser?”. Aristóteles ratifica com isso a concepção de que a realidade possui determinações, não simplesmente em ralação ao que é estático ou se concebe de maneira estática, mas também em relação a realidade em seu movimento. É patente ser possível compreender, nalguma medida, como as coisas devem ser e lidar com as coisas a partir de tal compreensão. Aristóteles define *phýsis* como um princípio de movimento e repouso, mas isso não pode ser algo arbitrário, com efeito, os entes naturais fazem a si mesmos. Nesse sentido, *phýsis* pode ser considerada acabamento, mas não qualquer acabamento, mas sim o melhor – já mencionamos no primeiro capítulo que, nalguma medida, a compreensão do que é melhor permeia o modo como lidamos e compreendemos as coisas. Não fosse assim, por exemplo, um médico não teria parâmetros para identificar e nem curar uma doença, nem mesmo um biólogo teria parâmetros para diagnosticar um desequilíbrio ambiental.

Não obstante a isso poderíamos conjecturar, ainda assim: porque Aristóteles não considera em hipótese alguma a privação como sendo ser em sentido próprio, haja vista ela parecer ser algo manifesto? Ora, é justamente para resguardar o sentido da *phýsis*. No âmbito da *phýsis* a privação deve ser denominada como não-ser em si<sup>112</sup>, enquanto o ser é tudo aquilo que é por natureza. Com efeito, o que ele chama de ser em efetividade, bem como o que chama de melhor é que é considerado ser. Disso se segue, em exemplos bem superficiais, que a enfermidade é não-ser da saúde, a desordem é não-ser da ordem e a falta de cultura é não-ser da cultura. “Quero dizer que [inculto] é oposto, mas o homem está subjacente, assim como chamo “oposto” a desorganização, ou a ausência de forma, e de subjacente chamo o bronze, a pedra e o ouro”<sup>113</sup>. Cremos que, se Aristóteles se expressasse em linhas mais claras ele diria

109 O dicionário Bailly (Grego-Francês) verte o termo *mousikós* por instruído, daí a opção por culto, que também é encontrada na tradução francesa de Stevens que seguimos (ARISTOTE. *La physique*. Trad. A. Stevens. Paris: Vrin, 2012, p. 93.). Se quisermos, há ainda a opção de Couloubaritis que traduz o mesmo termo por letrado. (*La physique d'Aristote*, p. 173).

110 Fís. I, Cap. 5, 188<sup>a</sup>30-36

111 A privação também pode ser constatada numa impotência, ou seja, na ausência de potência onde a potência deveria existir. Como é o caso da cegueira.

112 Fís. I, Cap. 9, 192<sup>a</sup>4

113 Fís. I, Cap. 7, 190b14-16

que, por exemplo, no âmbito da *phýsis*, enquanto é manifesta a privação<sup>114</sup> da cultura, o que está manifesto em sentido mais próprio não é a falta de cultura, mas sim a matéria para o ser culto. A desordenação que se mostra sob vários níveis, sob varias facetas – isto é, sob o conjunto de opostos de um mesmo gênero de uma forma qualquer, por exemplo, cultura – nada mais é do que o manifestar da matéria. É justamente por isso que Aristóteles diz que, em certo sentido os princípios são dois, em certo sentido são três e que de certo modo são os contrários<sup>115</sup>. Com efeito, numa perspectiva compreende-se os contrários derivando-se do mesmo objeto, noutra compreende-se a forma e a privação relacionadas à compreensão de que é preciso haver algo que subjaz a mudança, e, numa ultima perspectiva, perspectiva que exprime mais claramente o sentido da *phýsis*, isto é, do vir a ser, compreende-se apenas matéria e forma.

Quando uma forma se põe em jogo como algo que carece vir a ser – ou, para ser mais correto, quando a forma se põe em jogo como domínio do que está em processo de devir – é que podemos chamar um componente qualquer da realidade como sendo matéria, mas isso veremos em maior detalhe na próxima seção.

De fato, havendo algo divino, bom e desejável, afirmamos que um dos princípios lhe é contrario e que o outro é aquilo que, em sua própria natureza, o deseja e a ele aspira. (...) [Com efeito,] não é possível nem que a forma deseje a si mesma – por não ser carente –, nem que o contrário a deseje (pois os contrários corrompem uns aos outros), mas o que deseja a forma é a matéria, como a fêmea a desejar o macho e o feio a desejar o belo<sup>116</sup>.

O termo *phýsis* deriva do termo *phýo*, que significa brotar, nascer, vir a ser e corresponde desde a filosofia precedente à razão pela qual algo “faz aquilo que faz”<sup>117</sup>, ou “é aquilo que é”, ou simplesmente o ser, ou seja, razão pela qual algo é. É justamente essa noção de razão de ser das coisas ao vir a ser que estava em crise. O *logos* das coisas e do vir a ser entra em crise com a vulgata parmenídica que nega a geração e a corrupção. O *logos* do vir a ser passa a ser algo forjado pelos homens<sup>118</sup>, ou concernente ao plano das opiniões<sup>119</sup> e da verossimilhança com um sentido mais primordial de ser<sup>120</sup>. A *phýsis* opera sempre de modo análoga a *tékhne*, com efeito, o homem de técnica não é qualquer um que se põe a construir algo, a técnica é um domínio. O homem de técnica é um homem que opera segundo um *logos*. Mas deve existir uma razão que antecede a arte e que, de algum modo, a razão existente na arte está submetida, razão esta pela qual podemos chamar o universo de *Cosmos*. Por isso Aristóteles diz que a arte imita a natureza, e nunca o contrário. Aristóteles e boa parte dos pensadores gregos – ou talvez poderíamos dizer, tudo que se entendia por filosofia na Grécia – estavam presos a concepção de universo enquanto *Cosmos*, isto é, de universo enquanto algo ordenado e harmonioso, algo munido de uma inteligência ordenadora própria. Não obstante, e isso não é fato sem importância, não podemos perder de vista o fato dessa ordem determinar a si própria.

O exemplo de Heidegger, como vamos ver logo em seguida, ajuda bastante a compreender em que sentido há uma natureza que é por si e não pode ser subordinada em absoluto. Com efeito, se os entes naturais são algo que se fazem a si mesmos segundo a *phýsis*, não existe uma superação da natureza. O homem de técnica, por exemplo, compreende, nalguma medida, as determinações disto que é por natureza e é a partir desta

114 Quando a privação se manifesta enquanto potência para o ser por natureza e não quando ela se manifesta enquanto impotência.

115 Fís. I, Cap. 7, 190b29 -31

116 Fís. I, Cap. 9, 192<sup>a</sup>16-24

117 Ver Trindade, 2011, pág. 19

118 Ver Empédocles B8

119 Ver Parmênides

120 Nos referimos a filosofia platônica por já tratada por nós

compreensão (que também é, num certo sentido, um saber se apropriar da *phýsis*) que ele produz. Não há nada no homem que se sobreleve em absoluto a determinação da natureza. O homem de técnica tem por material algo que se determina a partir de si mesmo (podemos citar como exemplo, madeira, aço ou no caso do médico o homem). É do apropriar-se em certa medida da *phýsis* – ou seja, do criar meios para lidar com entes que produzem a si mesmos – que parte não só o que é próprio a *tékhne*, mas também o que há de nobre e belo nela, que são o conjecturar de como será usado e o que poderá decorrer do uso de um artefato, a escolha dos materiais, a escolha dos meios para a produção, etc.

Só superaríamos a natureza quando cada passo do devir fosse determinado por nós. O que seria absurdo, pois não se pode superar a condição humana de lida, e não de domínio (no sentido duma manipulação integralmente determinada por nós), pois os entes naturais tem por essência o vir a ser a partir de si. A conjectura de tal possibilidade é completamente inconsistente, pois seríamos nós que determinaríamos a razão das coisas, mas, entretanto, somos entes naturais, isto é, somos constituídos por algo tal que, independente do que possamos deliberar, se faz a si mesmo, somos entes em mobilidade – e até mesmo esse deliberar depende disto que se move por si.

Como exemplifica Heidegger – em referência a passagem (192b23-27) em que Aristóteles diz que o médico, quando cura a si mesmo, não tem a arte de cura por ser curável, mas sim por ser concomitantemente médico e quem está sendo curado – o ser curável é algo anterior à arte da medicina, é uma potência sobre a qual a medicina trabalha.

A *tékhne* pode apenas vir ao encontro da *phýsis*, pode fomentar mais ou menos a cura; todavia, enquanto *tékhne*, jamais pode substituir a *phýsis*, e tornar-se, ela própria, no lugar daquela, *arché* da cura em si. Isto só se daria se a vida em si se tornasse um artefato produzido “tecnicamente”; todavia, no mesmo instante já não haveria mais saúde nem nascimento e morte. Às vezes, temos a impressão de que a humanidade moderna corre pressurosa para a seguinte meta: que o homem produza tecnicamente a si mesmo; se isto for conseguido, então o homem terá vaporizado a si mesmo, isto é, terá vaporizado sua essência enquanto subjetividade; terá vaporizado no ar, no qual o que é absolutamente absurdo vale como único “sentido” e conservação desta validade se mostra como “predomínio” do homem sobre o orbe terrestre. Deste modo, não se supera a subjetividade, mas esta é apenas “apaziguada” no “avanço eterno” de uma “constância” chinesa<sup>121</sup>.

A medicina enquanto *tékhne* só poderia superar a natureza no sentido de ser ela quem, irreduzivelmente, produz a cura, sendo, com isso, o princípio de cura em si. A *tékhne* da medicina não superaria a natureza se ela fosse, tal como é, algo que meramente fomenta a cura e que, com isso, auxilia *phýsis*, mas sim se a vida fosse produzida artificialmente. Mas se isso fosse possível não haveria mais homem, não haveria mais subjetividade. Com efeito, nessa conjectura, seríamos nós a determinar tudo, inclusive em nós mesmos, mas isso é absurdo.

### 3.2 A noção de matéria

Vimos na seção anterior que um ponto fundamental para se dizer – se é que podemos dizer isso – que Aristóteles é feliz na sua presumida missão de salvar os fenômenos é a demonstração de que tanto ele quanto a filosofia precedente se guiam pela compreensão duma mesma realidade, e que tal ponto reside mais especificamente no julgamento de que os contrários são princípios da natureza. No entanto, há um terceiro item, do qual já tratamos superficialmente na seção anterior, que deve ser considerado.

[Quanto aos princípios da natureza,] há alguma razão em não fazê-los dois, pois não

121 HEIDEGGER, 2008, Pág. 269

se saberia dizer como a densidade faria algo da rareza ou como esta faria algo da densidade. Semelhantemente também qualquer outra contrariedade. De fato, a amizade não agrega o ódio nem faz algo dele, tampouco o ódio faz algo dela, mas ambas agem sobre um terceiro item distinto<sup>122</sup>.

Ao que foi visto até aqui é patente que o filósofo compreende ser a matéria aquilo que comporta a mudança. Em suas palavras: “a matéria é, no sentido mais próprio do termo, o substrato capaz de admitir a geração e a corrupção, mas é também, em certo sentido, o substrato das restantes mudanças, porque todos os substratos são capazes de admitir certas contrariedades<sup>123</sup>”. Mas para que isto fique claro precisamos compreender melhor o que Aristóteles entende por matéria. O termo *hýle* significa originalmente madeira, lenha, e deriva da palavra *hylikós*, isto é, material para produção. Se pensarmos no âmbito da arte, por exemplo, na arte de esculpir, a noção de matéria poderia recair trivialmente sobre o bronze, mas isso não é muito claro no que diz respeito ao âmbito de natureza. Todavia, não podemos nos esquecer que para Aristóteles a arte<sup>124</sup> – que nada mais é do que um processo na qual o homem se utiliza de materiais para criar algo, fazer algo vir a ser – imita a natureza. Ou seja, a arte dá forma a um material qualquer, produz algo belo, harmônico e desejável. Enquanto a noção de matéria na *tékhne* é assimilado por nós de maneira um tanto trivial, no que concerne à *phýsis* ela pode ser mais facilmente compreendida por analogia a esta.

Pois, assim como o bronze se tem para a estátua, ou como a madeira se tem para a cama, ou como a matéria e o informe, antes de assumir a forma, se tem para algo que possui forma, do mesmo modo essa natureza se tem para a substância, para um certo isto e para algo que é<sup>125</sup>.

O sentido mais apropriado do termo *hýle* é ‘aquilo a partir do que, ou sobre o que algo pode vir a ganhar forma’. No entanto, a filosofia precedente distanciou-se desse sentido por não levarem em consideração a forma, e, assim sendo, matéria se resume meramente ao que compõe as coisas. Com efeito, não se pode considerar a matéria sem levar em consideração a forma. Empédocles e Demócrito são bons exemplos disso, na medida em que, aparentemente, ao se questionarem acerca da *phýsis* (a razão pela qual as coisas são tais como são, ou, dito de outro modo, o *logos* por trás dos entes naturais) se perguntaram não “em direção a quê”, mas sim “a partir de quê” e, dessa maneira, compreenderam o ser como aquilo que, em última instância, compõe a realidade. No entanto, fazendo uma analogia novamente com a arte, não há como se compreender a matéria sem levar em conta a forma. Por isso, tais filósofos só compreenderam aquilo que o ser é parcialmente<sup>126</sup>.

Para Aristóteles o filósofo que chegou mais perto do real sentido de matéria foi Anaxágoras com sua tese de que tudo está contido em todas as coisas e que existe uma Inteligência que impulsiona o vir a ser das coisas tal como as vemos. E, com efeito, esta poderia ser uma boa resposta a questão de como e porque vemos os contrários dando lugar uns aos outros na mudança. No entanto, ao contrário do que possa parecer, o estagirita não defende que Anaxágoras atinou para o que tradição de comentários à filosofia aristotélica costuma chamar de “matéria prima”, isto é, matéria no sentido de pura potencialidade, isenta de determinação. Muito pelo contrário, cremos que Aristóteles tem em vista meramente que a ideia do filósofo de Clazômenas se aproxima do fato de que a matéria é signo de potência. Nesse sentido, Anaxágoras também chegou mais perto da compreensão do que há de essencial nos entes naturais – diferente daqueles que pensaram que a *phýsis* “seria aquilo que,

122 Fís. I, Cap. 6, 189<sup>a</sup>21-25

123 G.C. 320<sup>a</sup>2-4

124 Fís. II, Cap. 2, 194<sup>a</sup>21

125 Fís. I, Cap. 7, 191<sup>a</sup>8-10

126 Fís. II, Cap. 2, 194<sup>a</sup>20

desarranjado em si mesmo, está primeiramente inerente a cada um<sup>127</sup>”, isto é, que a natureza reside naquilo que compõe em última instância as coisas.

É evidente que pensar “aquilo que compõe” como matéria não é algo completamente impróprio, nem mesmo é de todo impróprio substancializar a matéria, em detrimento da forma à qual ela aspira, tal como parecem ter feito os pré-socráticos. De fato, é possível compreender os componentes dos entes naturais a partir deles mesmos. Até mesmos os componentes últimos da natureza (isto é, os quatro elementos na concepção de Aristóteles) podem ser concebidos como substâncias.

Se quisermos perguntar pela natureza das coisas parece trivial perguntar “a partir de quê?” algo se apresenta tal como se apresenta. Com efeito, o “quê” da questão “a partir do quê?” que constitui a razão pela qual as coisas se apresentarem tais como se apresentam deve ser algo determinado e por si, ou seja, algo que seja não só cognoscível, mas cognoscível por si mesmo. Isto que corresponde ao “quê”, seja lá o que for, deve ser algo que permaneça e que não dependa de nada além de si para permanecer, tal como presume-se ser um objeto de conhecimento. Isso talvez explique a leitura que filósofos como Demócrito e Empédocles fazem da *phýsis*. Até mesmo Tales, quando determina a água como princípio, parece ter se pautado pela questão “a partir de quê?” para estabelecer o sentido da *phýsis* – este de um modo um pouco diferente, pois parece privilegiar não a noção de permanência e cognoscibilidade, mas sim, a noção de “aquilo que possibilita o vir a ser dos entes naturais”, já que a vida, bem como a mobilidade típica dos entes naturais parece depender, de algum modo, de água e umidade.

Todavia, dessa ótica resultou que a tradição filosófica visse sob signo de indeterminação os entes<sup>128</sup> tais como se apresentam de maneira mais imediata a nós, de fato, os entes encontram-se em processo de devir. Esta perspectiva que confere um estigma de indeterminação aos entes naturais compostos – tomemos como exemplo Empédocles, Demócrito e Platão – deriva, em parte, justamente da interdição da geração e corrupção da vulgata parmenídica. De fato, se o ser permanece sempre o mesmo e não pode se tornar algo diferente de si, nada pode vir a ser, já que o ser é sempre, não podendo nem mesmo, por conseguinte, deixar de ser. Resta assim, explicar o indeterminado por si dos entes naturais pela determinação daquilo que os compõe.

Em contrapartida, se pensarmos a natureza por essa ótica denegamos a substancialidade dos entes naturais em detrimento daquilo que os compõe, visto os componentes serem substância em sentido próprio<sup>129</sup>. Sendo assim, destituiríamos os entes naturais daquilo que há neles de mais primordial, qual seja, o princípio de movimento que eles têm por si mesmos. A mobilidade dos entes naturais acaba por ser identificada como algo meramente concomitante à relação existente ente os elementos (ou átomos), estes sim, nessa ótica, entes em si. Nessa perspectiva a mobilidade dos entes naturais acaba deixando de ser aquilo mesmo que há de mais essencial neles. De fato, como ficará mais claro nos próximos parágrafos, no que tange aos entes naturais, a mobilidade e a substancialidade se dão juntas e se auto sustentam.

Os filósofos precedentes não erraram ao conjecturar que a substância (entidade das coisas, que são, irreduzivelmente, por si mesmas determinadas) seja algo que permanece e que não depende de nada além de si para permanecer, mas sim no que consiste essa permanência. Como sentença Heidegger:

A *phýsis* é o dispor a partir da mobilidade (*kínesis*) de um movido (*kinoúmenon*), e, em verdade, ela o é *kath'autò kai mè katà sumbebekós*. O ente que, junto a ele mesmo e a partir dele mesmo, e, elevando-se a si mesmo, é, é a partir da *phýsis* ponto de partida que dispõe da mobilidade do movido; e o que é de um modo tal que

127 Fís. II, Cap. 1, 193<sup>a</sup>10

128 Refiro-me aqui a entes como, plantas e animais, isto é, entes que não são simples tais como cada um dos quatro elementos.

129 HEIDEGGER, 2008, pág. 280

o que é a partir de si mesmo e jamais como algo accidental. É por isso que, em sentido acentuado, se deve atribuir o caráter do que é estável a partir de si mesmo ao ente que é a partir da *phýsis*. O ente que é a partir da *phýsis* é *ousia*, entidade no sentido de “processões”, no sentido daquilo que se encontra por si mesmo defronte. É por isso que alguns pensadores são tomados pela aparência enganosa de que a essência da *phýsis* consistiria em ser sobretudo e somente o que se encontra primeiramente defronte desprovido de constituição, *prôton arrýthmiston*, e em como tal dominar (*hypárchon*) normativamente o ser de todo e qualquer outro “ente”. (Heidegger, 2008, pág. 284)

Aristóteles não se opõe ao postulado de que é justamente naquilo que compõe as coisas que se encontra aquilo que permanece, isto é, a substancialidade das coisas. Muito pelo contrário, após mencionar aqueles que definem como entidade propriamente dita os componentes últimos (destituídos de quaisquer relações ou mistura) das coisas, Aristóteles, como bem ressalta Heidegger<sup>130</sup>, não se opõe, mas sim, acrescenta um “porém”:

Assim, de certa maneira, denomina-se natureza a primeira matéria que subjaz a cada um dos que possuem em si mesmos princípio de movimento ou mudança; mas de outra maneira, denomina-se natureza a configuração e a forma segundo a definição<sup>131</sup>.

Noutra passagem o estagirita também faz uma afirmação que pode parecer estranha se levarmos em consideração o que estamos habituados a compreender por matéria e por substância. Aristóteles afirma que a matéria é não-ser apenas por concomitância, mas que, todavia, é de certo modo substância<sup>132</sup>. Mas para compreender melhor isso, retomemos a compreensão de que sempre há na mudança algo que subjaz.

Distinguido esses pontos, é possível apreender, para absolutamente todas as coisas que vêm a ser, o seguinte (se alguém as encarar tal como afirmamos): é preciso, sempre, que algo esteja subjacente aquilo que vem a ser, e que aquilo que subjaz, mesmo se for um em número, não seja pela forma (por “pela forma quero dizer o mesmo que “pela definição”); de fato, não são idênticos o ser para homem e o ser para [inculto]. Um deles subsiste, mas o outro não subsiste: o que não é oposto subsiste (de fato, o homem subsiste), mas [não-culto] ou [inculto] não subsiste, nem subsiste o conjunto de ambos, isto é, homem [culto]<sup>133</sup>. (...) O subjacente é um em número, mas pela forma, é dois (pois o homem, o ouro e, em geral, a matéria, são contáveis: são, de fato, um *certo isto*, e não é por concomitância que provem deles aquilo que vem a ser, mas a privação e a contrariedade são concomitantes); a forma, por sua vez uma, a [cultura] ou qualquer outra coisas que se denomine desse modo<sup>134</sup>.

O primeiro ponto atípico que identificamos concerne ao fato de Aristóteles dizer ser o homem subjacente, tendo em vista que a noção de subjacente se confunde no texto a noção de matéria. Outro fator que pode causar estranhamento é a identificação de cultura e sua privação como sendo forma. Um leitor familiarizado aos estudos da substância na *Metafísica*, e aos exemplos a ela atribuídos, identificaria de imediato homem com substância e inculto como propriedade concomitante a homem. No entanto, parece que no caso do devir próprio dos entes naturais essas ideias se dispõem de modo diferente. Enquanto no livro gama da *Metafísica* fala-se do ser enquanto ser, em *Física I* Aristóteles parece falar do ser conforme o devir concernente aos entes naturais e, como já dissemos, do *logos* por trás disso. No que compete à realidade desse devir, nesse exemplo do devir de inculto para culto em especial, a subjacente – ou, como podemos arriscar em dizer, a matéria – do vir a ser é o homem (que

130 HEIDEGGER, 2008, Pág. 285

131 Fís. II, cap. 1, 193ª28

132 Fís. I, Cap. 9, 192ª5-6

133 Fís. I, Cap. 7, 190ª13-20

134 Fís. I, Cap. 7, 190b23



noutro sentido é representado como sendo a substância).

A substância aqui se equipara à matéria, perdendo, de certo modo, seu caráter de unidade e integridade. Mas é patente que – e isso também está de acordo com o que os precedentes pensaram –, noutro sentido ela segue sendo ela mesma. Com efeito, o homem, ao adquirir cultura se torna outro, mas sem deixar a substancialidade de ser homem. A matéria pode ser concebida como, de certo modo, substância e também como *phýsis* por ela já ser aquilo para onde se direciona o processo do devir. Se pensarmos, em referência à *tékhne*, que de algum modo a casa já está nos materiais quando ela é posta em processo de construção pelo pedreiro que possui em si o princípio do vir a ser da casa, no que concerne aos entes naturais esta conjectura pode se feita com mais segurança e propriedade, haja vista que os entes naturais possuem o princípio do devir em si e seu movimento é mais integrado, integridade esta que somente atinge seu ápice na efetividade. Algo só pode ser considerado componente na medida em que é componente de algo, seja em potência, seja em efetividade. A substância pensada enquanto matéria (ou seja, enquanto um conjunto de componentes que encontram-se articulados e articulando-se em vista de algo e que, não obstante, por si já representam algo singular) não possui a mesma continuidade, inteireza, e maior indivisibilidade no que tange ao movimento do que aquilo é em efetividade. Dito de outro modo, o ser em potência não exprime a mesma unidade que o ser efetivo<sup>135</sup>.

Vale ponderar também que a matéria de entes naturais tais como plantas e animais, enquanto algo composto por componentes diversos, jamais pode possuir uma pura integridade, nem mesmo a matéria de cada um dos quatro elementos pode ser considerado totalmente íntegra visto ela também ser suscetível a ser afetada por uma ação qualquer e se alterar. Ademais, matéria é algo tal que, enquanto signo de vulnerabilidade para com ações que possam vir a afetá-la e de desejo por acabamento, só se sustenta enquanto unidade por ser em potência – o contrario só seria possível, talvez, se ela fosse composta por apenas um componente ou, se forem mais de um, por componentes que não se desarticulam e nem se articulam com nada além deles, dessa forma ela seria algo em pura efetividade. A matéria dos entes naturais é essencialmente algo em movimento, algo que para ganhar forma tem que superar e resistir a sua suscetibilidade para corrupção a cada vez. A efetividade dos entes naturais não se sustenta por si, muito pelo contrário, a potência é que sustenta a efetividade de um ente natural<sup>136</sup>. Com efeito, tudo que é material pode, por uma ação qualquer, vir a se corromper nalguma medida. A noção de matéria exprime o modo de ser em potência que constitui a essência dos entes naturais, e disto também resulta que, este poder ser, exprime, de modo inverso, que no âmbito da natureza não existe forma sem matéria – o leitor só não deve confundir isso com uma primazia da potência ou da matéria.

Mas como foi dito, isso, que em parte fora uma prospectiva de Anaxágoras, nada tem a ver com uma matéria que é pura potencialidade:

(...) não de qualquer potência ocorre geração de qualquer coisa, mas de potências diferentes geram-se coisas diferentes. Não é suficiente, portanto, dizer que “todas as coisas estavam juntas”, enquanto as coisas diferem pela matéria. De fato, porque existem infinitas coisas e não, ao contrário, uma só? A inteligência da qual fala Anaxágoras é única; desse modo, se também fosse única, só passaria ao ato o que a matéria é potência<sup>137</sup>.

Os entes naturais devem ser sempre pensados como algo que conquista gradualmente

135 Ver Met., 1052<sup>a</sup>19-24 e 1070<sup>a</sup>10-13

136 Por isso mesmo a capacidade de se autossustentar, de se manter impassível e imutável, bem como de não sofrer mudança para pior e nem destruição são sentidos da noção de potência. Sentidos estes ligados ao sentido originário de potência que é o de princípio de movimento (ver Met. IV, Cap.,12, 1019<sup>a</sup> 26-33 e IX, Cap. 1, 1046<sup>a</sup>12-16)

137 Met. XII, Cap. 2, 1069b27-33

sua determinação (*morphé*) a partir de uma composição qualquer que serve de subjacente. Aquilo que se diz matéria de algo com mais propriedade é sempre o composto mais próximo a tal coisa<sup>138</sup>, como, por exemplo, o bronze no caso da estátua. Mas mesmo se pensarmos, a título de análise, no que compõe o bronze, tal agregado de componentes sempre será detentor de uma dada potência de acordo com sua suscetibilidade de ser afetado por algo que possa vir a entrar em contato consigo. E se pensarmos de maneira sucessiva até chegar nos componentes últimos dos entes naturais (na concepção aristotélica os elementos terra, fogo, água e ar), em tal agregado de elementos também cada um deles sempre será detentor de uma dada potência de acordo com sua suscetibilidade de ser afetado por algo. De fato, pelo que vemos na passagem acima, o que melhor define uma matéria é sua potencialidade, mas nem mesmo cada um dos quatro elementos tomados por si possui uma única e mesma potencialidade. Sendo assim, já que potência é sempre potência para um certo algo determinado, não podemos – assim pensamos – conceber uma matéria prima, haja vista qualquer coisa que seja considerada matéria esteja sujeita a determinações um tanto peculiares.

Não obstante, um ponto que parece interessante em Aristóteles é a constatação da forma e da matéria como princípios da *phýsis* e a primazia da primeira sobre a segunda. As coisas, tais como se apresentam de maneira mais imediata a nós, já possuem determinações que estão para além da compreensão de como se arranjam seus componentes. Não precisaríamos de nada além da constatação de homem, culto e dos diversos níveis de falta de cultura para constatar esse fenômeno de devir em direção à cultura. Ora, no quê a compreensão de como se arranjam os quatro elementos (ou também poderíamos usar como exemplo Demócrito e falar em arranjo de átomos) poderia acrescentar a compreensão de devir de inculto para culto enquanto fenômeno?

Se levarmos em consideração a privação, a forma e a matéria como princípios, ou seja, como acepções que possibilitam e que por si bastam à constatação dos entes naturais enquanto entes que se fazem a si mesmos e que tal mobilidade não é arbitrária, a resposta aos problemas que surgem na filosofia precedente, principalmente a interdição da geração e corrupção eleática, podem ser resolvidos tal como sintetiza o estagirita:

Os primeiros na filosofia, buscando a verdade e a natureza dos entes, desencaminharam-se devido à inexperiência, como que empurrados para uma outra via: afirmaram que nenhum dos entes nem vem a ser nem se corrompe, por que é necessário que aquilo que vem a ser provenha do ente ou do não-ente, mas é impossível que algo provenha de qualquer um dos dois: ente não vem a ser (pois já é, afirmam), e nada provem do não-ente (...). Mas nós, de nossa parte, afirmamos que “a partir de ente vir a ser” ou “a partir de não-ente vir a ser”, ou “o não-ente”, ou ente, fazer ou padecer algo”, ou qualquer coisa vir a ser isso (...)<sup>139</sup>.

É evidente que, com isso, Aristóteles não dá uma resposta que contemple o problema concernente à filosofia precedente, o estagirita quer expressar nesse trecho que, independente dos problemas e das aporias que podemos nos defrontar a partir de raciocínios voltados para a compreensão da mudança, a natureza e os entes naturais se mostram enquanto fenômeno, enquanto entidades por si mesmas determinadas. O fato de vermos os contrários vindo a ser nos mesmos objetos, bem como o fato de vermos os entes fazendo algo ou padecendo por meio de algo não explica, em última instância, a mudança. Que as coisas mudam é patente, segundo a perspectiva de Aristóteles é patente também o sentido da mudança. Mas, em última instância, como as coisas mudam e porque elas mudam é algo que o sentido da *phýsis* tal como é estabelecido por Aristóteles no livro I da *Física* não dá conta de explicar.

Que nada vem a ser do nada é algo que Aristóteles concorda sem hesitar com a tradição,

138 Met. VIII, Cap.4, 1044b1-3

139 Fís. I, Cap. 8, 191<sup>a</sup>24-32

mas se as coisas vem a ser a partir do não-ser, esse não-ser só pode ser uma noção associada a algo que existe impreterivelmente, isto é, uma noção concomitante a algo que subjaz<sup>140</sup>. A mudança que ocorre na natureza é manifesta a nós de modo tal que há sempre algo em efetividade nas coisas que mudam. Desse modo, este algo já não é a própria mudança, mas sim o algo sobre o qual ela ocorre. Todavia, enquanto o estagirita compreende a mudança enquanto fenômeno, aquilo que conjecturamos como uma possível epifania suscitada pelos ditos do rio heraclítico, por exemplo, parece condizer a uma questão voltada para mudança em si. Se pensarmos a mudança enquanto fenômeno, temos sempre a substância como “fundo” de assimilação do real, fundo este que confere cognoscibilidade à coisa e dá suporte a qualquer concepção que possamos ter acerca da realidade. No entanto, mesmo se tomarmos a mudança tal como foi descrito, deve acontecer alguma mudança interna às coisas ainda que esta mudança não se manifeste enquanto fenômeno. Se tal ponto não for devidamente esclarecido, não podemos considerar que Aristóteles resolve os problemas deixados pela tradição, mas apenas podemos considerar que, independente deste problema ter sido resolvido ou não, não há motivos para rejeitar a mudança enquanto fenômeno – de fato, é justamente isso que o estagirita demonstra nos escritos da *Física I e II-1*.

Talvez a resposta para essa questão esteja, tal como indica David Charles<sup>141</sup> e Lucas Angioni na teoria Aristotélica da mistura. Indica Angioni:

Em sua teoria da mistura, Aristóteles reconhece que os quatro elementos são capazes de construir composições em que nenhum deles está presente em efetividade, mas apenas potencialmente. Não precisamos discutir os detalhes dessa teoria, pois apenas interessa-nos ressaltar que Aristóteles reconhece que os quatro elementos satisfazem os critérios (I – que estabelece que a matéria deve pré-existir ao processo de geração, como item identificável por si mesmo antes que o processo se inicie) e (II – que estabelece que a matéria deve sobreviver ao processo oposto de corrupção, como um item identificável por si mesmo depois que tal processo tenha-se encerrado), sem satisfazer o critério (III- que estabelece que a matéria deve perdurar ao longo de todo o intervalo situado entre as etapas contemplada nos itens anteriores I e II), mas, apesar disto, são reconhecidos como matéria de que se constitui a mistura.<sup>142</sup>

Sobre esta suposta mudança das coisas também afirma Charles:

Assim, quando a mistura é criada a partir de elementos preexistentes, sua criação não requer a presença de um único substrato material ao longo do processo. Em algum momento, a matéria dos elementos deixa de existir e uma matéria distinta (a da mistura) vem a ser. De fato, é isso que tem que acontecer se uma mistura é uma mistura genuína, e não um mero rearranjo de pedaços contínuos de matérias (como é, por exemplo, na explicação dos atomista).<sup>143</sup>

É notório que há em Aristóteles uma tentativa de explicar a mudança dum posto de vista mais elementar voltando-se para aquilo que compõe as coisas, em última instância para os quatro elementos, que se pauta na noção de potência, ou seja, que se pauta na suscetibilidade dos elementos afetarem e serem afetados uns pelos outros. Mas, ainda se julgarmos a teoria da mistura aristotélica como uma explicação plausível para a mudança, não é possível sanar o espanto<sup>144</sup> frente à mudança, pois, ainda que reconheçamos a mudança, a geração e a corrupção enquanto fenômeno, ainda que saibamos que existe uma ordem que rege, em medidas consideráveis, essa mudança, não sabemos até então, em última instância, o que

140 Fís. I, Cap. 8, 191b10-18

141 CHARLES, 2003, pág. 150

142 ANGIONI, 2007, pag.65

143 CHARLES, 2003, pag. 150

144 Fís. I, Cap. 8,191b 16-17

motiva ou causa essa mudança. Sabemos que um animal ao se nutrir e se manter em condições favoráveis a vida, cresce e se desenvolve, sabemos que uma semente em contato com a umidade e com os nutrientes contidos na terra dá origem a um broto, mas a quem se deve o estopim disso tudo? Por que as coisas agem umas sobre as outras? Por que ao invés de movimento não há o puro repouso ou o nada? Conseguimos identificar a causa de uma mudança apenas caso a caso, como por exemplo, quando associamos o crescimento de um animal a sua nutrição, ou mesmo quando associamos o brotar da semente às condições de seu plantio. Todavia, saber por quem, de modo geral, as coisas mudam é algo difícil de compreender, e isso causa espanto. Ademais, essas questões se colocam de tal forma que para respondê-las teríamos que nos conformar com algo que não careça nada além de si para lhe dar sentido, algo que, ou bem tivesse sua razão de ser por si, ou bem que devêssemos aceitar sem por a prova, de fato, não poderíamos nos questionar acerca da razão das coisas ao infinito. Talvez fosse necessário um Deus para explicar os fenômenos e a existência.

No entanto, o fato é que para Aristóteles, se há algo divino no *cosmos*, este não deve ser concebido como uma espécie de criador, algo capaz dum feito milagroso de fazer do nada o ser e, a partir de si, preencher de sentido todo e qualquer aspecto da existência. Muito pelo contrário, se existe algo divino no *cosmos*, esse algo deve ser compreendido – ou ao menos é recomendável que almejemos compreendê-lo – a partir do ser das coisas.

Não obstante essa presumida necessidade de um Deus para explicar a mudança, se nosso interesse for propriamente a física, o porquê da *phýsis*, enquanto uma pergunta que almeja encontrar uma razão por trás dela não tem mais importância, essa questão quiçá tem sentido no âmbito da *phýsis*. Com efeito, a pergunta por esse algo divino que sustenta a ordem do universo pode ser pertinente, no entanto, como já dissemos, a *phýsis* enquanto determinação da realidade já se mostra caso a caso, já se mostra no animal que cresce ao se nutrir ou mesmo no broto que nasce em terra úmida e fértil. Tais problemas não podem interditar o sentido da *phýsis*, e é justamente o sentido de *phýsis* que interessa à *Física*.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para Aristóteles a realidade dos entes naturais se sintetiza numa tensão. A matéria que compõe os entes naturais é suscetível tanto a agir, quanto a receber ação de fatores externos a ela, podendo, com isso, vir a se alterar, agregando-se, em certa medida a esses fatores ou modificando-se a partir deles. De fato, a matéria é móvel e mutável. No entanto, se compreendermos o devir dos entes naturais enquanto fenômeno é lícito compreender a falta como motivo do vir a ser. De um lado temos o algo acabado, a *enéргеia*, ou seja, aquilo que inspira o vir a ser ao acabamento, o próprio acabamento, do outro temos a *dynamis*, o poder ser, a suscetibilidade de mudança que, justamente por isso, é tanto potência para ser, quanto vulnerabilidade para não-ser. Todo poder ser é tanto poder para sim, quanto para não. Todavia, não houvesse um bem (*agathón*) que inspirasse o vir a ser, não haveria tensão, não haveria poder (“desejo”) para ser acabado, nem mesmo a vulnerabilidade para não ser entraria em cena. A natureza persegue o melhor e se vê em meio a entraves e a vulnerabilidades tal como o homem enquanto busca a felicidade.

Se o raciocínio que leva ao embargo da geração entre os gregos não pode se reportar aos fenômenos, não obstante, ele traz clarividência ao fato de que o *cosmos* e o movimento concernente a ele sempre existiam, pois não há nada para além dele a criá-lo e a impulsioná-lo. Nem mesmo ele poderia impulsioná-lo não fosse algo, de antemão, móvel ou movente – somente um feito milagroso e inexplicável acederia o contrário, mas isso não é o caso aqui. Como bem aponta Eugen Fink:

O movimento, em sua totalidade, não pode ter aparecido por si mesmo, ele não pode desaparecer; ele é sempre, como o tempo; ora, o tempo coincide com o movimento: do ser sempre do tempo segue-se o ser sempre do movimento. Mas o ser sempre do tempo requer o movimento circular que unicamente pode ser regular e contínuo. Ora, um tal movimento circular, a *kuklophoria* da revolução celeste, tem necessidade de um primeiro motor: e este não pode ser ele mesmo movido<sup>145</sup>.

Para o estagirita é patente que o que move as coisas é uma espécie de desejo. Talvez isso explique a formulação tão trivial a nós (que pode soar até como uma banalidade) de que os elementos possuem um lugar natural. Pensamos que, com isso, Aristóteles remete a um ânimo das coisas, âmbito este que ele corriqueiramente define como desejo. Há um desejo do ar em se elevar e da terra em se firmar. Da mesma maneira, há um desejo dos animais em acasalar, sobretudo no período fértil das fêmeas de mesma espécie, bem como há um desejo de determinados animais em comer certos tipos de alimentos, da mesma maneira que haverá um desejo que faz dos nutrientes destes alimentos nutrientes destes animais, e tudo isso conflui, de modo geral, num equilíbrio.

Se as coisas são movidas por uma espécie de desejo e o movimento é eterno, se o tempo é eterno, é preciso haver algo que anime as coisas, é preciso haver um objeto que todas as coisas desejam<sup>146</sup>. Se a natureza é uma espécie de desejo e busca pelo pleno conforto do encontrar-se estabelecido, tal como estar acolhido por aquilo que se ama e deseja, na visão do estagirita, o rastro disto que se entende por uma harmonia está no céu. Aristóteles entende que o movimento dos corpos celestes é a pista para o divino. Para o filósofo a natureza deseja harmonia. O movimento dos astros é o que há de mais próximo à suma harmonia. Esta “suma harmonia” não pode ser encontrada na matéria, pois tudo que está no âmbito do material, é vivo somente enquanto busca vida, enquanto busca continua por estabelecer-se.

A partir da concepção de que o pensamento é algo vivo e imaterial Aristóteles infere

<sup>145</sup> FINK, 2014, pág. 103-4

<sup>146</sup> Ver Met. XII, Cap. 6

que o motor imóvel é pensamento (*noûs*), é aquilo a que tudo deseja e que não carece de nada, é a inteligência que repousa sobre si mesma, o puro e pleno estabelecido. Se por um lado vida (*zôè*)<sup>147</sup> é movimento a fim de estabelecimento, por outro vida é o estabelecido (o *noûs*)<sup>148</sup>, a inteligência que move tudo sem ser movida<sup>149</sup>. De fato, o que move as coisas é a carência, mas o motor imóvel não é carente de nada.

A tese do motor imóvel encerra a problemática do movimento – problema este refém de uma divindade, ou seja, de algo vivo, eterno e munido de inteligência. Mas ao retornarmos ao âmbito da *phýsis*, sobretudo tal como é tratada na *Física I e II-1*, ou seja, do fenômeno das coisas que mudam por si mesmas, acederemos à impressão de que o empenho do filósofo se volta simplesmente à tentativa de mostrar como as coisas são – e este fator não parece ser diferente em temas como a ética e sobretudo em textos como a *metafísica*. Da mesma maneira que o *noûs* é autossuficiência, certos âmbitos de reflexão conferem ao homem um nível maior de autossuficiência, aproximando-o de algo divino. Quanto mais preocupada com o ser das coisas, em detrimento de nossas necessidades, for um campo de saber, mais divino ele será, mais livre ele será. Mas qual a importância de compreender as coisas tais como eles se manifestam a nós?

H. F. Cherniss, como já vimos, acredita que o empenho platônico em salvar os fenômenos certamente foi motivado pelos problemas éticos de seu tempo. A postura sofística, por exemplo, era um problema que preocupava tanto Platão quanto Aristóteles, e esta, estando relacionada com a imoralidade ou não, não contribuía para que o homem se postasse numa disposição de busca pela verdade, muito menos para a tomada de decisões que concordassem com o que é melhor para si. Ademais, com a sofística não se pode conceber uma relação objetiva com as coisas. Em contra partida, Platão se coloca no extremo oposto disso, o que também é um problema – não é à toa que Aristóteles encerrara suas considerações acerca da *Phýsis* em *Física I - II-1* citando Platão no segundo capítulo do livro dois. Afirmando que este lida com a *phýsis* tal como os matemáticos se ocupam de seus objetos, isto é, levando em consideração apenas a forma<sup>150</sup>. Entretanto, alega o autor, enquanto na matemática a forma pode ser separada do movimento sem nenhum problema, de fato, a matemática é uma ocupação abstrato por excelência, pois lida com números, medidas e formatos, o mesmo não pode ser dito dos estudos acerca de natureza. Como afirma Aristóteles os matemáticos se ocupam da figura dos astros, sobre se são esféricos ou não, mas não levando em conta o movimento próprio da *phýsis*, o fato de abstraírem certas formas não resulta em algo falso nem sequer faz diferença no seu trabalho<sup>151</sup>.

O conhecimento em Aristóteles não é, em todas os âmbitos do saber algo estritamente objetivo. O nível de objetividade dum objeto de conhecimento irá variar de acordo com o campo de saber. Não obstante, todos os campos de saber possuem uma certa instância de objetividade. Lidar com questões menos objetivas como se essas fossem absolutamente objetivas não é sinal de sabedoria, mas sim de inexperiência<sup>152</sup> e falta de instrução. Com efeito, “cada afirmação, portanto, deve ser aceita dentro dos mesmos pressupostos; os homens instruídos se caracterizam por buscar precisão em cada classe de coisas somente até onde a natureza do assunto permite”.<sup>153</sup> A diferença fundamental entre Platão e Aristóteles é que, enquanto o primeiro parece fixar como critério para o conhecimento a validade puramente objetiva, o segundo está preocupado com o modo de ser das coisas. Sendo assim, quanto mais

147 Fís. VIII, Cap. 1, 250 b 11-15

148 Met. XII, Cap. ,1072<sup>a</sup> 11-15

<sup>149</sup> Ver também Fink, 2014, pág. 98 e 105

150 Fís. II, Cap. 2, 193b35

151 Fís. II, Cap. 2 , 193b27-34

152 Ver a passagem já citada Éti. Nic. VI, 8, 1142 a 11-20

153 Éti. Nic. I, 2, 1094b

um âmbito do saber depender de como as coisas se manifestam a nós, menos este campo dependerá dum senso crítico puramente lógico e objetivo, muito pelo contrário, ela dependerá mais do senso crítico da experiência. O conhecimento relativo a tais âmbitos de saber dependerá de nossa lida, da lida de seres em movimento com uma realidade em movimento – o que não impede que as coisas se manifestem a nós enquanto fenômeno.

Ser, conhecer e lidar, parecem ser fatores imbricados, ao menos no âmbito da *Phýsis*. Vivenciar o movimento, compreender as nuances do movimento, compreender as características mais recorrentes do movimento, bem como compreender o seu sentido não é algo que pode ser posto numa ordem absolutamente abstrata tal com parece fazer Platão. Ao estudioso dos entes naturais não cabe lidar apenas com a forma, apenas com aquilo que pode ser abstraído pelo intelecto, mas também com esta realidade mais inconstante e multifacetada que Aristóteles chama de matéria.

Em *Metafísica XII* Aristóteles afirma que não havendo uma ordem no universo, se não assumirmos um Deus como fundamento primeiro, ou seja, não havendo algo estabelecido (*enérgεια*) e sendo tudo resumido a potência, tudo derivaria da mistura, da noite e do não-ser. Não houvesse uma ordem, tal como, por exemplo, pensam os relativistas, tudo seria arbitrário e sem sentido, não havendo razão para buscar, almejar e nem mesmo falar acerca do que é melhor.

Para encerrar nosso trabalho, faremos um breve comentário a uma passagem importante da metafísica:

Todas as coisas estão de certo modo ordenadas em conjunto, mas nem todas do mesmo modo; peixes, aves e plantas; e o ordenamento não ocorre de modo que uma coisa não tenha relação com a outra, mas de modo a haver algo de comum. De fato, todas as coisas são coordenadas a um único fim. Assim, numa casa, aos homens livres não cabe agir ao acaso, pelo contrário, todas ou quase todas as suas ações são ordenadas, enquanto as ações dos escravos e dos animais que agem ao acaso, pouco contribuem para o bem comum, pois este é o princípio que constitui a natureza de cada um.<sup>154</sup>

Fica patente a partir dessa passagem que a busca pelo conhecimento, bem como os movimentos em direção ao melhor, isto é, a *morphé*, estão diretamente relacionadas ao como lidamos com as coisas. Somos seres em movimento, e se tomarmos por perspectiva nossa relação com as coisas, podemos dizer que nosso movimento consiste em lida. Para Aristóteles, a única substância sumamente estabelecida é Deus, mas em nossa busca por nos estabelecer precisamos lidar com as coisas de modo que essa lida coadune com a ordenação do cosmo, coadune com o movimento em direção ao que é melhor. Com efeito, não é de se estranhar que Aristóteles defenda a primazia da ciência política sobre todas as outras, de fato, o principal norte da sabedoria é o bem. A vida do homem livre deve se aproximar da harmonia do movimento dos corpos celestes. O homem sábio, na medida em que compreende como as coisas são, na medida em que compreende o que é melhor e na medida em que sabe lidar com as coisas, deve ser capaz de implementar as coisas, de fazer com que elas se realizem sentindo-se, desse modo, também ele realizado. Se não podemos ser Deus, o divino no que concerne ao homem se encontra no movimento e no mover.

---

154 Met. XII, Cap. 10, 105<sup>a</sup>20

## Bibliografia

- ANDRADE, Daniel Rubião de. Do mais cognoscível para nós em Aristóteles. *Ítaca* (UFRJ), v.24, p. 51-66, 2013.
- ANGIONI, Lucas. *Necessidade, Teleologia e Hilemorfismo em Aristóteles*. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 16, n. 1, p. 33-57, jan.-jun. 2006.
- \_\_\_\_\_. *A noção Aristotélica de Matéria*. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 17, n. 1, p. 47-90, jan.-jun. 2007.
- ARISTÓTELES. *Física I – II*. Trad. Lucas Angioni. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Física IV, I-9*. Tradução de Arlene Reis et al. *Anais de filosofia clássica*, vol. V nº 9, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica: Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale*. Trad. Marcelo Perine. Vol.II 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Órganon*, Trad. Edison Bini. 2ª ed. São Paulo: Edipro, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a Geração e a Corrupção*. Trad. Francisco Chorão. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2009.
- AUBENQUE, Pierre. *O problema do ser em Aristóteles*. Trad. Cristina Agostini e Dioclésio Faustino. 1ª ed. São Paulo: PAULUS, 2012.
- BARBOSA, R. M. *Da realização do princípio ou sobre as noções de movimento e mudança nos livros III e IV da física Aristotélica* 2012 Tese de doutorado em filosofia – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- BERTI, Enrico. *Novos Estudos Aristotélicos I: Epistemologia, Logica e Dialética*. São Paulo: Loyola, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Novos Estudos Aristotélicos II: Física, antropologia e metafísica* São Paulo: Loyola, 2011.
- \_\_\_\_\_. *As razões de Aristóteles*. Trad. Dion D. Macedo. São Paulo: Loyola, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Aristóteles no século XX*. Trad. D. Macedo. São Paulo: Loyola, 1997.



BOSTOCK, David. *“Aristotle on the Principles of Change in physics I”*, Language and Logos, edição por Malcolm Schofield e Martha Nussbaum. Cambridge: s.n., 1982.

CASERTANO, Giovanni: *Os Pré-socráticos*. Trad. Maria da Graça G.de Pina. São Paulo: Loyola, 2011.

\_\_\_\_\_. *Verdade e erro no poema de Parmênides*. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina. Anais de Filosofia Clássica, vol. 1 n°2, 2007.

CASTRO, Susana de. *A teoria aristotélica da substância*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

\_\_\_\_\_. *Ethica*. RIO DE JANEIRO, V.9, N.1 E 2, P.193-201, 2002

CHARLES, David. *Geração Simples e Matéria em G.C.I*. Trad. Luis Márcio Nogueira Fontes. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 13, n. 2, p. 131-156, jul.-dez. 2003.

CHERNISS, H. F. A economia filosófica da teoria das ideias. Trad. Irley Fernandes Franco. In: *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro: PUC-RJ, n°3, 1990, p.109-118

CORDERO, Néstor. *A Invenção da Filosofia*. Trad. Eduardo Wolf. Ed. 1 São Paulo: Odysseus, 2011.

\_\_\_\_\_. *Sendo, se é: A tese de Parmênides*. Trad. . Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus, 2011.

COSTA, Erick. *Diálogo com a tradição: A conquista de novas convicções acerca dos princípios da natureza no primeiro livro da Física aristotélica*. Monografia (Licenciatura em filosofia), Instituto de Ciências Humanas e Sociais da UFRRJ, Seropédica, 2013.

COULOUBARITSIS, Lambros. *Sur la Nature:Physique II*, Introduction, Traduction et commentaires. Paris: Vrin, 1991.

\_\_\_\_\_. *La Physique d’Aristote*. Bruxelas: Ousia, 1997.

ÉVORA, Fátima: *Natureza e Movimento: um estudo da física e da cosmologia aristotélicas*. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, p. 127-170, jan.-jun. 2005.

\_\_\_\_\_. *Discussão Acerca do Papel Físico do Lugar Natural na Teoria Aristotélica do Movimento*. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 16, n. 2, p. 281-301, jul.-dez. 2006.

FARIA, Maria do Carmo B. “A verdade em Aristóteles: conformidade ou manifestação”.  
Revista Filosófica Brasileira. “Sobre a verdade”, vol. III, Rio de Janeiro, UFRJ, 1986.

\_\_\_\_\_. *A liberdade esquecida: Fundamentos ontológicos da liberdade no pensamento aristotélico*. São Paulo: Loyola, 1995.

GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *Metafísica de Aristóteles  $\Theta$  1-3: Sobre a essência e a realidade da força*. Trad. Enio Paulo Giachini. – Petrópolis, RJ: Voses, 2007.

\_\_\_\_\_. A essência e o conceito da phýsis em Aristóteles: Física B,1. In: *Marcas do caminho*. Trad. Enio Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008, P. 251-314

LANG, Helen. *The Order of Nature in Aristotle's Physics: Place and the Elements*. Cambridge: University Press, 1998.

PARMÊNIDES. *Da Natureza*. Trad. e comentários. José Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002.

PELLEGRIN, Pierre. *Vocabulário de Aristóteles*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

PLATÃO. *Teeteto/Crátilo*. tradução direta do grego de Carlos Alberto Nunes. 3º Edição Revisada. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001.

\_\_\_\_\_. *Sofista* In: Platão. *Os Pensadores: Diálogos*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

REALE, Giovanni (Org.). *Aristóteles Metafísica: Sumário e comentários*. Trad. Marcelo Perine. Vol. III 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2005.

ROSS, W. D. *Aristotle's Metaphysics, a revised text with introduction and commentary*. Oxford: Clarendon Press, [1924]. 2 vols.

\_\_\_\_\_. *Aristotle's Physics, a revised text with introduction and commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1936.

SOUZA, José Cavalcante (org.): *Os Pensadores: Os Pré-socráticos*. Trad. José Cavalcante de Sousa et al. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

TRINDADE, José. *Princípios da natureza na Física A, de Aristóteles: pré-socráticos, Platão*. Anais de filosofia clássica, vol. V nº 9, 2011

\_\_\_\_\_. *Presença da Identidade Eleática na Filosofia Clássica*. Journal of Ancient Philosophy, Vol. III, Issue 2, 2009.

WATERLOW, Sarah. *Nature, Change, and Agency in the Aristotle's Physics*. New York: Oxford, 1982.

ZINGANO, Marco (Org.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles: Textos Seleccionados*. Ed. 1 São Paulo: Odysseus, 2011.