

## A HOMONÍMIA DO SER E O PROJETO METAFÍSICO DE ARISTÓTELES\*

*Marco Zingano\**

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

A *Metafísica* de Aristóteles apresenta o projeto de uma ciência sob quatro ângulos diferentes: ela é uma investigação sobre os primeiros princípios e causas (aitiologia), uma doutrina do ser enquanto ser (ontologia), uma teoria da substância (ousiologia), e uma disciplina, enfim, que estuda o ser mais eminente (teologia ou filosofia primeira). Alguns livros são preferentemente consagrados a cada uma dessas tendências, para utilizar sempre uma palavra neutra: os dois primeiros livros destacam a pesquisa dos primeiros princípios e causas; o livro **G** concerne notadamente à ontologia; a doutrina da substância é desenvolvida em particular nos livros centrais - **Z**, **H** e **Q** - e o livro **L** já foi visto como o ponto culminante de toda pesquisa a título de teologia ou doutrina do ser supremo<sup>1</sup>.

Essas diferentes perspectivas estão de acordo no conjunto da obra? Para ao menos uma dentre elas, a aitiologia, a resposta parece ser positiva. A doutrina dos primeiros princípios e causas é expressamente lembrada quando da introdução das três outras e parece ser retomada por elas de maneira a fazer parte de uma mesma abordagem. Poder-se-ia esperar que isto fosse o caso também para as três outras, de maneira que a *Metafísica* tivesse uma harmonia incumbida de revelar seus diferentes ângulos de apresentação. A partir notadamente dos trabalhos de W. Jaeger, no começo do século, esta imagem de harmonia estilçou-se. O acento foi colocado antes sobre um conflito, mais ou menos declarado, mais

---

\*O título original do artigo é *L'Homonymie de l'Être et le Projet Metaphysique d'Aristote*. A tradução e a revisão são de Aulus Mandagará Martins (UFPel), Delamar Dutra (UFSC) e João Hobuss (UFPel).

\*Professor do Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS.

<sup>1</sup>Sir David Ross escrevia, com efeito, que “o livro **L** é visto como o ponto culminante da *Metafísica*” (*Aristotle's Metaphysics*, 1924, vol. I p. cxxxv; também em *Aristotle*. Oxford: 1923).

ou menos dilacerante, entre ao menos duas destas perspectivas, a saber, a ontologia, de um lado, e a teologia, de outro. Pareceu, então, para um bom número de comentadores, que a única solução residia numa explicação genética, de maneira que esse conflito se desdobrava em uma abordagem histórica onde a cada parte correspondia, *grosso modo*, uma fase de seu pensamento.

Eu não quero fazer o balanço do método genético. Gostaria de mostrar, de um ponto de vista sistemático, que, nisso que concerne à relação entre ontologia e teologia em Aristóteles, pode-se-lhes articular no mesmo dispositivo com a condição de distinguir três questões que servem de base para a sua metafísica. Não nego toda abordagem histórica - ela permanece compatível com isso que eu quero propor, na medida onde ela pode explicar melhor as nuances, as hesitações e as reescrituras desse projeto. Entretanto, parece-me que se pode discernir um núcleo formado por três questões que permanecem para além das mudanças de detalhe que puderam intervir: (i) como o ser é dito, (ii) o que é uma substância, (iii) quais coisas são substâncias. As respostas a essas três questões vão se cruzar, mas permanece que elas respondem a questões distintas e se articulam segundo uma ordem que não pode ser apagada. Os esclarecimentos que elas permitem uma sobre as outras dependem justamente dessa ordem precisa que guardam umas em relação às outras.

Pode-se, primeiramente, colocar a questão de saber se o ser - τὸ ὄν - é universal no sentido de alguma coisa comum a toda outra coisa. Essa questão é a questão fundadora da investigação metafísica, a partir da qual as duas outras vão poder ser colocadas. Ela se dirige ao núcleo duro do platonismo; se a resposta é positiva, resta determinar se está, então, separado ou não daqueles dos quais seria o predicado comum dito no mesmo sentido - e, no caso de uma resposta também positiva a esse propósito, estar-se-ia numa perspectiva metafísica tipicamente platônica. Pode-se formulá-la desta maneira (cf. G 2 1005a9): o ser é universal e idêntico sobre todas as coisas? Aristóteles dá sua resposta pela doutrina das categorias do ser. Ele não observa apenas que o predicado comum dito

de uma maneira igual de vários particulares não é (não existe) separado deles a título de qualquer coisa outra que esses particulares, ele observa também - e talvez sobretudo - que o ser é dito de várias maneiras, por consequência não se pode mais colocar um ser igualmente comum a toda coisa, seja ela separada ou não: a primeira observação destrói o platonismo, a segunda funda a metafísica aristotélica. A doutrina da multiplicidade de acepções do ser - τὸ ὄν ἴσθηται πολλακί - inaugura esse projeto. Essa tese atinge duramente a abordagem platônica, pois ela desmantela a unicidade do ser<sup>2</sup>. Para Aristóteles, o ser apresenta-se originariamente clivado

---

<sup>2</sup>Quaisquer que sejam as relações entre o ser, o um e o bem em Platão, pois ela se aplica também aos outros dois. A tese aristotélica parece ser mesmo demasiado forte e, por consequência, incômoda, pois, em *EE* I 8 1217b 33-35, Aristóteles conclui que, de modo esclarecedor, não haverá nem ciência única do ser, nem ciência única do bem. Nisso que concerne à primeira consequência, isso parece contraditar expressamente o projeto de uma metafísica em Aristóteles, anunciada com todas as letras em *G* 1 como uma ciência única do ser (enquanto ser) na medida em que “não há somente uma investigação por uma ciência única daqueles que são ditos segundo uma acepção única, mas também daqueles que são ditos em relação a uma mesma natureza; com efeito, aqueles também são ditos, num sentido, segundo uma acepção única” (*G* 2 1003b 12-15). H. Cherniss pode assim descobrir uma importante inconsistência, e quis ver nessa passagem da *EE* I 8 uma prova da inautenticidade da *Ética a Eudemo*. Esse problema foi largamente discutido desde então; eu gostaria simplesmente de fazer duas observações. Primeiramente, o contexto da *EE* I 8 é o de destruição de teses (platônicas), não de construção de teses (aristotélicas), das quais os *Tópicos* nos ensinaram que elas não seguem os mesmos métodos. Aristóteles conclui, a partir dos vários sentidos de ser (e do bem), que não haverá ciência única do ser - e isso não parece querer dizer ciência no sentido platônico do termo (a correção *par' tī e, rhmšna* no lugar de *per' tī e, rhnšma* não parece ser necessária). Quando Aristóteles fala de uma ciência do ser, ele fala de uma ciência do ser enquanto tal, *ens qua ens*, sob a condição de uma unidade focal de significação *prōj ἵn*, que, num sentido somente, pode funcionar como unidade genérica *kaq' ἵn*. Nos termos da *EN*, a conclusão desse argumento é que *oûk ἵn eþh koinōn ti kaq'ólou ka' ἵn* (“não alguma coisa de comum, de universal e de um”; se mudamos *ἵn* por *taútō*, encontramos a fórmula de *G* 2 1105a 9-10); parece, então, que se trata, lá e aqui, da rejeição do projeto platônico e não de todo projeto metafísico. Em segundo lugar, a *EE* é um tratado sobre o bem, enquanto que uma ciência única do bem (e do ser) é rejeitada. É necessário entretanto ver que ela analisa um tipo de bem, o bem humano (mais particularmente o bem da alma); ela não reivindica uma análise de todo tipo de bem. A

em várias categorias ou gêneros supremos que recortam todo o domínio do ser sem que sejam redutíveis a um dentre eles ou a um ser à exclusão de todos eles. Aristóteles deve então fornecer um mecanismo de entrelaçamento para essas categorias dispersadas de uma só vez, sem portanto postular para elas uma unidade - κατ' ἑν - (segundo uma única acepção ou gênero único), se ele quer guardar os vasos comunicantes no interior dessa dispersão originária do ser. A tese da unidade  $\text{pr}\tilde{\text{O}}\text{j} \text{ } \text{'}\eta$  (unidade focal) tem justamente por papel cimentá-las juntamente sem ligá-las ou reduzi-las a uma das categorias ou a alguma coisa fora delas. Todas elas são ditas em relação a uma dentre elas, a substância que ocupa o lugar deixado vago do ser único para toda coisa. Isso permite articulá-las em torno de um foco, aquele da substância, de maneira que a doutrina da substância toma o lugar da ciência tão procurada - e sempre sob disputa - do ser, na medida em que o ser igualmente comum a toda coisa era uma unidade fantasma que fomentava disputas sem ces-

---

*Ética a Nicômaco* também não o reivindica. A *EN* introduz entretanto uma tese sobre a unidade do sentido de bem (do qual o sentido preciso é deixado em suspenso, sob o pretexto que essa questão é mais própria aos estudos metafísicos que aos estudos éticos), enquanto que a *EE* não diz nada a esse propósito. Esse fato foi muito importante para a interpretação que Owen ofereceu da relação  $\text{pr}\tilde{\text{O}}\text{j} \text{ } \text{'}\eta$  a título de *focal meaning* em seu célebre artigo sobre *Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle* (apresentado durante o *Symposium Aristotelicum* de 1957): ele via a flexibilização da tese primeira de Aristóteles sobre a homonímia rígida do ser (e do bem) graças a essa concepção de uma relação  $\text{pr}\tilde{\text{O}}\text{j} \text{ } \text{'}\eta$  aplicada ao ser. Sua tese é muito elegante e convincente; é necessário entretanto observar que o candidato que parece ser oferecido para a unidade do bem é o da analogia e não o do  $\text{pr}\tilde{\text{O}}\text{j} \text{ } \text{'}\eta$ , e que, *segundo*, Aristóteles já conhecia no momento em que escrevia a *EE* a relação  $\text{pr}\tilde{\text{O}}\text{j} \text{ } \text{'}\eta$ . Pode-se defender a leitura de Owen observando que se pode tratar também de dois bons candidatos - a analogia e o  $\text{pr}\tilde{\text{O}}\text{j} \text{ } \text{'}\eta$  -; em alguns casos, seria a analogia, por exemplo concernente ao bem para diferentes espécies de animais; para outros, aquele do  $\text{pr}\tilde{\text{O}}\text{j} \text{ } \text{'}\eta$ , quando se trata de uma mesma espécie - o homem, por exemplo - na medida em que todo o bem para o homem seria conduzido à substância ou ao ser em questão; e que, concernente ao segundo ponto, Aristóteles tivesse limitado a relação  $\text{pr}\tilde{\text{O}}\text{j} \text{ } \text{'}\eta$  na *EE* somente aos diferentes casos de amizade, sem aplicá-lo ao ser ou ao bem. Isso enfraquece a força do argumento de Owen e parece que se pode interpretar o conjunto dos textos sem recorrer a uma tese genética.



dois critérios (apresentados conjuntamente em D 8 1017b 24-25) delimitam no seu cruzamento o que pode figurar a título de substância, sujeito último da predicação e separado.

Um primeiro candidato parece satisfazer as condições impostas e para além de qualquer dúvida: os indivíduos do mundo sensível, corpos compostos de matéria e forma. Eles já figuram nas *Categorias* como as substâncias primeiras, e pode-se dizer que há aí uma parte maior do pensamento de Aristóteles que não mudará nada: os indivíduos do mundo sensível são substâncias plenamente. O indivíduo não é, todavia, o único candidato, mesmo se ele é o único a ser substância em sentido pleno. A forma ou a essência desses indivíduos parece igualmente impor-se como um candidato aceitável para figurar como substância, em função mesmo do fato que os compostos sejam substâncias plenamente. Os dois critérios da substancialidade se cruzam um pouco, o que não é sem consequências. Se o critério do predicado último é lógico, ele invade o domínio propriamente ontológico delimitado pelo segundo critério (aquele da separação) na medida em que o que não é mais dito de outra coisa anuncia o indivíduo como substância por excelência (o que alhures enaltece o tratado das *Categorias*). Na *Metafísica*, entretanto, a forma adquire o papel de substância primeira (cf. Z 7 1032b 2). Mas isso não porque é ela que existiria no sentido próprio do termo ou *simpliciter* (a esse respeito Aristóteles não parece ter mudado de opinião: para as substâncias sensíveis, o composto é o que está separado *simpliciter*), mas porque, parece, Aristóteles

---

distinto das outras coisas (cf. G 4 1006a 18-34, onde Aristóteles mostra que significar implica significar alguma coisa de determinado), do qual o indivíduo, o separado, *simpliciter*, mas também outros casos, notadamente aquele da separação pelo pensamento. “Ser numericamente um” implica a separação, mas o *κωριστὸν*, se ele inclui o *τὸ ἕν ὀρισμὸν*, não se limita a ele (ele pode, com efeito, ser apenas por razão). Isso lhe permite colocar a forma numa relação de prioridade lógica face ao indivíduo, do mesmo modo que acordar à matéria uma prioridade em potência, sem por isso lhe conferir uma prioridade ontológica que, ao contrário, pertence sempre ao indivíduo. Sobre a utilização do *κωριστὸν* e as noções vizinhas de determinação, distinção e “um isto” (*τὸδε τι*), ver o *Index* de Bonitz, pp. 859-860.

deu-se conta, de forma especial, na *Metafísica*, da função lógica prévia que a forma tem em vista da identificação dos particulares. Eu não posso identificar algo a título de particular se não o tenho preliminarmente determinado segundo um tipo determinado, quer dizer, segundo uma forma. Não posso contar quantos particulares há sobre essa prateleira - x livros, y grãos de poeira, z incunábulo, w ácaros e assim por diante - se não determinei previamente o tipo de particulares que se trata de contar. Isso não substitui nem destrói a doutrina exposta nas *Categorias*; isto é, ao contrário, seu pressuposto lógico (tudo o que se pode dizer é que a tese das *Categorias* não é suficiente, o que está indicado em Z 3 1029a 9). A forma adquire, assim, uma preeminência frente aos compostos - sempre com a condição de precisar a natureza lógica dessa preeminência. De outra parte, no que concerne ao critério da separação, Aristóteles pode atribuir às formas das substâncias sensíveis o estatuto de separadas de um certo ponto de vista (mas não *simpliciter*), isto é, o estatuto de *cwrista*... ΙὸγJ, "separados pela razão" (sem no entanto excluir que, se há substâncias outras que as compostas, pode acontecer que as formas puras existam separadamente de pleno direito).

Não há aqui uma forma de derrogação ou flexibilização das condições que teriam sido julgadas demasiado restritivas, e mesmo uma mudança de tese, mas antes um traço profundo do pensamento de Aristóteles, digamos, seu essencialismo. Nessa segunda questão, o primeiro critério depende de um contraste que Aristóteles estabelece entre predicação essencial e predicação accidental. A predicação accidental é aquela onde se atribui alguma coisa a um sujeito a título de alguma coisa que está nesse sujeito; a predicação essencial é a que exprime o que é propriamente o sujeito, contendo, então, uma relação de identidade entre o sujeito e o predicado. Toda a dificuldade reside justamente no fato que, de sua parte, a distinção entre predicação essencial e accidental parece fundar-se sobre a distinção primeira entre substância ou essência e acidente, ao passo

que ela devia precisamente lhe servir de critério<sup>5</sup>. Aristóteles, com efeito, não pode distingui-las puramente em termos de estrutura lógica da proposição; é-lhe necessário fazer apelo a uma tese ontológica da complexidade das substâncias, sua geração e corrupção, da mudança que elas comportam e do fato que a atribuição ou não de certos predicados é compatível (ou incompatível) com a existência ou permanência do sujeito em questão (o que, *grosso modo*, introduz a distinção entre os acidentes e as propriedades da essência). Isso leva a um reconhecimento mais forte da função lógica preliminar da forma face ao composto, o que se reflete no tratamento que lhe dá a *Metafísica*, mesmo se nenhuma mudança concirna ao fato que só o composto existe separadamente *simpliciter*.

Temos, dessa forma, dois candidatos. Primeiramente, o indivíduo composto de matéria e forma, que é o único substância por inteiro. Em seguida, em função das condições de sua identificação, a forma se erige em candidato sob um certo ângulo, a saber, a partir de sua preeminência lógica frente ao composto. Um terceiro candidato se apresenta entretanto igualmente como podendo figurar a título de substância, a saber, a matéria. Se se faz abstração de tudo o que é predicado de outra coisa (seguindo o processo proposto em Z 3), o correlativo ontológico do sujeito último não parece ser outro que a matéria, pois somente a matéria não é predicada de qualquer outra coisa, enquanto todo o resto é predicado dela, e a matéria é assim identificada à substância<sup>6</sup>. Ela é então elevada à classe

---

<sup>5</sup>Uma comparação muito esclarecedora com Wittgenstein foi fornecida por G. E. Anscombe (*Three Philosophers*, Ithaca 1961, pp. 45-46): enquanto para Aristóteles a predicação essencial exprime *o que é propriamente* o sujeito em questão, para Wittgenstein, embora haja também substâncias - os objetos nomeados pela proposição -, permanece que as proposições só podem *exprimir* como as coisas são, e não o que elas são, a menos que as proposições que mostrassem o que elas são, sejam de uma outra estrutura lógica que as proposições que mostram como elas são, o que não é o caso.

<sup>6</sup>Eu ofereço como paráfrase de Z 3 1029a 23-24 τὸ μὴ ἂν ἴσθαι ὅτι... αἱ κατηγορεῖται, ἀὐτὸ δὲ τῆς ὕλης. Não se trata de uma tese aristotélica; essas conseqüências se seguem “para aqueles que procedem dessa maneira” (a 29), e por isso eu compreendo aqueles que tomam o critério lógico isoladamente e tiram todas as conseqüências. J. 12

de substrato último de toda predicação; a matéria insinua-se em direção ao panteão da substância ao lado de dois outros candidatos, ou, ainda, a matéria torna-se o que somente é substância. Ora, isso contradiz claramente o outro critério, a saber, que a substância é o que é separado e determinado, pois a matéria assim tomada não é em nenhum sentido alguma coisa de determinado, ao contrário, ela pode ser isto ou aquilo, mas não é nem isto nem aquilo todo o tempo ou propriamente<sup>7</sup>. À luz do critério de separação, dever-se-ia,

---

Brunschwig fez um exame fino das passagens em Aristóteles onde a οὐς...α é predicada da matéria (*La Forme, Prédicat de la Matière?* nos *Etudes sur la Métaphysique d'Aristote*, ed. P. Aubenque, Vrin 1979, pp. 131-158, seguido de discussão pp. 159-166) e propôs de aí ver uma acepção suplementar de “predicar” em Aristóteles, a saber, no sentido de “a forma determina a matéria” como uma descrição indireta da relação ontológica que mantém forma e matéria. Sua análise está fundada sobre um conjunto de passagens; parece-me entretanto que para a passagem em questão - talvez a mais conhecida de todo o conjunto - essa nova acepção não é conveniente. O argumento parece propor (a) οὐς...α é aquilo do qual todo o resto é predicado, sendo outro que o que lhe é predicado e (b) a matéria é aquilo do qual todo o resto é predicado sendo outro que o que lhe é predicado, (a) sendo o critério lógico da substância e (b) o resultado da experiência radical proposta da abstração de todo predicado; dadas estas duas premissas, o argumento quer passar a (c) a matéria é οὐς...α ou, ainda, a matéria é a única οὐς...α. O ponto é que, para Aristóteles, o critério do sujeito último deve ser corrigido pelo da separação. Apesar da aplicação errada, não é necessário abandoná-la de imediato, mas corrigi-la (pois a matéria é *em potência* substância).

<sup>7</sup>É necessário distinguir a tese (aristotélica) segundo a qual nenhuma propriedade positiva determinada não pertence essencialmente ou propriamente à matéria - a matéria é o substrato de toda determinação sem ser isto ou aquilo todo o tempo ou por si mesmo - da tese (não aristotélica) segundo a qual a matéria é alguma coisa da qual a característica seria não ter nenhuma propriedade positiva, isto é, uma matéria que é pura potência despida de toda outra propriedade. A tese de uma matéria pura, sem nenhuma determinação, pode ser atribuída a Plotino (malgrado todas as obscuridades que cercam sua doutrina sobre a matéria), que sustenta a existência de uma matéria pura sob toda a forma qualificada dos compostos sensíveis, apropriando-se da tese aristotélica. Nesse sentido, é interessante ver que, quando Plotino propõe uma paráfrase do processo de abstração proposto em Z 3, ele encontra a oposição entre uma matéria que é “somente substância” ou “substância ela-mesma” e a matéria já qualificada dos compostos; enquanto Aristóteles diz, apenas, por esse processo, “necessariamente somente a matéria parece ser substância” (Z 3 1029a 18), Plotino se pergunta o que é isso a que pertencem os acidentes que fazem ser uma substância qualificada a partir

então, excluir a matéria do domínio da substância. Isto é, com efeito, um dos resultados da análise aristotélica: a matéria não é nenhuma substância em ato. Mas a matéria não está completamente excluída do domínio da substância; isto é anunciado com todas as letras em H 1 1042a 32: "é evidente que a matéria também é substância". A solução é que a matéria é substância num sentido de sê-lo somente em potência, como condição para um indivíduo estando em potência. Não há nenhuma matéria pura em ato, ela só é em potência, substância indeterminada, capaz de receber toda determinação. Acrescentando às distinções anteriores a do ato e da potência, a matéria pode ser erigida em candidato a substância, na condição de sê-lo em potência. Aristóteles escreve, com efeito, em H 1 1042a 27-28:  $\Upsilon\lambda\eta\nu\ \delta\ \lambda\acute{\sigma}\gamma\omega\ \zeta\ m\frac{3}{4}\ t\acute{\omicron}\delta\epsilon\ ti\ o\acute{\alpha}\sigma\alpha\ \tau^M n\epsilon\rho\gamma\epsilon\ \dots a\ d\upsilon\nu\epsilon\mu\epsilon\iota\ \tau^M\sigma\tau\ \acute{\tau}\acute{\omicron}\delta\epsilon\ ti$ , "eu entendo por matéria o que é um isto em potência, não o sendo em ato".

Essa última citação introduziu a noção de  $t\acute{\omicron}\delta\epsilon\ ti$  que eu traduzi por "um isto". "Um isto" aplica-se de preferência aos objetos que são mostrados deitivamente; ele tem o sentido de pronome demonstrativo que lhe empresta a linguagem corrente. Seu papel filosófico em Aristóteles guardará essa primeira função de objeto identificado (mesmo se Aristóteles acrescenta substâncias não sensíveis entre os objetos que existem). O  $t\acute{\omicron}\delta\epsilon\ ti$  tem um lugar particular no sistema aristotélico, na medida em que ele serve de resposta geral à segunda questão que propus. É isso que satisfaz a condição para ser uma substância que se encontra no cruzamento dos dois critérios apresentados, o lógico do sujeito último da predicação e o ontológico do ser separado. O composto oferece-se em seguida como um isto e é o único a existir separadamente *simpliciter*; entretanto, em torno dele, a forma, enquanto condição lógica preliminar da identificação dos particulares, assim como a matéria, que é esse composto em potência, responde a sua maneira às condições de individuação. O composto, a forma e a matéria figuram

---

disso que é somente substância (*Eneadas* VI 3 8, 16-18): sua resposta é evidentemente a matéria à título de pura matéria.

assim entrelaçados na resposta à questão sobre o ser da substância. Uma passagem do *De anima* é bastante clara a esse propósito:

nós dizemos que a substância é um gênero único dos seres; da substância, que ela é, de uma parte, a título de matéria (o que não é por si  $\tau\acute{\omicron}\delta\epsilon$  ti), de outra parte, a forma <morf $\frac{3}{4}$  ka $\hat{e}$  doj> (segundo a qual ela já é dita  $\tau\acute{\omicron}\delta\epsilon$  ti) e, em terceiro lugar, o composto de forma e matéria. (*De An.* B1 412a 6-9)<sup>8</sup>

Que a substância seja um dos gêneros do ser nós o aprendemos analisando a primeira questão (ela não é somente um dos gêneros, mas sobretudo o primeiro dos gêneros do ser). Agora, volta-se em direção a essa (primeira) categoria e se pergunta o que se afigura. A resposta é que a substância é um isto, uma qualquer coisa determinada. Aristóteles vai insistir neste ponto: "toda substância parece significar um isto" (*Cat.* 5 3b 10), "substância, i. e., tudo o que significa um isto" (*A. Post.* I 4 73b 7), "um isto pertence somente às substâncias" (*Z* 4 1030a5-6) e tantas outras passagens onde o  $\tau\acute{\omicron}\delta\epsilon$  ti vem acompanhado de um "i. e. substância". Isso se traduz por três maneiras de referir: o composto é o único que existe separadamente *simpliciter*, a forma (separada no pensamento) e a matéria (um isto em potência) são suas condições de referência. O

---

<sup>8</sup>Cf. H 1 1042a 26-31: "o substrato < $\emptyset$ poke...menon> é substância: de uma parte, a matéria é substância (entendo por matéria o que é isto em potência, não estando mais em ato), de outra parte a fórmula e a forma, o que é isto sendo separado pela razão; em terceiro lugar o composto de forma e matéria, do qual somente há geração e corrupção e é separado *simpliciter*". O argumento é que o substrato é substância porque a matéria é substância (em potência), e o substrato é a matéria. O mesmo esquema, me parece, é apresentado em *Z* 3 1029a 1ss: "o substrato primeiro parece ser sobretudo substância: de uma parte, num dado sentido <toioàton d  $\tau\acute{\rho}\omicron$ pon tin $\epsilon$ , isto é,  $\emptyset$ poke...menon prítion>, a matéria é dita substância; num outro, a forma; num terceiro, o composto de forma e matéria". O toioàton não deve ser separado da expressão toioàton d  $\tau\acute{\rho}\omicron$ pon tin $\epsilon$  (ou talvez toioàton d $\frac{3}{4}$   $\tau\acute{\rho}\omicron$ pon tin $\epsilon$ , com o Laurentianus 81 1, anotado por Bekker); no interior da expressão, isso quer dizer que a substância é, num tal sentido - a saber, no sentido de substrato - matéria (somente, ela não é mais do que potência), mas que ela é forma e composto em outros sentidos. Isso evita de tomar os três sentidos como se referindo ao substrato e dando conta das hesitações (na minha opinião corretas) de Bonitz (*Metaphysica*, pp. 300-301).

"já" da passagem citada do *De Anima* tem claramente o sentido *lógico* de condição preliminar; a substância em potência é sua condição material. Forma e matéria respondem, assim, cada uma a sua maneira, ao princípio de determinação que governa toda substância, e que se exprime com toda força no composto<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup>Se tenho razão, convém olhar novamente Z 3 1029a 5-7. Lê-se (ed. Jaeger): (a) *éste e,, tÕ e doj tÁj Úlhj prÕteron ka^ m©llon Ôn, ka^ toà TMx çmfoçn prÕteron çestai di! tÕn aÚtÕn lÕgon*. Alguns manuscritos (como pseudo-Alexandre), dão entretanto: (b) *éste e,, tÕ e doj tÁj Úlhj prÕteron ka^ m©llon Ôn, ka^ tÕ TMx çmfoçn prÕteron çestai di! tÕn aÚtÕn lÕgon*. Segundo (a), se a forma é primeira e mais ser que a matéria, pela mesma razão ela é primeira (e mais ser) face ao composto; segundo (b), se a forma é primeira e mais ser que a matéria, pela mesma razão o composto é primeiro (e mais ser) face à matéria. A tradução (a) é aquela, por exemplo, de D. Bostock (*Metaphysics Z and H*. Oxford: 1944); a tradução (b) foi dada por Ross (Oxford: 1908). Em sua edição da *Metafísica* em 1924, Ross mudou, entretanto, de opinião, lendo *ka^ toà TMx çmfoçn*, fazendo ver que se A é primeiro em relação a B, é claro que é primeiro em relação a A+B, enquanto que não é evidente que A+B seja primeiro em relação a B. A questão é, portanto, identificar o "mesmo argumento". Se o argumento é que A é primeiro em relação a B, então A é primeiro em relação a A+B. Se o argumento é o que justifica que a forma é primeira e mais ser que a matéria, talvez essa mesma razão justificará que o composto seja primeiro em relação à matéria, sem justificar, por isso, a prioridade da forma em relação ao composto. Ora, parece-me que o argumento em questão é aquele que faz que a substância seja tomada de três maneiras: segundo a forma, segundo a matéria e segundo o composto dos dois, porque esses três modos exprimem, cada um a sua maneira, o *tÕde ti*, e a substância é um isto. A clivagem, no entanto, no interior da substância como isto se faz entre os modos em ato (a forma e o composto) e o modo em potência (a matéria), o que favorece a leitura (b). Em D 11 a matéria é dita anterior à substância do ponto de vista da potência, enquanto *lhe* é posterior do ponto de vista da atualidade - e substância aqui vale para a forma e para o composto. (b) não é incompatível com uma tese sobre a prioridade da forma frente ao composto, mas (b) não é essa tese. Em Z 3 1029a 26-30 Aristóteles resume o ponto concluindo, nas linhas 29-30, que "a forma e o composto parecem ser mais substância que a matéria" (*tÕ e doj ka^ tÕ TMx çmfoçn oÙs...a dÕxeien "n e nai m©llon tÁj Úlhj*, sem variação de manuscritos) sob a razão que a substância é atribuída essencialmente ao que é *tÕde ti* separado, *cwristÕn*. Essa passagem parece confirmar (b). Na linha seguinte, a 30, Aristóteles escreve que se deve pôr de lado a substância composta, porque ela é "evidente e posterior". Aqueles que aceitam (a) querem ver aqui uma espécie de recuo face ao que acaba de ser dito em a 29-30 na medida em que é reintroduzida a posteridade do composto (frente à

Tendo resolvido o problema tão discutido do ser por sua doutrina da substância enquanto ser primeiro e mostrado o que é necessário satisfazer para figurar na categoria da substância, Aristóteles pode voltar-se à terceira questão. Quais coisas são substâncias (cf. Z 2 1028b 28: τ...nej e, s̄n oÙs...ai)? De testemunho unânime, os corpos (as substâncias sensíveis) figuram como substâncias; mas eles são o único tipo de substância ou há outros? Concernente a essa questão Aristóteles dará uma resposta que lhe é própria, que não coincide nem com aquela dos antigos (os fisiólogos), nem com a dos modernos (os platônicos). Os corpos sensíveis são, certamente, substâncias, como queriam os "antigos", mas não as únicas substâncias. Os "modernos" introduziram as Idéias como substâncias, mais precisamente como o que é verdadeiramente substância. No seio dessa escola, os números figuram também como substâncias, mas sua relação exata em vista das Idéias é ainda objeto de discussão. Aristóteles, como se sabe, recusa essa matematização do ser; se ele concede o estatuto de substância às entidades matemáticas isso será somente a título limitado de seres obtidos por abstração no interior da categoria da quantidade. O número torna-se assim uma espécie de parasita das outras substâncias, das quais ele revela as propriedades limitadas do ponto de vista da categoria da quantidade sob forma do ser por abstração. Mas, sobre-

---

forma). Entretanto as linhas a 30-33 não fazem parte do argumento apresentado em a 26-30; ao contrário, elas fazem referência a um novo ponto, a saber, que se vai deixar de lado o composto (porque ele é claro e posterior), e a matéria (porque ela é também, num sentido, clara), e fixar a atenção sobre a forma, pois é a mais difícil,  $\phi\rho\omega\tau\epsilon\theta$  (a 34). Dos três, o composto é o mais claro, último pela ordem de análise, em seguida a matéria é colocada de lado e, por fim, a forma é aquela a ser analisada, porque é a maior fonte de embaraço. Essa não é a mesma razão do argumento das linhas a 26-30 e não pode ser utilizada, em consequência, para corrigi-lo. Eu proponho de não mais se ler em 1029a 5-7 a tese (não-aristotélica) segundo a qual a forma (de um composto) é mais substância que o composto; a tese que se expressa é aquela (aristotélica) da prioridade da forma e do composto face à matéria. Aristóteles insiste sobre esse ponto: a forma (de um composto) é um *tal*, não um *isto*, mas todo *isto* requer o reconhecimento preliminar de um *tal*; se a prioridade lógica é desse modo acordada à forma, resta que o composto é o isto à título pleno.

tudo, Aristóteles recusa o estatuto de substância às Idéias platônicas. Tendo recusado a tese dos modernos para as Idéias e para os números, pareceria, então, que Aristóteles deveria contentar-se de retomar a tese dos antigos (tornando-a mas exata, por ex., pela introdução de um quinto elemento, o éter, ao lado dos outros quatro correntemente admitidos). Esse não é o seu procedimento. Com o apoio de argumentos concernentes à eternidade do movimento, Aristóteles é também levado a postular outras substâncias que as substâncias sensíveis. Essas substâncias são formas puras, sempre em ato, sem nada de material. Resulta disto dois tipos de substância - a não sensível e imóvel, e a sensível e móvel - e um terceiro tipo - os seres matemáticos - tendo um estatuto de parasita dos dois primeiros. Sobre essa resposta em três direções à questão sobre o que povoa o mundo, Aristóteles calca a tripartição das ciências teóricas: física ou filosofia segunda, filosofia primeira ou teologia e ciências matemáticas. Essas divisões - dos seres, das ciências - são o resultado de sua crítica ao mesmo tempo dos modernos e dos antigos nisso que concerne ao que existe como substância.

Essas três questões estão, bem entendido, articuladas no mesmo dispositivo do qual se não o fim, ao menos um dos principais resultados, é de aliviar essas querelas intestinas no que diz respeito ao ser e de civilizar esses debates intermináveis propondo um método de investigação. A primeira questão permite examinar uma disciplina do ser enquanto tal unificando as categorias pelo viés da relação da unidade focal em direção a uma categoria primeira; a segunda questão permite ver o que figura como substância - não essa substância aqui, a substância sensível ou não sensível, mas o ser determinado, um isto, que é neutro em relação aos diferentes tipos que serão colocados a frente na resposta à terceira questão. Enfim, para a terceira questão está-se em condições de enumerar as substâncias mostrando seus tipos supremos. É de se observar que essas três respostas têm seu ponto de partida nisto que é considerado para além de toda dúvida como sendo substância, a saber: os corpos sensíveis. As categorias do ser articulam o que se diz dessas substâncias apresentando uma relação de unidade focal,

onde os modos de ser fazem sempre referência à categoria primeira: a quantidade é a quantidade de um corpo, a qualidade é a qualidade de um corpo e assim por diante. Essas distinções são solidárias e dependem de uma outra, a distinção entre atributo essencial e accidental, do qual o fundamento é a complexidade das substâncias, sua mudança e a compatibilidade (ou incompatibilidade) de algumas mudanças com a permanência da substância. Essas substâncias complexas são precisamente os compostos de forma e matéria, que giram assim ao redor do composto. Finalmente, a fim de explicar a eternidade do movimento do qual desfrutam os corpos sensíveis, Aristóteles postula a existência de uma substância imóvel, não sensível, pura forma (sem ser, bem entendido, forma de um composto). A substância sensível está assim sempre à base do raciocínio.

Convém assinalar, de passagem, que a resposta à terceira questão vai interessar, de sua parte, a quem se propor a tarefa de estudar os atributos próprios do ser tal como foi esboçado nas duas primeiras respostas. Se há somente substâncias sensíveis, então incumbirá à física ao mesmo tempo a função de estudar seus objetos próprios e de fixar os limites do ser aos corpos e substâncias sensíveis - o que de resto tentaram efetivamente alguns "fisiólogos", segundo Aristóteles. Se entretanto existe um outro tipo de substância além da substância sensível, então incumbirá à disciplina que a estuda fixar os limites de ser substância de maneira a não limitá-la tão somente às substâncias sensíveis. As duas tarefas não se confundem - a de estudar a sua substância própria e a de colocar os limites da substancialidade -, mas serão executadas por uma mesma disciplina<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup>Para essa apresentação rápida, mergulho em águas problemáticas. Parece-me que se pode dar um sentido aceitável a uma passagem da *Met.* E 1 na perspectiva que propus. A ciência que estuda a substância imóvel (aceitando o argumento aristotélico sobre a necessidade de postulá-la para explicar a eternidade do movimento) tem por objeto um certo domínio do ser e não todo ser (ela se limita, com efeito, à substância imóvel). A teologia é filosofia primeira porque seu objeto é o mais nobre entre todos (K 7 1064b 16). Sua primazia é examinada segundo a forma mais fraca de prioridade (cf. *Cat.* 12). Essa relação geral de primazia é compatível com diferentes relações da

## II

Convém sublinhar que essas três respostas, articuladas num mesmo dispositivo teórico não são menos distintas umas das outras. Se há uma substância imóvel a disciplina que a estuda terá um duplo papel; mas pode-se negar que haja uma tal substância sem que o dispositivo caia por terra. Se se rejeita a tese aristotélica de uma substância outra que a substância sensível, a física tomará o lugar que tinha sido designado à teologia e, a título de filosofia primeira, deve a partir de agora responder também pelas condições de ser substância. O que se nomeia hoje de metafísica já é concebido por Aristóteles como uma pequena parte, importante, mas parasitária, da ciência que estuda o que é, e se vê obrigado a estabelecer por isso mesmo os limites do ser. As peças podem mudar, mas o

---

substância imóvel com a substância sensível; de fato, Aristóteles propõe que sua relação seja a da causa final, onde a substância imóvel permanece o mais possível separada e distante: ela move da mesma maneira que o objeto amado move aquele que ama. Esse resultado é adquirido pela filosofia primeira quando ela analisa seu objeto próprio a partir da indicação da física concernente à necessidade de um motor imóvel; dessa maneira, o todo é um todo fundido, não sendo nem um conjunto cacofônico nem reduzido a uma escala do ser que tornaria os diferentes tipos de substância graus diferentes de realidade. A filosofia primeira não é primeira porque universal; mas uma vez que é primeira, deve responder também a condições de todo ser enquanto ser, isto é, estabelecer uma ontologia à título de ousiologia que examina as características do ser enquanto tal. Ela tem, assim, uma tarefa que tem essa dimensão de universal (com efeito, é a tarefa que toma o lugar do ser universal pelo viés da substância enquanto ser primeiro) na medida onde ela é primeira. Lê-se em E 1 1026a 30-32: a filosofia primeira ou teologia “é assim universal: porque primeira; incumbe a ela analisar o ser enquanto ser, o que ele é e seus atributos enquanto ser” (cf. K 7 1064b 6-14). Essas duas tarefas não são por isso confundidas, mesmo se elas dependam de uma mesma disciplina. Parece-me que Aristóteles quer, dessa forma, colocar em relevo o caráter dependente de toda metafísica frente às ciências positivas (que incluem, segundo ele, a ciência do primeiro motor), bem como a natureza essencialmente crítica de tal entendimento (a saber, expor os limites do ser e da substância).

dispositivo permanece o mesmo, organizado em três direções, que se comunicam sem entretanto reduzir-se uns aos outros.

Gostaria agora de observar mais de perto a doutrina aristotélica da unidade do ser em relação as suas categorias. É seguidamente afirmado que essa doutrina, concebida para tornar possível uma ciência do ser (enquanto ser) que evite o perigo de um ser comum ao mesmo título (mesmo separado), encontra-se lá também onde Aristóteles analisa os diferentes tipos de substâncias que existem. Faz-se assim de maneira que a referência incontornável das outras categorias à substância como ser primeiro encontra-se também na tendência que teriam as substâncias sensíveis em direção à substância imóvel como seu foco a partir do qual elas são o que são. Encontramo-nos, na minha opinião, bastante longe do aristotelismo, malgrado a aparência de não tê-lo nunca deixado. Vou tentar compreender, mediante uma perspectiva histórica, como esse conluio de questões - questão sobre o ser e questão sobre os tipos de substâncias, fazendo a economia sobre como figurar a título de substância - tem não somente uma verosimilhança, mas também o peso das autoridades de maneira a rapidamente passar para o aristotelismo enquanto que, me parece, existe aí um passo jamais transposto.

Para começar, gostaria de retornar ao início das *Categorias*, onde Aristóteles define a homonímia e a sinonímia. Veja-se:

são ditos homônimos aqueles dos quais somente o nome é comum, o *lôgoj* da substância correspondente ao nome sendo diferente. (...) São ditos sinônimos aqueles dos quais o nome é comum e o *lôgoj* da substância correspondente ao nome é o mesmo. (*Cat.* 1 1a 1-10).

Esse texto põe uma série de problemas que não posso analisar aqui<sup>11</sup>. Gostaria de pelo menos chamar a atenção sobre o fato

---

<sup>11</sup>Primeiramente, o próprio fato que as coisas são ditas homônimas ou sinônimas, enquanto que modernamente nós limitamos esses fenômenos aos termos. Eu proponho antes uma transliteração que uma tradução (notadamente para a sinonímia, que não corresponde ao sentido moderno ou estóico do termo). Para a discussão sobre essas

que se pode dar duas versões à noção de homonímia<sup>12</sup>. Segundo uma primeira versão, há apenas o nome em comum, não tendo as definições em questão nada em comum. Eu chamarei essa leitura a versão forte da homonímia. Conforme uma segunda versão, que chamarei de moderada, o nome é comum, as definições sendo distintas, mas pode acontecer que elas se entrecruzem mais ou menos, sem jamais coincidir completamente. Qual é a versão que Aristóte-

---

noções em Espêusipo e Aristóteles, J. Barnes parece-me convincente (“Homonymy in Aristotle and Speusippus”. In: *Classical Quarterly* 21 1971, pp. 65-80; *contra*, ver L. Tarán, “Speusippus and Aristotle on Homonymy and Synonymy”. In: *Hermes* 106 1978 pp. 73-99). Deixei deliberadamente  $\text{I}\ddot{\text{O}}\text{g}\text{o}\text{j}$  sem tradução; proporia alguma coisa como o inglês *account*. O ponto parece-me ser este: os  $\text{I}\ddot{\text{O}}\text{g}\text{o}\text{i}$  incluem seguramente as definições, mas não se pode limitá-los às definições sob pena de excluir o ser entre os homônimos, pois os gêneros supremos não admitem definições. J. Anton (“The Meaning of ho logos tês ousias in Aristotle’s *Categories* 1<sup>a</sup>. In: *Monist* 52 1968, pp. 252-67; “The Aristotelian Doctrine of Homonymy in the *Categories* and its Platonic Antecedents”. In: *Journal of the History of Philosophy* VI 1968 pp. 315-326; “Ancient Interpretations of Aristotle’s Doctrine of Homonymy”, In: *JHP* VII 1969 pp. 1-18) insistiu que se tome a expressão o  $\text{I}\ddot{\text{O}}\text{g}\text{o}\text{j}$   $\text{t}\ddot{\text{A}}\text{j}$   $\text{o}\ddot{\text{U}}\text{s}$ ...aj como uma expressão técnica, onde  $\text{I}\ddot{\text{O}}\text{g}\text{o}\text{j}$  seria a definição no sentido estrito e  $\text{o}\ddot{\text{U}}\text{s}$ ...a corresponderia às substâncias segundas das *Categories*. Seu ponto consiste em dizer que se tomamos logos no sentido vago (incluindo não somente as definições), ter-se-á ao fim (o que é, aliás, o caso entre os comentadores gregos) nomes próprios homônimos como Ajax etc; ora, “a doutrina de Aristóteles não visava à homonímia dos nomes próprios” (“Aristotelian Doctrine”, p. 4). Ele tem razão; entretanto ao tomar a expressão como ele pretende, ela não incluirá os gêneros supremos, “malgrado o fato”, como ele reconhece expressamente, “que eles constituem também casos dos *homonyma*” (“Aristotelian Homonyma” p. 322). Visto seu papel na *Metafísica*, parece-me que Aristóteles quer incluí-los. De dois males, é necessário escolher o menor. Retomo assim a velha tradição dos comentadores gregos; Amônio, por exemplo, parece-me particularmente claro: “por qual razão Aristóteles disse  $\text{I}\ddot{\text{O}}\text{g}\text{o}\text{j}$  antes que  $\text{D}\text{r}\text{i}\text{s}\text{m}\ddot{\text{O}}\text{j}$  <definição estrita>? Nós respondemos que é porque não podemos dar definições estritas para todas as coisas; com efeito, os gêneros supremos não admitem definições estritas” (in *Cat.* 20 14-20). Para facilitar a escrita, falarei a partir de agora de definições tendo em vista também modos não estritos de definições.

<sup>12</sup>Ver a esse propósito J. Hintikka, “Aristotle’s and the Ambiguity of Ambiguity”. In: *Inquiry* 2 1959 pp. 137-51, retomadas em *Time and Necessity*, Oxford 1993, cap. 2, e “Different Kinds of Equivocation in Aristotle”. In: *Journal of History of Philosophy* 9 1971 pp. 368-72).

les adotou? A passagem das *Categorias* é compatível com as duas versões; o exemplo dado não permite tampouco separá-las<sup>13</sup>. Outras passagens vão entretanto no sentido da versão moderada. Na *Física VII*, a propósito do movimento, gênero que ocultaria uma pluralidade de acepções, Aristóteles escreve:

os homônimos, alguns são distantes uns dos outros; outros têm uma certa semelhança; outros ainda são próximos (ἴσῃς), seja pelo gênero, seja por analogia, razão pela qual não parecem ser homônimos, embora o sejam. (*Fis. VII 4 249a 23-25*).

Segundo a versão forte só há um caso de homonímia, enquanto a versão moderada aceita diferentes maneiras de homonímia, em função da disparidade maior ou menor das definições que correspondem ao mesmo nome. Na *EN V*, Aristóteles escreve que "justiça" e "injustiça" são também consideradas homônimos de "grande proximidade" (σύνεγγυ, *V 2 1129a 27*), razão pela qual sua homonímia passa seguidamente despercebida. Ao contrário, κλε...j é claramente homônimo, porque aqui a diferença é enorme: esse termo designa a clavícula e a chave. Aristóteles chamará esse último caso homonímia ἄπο τύχης, por acaso (*EN I 4 1096b 26-27*) ou total (*EE VII 2 1236 a17*: πᾶν ἴσῃς ἄπο τύχης). Em contraste com ela, há a homonímia de grande proximidade ou parentesco. No seu tratado sobre a amizade da *Ética* a Eudemo, Aristóteles explica-se um pouco mais sobre o caso dos homônimos que não são homônimos por acaso:

(Os diferentes tipos de amizade) não são nem homônimos por acaso (ἄπο τύχης) uns em relação aos outros, nem são segundo uma só espécie, eles são antes em relação a um (πρὸς ἄλλο). (*EE VII 2 1236b 25-26*).

---

<sup>13</sup>O exemplo é ἄπο τύχης ὁ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γέγραμμένον. Como ἄπο pode significar (a) o animal ou (b) a pintura, pode-se ler que ele designa tanto (i) o homem e a pintura (de um homem), tanto (ii) homem e pintura (não forçosamente de um homem). (ii) favorece a versão forte; (i), a versão moderada. Os comentaristas gregos vêem (i) o homem e sua imagem pintada, velho adágio filosófico, efeito, talvez, de uma dieta demasiado estrita; eu prefiro (ii), mas não vejo como resolver a questão.



é verdadeiramente enganador quando o termo em questão é um homônimo por acaso, pois, assim, o engano é bastante evidente e rude. Mas o engano é mais fino nos dois outros casos, a saber, quando a homonímia é por semelhança ou de grande parentesco. Em I 6 168a 25, Aristóteles faz menção a esses dois casos pela expressão  $\frac{1}{4}$  te  $\text{\textcircled{M}}\text{w}\text{num}...a$   $ka^{\wedge}$   $\text{\textcircled{D}}$   $\text{\textcircled{I}}\text{\textcircled{O}}\text{g}\text{oj}$   $ka^{\wedge}$   $^1$   $\text{\textcircled{D}}\text{moioschmos}\text{\textcircled{U}}\text{nh}$ . O segundo membro faz claramente alusão aos homônimos por semelhança (os objetos têm então, com efeito, a mesma forma exterior  $sc\text{\textcircled{A}}\text{ma}$ ). O primeiro membro, por sua estrutura  $te$   $ka^{\wedge}$ , sugere, fortemente, que a homonímia em questão é a de uma distinção parcial nas definições ou  $\text{\textcircled{I}}\text{\textcircled{O}}\text{g}\text{oi}$ <sup>14</sup>. Proponho como tradução para 168a 25: "a homonímia-definição e a por semelhança de forma" e para 169a 22-23: "o caso dos paralogismos provocados pela homonímia-definição". Acha-se assim os três tipos de homonímia: por acaso, por semelhança e por distinção parcial das definições ou imbricação conceitual - e essa última é que é atribuída ao ser.

O ser é assim um homônimo, mas não importa qual. Os  $\text{\textcircled{I}}\text{\textcircled{O}}\text{g}\text{oi}$  das diferentes categorias fazem referência à substância, que passa a funcionar como ser primeiro,  $pr\text{\textcircled{I}}\text{twj}$   $\text{\textcircled{O}}\text{h}$ . Entre a homonímia do ser e a por acaso, entretanto, há uma clivagem que o modo intermediário, a homonímia por semelhança, não saberia anular nem mitigar. Com efeito, a homonímia por acaso é um fenômeno puramente lingüístico, enquanto a que corresponde ao ser tem uma necessidade de ordem lógica entre os diferentes  $\text{\textcircled{I}}\text{\textcircled{O}}\text{g}\text{oi}$  das catego-

---

<sup>14</sup>Em sua recente e erudita tradução comentada das *Refutações Sofísticas* (Vrin, 1955), L.-A. Dorion considera o  $\text{\textcircled{I}}\text{\textcircled{O}}\text{g}\text{oj}$  em 169a 23 como designando uma proposição ambígua; a mesma explicação é dada para  $\frac{1}{4}$  te  $\text{\textcircled{M}}\text{w}\text{num}...a$   $ka^{\wedge}$   $\text{\textcircled{D}}$   $\text{\textcircled{I}}\text{\textcircled{O}}\text{g}\text{oj}$  em 6 168a 25. Parece-me, entretanto, que não é questão aqui de anfibolia, mas somente de argumentos falaciosos lexicais (que são independentes das anfibolias, da mesma forma que estas são daqueles). O  $\text{\textcircled{I}}\text{\textcircled{O}}\text{g}\text{oj}$  traz algum problema, mas tenho o sentimento que uma expressão do tipo  $\frac{1}{4}$  te  $\text{\textcircled{M}}\text{w}\text{num}...a$   $ka^{\wedge}$   $\text{\textcircled{D}}$   $\text{\textcircled{I}}\text{\textcircled{O}}\text{g}\text{oj}$  é uma maneira da qual dispõe a língua grega para o que hoje se representaria graficamente, por exemplo, por "homonímia-definição", isto é, a homonímia que não é nem por acaso, nem por semelhança da forma exterior, mas aquela devido à disparidade parcial das definições ou da imbricação conceitual.

rias. A divisão dos homônimos guarda assim alguma coisa de disparate, mesmo que esclareça o que passaria sem ela sempre desapercibida e fonte de embaraços nas discussões sobre o ser. Disso, parece-me, seguem duas conseqüências. A primeira: a divisão aristotélica é utilizável por sua metafísica na medida em que a noção de homonímia não é um fenômeno puramente lingüístico (que, além disso, poderia, no extremo, desaparecer de uma língua). A segunda: Aristóteles parece pôr em evidência essa clivagem no seio dos homônimos opondo, algumas vezes, os homônimos (por acaso), como pura homonímia aos termos ditos de diferentes maneiras, que guardariam uma relação não totalmente fortuita entre suas diferentes acepções. É ainda o caso quando ele utiliza o advérbio  $\text{\textcircled{D}mwn\text{\textcircled{U}mwj}$ . Parece-me que é o caso na célebre frase que abre *G* 2:

O ser se diz de várias maneiras ( $\text{\textcircled{I}\text{\textcircled{S}getai\text{\textcircled{P}ollacij}$ ), mas em relação a um só termo e a uma só natureza e não de maneira homônima ( $\text{\textcircled{ka}^{\text{\textcircled{o}}}\text{\textcircled{U}c\text{\textcircled{D}mwn\text{\textcircled{U}mwj}$ ).

Não é a rejeição de toda homonímia para o ser, mas a recusa da homonímia por acaso. Na versão paralela oferecida por *K* 3, ele assinalou dois casos: seja (a) a homonímia em questão não tem nada em comum ( $\text{\textcircled{D}mwn\text{\textcircled{U}mwj\text{\textcircled{kat}}^{\text{\textcircled{d}}}\text{\textcircled{koin}\text{\textcircled{O}n}\text{\textcircled{mhd}\text{\textcircled{s}n}$ , 1060b 33); seja (b) a homonímia tem alguma coisa em comum (b35:  $\text{\textcircled{kat}\text{\textcircled{f}}\text{\textcircled{ti}\text{\textcircled{koin}\text{\textcircled{O}n}}$ ). Se se trata de (a) não haverá ciência do ser, pois se o homônimo é o por acaso (onde não há nada em comum), todo o projeto de uma ciência única do ser revela-se impossível. Se, ao contrário, se trata de (b) haverá uma certa ciência do ser, a saber, aquela cuja unidade não é uma unidade genérica, mas a que lhe dedica a relação de unidade focal. A diversidade de acepções e a homonímia respondem assim a um mesmo problema e servem para esclarecer uma tese bem precisa sobre os sentidos do ser que Aristóteles considera particularmente importante, mas que passa seguidamente desapercibida<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup>Ver a esse propósito o estudo minucioso de W. Lezl, *Logic and Metaphysics in Aristotle*. Padova: 1970, para a análise de outras passagens; T. Irwin, "Homonymy in 26

Como os comentadores gregos abordaram essa questão? Prevalece entre eles a tese segundo a qual o ser tem uma unidade que permanece a meio caminho entre a homonímia e a sinonímia. Isso significa que eles adotam a versão forte da homonímia e tentam, então, classificar o ser em alguma parte entre os homônimos por acaso e os sinônimos segundo uma só significação. Alexandre adota a posição a meio caminho, assim como Simplício (*in Cat.* 74, 30-31; 221, 3-5). Em Siriano (*in Met.* 57, 18-20) e Asclépio (*in Met.* 229, 6-7) assiste-se já a um primeiro desvio dessa tese em direção à sinonímia do ser: esses dois comentadores, com efeito, apresentam o ser como um intermediário entre os homônimos e os sinônimos, encontrando-se mais próximo da sinonímia que da homonímia. A partir disso se pode traçar a rota que leva o ser cada vez mais em direção à sinonímia e à univocidade, enquanto que, parece-me, Aristóteles se esforçava, precisamente, em classificar o ser em alguma parte no interior dos homônimos, afastando-o da sinonímia ou univocidade.

A passagem mais importante de Alexandre encontra-se no seu comentário de *G 2*. Alexandre sugere três possibilidades para compreender o ser como um termo de múltiplas acepções. A primeira consiste a vê-lo como uma relação de homonímia. Essa homonímia é aquela onde as definições que correspondem à mesma palavra são inteiramente distintas (241, 12-14). Alexandre adota então a versão forte de homonímia, segundo a qual toda homonímia é uma homonímia por acaso. Ora, é evidente que o ser não é um homônimo por acaso, o que equivale a dizer, segundo a leitura proposta por Alexandre, que ele não é inteiramente um homônimo. A segunda consiste em tomá-lo como se fosse uma relação de sinonímia. Ainda aqui, evidentemente, o ser de múltiplas acepções não tem relação de sinonímia, mesmo se, de uma certa maneira, pode funcionar à maneira de uma relação de sinonímia. As duas

---

Aristotle". In: *Review of Metaphysics* 34 1981 pp. 523-544. Irwin conclui, após um exame fino e judicioso, que há uma variedade de vocabulário em Aristóteles, mas não de doutrina, concernente à equivocidade do ser.

primeiras possibilidades estando excluídas, somente resta a terceira e última, aquela segundo a qual a relação em questão é a dos termos que são ditos "por proveniência de um só ou por referência a um só". Essa expressão,  $\phi\prime \sim n\tilde{O}j \zeta pr\tilde{O}j \nu n$ , encontra-se na *EN I 4 1096b 27-28*. Alexandre vê nisso a designação de uma mesma relação, seja a título de proveniência de, seja a título de tendência em direção à, que se situa entre a homonímia e a sinonímia (241,8) e que ele atribui ao ser<sup>16</sup>.

Há uma voz discordante e de peso entre os comentadores e filósofos gregos que se pronunciaram sobre isso: Plotino. No seu primeiro tratado da sexta *Eneada*, ele apresenta o ser em Aristóteles como um homônimo. Plotino diz que o ser não é um sinônimo (VI 1 1, 18-19), e como ele opõe aos sinônimos apenas os homônimos, isso permite colocar o ser, segundo ele, entre os homônimos. Seu discípulo Porfírio vai afirmá-lo mais diretamente, e isso por duas vezes: o ser se inclui entre os homônimos (*Isagoge* 6 8-9; *In Cat.* 61, 10-13) Simplicio reporta que Jâmblico adotou a mesma leitura (*in. Cat.* 22, 1-9; 23, 25-24, 5); Dexipo, discípulo de Jâmblico, escreverá, com efeito, que o ser é um homônimo (*in Cat.* 22, 3-9). A influência de Plotino é considerável e, no que concerne à homonímia ou não homonímia do ser, o comentário de Porfírio é particularmente importante. Ele propõe uma classificação dos tipos de homonímia. Ele distingue os homônimos por acaso ( $\phi\tilde{p}\tilde{O} t\acute{U}chj$ , segundo a expressão de Aristóteles na *Ética a Nicômaco*) dos homônimos  $\phi\tilde{p}\tilde{O} diano\dots aj$  (*a consilio*, na versão de Boécio), a expressão que pôde encontrar em Aristóteles num outro contexto mas que não é utilizado por Aristóteles no sentido que ele lhe atribui<sup>17</sup>. A expressão não é satisfatória, pois sugere uma noção de intencionalidade para esses homônimos que está ausente em Aristóteles. Porfírio inclui entre seus homônimos intencionais os por semelhan-

---

<sup>16</sup>Alexandre reconhecia que Aristóteles escreveu também que o ser é um homônimo (cf. a passagem citada acima das *Ref. Sof.*), mas observa em seguida que se trata de uma maneira pouco precisa de falar.

<sup>17</sup>Para a expressão, ver *Ref. Sof.* 20 177b 7-9 e 10 170b 12-14, que poderiam sugerir-las mas que não asseguram o emprego adotado por Porfírio.





cruzamento permitirá a Tomás de Aquino ler a tese aristotélica do ser através de sua noção de analogia: sua doutrina da analogia permite, com efeito, pensar conjuntamente uma preocupação tipicamente aristotélica (a unidade do ser graças a relação de unidade focal entre as categorias), e o tema (estranho ao pensamento de Aristóteles) da relação entre Deus enquanto criador e suas criaturas, que Tomás de Aquino se esforça para colocar a título de fundamento da relação predicamental entre a substância e as outras categorias.

A tentativa de amalgamar a questão da unidade do ser (resolvida pela doutrina da substância como ser primeiro) com a dos tipos de substância (resolvida por Aristóteles, a partir da análise sobre o que é necessário postular para a eternidade do movimento, por uma divisão de substâncias em três tipos diferentes) é uma herança desse grande movimento que, tendo tomado seu impulso entre os comentadores gregos, encontrará seu desabrochar entre os pensadores cristãos. Não se pode, entretanto, falar simplesmente de uma transformação que teria desfigurado para sempre o sistema aristotélico. Num sentido, o projeto metafísico de Aristóteles presta-se a uma transformação em uma ontologia dos graus de ser onde a clivagem entre a substância e as outras categorias se vê fundar por uma clivagem mais profunda entre os diferentes tipos de substância: no momento em que Aristóteles viu na filosofia primeira os traços que a aproximariam da disciplina chamada teologia, ele, num sentido, inaugurou essa transformação que conhecerá grande sucesso com Tomás de Aquino. Num outro sentido, entretanto, tem-se o direito de perguntar se uma tal leitura compreende o que parece ser o mais próprio da tentativa aristotélica de reformar a ontologia platônica. À luz de sua doutrina da homonímia do ser e de sua concepção das conexões entre doutrina da substância, análise do *tòde ti* e descrição de quais coisas são substâncias, parece-me que a resposta é provavelmente negativa.

*Marco Zingano*





## DEMONSTRAR POR REFUTAÇÃO

*Delamar José Volpato Dutra\**  
Universidade Federal de Santa Catarina

Aristóteles concebeu, corretamente que, do princípio de não contradição, não é possível prova, pela simples razão que ele é condição de qualquer prova. Apesar de não ser passível de prova, Aristóteles busca uma prova: "é, no entanto, possível demonstrar, por refutação, a impossibilidade de a mesma coisa ser e não ser, à condição que o adversário diga somente alguma coisa"<sup>1</sup>. A refutação (*elenchus*)<sup>2</sup> é um "silogismo", cuja conclusão é contraditória com a tese<sup>3</sup>. Assim, se alguém asserir a falsidade do princípio de não-contradição, será forçado a asserir, ao final, a sua verdade. Por isso, é uma prova negativa. Ele é um meio de refutação e não de prova positiva. Essa é a razão pela qual o próprio Aristóteles distingue demonstrar de refutar<sup>4</sup>.

Exatamente em função dessa distinção, Lukasiewicz observa que, de uma parte, Aristóteles se contradiz ao dizer que não é possível demonstrar o princípio e ao buscar uma demonstração refutativa e por absurdo. De outra parte, todas essas provas contêm um erro formal<sup>5</sup>, na medida em que cometem petição de princípio.

---

\*Professor do Departamento de Filosofia da UFSC.

<sup>1</sup>"Il est cependant possible d'établir par réfutation l'impossibilité que la même chose soit et ne soit pas, pourvu que l'adversaire dise seulement quelque chose" (ARISTOTE. *Métaphysique*. Paris: Vrin, 1933. 1006a 11-13).

<sup>2</sup> Sobre a relação *elenchus* e refutação ver o artigo de VLASTOS, G. "The Socratic Elenchus". In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: v. 1, 1983. p. 27-58.

<sup>3</sup>Cfr. ARISTOTE. *Organon: III. Les Premiers Analytiques*. Paris: Vrin, 1936. 66b 11.

<sup>4</sup> ARISTOTE. *Métaphysique*. Paris: Vrin, 1933. 1006a 15-18.

<sup>5</sup>Segundo Lukasiewicz (LUKASIEWICZ, J. "Aristotle on Law of Contradiction". In: BARNES, J. et al. (ed.). *Articles on Aristotle. 3: Metaphysics*. London: Duckworth. 1979. p. 50-62) todas as provas por *reductio* são inadequadas, pois contêm dois erros formais: i) cometem *petitio principii*, isto é, dependem do princípio de não-contradição. Formalmente: se A fosse o caso, B deveria ser o caso, mas B não é o caso, portanto A não pode ser o caso. Por que não? Porque se A fosse o caso, então

Por isso, atribui ao princípio de não-contradição um valor prático e ético, por oposição a um valor estritamente lógico: "a lei de contradição é a nossa única arma contra o erro e a falsidade"<sup>6</sup>. A rigor, se tudo pudesse ser assim e não assim, sob o ponto de vista da constituição da significação, poder-se-ia perguntar como seria possível organizar nossa vida em sociedade. O princípio de não-contradição é fundamental para a aceitação do que alguém diz<sup>7</sup>; é, em suma, a condição de possibilidade ética do tecido social. Então, a necessidade de reconhecer tal princípio, é um sinal da imperfeição moral e intelectual do homem, da finitude humana, o qual tem que presumir o que ele não pode determinar com certeza, a saber, a univocidade do significado. E isso compensa, por si só, a falta de valor lógico<sup>8</sup> do princípio de não-contradição. Assim, no tempo de Aristóteles, com o declínio de Atenas, defender tal princípio era fechar as portas à mentira e possibilitar a vida social. Por isso, Aristóteles ataca os oponentes do princípio: megáricos erísticos, cínicos da Escola de Antístenes, os seguidores de Heráclito, os partidários de Protágoras. "Ele pode, ele próprio, ter percebido a deficiência de seus

---

haveria uma contradição, pois B seria também o caso, mas ele (B) não é o caso; ii) todos os argumentos aristotélicos por *reductio*, cometem a falácia de *ignoratio elenchi*: Aristóteles não prova que a simples negação do princípio de não-contradição leva-nos a conseqüências absurdas, mas espera estabelecer a impossibilidade de assumir que tudo é contraditório, mas quem nega o princípio de não-contradição, ou pede uma prova, não assume que tudo é contraditório. Por essas razões, Aristóteles não provou o princípio de não-contradição. Pode-se, por fim, dizer que não haja nenhum objeto contraditório. Porém, o que podemos afirmar é que não há objeto contraditório perceptível (embora existam pessoas que afirmam que existem objetos contraditórios). Então, não podemos dizer, com completa certeza, que objetos reais não contêm contradição: "man did not create the world, and he cannot penetrate all its mysteries; he is not even master of his own conceptual creations" (LUKASIEWICZ, J. "Aristotle on Law of Contradiction". In: BARNES, J. et al. (ed.). *Articles on Aristotle. 3: Metaphysics*. London: Duckworth. 1979. p. 62).

<sup>6</sup>LUKASIEWICZ, J. "Aristotle on Law of Contradiction". In: BARNES, J. et al. (ed.). *Articles on Aristotle. 3: Metaphysics*. London: Duckworth. 1979. p. 62.

<sup>7</sup>Cfr. DANCY, R. M. *Sense and Contradiction: a Study in Aristotle*. Dordrecht: Boston, Reidel Publishing, 1975. p. 11.

<sup>8</sup>Cfr. BERTI, E. *Studi Aristotelici*. s/l: Japadre/L'Aquila, 1975. p. 75.



introduzir, com relação a Platão<sup>12</sup>, uma distinção entre demonstração (*apodeixis*) e dialética (*dialéktikós*):

"Aristóteles concorda com Platão que, desde que as disciplinas especiais são dedutivas e assumem a verdade de seus primeiros princípios, a dialética é necessária como maneira de chegar aos primeiros princípios. Platão, porém, crê que a dialética atinge os primeiros princípios e, portanto, o dialético tem a maior pretensão de um conhecimento científico genuíno (*epistêmê*; Rep. 533d4-e2). Aristóteles, por contraste, nega que o método dialético atualmente atinja os primeiros princípios das disciplinas especiais. Essas disciplinas especiais são ciências genuínas e a dialética não é uma ciência enquanto tal"<sup>13</sup>.

Segundo Aristóteles, "é uma *demonstração* quando o silogismo parte de premissas verdadeiras e primeiras, ou, ainda, de premissas tais que o conhecimento que nós temos delas tem sua própria origem em premissas primeiras e verdadeiras. - É *dialético* o silogismo que conclui de premissas prováveis"<sup>14</sup>. Aqui, Aristóteles define dialética como um silogismo que conclui de premissas prováveis. Mas, nas *Refutações sofísticas*, ele os define como dedutivos a partir da contraditória<sup>15</sup>. Ora, essa é exatamente a definição de refutação: "a refutação (*elegkhon*) é a dedução da contraditória"<sup>16</sup>, cuja mesma formulação pode ser encontrada nas *Refutações*:

---

<sup>12</sup>Ver a este respeito o ensaio de Berti, "La dialettica in Aristotele" (In: BERTI, E. *Studi Aristotelici*. s/1: Japadre/L'Aquila, 1975. p. 109-133).

<sup>13</sup>IRWIN, T.H. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon, 1992. p. 138.

<sup>14</sup>"C'est une *démonstration* quand le syllogisme part de prémisses vrais et premières, ou encore de prémisses telles que la connaissance que nos en avons prend elle-même son origine dans des prémisses premières et vrais. - Est *dialectique* le syllogisme qui conclut de prémisses probables" (ARISTOTE. *Organon*. V. *Les Topiques*. Paris: Vrin, 1939. 100a 25-100b).

<sup>15</sup>Cfr. ARISTOTE. *Organon*: VI. *Les Réfutations Sophistiques*. Paris: Vrin, 1939. 165b 3-5.

<sup>16</sup>"La réfutation (*elegkhon*) est la déduction de la contradictoire" (ARISTOTE. *Organon*: III. *Les Premiers Analytiques*. Paris: Vrin, 1936. 66b 11).

"dedução (elegkhos) com contradição da conclusão"<sup>17</sup>. Na *Metafísica*, Aristóteles atribui à dialética apenas uma função crítica e não positiva como a filosofia<sup>18</sup>. O problema é que as proposições do livro *Gama* não são passíveis de demonstração e, portanto, parecem ser remetidas ao âmbito da dialética<sup>19</sup>. Isso porque o princípio de não-contradição, "é necessário conhecê-lo para conhecer não importa o que, é necessário, assim, possuí-lo, necessariamente, antes de tudo (...) É por isso que toda demonstração se refere a esse último princípio, pois ele é, naturalmente, princípio"<sup>20</sup>. A razão disso reside no fato de que ele é um princípio primeiro, o que em Aristóteles significa: "as coisas que tiram sua certeza, não de outras coisas, mas delas mesmas"<sup>21</sup>.

Acontece que há demanda de prova de tal princípio, por parte do cético, mas, como ele é primeiro "uma demonstração não pareceria nada mais do que uma petição de princípio"<sup>22</sup>. É, então, que a demonstração devém refutação e a refutação devém, por sua vez, demonstração. Aristóteles fala, nessas circunstâncias, em *demonstrar por refutação*. Benson<sup>23</sup> procurou formalizar a primeira parte da estrutura de um argumento por refutação da seguinte maneira:

---

<sup>17</sup>"Déduction (elegkhos) avec contradiction de la conclusion" (ARISTOTE. *Organon*: VI. *Les Réfutations Sophistiques*. Paris: Vrin, 1939. 165a 2-3).

<sup>18</sup>Cfr. ARISTOTE. *Métaphysique*. Paris: Vrin, 1933. 1004b 25-28.

<sup>19</sup>O exame refutativo dos princípios comuns, Aristóteles admite que pertença à dialética (cfr. ARISTOTE. *Organon*: VI. *Les Réfutations Sophistiques*. Paris: Vrin, 1939. 170a 38-40 e ARISTOTE. *Organon*: V. *Les Topiques*. Paris: Vrin, 1939. 101b 1-4).

<sup>20</sup>"Il faut nécessairement connaître pour connaître n'importe quoi, il faut aussi le posséder nécessairement déjà avant tout (...) C'est pourquoi toute démonstration se ramène à cet ultime principe, car il est naturellement principe" (ARISTOTE. *Métaphysique*. Paris: Vrin, 1933. 1005b 17-9, 30-5).

<sup>21</sup>"Les choses qui tirent leur certitude, non pas d'autres choses, mais d'elles-mêmes" (ARISTOTE. *Organon*. V. *Les Topiques*. Paris, Vrin, 1939. I, 1, 100b 18-20).

<sup>22</sup>"Une démonstration ne semblerait être qu'une pétition de principe" (ARISTOTE. *Métaphysique*. Paris: Vrin, 1933. 1006a 16-7).

<sup>23</sup>Cfr. BENSON, Hugh H. "The problem of the *Elenchus* reconsidered". In: *Ancient Philosophy*. Pittsburg: v. 7, n. 1, 1987. p. 69.

- 1] definição de p pelo interlocutor
- 2]  $p^{\text{então}} \rightarrow q, r, s$
- 3]  $p^{\text{então}} \rightarrow t, u$
- 4]  $t, u^{\text{então}} \rightarrow v, w, x^{\text{então}} \rightarrow \text{não} s$ , logo, segundo 2]  $\text{não} p$
- 5]  $p^{\text{então}} \rightarrow t, u$

O segundo passo de um tal argumento é dado por esse princípio: "se de toda coisa existe afirmação ou negação, então, se é provado que não é a negação que é verdadeira, é necessário que seja a afirmação; inversamente, se não se admite a verdade da afirmação, a proposição que a negação é verdadeira será aceita por todos"<sup>24</sup>. Com relação a esse particular, cabe observar que há uma diferença entre *reductio ad absurdum* e refutação, embora ambas tenham como traço comum o apelo à contradição. Uma tal formulação, baseia-se numa afirmativa de Aristóteles, segundo a qual, é possível converter uma prova por *reductio* numa direta: "tudo o que é concluído por meio da prova direta pode ser provada também por absurdo e o que é provado por absurdo pode ser provado diretamente com os mesmos termos"<sup>25</sup>. Pode-se dizer, seguindo uma formulação de Berti que, no que concerne à refutação, não é possível convertê-la em uma prova direta; ela tem necessidade, de forma constitutiva, do adversário para constituir-se; o uso da

---

<sup>24</sup>"Si de toute chose il y a affirmation ou négation, alors s'il est prouvé que ce n'est pas la négation qui est vrai, il est nécessaire que ce soit l'affirmation; inversement si on n'admet pas la vérité de l'affirmation, la proposition que la négation est vrai sera acceptée par tous" (ARISTOTE. *Organon: III. Les Premiers Analytiques*. Paris: Vrin, 1936. 62a 11-18). "En présence d'une véritable disjonction, où entre les termes opposés *tertium non datur*, la réfutation de l'une comporte nécessairement la démonstration de l'autre, en vertu du raisonnement qui sera théorisé par les Stoïciens comme syllogisme hypothétique disjonctif et sera appelé par les Scolastiques *modus tollendo ponens*" (BERTI, E. "Aristote et la méthode dialectique du *Parménide* de Platon". In: *Revue Internationale de Philosophie*. Bruxelles: v. 34, n. 133/134, 1980. p. 344).

<sup>25</sup>"Tout ce qui est conclu au moyen de la preuve directe peut être prouvé aussi par l'absurde, et ce qui est prouvé par l'absurde peut l'être directement avec les mêmes termes" (ARISTOTE. *Organon: III. Les Premiers Analytiques*. Paris: Vrin, 1936. 62b 38-40).

contradição, seria, neste caso, necessário e não optativo, como na *reductio*.

"É verdadeiro, de fato, que entre duas proposições contraditórias, da demonstração da não verdade de uma segue, necessariamente, a verdade da outra, mas, primeiramente, é preciso, justamente, operar tal demonstração e, para operá-la, é necessário, como sabemos, dispor de premissas adequadas das quais partir, isto é, conhecidas como verdadeiras (...) a refutação, ao invés (...) não dispõe de premissas adequadas para construir qualquer demonstração, mas deve-se contentar com premissas concedidas pelo adversário. Por conseqüência, ainda quando demonstre que a tese do adversário contradiz as premissas por ele mesmo admitidas, não por isso terá demonstrado que essa é falsa e, por conseqüência, que a contraditória dessa é verdadeira"<sup>26</sup>.

No primeiro caso, portanto, quem dispõe de tal premissa já pode fazer uma demonstração direta<sup>27</sup>. De fato, o próprio Aristóteles afirma que "o falso, nas reduções ao absurdo, é obtido por um silogismo que demonstra diretamente"<sup>28</sup>.

A seguir, Aristóteles, foge do convencional das refutações sofísticas, que consistia em fazer o adversário ver o absurdo, ou seja, um valor de verdade contrário à sua tese. Normalmente, Aristóteles deveria exigir do cético que ele negasse o princípio de não-contradição. Se fizesse isso, porém, diz Aristóteles, pareceria uma petição de princípio. Mas não, Aristóteles pede que ele signifique

---

<sup>26</sup>BERTI, E. *Studi Aristotelici*. s/l: Japadre/L'Aquila, 1975. p. 127

<sup>27</sup>Lear, por sua vez, equipara um tal tipo de prova a uma técnica de procurar premissas que ainda não são conhecidas: "if one wishes to prove a conclusion Q, which one does not know how prove directly, one looks for any premiss P which one knows and which in conjunction with *not-Q* can be used to derive a know falsehood R. The contradictory of the known falsehood, *not-R*, will be the premiss needed to deduce Q directly" (LEAR, J. *Aristotle and Logical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. p. 53).

<sup>28</sup>"Le faux, dans les réductions à l'absurde, est obtenu par un syllogisme à démonstration directe" (ARISTOTE. *Organon: III. Les Premiers Analytiques*. Paris: Vrin, 1936. 41a 33-5).

algo para si e para um outro<sup>29</sup>. Estabelece-se, aqui, uma equação entre dizer e significar (para si e para um outro). Ora, podemos nos perguntar: qual é a condição dessa significação (para si e para um outro)? E a resposta imediata seria, inevitavelmente, a univocidade do que é dito: “não significar uma coisa una, é nada significar (...) o nome (...) possui um sentido definido e um sentido único”<sup>30</sup>. Há, então, qualquer coisa *definida*<sup>31</sup> (*ti horismenon*), de unívoco, de onde partir. Essa é a condição da prova: dizer algo com sentido. A significação das palavras toma, então, em Aristóteles, o sentido de definição: “o ponto de partida da discussão, com todos os adversários, deve ser a definição, e a definição repousa sobre a necessidade de dar uma significação a cada termo: a noção, com efeito, exprimida por um nome, é a definição mesma da coisa”<sup>32</sup>. É nesse sentido que, em se falando, já se tem alguma coisa definida<sup>33</sup> e já se admitiu o princípio. Mas, como não há prova lógica, a forma de operacionalizar essa análise é pelo ato concreto de significar algo,

---

<sup>29</sup>Cfr. ARISTOTE. *Métaphysique*. Paris: Vrin, 1933. 1006a 21.

<sup>30</sup>“Ne pas signifier une chose une, c’est ne rien signifier (...) le nom (...) possède un sens défini et un sens unique” (ARISTOTE. *Métaphysique*. Paris: Vrin, 1933. 1006a 21-2).

<sup>31</sup>“Si rien n’est accordé, la réfutation devien impossible” (ARISTOTE. *Organon: III. Les Premiers Analytiques*. Paris: Vrin, 1936. 66b 11-3).

<sup>32</sup>“Le point de départ de la discussion, avec tous ces adversaires, ce doit être la définition, et la définition repose sur la nécessité de donner une signification à chaque terme: la notion, en effet, exprimée par un nom, est la définition même de la chose” (ARISTOTE. *Métaphysique*. Paris: Vrin, 1933. 1012a 21-4).

<sup>33</sup>“La seule lumière que jettent ces lignes sur l’expression ‘démontrer par réfutation’ en accentue l’énigme: l’enjeu n’est absolument pas de quitter le terrain de la réfutation pour gagner celui de la démonstration et le statut de science, mais de mettre en place un dispositif au sein duquel la réfutation sera la même chose que la démonstration. Dispositif que consiste à en rebattre, en quelque sorte, sur l’exigence dialectique normale, comme si de se placer en-deçà de cette exigence donnait accès, aussi, à un en-deçà de la frontière entre démonstration et réfutation, science et dialectique. (...) Transgressant pour sa part une frontière qu’il a lui-même posée entre les deux formes de raisonnement, Aristote rappelle l’existence de cette frontière au moment même où il la transgresse” (CASSIN, B & NARCY, M. *La décision du sens. Le livre Gamma de Métaphysique d’Aristote, introduction, texte, traduction et commentaire*. Paris: Vrin, 1989. p. 100).

onde, em significando, seja lá o que for, já se usou o princípio de não contradição. Num caso extremo, a negação do princípio, se pronunciada significativamente, já fez uso do próprio princípio. Eis a contradição performativa. Se o sofista aceita significar, então há uma demonstração por refutação<sup>34</sup>. Todo o mecanismo da construção aristotélica está em que a prova do princípio de não contradição, seja ela qual for, implica petição de princípio, então, sua estratégia é atribuí-la ao adversário<sup>35</sup>: "uma demonstração pareceria ser somente uma petição de princípio, mas quando é um outro que é responsável de uma tal petição de princípio, nós estaremos em presença de uma refutação e não de uma demonstração"<sup>36</sup>. Nesse sentido, a petição de princípio mostra-se inevitável, tanto para negar, quanto para afirmar, ou provar o princípio de não contradição: "a refutação, em realidade, vale como demonstração desse princípio, se e somente se, ele mostra que, ao contestá-lo, se o pressupõe, tanto quanto ao querer demonstrá-lo (...) é impossível, não importa o que se diga, não fazer petição"<sup>37</sup>. Aqui está o mecanismo da refutação: "entretanto, o autor da petição de princípio não será aquele que demonstra, mas aquele que submete-se à demonstração, pois destruindo a demonstração, ele se presta à demonstração"<sup>38</sup>. A estratégia de Aristóteles é a seguinte: eu não posso demonstrar o princípio de não contradição sem petição, mas eu posso demonstrar

---

<sup>34</sup>Cfr. ARISTOTE. *Métaphysique*. Paris: Vrin, 1933. 1006a 24.

<sup>35</sup>"On n'évite donc, dit Aristote, la pétition de principe qu'en la faisant commettre à l'adversaire" (CASSIN, B, NARCY, M. *La décision du sens. Le livre Gamma de Métaphysique d'Aristote, introduction, texte, traduction et commentaire*. Paris: Vrin, 1989. p. 19).

<sup>36</sup>"Une démonstration ne semblerait être qu'une pétition de principe, mais quand c'est un autre qui est reponsable d'une telle pétition de principe, nous serons en présence d'une réfutation, et non d'une démonstration" (ARISTOTE. *Métaphysique*. Paris: Vrin, 1933.1006a 15-9).

<sup>37</sup>CASSIN, B, NARCY, M. *La décision du sens. Le livre Gamma de Métaphysique d'Aristote, introduction, texte, traduction et commentaire*. Paris: Vrin, 1989. p. 18-9.

<sup>38</sup>"Cependant l'auteur de la pétition de principe ne sera pas celui qui démontre, mais celui qui subit la démonstration, car, en détruisant la démonstration, il se prête à la démonstration" (ARISTOTE. *Métaphysique*. Paris: Vrin, 1933. 1006a 25-8).

que o outro comete petição para negá-lo. Não casualmente, Heidegger percebeu que "somente o *petere principium*, dito de outro modo, tende ao fundamento e sua fundação. É esse, só e unicamente, o passo da filosofia, o passo que passa outro na frente e que abre o domínio no interior do qual somente uma ciência é em medida de se estabelecer"<sup>39</sup>. A petição necessária demonstra que o adversário pressupõe o princípio. Essa pressuposição não é contingente, pois ela repete-se em cada caso<sup>40</sup>.

Platão, no que concerne a essa questão precisa, distinguia dedução dialética e erística (sofística), mas havia uma identidade entre demonstração e refutação (na dialética), de tal forma que a expressão  $\phi\text{pode}\chi\text{ai}^{\text{TM}}\text{legtikij}$  seria redundante e não contraditória<sup>41</sup>. Em Aristóteles, encontramos três termos distintos *apodeixis*, *elegkhos* e *elegkhos aparente*; ao que corresponde a filosofia (ciência), a dialética e a sofística<sup>42</sup>, respectivamente. O problema, em Aristóteles, é que todo o livro *Gama* é construído não sobre a demonstração, mas sobre a refutação. Isso porque não pode haver prova, demonstração, de primeiros princípios, somente refutação.

Dentro da própria lógica do raciocínio aristotélico, trata-se, portanto, da diferença entre argumentos que partem de primeiros

---

<sup>39</sup>HEIDEGGER, M. "Ce qu'est et comment déterminer la f...sij". In: *Questions II*. Paris: Gallimard, 1968. p. 187.

<sup>40</sup>Segundo Berti, uma tal argumentação é sempre *ad hominem* (cfr. BERTI, E. *Studi Aristotelici*. s/l: Japadre/L'Aquila, 1975. p. 77). É nesse sentido que o princípio de não contradição é inegável e essa inegabilidade manifesta-se pela sua negação; a verdade do princípio de não contradição consiste na sua inegabilidade (cfr. BERTI, E. *Studi Aristotelici*. s/l: Japadre/L'Aquila, 1975. p. 78). No caso do princípio de não contradição, ele precisa da negação, pelo adversário, para que haja petição de princípio por parte desse; isso caracteriza, exatamente, a situação como dialética (cfr. BERTI, E. *Studi Aristotelici*. s/l: Japadre/L'Aquila, 1975. p. 79 e 129).

<sup>41</sup>Cfr. CASSIN, B & NARCY, M. *La décision du sens. Le livre Gamma de Métaphysique d'Aristote, introcuction, texte, traduction et commentaire*. Paris: Vrin, 1989. p. 98.

<sup>42</sup>Cfr. CASSIN, B & NARCY, M. *La décision du sens. Le livre Gamma de Métaphysique d'Aristote, introcuction, texte, traduction et commentaire*. Paris: Vrin, 1989. p. 99.

princípios e argumentos em direção a (para) primeiros princípios<sup>43</sup>. Essa consideração pode aplicar-se à *Metafísica*, pois ela busca estabelecer os primeiros princípios enquanto tais, logo não poderia ter uma estrutura silogística, demonstrativa, pois não há primeiros princípios anteriores de onde partir. Pode-se, inclusive, dizer que Aristóteles estava iniciando as várias ciências e, portanto seus primeiros princípios<sup>44</sup>.

O fato é que Aristóteles acaba identificando filosofia e dialética e, por isso, essas expressões paradoxais. Parece claro que a intenção de Aristóteles é construir uma ciência do ser enquanto ser, não dispondo de outro procedimento a utilizar senão a dialética, pois tratava-se de estabelecer os primeiros princípios dessa ciência; é nesse sentido que Aristóteles também é dúbio, pois fala em demonstrar por refutação, uma recaída para trás de sua nova terminologia com relação à concepção platônica da dialética como método de demonstração.

Uma outra consideração a ser feita sobre a análise de Lukasiewicz, é a importância que ele dá ao conceito de substância na estrutura da argumentação aristotélica. Tal problemática surge no contexto da discussão do que poderia garantir a univocidade do significado, ou como este pode ser estabelecido. Aristóteles parte da constatação de que, sendo as palavras em número finito, mas, sendo as coisas infinitas, a linguagem porta uma equívocidade essencial, pois uma mesma palavra tem que poder significar mais de uma coisa<sup>45</sup>. Esta equívocidade é que é corrigida pela distinção de

---

<sup>43</sup>Cfr. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. 1095a 30-2.

<sup>44</sup>Cfr. REEVE, C.D.C. *Practices of Reason. Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1992. p. 31-2.

<sup>45</sup>"Entre noms et choses, il n'y a pas ressemblance complète: les noms sont en nombre limité, ainsi que la pluralité des définitions, tandis que les choses sont infinies en nombre. Il est, par suite, inévitable que plusieurs choses signifiées et par une même définition et par un seul et même nom" (ARISTOTE. *Organon: VI. Les Réfutations Sophistiques*. Paris: Vrin, 1939. 165a 10-14).

significações<sup>46</sup>. A sofística toma como parâmetro essa equívocidade radical da linguagem e explora até a raiz essa peculiaridade essencial da mesma. Segundo Aubenque, Aristóteles introduz um elemento analítico novo para dar conta da refutação da tese sofística da completa equívocidade da linguagem, a saber, a noção de intenção significativa<sup>47</sup>. Isso fica claro na passagem seguinte: "tudo o que se diz, não é necessário pensá-lo"<sup>48</sup>. Trata-se de uma diferença entre dizer (*legein*) e sustentar, defender (*hupolambanein*). Ora, é precisamente essa intenção, segundo Aubenque, que permite uma interpretação pragmática<sup>49</sup> da prova aristotélica, pois o sofista, ao usar a linguagem, tem a intenção de dizer algo, e se esse algo é algo de definido, deve ser algo unívoco, mesmo que seja a proposições de negação da univocidade, a qual, por sua vez, tem que ser, ela própria, unívoca. É isso, de fato, que Aristóteles diz, a saber, que ao usar do discurso eles caem sob as regras do discurso<sup>50</sup>. Podemos, então, dizer que o sofista, ao entrar no discurso, faz uma ação com intenção significativa, a qual entra em contradição com o conteúdo da proposição que ele afirma, pois sua intenção significativa pressupõe a univocidade do sentido, explicitada por Aristóteles no princípio de não contradição.

---

<sup>46</sup>Cfr. ARISTOTE. *Organon: VI. Les Réfutations Sophistiques*. Paris: Vrin, 1939. 176b 35.

<sup>47</sup>Cfr. AUBENQUE, P. *Le Problème de l'Être chez Aristote*. 5. ed., Paris: PUF, 1983. p. 121s.

<sup>48</sup>"Tout ce qu'on dit, il n'est pas nécessaire qu'on le pense" (ARISTOTE. *Métaphysique*. Paris: Vrin, 1933. 1005b 24). Cfr. também 1008b 9 e 1008a 21. Aubenque observa que, nessas últimas passagens, a oposição é entre dizer e não dizer e a intenção, mas isso acontece porque, normalmente, não se pode separar as duas coisas. O erro da sofística é, exatamente, crer que eles podem dizer coisas que eles, na verdade, não poderiam, razoavelmente, dizer (Cfr. AUBENQUE, P. *Le Problème de l'Être chez Aristote*. 5. ed., Paris: PUF, 1983. p. 126 n 4).

<sup>49</sup>"Ce que disent les sophistes est réfuté en fait par ce qu'ils pensent et par ce qu'ils font" (AUBENQUE, P. *Le Problème de l'Être chez Aristote*. 5. ed., Paris: PUF, 1983. p. 129-30. Cfr. também p. 126); Aubenque toma como comprovação de sua tese a passagem da *Metafísica* de 1088b 13s.

<sup>50</sup>Cfr. ARISTOTE. *Métaphysique*. Paris: Vrin, 1933. 1006a 26.

Porém, essa colocação só resolve aparentemente o problema do ceticismo. Ou melhor, ele resolve o problema de um ceticismo bem comportado, de um ceticismo que envolve convicção, que envolve, na linguagem de Habermas, o querer participar seriamente de uma argumentação. Na verdade, Aristóteles considera um ceticismo muito mais extremo e radical. Ele faz uma distinção entre dizer (*legein*) e sustentar (*hupolambanein*) o que se diz<sup>51</sup>. Isso permitiu a Aristóteles, na verdade, fazer uma distinção entre os adversários do princípio de não contradição. A saber, entre os que discutem convictos do que falam e os que discutem por discutir. Aos primeiros é possível persuadir, pois pode-se recorrer ao que pensam, mas aos segundos há que se refutá-los, recorrendo, para tal, ao que é expresso no som da voz, ou seja, o significado das palavras<sup>52</sup>. Nesse último caso, o que fala por falar não pode desfazer-se da intenção de dizer algo, de significar algo para si e para um outro. É esse, precisamente, o significado da impossibilidade de *falar por falar* (na tradução de Tricot, "ceux qui argumentent por argumenter"<sup>53</sup> (*logou kharin legein*)). Em termos habermasianos, como vimos, a questão da univocidade das palavras como condição do significado ou da inteligibilidade das mesmas é uma, entre outras, das idealizações pragmáticas que nós fazemos no uso da nossa linguagem<sup>54</sup>.

Ou seja, a univocidade das palavras é uma pré-condição de qualquer<sup>55</sup> discurso. A univocidade do sentido, nos termos de Habermas, é uma condição da inteligibilidade das palavras. Sendo presumida essa equação, a saber, dizer=significar univocamente, então aparece uma contradição entre o dizer e o dito, e pode-se refutar o cético apenas pelo que é dito no som da sua voz<sup>56</sup>.

---

<sup>51</sup>Cfr. ARISTOTE. *Métaphysique*. Paris: Vrin, 1933. 1005b 23-6.

<sup>52</sup>Cfr. ARISTOTE. *Métaphysique*. Paris: Vrin, 1933. 1009a 17-22.

<sup>53</sup>ARISTOTE. *Métaphysique*. Paris: Vrin, 1933. 1009a 20-1.

<sup>54</sup>Cfr. ED p. 160-1 [cfr. TrED p. 145].

<sup>55</sup>Cfr. ARISTOTE. *Métaphysique*. Paris: Vrin, 1933. 1011a 23-4.

<sup>56</sup>Cassin, ao tomar a posição do ceticismo a sério, nega a equação básica de Aristóteles, a qual permite a refutação, a saber, a equação entre *dizer e significar* (para si e para

Assim, temos um primeiro nível, lógico, onde Aristóteles estabelece o princípio de não contradição como condição do discurso. Mas há que se tratar também do que se poderia chamar a operacionalização do princípio de não contradição, ou seja, como nós podemos estabelecer a univocidade do significado. No primeiro nível, é suficiente permanecer no domínio da condição performativa da linguagem e do discurso, analisando a "intenção" do discurso e a *conditio sine qua non* de significação das palavras. Com relação ao segundo ponto, abrem-se duas perspectivas interpretativas. Uma é a defendida por Aubenque, segundo o qual só a convenção é insuficiente para garantir a univocidade do significado e que, por isso a teoria aristotélica pressupõe uma ontologia, como uma axiomática da comunicação<sup>57</sup>. Ora, se é a unidade da coisa, do

---

um outro). Tomar a sério o ceticismo significa tomar a sério a seguinte formulação aristotélica do ceticismo: "ils demandent qu'on leur accorde le privilège de se contredire eux-mêmes [e Aristóteles, como é sabido, acrescenta] demande qui se contredit elle-même immédiatement" (ARISTOTE. *Métaphysique*. Paris: Vrin, 1933. 1011a 16-18). Segundo ela (Cassin), falar não tem relação alguma com uma significação unívoca. Ela pensa um logos sem a *contrainte* da noção de significação aristotélica (cfr. CASSIN, B & NARCY, M. *La décision du sens. Le livre Gamma de Métaphysique d'Aristote, introduction, texte, traduction et commentaire*. Paris: Vrin, 1989. p.52). Nesse sentido, ela retoma uma idéia de Lacan, segundo a qual, "distinguir la dimension du signifiant ne prend relief que de poser que ce que vous entendez, au sens auditif du terme, n'a avec ce que ça signifie aucun rapport" (LACAN, Jacques. *Le séminaire, Livre XX. Encore*. Paris: Seuil, 1975. p. 31). Lacan usava, como é sabido, "l'un-sens" para susurrar contrários. Segundo ela, a forma que Aristóteles escolhe para tratar um tal ceticismo recalcitrante é a exclusão transcendental (CASSIN, B. "Parle si tu es un homme" ou l'exclusion transcendantale. In: *Les Études Philosophiques*. Paris: avril/juin 1988. p. 145-55). Uma exclusão que implica em pôr as plantas falantes nos manicômios (p. 152) (ao que aderem Apel e Habermas, diga-se de passagem) e a confundir alteridade e nada (néant) (id. ib. p. 155).

<sup>57</sup>Cfr. AUBENQUE, P. *Le Problème de l'Être chez Aristote*. 5. ed., Paris: PUF, 1983. p. 132-3. Aubenque observa a própria dificuldade dessa posição sob o ponto de vista da própria metodologia a partir da qual Aristóteles constrói sua ontologia. Já que não se pode fazer uma análítica do ser enquanto ser, diretamente, há que se fazê-la por uma análítica da linguagem. Tem-se, então, uma espécie de círculo. Isso porque caímos no domínio da convenção, de onde havia-se saído rumo a ontologia. A solução

ser, da essência que garante a univocidade do sentido<sup>58</sup>, a questão que se pode colocar à interpretação de Aubenque é: como explicar a univocidade de palavras que não têm um correspondente ontológico, por exemplo, o caso da palavra bode-servo? É a partir dessa consideração que podemos construir uma segunda alternativa interpretativa<sup>59</sup>. Para usar terminologia moderna, há que se fazer uma distinção entre descrever e denotar (Russel), sentido e referência (Frege). Com isso, temos acesso à *natureza significante tout court* da linguagem<sup>60</sup>. Que Aristóteles pense assim, o comprova seu estudo do significado da palavra bode-servo que mostra como as palavras podem significar o que não é<sup>61</sup>, o que não existe. Há que se entrar, dessa forma, no domínio da convenção: "é necessário, antes de tudo, admitir que a convenção, protegida, é claro, por todos os procedimentos que servem para dissipar as homonímias, mas sem outra garantia que a própria convenção, é suficiente para que uma palavra signifique"<sup>62</sup>.

Em última análise, presumir a identidade do significado das palavras, sendo os mesmos puramente convencionais, é uma suposição contra-fática que nós fazemos, não podendo haver garantias

---

proposta por Aubenque é que, a partir da noção de axioma, Aristóteles identifica convenção e objetividade.

<sup>58</sup>Cfr. AUBENQUE, P. *Le Problème de l'Être chez Aristote*. 5. ed., Paris: PUF, 1983. p. 127-8.

<sup>59</sup>É exatamente essa falta de uma garantia objetiva para o significado, um significado sem referência e sem essência, ou seja, um significado remetido à convenção, que deixará sempre, na perspectiva de Cassin, um espaço indeterminado de equívocidade, da qual a sofística é o exemplo, bem como a retórica (Cfr. CASSIN, B & NARCY, M. *La décision du sens. Le livre Gamma de Métaphysique d'Aristote, introcuction, texte, traduction et commentaire*. Paris: Vrin, 1989. p. 59-60).

<sup>60</sup>A este propósito Luiz H. L. dos Santos fala que devemos compreender os verbos "simbolizar" e "representar" numa acepção intransitiva (cfr. SANTOS, L.H.L. dos. "A essência da proposição e a essência do mundo". In: WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Lógico-Philosophicus*. São Paulo: EDUSP, 1993. p. 21).

<sup>61</sup>Cfr. ARISTOTE. *Organon: IV. Les Seconds Analytiques*. Paris: Vrin, 1938. 92b 4-30.

<sup>62</sup>CASSIN, B & NARCY, M. *La décision du sens. Le livre Gamma de Métaphysique d'Aristote, introcuction, texte, traduction et commentaire*. Paris: Vrin, 1989. p. 38.

objetivas ou ontológicas para isso: "a identidade do significado vem assegurada pela intersubjetividade da convenção semântica correspondente"<sup>63</sup>. Não há como fugir para um outro domínio que pudesse garantir a univocidade do significado. A única garantia que se tem é a necessidade incontornável de presumir a univocidade do significado como condição da inteligibilidade das palavras, mas não há como garantir, logicamente, a priori, um determinado significado a uma palavra.

---

<sup>63</sup>VE p. 332 [TrVE p. 281]. "Nós, seguindo nisto a Wittgenstein, fazemos derivar a permanência do significado, da validade intersubjetiva das regras que se seguem intersubjetivamente" (VE p. 336) [TrVE p. 284]. Cfr. também: TkH2 p. 30s [cfr TrTkH2 p. 28s).

## PARMÊNIDES: O POSTULADO FUNDAMENTAL DE SUA EXPLICAÇÃO SOBRE A NATUREZA

Miguel Spinelli\*  
Universidade Federal de Santa Maria

Por desconsiderar a possibilidade de se falar algo coerente sobre a *Natureza* (enquanto *fÚsij/physics*) apoiando-se tão somente no aparecer fenomênico em permanente mutação, Parmênides afirmava que só seria possível explicar o processo da geração (que é um processo de mudança - de nascimento, crescimento, deterioração e morte) mediante um único princípio e com os seguintes predicados: eterno, não gerado, imóvel e imutável. O que na verdade ele decobriu foi o seguinte: mesmo observando-se que na *Natureza* tudo se transforma, algo no entanto permanece estável, sempre o mesmo e, enquanto tal, imóvel e imutável na sua própria essência. Pensando assim, ele concluiu que o processo da geração (ou *fÚsij*) só poderia ser explicado em razão dessa *permanência* e, portanto, como um princípio de imobilidade (em si mesmo imutável).

Ao abolir da *fÚsij* o princípio de movimento, Parmênides provocou um sério conflito no debate filosófico posterior. Tudo indica que houve uma ruptura, mais precisamente a fundação de um outro ponto de vista de investigação, porque ele instituiu na Filosofia da Natureza um modo diferente de focar os seus problemas. Os fragmentos 2 e 8 são a melhor expressão desse novo enfoque. Neles está contida a premissa de seu discurso, onde o conceito *é* ou *existe* (substantivado enquanto *ser* ou *existência*) se apresenta como a única via possível de investigação, ao mesmo tempo interrogativa e afirmativa. Ela diz *o que é* e, enquanto tal, investiga o permanente, o sempre o mesmo: aquilo que *é* imutável, sobre o qual não incide qualquer mudança. Pois, caso contrário, deixaria de ser ou de existir. Ele *é*, e sobre ele não recai nenhuma

---

\*Professor do Pós-Graduação em Filosofia da UFSM.

dúvida de que *não-seja*. Todo o conjunto de seu Poema parte dessa premissa (mais ou menos como Descartes partiu do *cogito*<sup>1</sup>).

Esta é a expressão do ponto de partida de seu discurso: "Venha, e guarde bem as palavras que vou pronunciar, pois vou te indicar quais são os únicos e concebíveis caminhos que se oferecem à investigação. A primeira, como <o ser> é (Ópwj œstin), e que ele não pode não ser, este é o caminho da Persuasão<sup>(\*)</sup> (pois segue a verdade); o segundo, que não é, e que deve não-ser, mas este, eu te asseguro, é um atalho totalmente desconhecido, pois nem poderias conhecer o não-ente (pois não leva a nada), e nem expressá-lo em palavras"<sup>2</sup>; "É necessário dizer e pensar que o ente é. O ser é, e o nada não é: isto eu te exorto a considerar, mas deste caminho de investigação eu te afasto..."<sup>3</sup>; "Pois jamais se demonstrará que o não-ente é. Afasta, portanto, o teu pensamento desse caminho de investigação..."<sup>4</sup>; "Só nos resta, neste momento, uma única via da qual se possa falar: que <o ser> é (æj œstin)"<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> "Os argumentos de Parmênides e as suas paradoxais conclusões tiveram uma enorme influência na filosofia grega posterior; tanto o seu método como o seu impacto têm sido comparados com razão aos do *cogito* de Descartes" (KIRK, G.S., RAVEN, J.E. & SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos. História Crítica com Seleção de Textos*. trad. de Carlos Alberto Louro Fonceca. Lisboa: Gulbenkian, 1994, p.251).

<sup>(\*)</sup> Peiqòaj kšleuqoj corresponde ao p...stioj „scÚj do frag.8,12, e expressam o verdadeiro caminho de conhecimento.

<sup>2</sup> B 2 e,, d' ¥g' TMgën TMršw, kÔmisai d' sÝ màqon økoÚsaj,  
a†per Ðdo^ moàvai diz»siÔj e,,si voÁsai :

1 m n Ópwj œstin te ka^ æj oÙk œsti m¾ e nai,  
Peiqòaj TMsti kšleuqoj ('Aleqe...V g¼r Ñphde(,

5 1 d' æj oÙk œstin te ka^ æj creèn TMsti m¾ e nai,  
t¾n d» toi fr£zw panapeuqša œmmen øtarpÒn :  
oÙte g¼r "n gno...hj tÒ ge m¾ TMÕn (oÙ g¼r ønustÒn)  
oÙte fr£zaj.

<sup>3</sup> B 6, 1-2: cr¾ tÕ lšgein te noe'n t' TMÕn œmmenai : œsti g¼r e nai,  
mhd n d' oÙk œstin : t£ s' TMgë fr£zesqai ¥nrgwa.  
prèthj g¼r s' øf' Ðdoà taÚthj diz»sioj <e†rgw>

<sup>4</sup> B 7, 1-2: oÙ g¼r m»pote toàto damí e nai m¾ TMÕnta :  
øll: sÝ tÁsd' øf' Ðdoà diz»sioj e rge nÒhma

<sup>5</sup> B 8, 1-2: (...) mÕnoj d' œti màqoj Ðdo^o

O ponto de partida do discurso da Natureza formulado por Parmênides se mantém na mesma teia da cosmologia racional Pré-Socrática. O seu discurso cosmológico não ultrapassa esse limite. Tal como o de qualquer outro filósofo Pré-Socrático, ele não está isolado do conjunto da filosofia Pré-Socrática. Ele é fundamentalmente metafísico (e neste sentido está muito próximo, por exemplo, de Anaximandro e de Heráclito), na medida em que se empenha em explicar a totalidade do Universo nos limites do pensamento e do discurso. Ele é dominado por uma dimensão teórica, mas a postulação de sua premissa sugere também uma dimensão empírica, na medida em que determina (e de modo bem mais explícito do que qualquer outro de seus antecessores) a *existência* como condição sine qua non do objeto de sua investigação. Este é o princípio: a Natureza necessariamente deve existir, porque se não existisse seria inexplorável. Ela *é*, e quem pretende investigá-la deve concordar com isto, caso contrário seria um absurdo, pois não se pode conhecer o que não *é*, isto *é* impossível, nem expressá-lo em palavras ou conjugá-lo, pelo pensamento, no discurso.

Mas esta premissa (a da *existência*), não diz respeito somente à sua investigação em particular. Ela expressa mais do que isto, pois soa como uma espécie de lei inviolável tanto do pensamento lógico quanto do discurso epistêmico, e portanto atinge a investigação (ou ciência) como um todo. Ou seja, quando Parmênides diz, logo no início de seu discurso, que só há um único caminho de investigação possível - *o ser é* (no sentido do *æj œstin*, "o que *é*", em sentido interrogativo), e que ele *é* o caminho de convicção, não está estabelecendo um pressuposto somente para o seu discurso, mas para o discurso (ou ciência) da Natureza como um todo. O fragmento 6 *é* muito expressivo neste sentido: "Necessário *é* dizer e pensar que só o ser *é*; pois o ser *é*, e o nada, ao contrário, nada *é*: afirmação que bem deves considerar..."<sup>6</sup>. A primeira parte

---

le...petai æj œstin :

<sup>6</sup> B 6, 1-2: cr¼ tÕ lšgein te noe'n t' TMÕn œmmenai : œsti gl'r eCEnai,  
mhd v d' oÙk œstin : t£ s' TMgē fr£zesqai ¥nwg.

do fragmento<sup>7</sup> pode ser entendida do seguinte modo: "O que pode ser dito e pensado, necessariamente deve ser...". Em outros termos: só é possível conhecer aquilo que existe, e, portanto, fazia-se necessário determinar a *existência* como primeira condição formal determinante do pensamento e do discurso.

Antes de iniciar o seu discurso em particular, Parmênides tem necessidade, não de demonstrar a existência da Natureza como garantia da possibilidade da ciência, mas se vê forçado a admitir, antes de tudo, que *a Natureza é*, e portanto, tem necessidade de antepor a premissa da *existência* como pressuposto da filosofia ou ciência. Enfim, que "o ser existe de fato", este é, para Parmênides, o princípio determinante da ciência: um princípio apodíctico, evidente, com validade necessária, que dispensa a sua demonstração. Por isso ele é *o caminho de persuasão*, e, enquanto tal, não é propriamente um método, mas o princípio unicamente segundo o qual é possível ir à Natureza pelo caminho seguro da ciência.

A exigência de uma premissa, expressa na fórmula  $\alpha\epsilon\upsilon/\acute{\omicron}\rho\omega\upsilon$  *æstin*, *o que e como é* (no sentido de um caminho de per-

---

<sup>7</sup> Barbara Cassin analisa bem de perto este início do fragmento: "khrè (cr¾) verbe impersonnel, se construit avec l'infinitif: *il faut, il est besoin que*; to (tō) article défini, nominatif-vocatif-accusatif neutre singulier: *le*; il a dans la langue archaïque un sens fort, très proche du démonstratif: *ce, cela*; legein (lḡgein) infinitif présent actif de legô, *je dis: dire*; te (te) conjonction de coordination portant sur ce que précède; elle est reliée au second t' et sert avec lui à coordonner les deux infinitifs legein, *dire*, et noein, *penser*: et; noein (noe·n) infinitif présent actif de noeô, *je pense: penser*; t' (t') conjonction de coordination portant sur ce qui précède, liée au premier te, *et: et*; eon (tḡōn) première occurrence sous sa forme positive du nominatif-vocatif-accusatif neutre singulier du participe présent du verbe être: *étant*; emmenai (æmmenai) forme épique de l'infinitif présent du verbe être: *être*. C'est l'article to, *le, ce*, qui est le point difficile. Il sert, selon les analyses, principalement à substantiver le groupe des deux premiers infinitifs: *il faut que le fait de dire et de penser soit étant* (Karsten, Diels dans son *Parmenides*, Verdenius), ou encore: *que le fait de dire et de penser l'étant soit* (Fränkel, Untersteiner); ou bien à annoncer la proposition infinitive finale: *il faut dire et penser cela: que l'étant est* (Diels ultérieurement, Calogero, Hölscher)" (CAS-SIN, Barbara. Si Parménide. Le traité anonyme *De Melisso Xenophane Gorgia*. Edition critique et commentaire. Lille: Presses Universitaires, 1980, pp.52-53).

suasão, ao mesmo tempo verdadeiro e capaz de conduzir à verdade), manifesta, por si só, uma atitude inovadora. Mas a grande novidade de seu discurso, mesmo que desconcertante em seu tempo, está na negação de certos predicados atribuídos à fÚsij. Por um ponto de vista lógico (em decorrência do princípio *o Universo é eterno*), nega-lhe a geração, a corrupção e um fim; por outro, nos termos da epistême, cuja idéia fundamental diz que somente um mundo estático pode ser inteligível, nega-lhe o movimento e a mudança ou, por assim dizer, todas aquelas propriedades que habitualmente estamos sempre prontos a atribuir às coisas a partir da experiência: a geração; as mudanças de qualidade, de dimensão ou de lugar; extensão; a pluralidade e a diversidade. Não que estas propriedades não existam ou não são observadas; ocorre que elas, entretanto, não são capazes ou não servem para explicar o ser verdadeiro das coisas. A percepção sensível não nos oferece que um ser múltiplo e mutável, enquanto que o ser verdadeiro é um e indivisível; não nasceu, não muda e não morre. Mas mesmo negando da fÚsij tais predicados (o objetivo de sua investigação consistia em afirmar o imutável para além da variabilidade dos fenômenos), a sua doutrina conserva no entanto a mesma preocupação fundamental própria do discurso tradicional da Natureza: investigar a «*çrc*» explicativa do todo cósmico e, portanto, encontrar uma explicação racional para o processo da geração como um todo, e não só no tocante à geração e à deterioração, mas também com respeito a qualquer outra mudança. Estas são as suas palavras, onde, no fragmento 8, enuncia por si mesmo as suas premissas:

"Só nos resta, neste momento, uma única via da qual se possa falar: que é. Sobre ela há um grande número de sinais: que, sendo não-gerado, é imperecível, um todo inteiro, inabalável e sem fim. Jamais foi e nem será, porque é todo presente, um, e contínuo. Que origem poder-se-ia atribuir-lhe? Como e de onde cresceria? Não te permitirei dizer nem pensar que ele possa ter crescido do não-ser; pois não se pode dizer nem pensar o que não é. Se viesse do nada, qual necessidade o teria impelido a nascer mais cedo ou mais tarde? Assim, pois, é necessário que ele seja absolutamente ou não seja. Também a força da convicção

jamais concederá que do não-ente<sup>(\*)</sup> possa nascer algo dele. A Justiça não permite, por um afrouxamento de suas amarras, que nasça ou pereça, mas o mantém. Esta decisão recai sobre a seguinte afirmativa: ou é ou não é. (...). Como poderia perecer o ente?<sup>(\*\*)</sup> Como poderia ser gerado? Pois se nasceu, não é, e também não é se um dia devesse ser. (...). Também não é divisível, pois é completamente idêntico a si mesmo. Nada poderia ser-lhe acrescido, o que impediria de conter-se, nem retirado, pois o ente é todo pleno. Por isso é todo contínuo. Pois o ente é contíguo ao ente. Além disso, é imóvel nos limites de grandes liames, sem princípio e sem fim, uma vez que a geração e a destruição foram-lhe afastadas, repudiadas pela verdadeira convicção. Idêntico a si mesmo, em si mesmo repousa, imóvel em seu lugar; pois a poderosa Necessidade o mantém nos limites de um liame que de todos os lados o encerra, de tal modo que ao ente está estabelecido como norma não ser inacabado. Ele é, e portanto, nada lhe falta; não sendo, faltar-lhe-ia tudo"<sup>8</sup>.

---

(\*) Há aqui uma dificuldade quanto à expressão (*não-ente*=<sup>TM</sup>k m<sup>3</sup>/<sub>4</sub> <sup>TM</sup>Õntoj). Tal expressão é a que se encontra nos manuscritos, mas nem todos comentadores estão de acordo com ela. Alguns acreditam que certamente houve um erro dos copistas. Lambros Couloubaritsis foi quem nos chamou a atenção para esta dificuldade. Ele sustenta que, mantendo-se a expressão negativa (<sup>TM</sup>k m<sup>3</sup>/<sub>4</sub> <sup>TM</sup>Õntoj) "l'argumentation apparaît alors fort paradoxale, et surtout n'explique ni la venue à l'être à partir de l'être (que rejette Parménide), ni surtout son caractère impérissable. L'article récent de S. AUSTIN ("Genesis and Motion in Parmenides: B 8.12-13". In: *Harvard Studies in Classical Philology*, 87, 1983, pp.151-168) qui cherche à sauver la leçon des manuscrits, perd de vue ces deux points...". "La leçon proposée par Karsten (<sup>TM</sup>k toà <sup>TM</sup>Õntoj), reprise, entre autres, par Tarán et O'Brien, nous semble plus probable" (COULOUBARITSIS, L. *Mythe et Philosophie chez Parménide*. Bruxelles: Ousia, 1990, pp.378-379). Suprimindo-se o (m<sup>3</sup>/<sub>4</sub>) esta é a sua versão: "Também jamais a força da convicção não admitirá que a partir do ser advenha qualquer coisa ao lado dele".

(\*\*) Esta versão ("Como poderia perecer o ente?") refere-se à edição de W.Kranz; na de H.Diels, que segue os manuscritos, significaria "Como o ente poderia existir no futuro?".

<sup>8</sup> B 8 mÕnoj d' œeti màqoj Ðdo◊

le...petai æj œestin : taÚtV d' <sup>TM</sup>p^ s»mat' œasi  
poll! m£l', æj çgšnhton <sup>TM</sup>Õn ka^ çnèleqrÕn <sup>TM</sup>stin,  
oàlon mounogenšj te ka^ çtrem j oÙd' çtšleston

Mantendo-se na formulação geral do problema, e no que diz respeito ao postulado fundamental de sua explicação sobre a Natureza, esta parece ter sido a lógica orientadora de seu discurso:

a) Se o Cosmos é *eterno*, então ele não teve um começo no tempo, e, nem tão pouco terá um fim (como se ele tivesse nascido em algum lugar e viesse a morrer em outro). Não tem passado e nem futuro, pois sendo eterno, é sempre igual e presente. Ele não está submetido à um antes e um depois, de tal modo que num período de tempo é e depois não-é, por isso *ele é* em sentido absoluto, sem que possamos atribuir-lhe uma *gênese* ou *como e de onde* nasceu;

- 
- 5 oÙdš pot' Ān oÙd' œestai, <sup>TM</sup>pe<sup>^</sup> nāv œestin Đmoā p©n,  
›n, sunecšj : t...na g'lr gšnnan diz»seai aÙtoā;  
pí pŌqen aÙxhqšn ; oÙt' <sup>TM</sup>k m¾ <sup>TM</sup>Ōntoj <sup>TM</sup>Ēssw  
fĒsqai s' oÙd' noe'n : oÙ g'lr fatŌn oÙd' nohtŌn  
œestin Ópwj oÙk œesti. t... d' Ĥn min ka<sup>^</sup> cršoj đrsen  
10 Ūsteron Ā prŌsqen, toā mhdenŌj đrxĒmenon, fān ;  
oÙtwj Ā pĒmpān pelšnai creèn <sup>TM</sup>stin Ā oÙc....  
oÙdš pot' <sup>TM</sup>k m¾ <sup>TM</sup>Ōntoj <sup>TM</sup>f»sei p...stioj „scŪj  
g...gnesqa... ti par' aÙtŌ : toā eĤneken oÙte genšsqai  
oÙt' Ōllusqai đnĀke D...kh calĒsasa pšdVsin,  
15 øll' œcei : <sup>1</sup> d' kr...sij per<sup>^</sup> toŪtwn <sup>TM</sup>n tūd' œestin :  
œestin Ā oÙk œestin : (...).  
pīj d' "n œpeit' đpŌloito <sup>TM</sup>Ōn ; pīj d' Ĥn ke gšnoito ;  
20 e,, g'lr œgent', oÙk œest(i), oÙd' eĤ pote mšllei œeseqai.  
(...).  
oÙdš diairetŌn <sup>TM</sup>stin, <sup>TM</sup>pe<sup>^</sup> p©n <sup>TM</sup>stin Đmo‹on :  
oÙdš ti tí m©llon, tŌ ken eĤrgoi min sunšcesqai,  
oÙdš ti ceirŌteron, p©n d' œempleŌn <sup>TM</sup>stin <sup>TM</sup>Ōntoj .  
25 tū xunec j p©n <sup>TM</sup>stin : <sup>TM</sup>Ōn g'lr <sup>TM</sup>Ōnti pelĒzei .  
aÙt'lr đk...nhton megĒlwn <sup>TM</sup>n pe...rasi desmīn  
œestin Ĥnarcon Ĥpauston, <sup>TM</sup>pe<sup>^</sup> gšnesij ka<sup>^</sup> Ōleqroj  
tĀle mĒl' <sup>TM</sup>plĒcqhsan, đpīse d' p...stij đlhq»j .  
taŪtŌn d' <sup>TM</sup>n taŪtū m...mnei kaq' <sup>TM</sup>autŌ te ke‹tai  
30 coŪtwj œempedon aāqi mene‹ : krater¾ g'lr 'AnĒgkh  
pe...ratoj <sup>TM</sup>n desmo‹sin œcei, tŌ min đmf'j <sup>TM</sup>šrgei,  
oŪneken oÙk đteleŪthton tŌ <sup>TM</sup>Ōn qšmij e nai :  
œesti g'lr oÙk <sup>TM</sup>pideušj : m¾ <sup>TM</sup>Ōn d' Ĥn pantŌj <sup>TM</sup>de‹to .

b) Se ele é *único* (um *Universo*), então é completamente idêntico a si mesmo, sem que possa ser comparado a nenhum outro, ao mesmo tempo indivisível e imóvel; é um todo completo, sem nada a acrescentar ou retirar, pois é todo inteiro e coeso, contínuo, ou seja, tudo nele é ele mesmo;

c) Sendo um *Todo*, ele compreende em si tudo o que existe. Não é nem semelhante e nem dissemelhante a qualquer outra coisa, uma vez que, fora dele, não há essa outra coisa à qual possa ser comparado. Não só não existe fora dele nenhum outro ser (nem do nada e nem dele mesmo nasceria), como também não há um lugar para si mesmo, além daquele no qual está encerrado. Ele é um todo inteiro e reunido, está persistentemente fixo em si mesmo, sempre presente em seu lugar (em repouso e equilíbrio), de tal modo que todos os lugares estão unicamente em si mesmo, como se ele mesmo não estivesse em nenhum lugar. Ou como disse Hipólito: Parmênides afirmava que o Cosmos é "esférico e igual, sem um lugar para si mesmo, imóvel e limitado"<sup>9</sup>. E, portanto, não havendo lugar para onde possa declinar, ele mantém-se imóvel, descansado em si mesmo e cercado pelas amarras (liames) de seus próprios limites.

A par da lógica orientadora de seu discurso, e analisando mais detalhadamente a sua explicação da *fÚsij*, alguns fatores parecem compor o ponto de vista (epistêmico ou onto-gnoseológico) resolutivo de sua doutrina:

a) A *fÚsij* (o movimento pelo qual as coisas nascem, crescem e morrem) e, do mesmo modo, a *çrc»* (o de onde procede o começo do movimento -, tal como se concebe habitualmente esses termos a partir das definições de Aristóteles<sup>10</sup>) não são por ele in-

---

<sup>9</sup> HIPÓLITO. *Refutação de todas as Heresias*, I, 2; DK 28 A 23

<sup>10</sup> "Denomina-se *princípio* (*çrc»*) , em primeiro lugar, ao ponto desde onde uma coisa pode começar a mover-se... Em segundo lugar, denomina-se também princípio o ponto desde onde cada coisa pode fazer-se do melhor modo... Em terceiro lugar, denomina-se princípio aquilo desde o qual, sendo intrínseco à coisa, esta começa a fazer-se... Em quarto lugar, aquilo desde o qual, sem ser intrínseco à coisa, esta começa a fazer-se e desde onde principiam o movimento e a mudança... Em quinto lugar, 56

vestigadas acentuando-se a idéia de movimento (k...nhsij/kínesis) e sim a de permanência ou de duração;

b) O "movimento" (digamos) pelo qual o Cosmos se mantém (o manter-se da existência - eis a questão fundamental de Parmênides) e de tudo o que nele existe (kÒsmoj, afinal, é expressão do ordenamento total das coisas) é um "movimento" *contínuo* (sunecšj/sunekhés), permanente (onde sunecšj tem um sentido de relação espacial e não temporal). Contínuo (Sunecšj), assim como imóvel (çtrem j ou çk...nhtoj/atremés ou akínetos), imperecível (çnèleqrÒn/anóletron), não-gerado (çgšnhton/agéneton), são indícios (indicações verbais ou predicados) que definem um suposto princípio mantenedor, este que nada mais é do que um princípio de existência;

c) O que é (æj œstin), o que existe, o que sempre é ou está em si mesmo instantaneamente *presente* (nàn œstin), é a condição de um *limite* segundo o qual se mantém, e pelo qual é *inviolável* (¥sulon/asulon), independentemente da observação do nascer, crescer e morrer (esta é a sua fÚsij);

d) O nascimento, o crescimento e a deterioração das coisas que existem são facilmente conferidos empiricamente. São fenômenos (t' dokoànta/tá dokounta<sup>11</sup>, no sentido de *experiência*) que se põem imediatamente à *consideração* (dÒxa<sup>12</sup>) dos mortais; as-

---

aquilo a cujo arbítrio se movem as coisas que se movem e mudam as que mudam... Enfim, o ponto desde onde uma coisa começa a ser cognoscível também denomina-se princípio da coisa..." (ARISTÓTELES. *Metafísica* V 1012b 34-35; 1013a 1-15). "Denomina-se *natureza* (fÚsij), em um sentido, a geração das coisas que crescem...; em outro, aquilo primeiro e imanente a partir do qual cresce o que cresce. Além disso, aquilo de onde procede em cada um dos entes naturais o primeiro movimento que reside neles enquanto tais. (...). E denomina-se também natureza o elemento primeiro, informe e imutável desde a sua própria potência, do qual é ou se faz alguns dos entes naturais..." (*Metafísica* V 4 1014b 16-32).

<sup>11</sup> Este termo, utilizado por Parmênides (1,31), corresponde ao tŃ fainŃmenon segundo a expressão de Teofrasto.

<sup>12</sup> Couloubaritsis sustenta que o sentido próprio de dÒxa não é propriamente opinião e sim consideração. Ele justifica esse seu ponto de vista em função da associação (no

sim como consta no frag. 19: "É assim que, conforme a doxa, essas coisas desabrocharam e são atualmente e, a partir daí, morreram depois de ter crescido. A cada uma delas, os homens atribuíram um nome que as designam..."<sup>13</sup>. Ou como consta também no frag. 8,38-42: "será apenas nome tudo o que os mortais designaram, persuadidos de que fosse verdade: geração e morte, ser e não-ser, mudança de lugar e modificação do brilho das cores"<sup>14</sup>;

e) Em contrapartida, o princípio mantenedor explicativo da existência do todo cósmico, e que nada mais é do que a *existência* mesma, não é acessível à *dòxa* (opinião, aparência), mas, na medida em que o *é*, não alcança uma consideração (ou mesmo uma adequação ou conformidade) empírica conveniente, correta (*dòkimwj/dòkimos*), ou seja, com valor de *verdade*. No entanto, ela é tida pelos "mortais" como verdadeira. Ela é a verdade deles. Mas uma "verdade" que se deixou arrastar "pela múltipla experiência do hábito", ou que se fez governar "pelo olho sem visão, pelo ouvido ensurdecedor ou pela língua" sem o julgamento da razão<sup>15</sup>;

f) O princípio pelo qual o Cosmos se mantém só é acessível por "força da (verdadeira) convicção", mediante uma "razão que decide" (*krnai d lōg*), por um discurso racionalmente instituído, de tal modo que nenhum elemento empírico e nem a experiência adequada são capazes de explicá-lo, a não ser as "divindades" - que são, digamos, "conceitos fortes" em função de sua força expressiva, figuras que pertencem à esfera da religião e da crença: *Necessidade* (*Anēgkh*), *Destino* (*Moira*) e *Justiça* (*D...kh*). Sendo que, ao mesmo tempo em que são "conceitos" ou termos explicativos de uma determinada esfera da realidade, são também arroladas como deusas, colocando-se o mito a serviço da explicação racional.

---

frag.1, vs.30-33) de *dòxa* a *dokoànta* e *dok...mwj* (COLOUBARITISIS, L. *Mythe et Philosophie chez Paménide*. Bruxelles: Ousia, 1990, p.268-269).

<sup>13</sup> SIMPLÍCIO. Comentário sobre o *Tratado do Céu* de Aristóteles, 558, 8; DK 28 B 19

<sup>14</sup> [Fragmento reconstituído]; DK 28 B 8

<sup>15</sup> [Fragmento reconstituído]; DK 28 B 7

*Necessidade*, todavia, vem associada a *qšmij/thémis* (ao que é estabelecido como norma -, frag. 8,30-31) e, portanto, expressa uma vontade normativa (no sentido de uma vontade cósmica, mas também com um sentido lógico): não se trata de uma mera fatalidade, mas sim de uma potência diretiva ou de um fundamento de racionalidade interno ao Cosmos e que é, de certo modo, acessível à mente humana. Associada à *Mo'ra*, antes de ser, do mesmo modo, uma fatalidade, é expressão de uma dependência que congrega a idéia de imutabilidade, de algo que ocorre sempre e do mesmo modo. Trata-se, portanto, de uma provisão ou de uma *providência* normativa, fundada na idéia de um *dever-ser*. Liga-se, por conseqüência, a *D...kh*, ao que deve ser por direito. Não é *justo*, por exemplo, que o que "é" seja, em algum momento, de modo diferente ou que se desregule (caóticamente) em seu desenvolvimento (as favas nascem e crescem favas; o humano nasce e cresce humano, sem maiores sobressaltos, mantendo-se enquanto existente sempre idêntico a si mesmo e dentro de certos limites físicos de seu próprio crescimento; etc.). Esta imutabilidade, imobilidade, continuidade... expressam, segundo Parmênides, a própria *fÚsij*. A par dessas "divindades", também o conceito de *limite* (expresso fragmento 8,26: *imóvel nos limites de um liame*<sup>16</sup>; 8,31: *Ananké o mantém nos limites de um liame*<sup>17</sup>; 8,42-43: *dotado de um limite extremo, é acabado em todos os lados, semelhante à massa de uma esfera bem redonda*<sup>18</sup>; 8,49: *igual em todos os lados, encontra-se de maneira idêntica em seus limites*<sup>19</sup>) dá a justa medida de sua verdadeira consideração;

g) *Limite* (*tŃ pe'raj/tó peiras*, em sentido oposto ao *¥peiron* de Anaximandro), pode ser entendido, por um lado, como um dos afazeres das "divindades" ou enquanto expressão da própria *fÚsij*: "Diké não permite, por um afrouxamento de suas amarras,

<sup>16</sup> B 8,26:  $\phi k \dots n h t o n \ m e g \acute{e} l w n \ t m n \ p e \dots r a s i \ d e s m \acute{i} n$

<sup>17</sup> B 8,31:  $' A n \acute{e} g k h \ p e \dots r a t o j \ t m n \ d e s m o \langle s i n \ \acute{o} e c e i$

<sup>18</sup> B 8,42-43:  $( \dots ) \ p e \langle r a j \ p \acute{u} m a t o n , \ t e t e l e s m \acute{s} n o n \ t m s t \dots$

$p \acute{e} n t o q e n , \ e \acute{u} k \acute{u} k l o u \ s f a \dots r h j \ t m n a l \dots g k i o n \ \acute{O} g k j$

<sup>19</sup> B 8,49:  $( \dots ) \ p \acute{e} n t o q e n \ \acute{S} s o n , \ \acute{D} m i j \ t m n \ p e \dots r a s i \ k \acute{U} r e i$

que nasça ou pereça, mas o mantém<sup>20</sup>"; "Anaké o mantém nos limites de um liame<sup>21</sup>"; "Moira o encadeou a ser inteiro e imóvel<sup>22</sup>". Por outro lado, e nos termos da fÚsij, designa o "ser" (ou o modo pelo qual o que é, *é*), e, portanto, expressa uma determinação; dotado, enquanto tal, dos seguintes predicados -, assim como consta no frag. 8,4: *todo inteiro, inabalável e sem fim*<sup>23</sup>, e nos versos 5 e 6: *é todo presente, um, contínuo*<sup>24</sup>;

h) Parmênides sustentava (o comentário é de Platão) que "tudo o que existe é um e que permanece imóvel em si mesmo, sem que encontre algum lugar aonde mover-se"<sup>25</sup>. De sorte que, o *um* de que fala é expressão de um *todo* pleno. Ele designa o "ser": aquilo que é dado em si mesmo e que em si mesmo em cada instante persiste; dado no presente, *é o que é*, não determinado pelo ausente, passado e futuro. É o que, sendo, está sempre aí, imutável na sua permanência, enquanto *existente* de fato. Por isso, *ser*, na medida em que expressa o *ente*, é a designação daquilo que é o espaço de si mesmo, fora do qual não há mais nada, e, enquanto tal, é duração, permanência, um contínuo.

Por ser o espaço de si mesmo, o lugar dentro do qual está contido, é destituído de temporalidade, e, por conseqüência, de movimento. O movimento é um princípio de mudança pelo qual se pressupõe um *não-ser*. E posto que, para Parmênides, não existe o espaço vazio, fora do espaço do *ser* teríamos tão somente o *não-ser*

---

<sup>20</sup> B 8,13-15: (...) toà e†neken oŪte genšsqai  
oŪt' Ōllusqai ϕnÁke D...kh calEsasa pšdVsin,  
ϕll' œcei:

<sup>21</sup> B 8,30-31: (...) 'An£gkh  
pe...ratoj T<sup>M</sup>n desmoϑsin œcei (...)

<sup>22</sup> B 8,37-38: (...) Mo'r' T<sup>M</sup>pšdhšen  
oâlon ϕk...nhtŌn t' œmenai:

<sup>23</sup> B 8,4: oâlon mounogenšj te ka^ ϕtrem j oŪd' ϕtšleston

<sup>24</sup> B 8,5-6: (...) nân œstin Đmoà p©n,  
›n, sunecšj:

<sup>25</sup> Platão. *Teeteto* 180e

(o que *não-é*<sup>26</sup>). Mover-se é sair para fora de si mesmo e, portanto, o movimento, por ser um princípio de mudança, é a pressuposição de um *não-ser*; mover-se é transformar-se em algo que não se "é", nem antes e nem depois, e isto, evidentemente, seria um absurdo. Por isso a imobilidade é o princípio do *ser* ou o postulado teórico fundamental explicativo do existir ou da existência. De tal modo que ele é a expressão conveniente da própria *fÚsij*: daquilo que faz com que as coisas, ou tudo o que nasce, cresce ou se desenvolve, não seja afetado pela mudança e, por consequência, permaneça sempre uno, idêntico a si mesmo e imutável.

---

<sup>26</sup> "Toda mudança e movimento eram irrealis, porque implicavam que *o que é* passasse a ser o que não ou onde não é, e é um contra-senso dizer do que é "não-é". O movimento era impossível por uma segunda razão também, porque não existia o espaço vazio. Pois, no caso contrário, o espaço podia apenas ser descrito como "o lugar onde a coisa real, o que é, não é". Mas onde não temos o que é, teremos obviamente apenas o que não é, isto é, o que não existe" (GUTHRIE, W. K. C. *Os Filósofos Gregos. De Tales a Aristóteles*. Trad. de Maria J.Vaz Pinto. Lisboa: Presença, 1987, p.43).

## Bibliografia

### 1. Fontes e Doxografia:

- BORNHEIM, Gerd (Org.). *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1985
- DIELS, Herman & KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1961.
- DUMONT, Jean-Paul, DELATTRE, Daniel & POIRIER, Jean-Louis. *Les Présocratiques*, Quetigny-Dijon: Gallimard, 1988.
- KIRK, G.S. & RAVEN, J.E. & SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos. História Crítica com Seleção de Textos*. trad. de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Gulbenkian, 1994.
- COULOUBARITSIS, Lambros. *Mythe et Philosophie chez Parménide. En Appendice Traduction du Poème*. Bruxelles: Ousia, 1990.
- LEÃO, Emmanuel Carneiro & WRUBLEWSKI, Sérgio, (Org.). *Os Pensadores Originários. Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- MIGUEZ, Jose Antonio. *Parmênides, Zenon, Melisso. Escuela de Elea. Fragmentos*. Buenos Aires: Aguilar, 1962.
- SOUSA, Eudoro de. "Fontes da História da Filosofia Antiga". In: *Revista Brasileira de Filosofia*. São Paulo, 4, 1 e 2, 1954: pp. 90-123, 290-323.
- SOUZA, José Cavalcante de (Org.). *Os Pré-Socráticos. Fragmentos. Doxografia e Comentários*. São Paulo: Nova Cultural/Pensadores, 1985.

*2. Estudos e Comentários:*

ARISTÓTELES. *Metafísica* (Edición trilingüe por Valentín García Yebra, Madrid: Gredos, 1982 -, cotejada com a tradução de Jean Tricot, Paris: Vrin, 1970).

\_\_\_\_\_. *Física* (Edição bilingüe por Henri Carteron. Paris, "Les Belles Lettres", 1952).

CASSIN, Barbara. *Si Parménide. Le traité De Melisso Xenofane Gorgia. Édition critique et commentaire.* Lille: Cahiers de Philologie V.4/Presses Universitaires, 1980.

CHEVALIER, Jacques. *Histoire de la Pensée, I - La Pensée Antique.* Paris: Flammarion, 1955.

CORDERO, N. *Les Deux Chemins de Parménide.* Paris-Bruxelles: Ousia, 1984;

COULOUBARITISIS, L. *Mythe et Philosophie chez Parménide.* Bruxelles: Ousia, 1990.

GOMPERZ, Theodor. *Pensatori Greci. Storia della Filosofia Antica, I.* Firenze: "La Nuova Italia", 1967.

GUTHRIE, W. K. C., *Os Filósofos Gregos. De Tales a Aristóteles,* Trad. de Maria J.Vaz Pinto. Lisboa, Presença, 1987.

JAEGER, Werner. *La Teologia de los Primeros Filósofos Griegos.* Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1978.

LEGRAND, Gérard. *Pour Connaitre les Présocratiques.* Paris: Bordas, 1987.

PLATÃO. *Teeteto*, trad. de Carlos A.Nunes. Belém: UFP, 1988;

ROBIN, Léon. *La Pensée Grecque et les Origines de l'Esprit Scientifique.* Paris: Albin Michel, 1973.







# A INDEPENDÊNCIA LÓGICA DAS PROPOSIÇÕES ELEMENTARES NO *TRACTATUS LOGICO- PHILOSOPHICUS*

Ricardo Seara Rabenschlag<sup>1</sup>

A tese da independência lógica das proposições elementares aparece em diversos aforismos do *Tractatus*. Sob o modo material, a tese se apresenta, por exemplo, em:

“1.21 Algo pode ser ou não ser o caso e tudo o mais permanecer na mesma<sup>2</sup>.”

“2.061 Os estados de coisas são independentes uns dos outros.”

“2.062 Da existência ou inexistência de um estado de coisas não se pode concluir a existência ou inexistência de um outro.”

“6.37 Não há coerção em virtude da qual, porque algo aconteceu, algo mais deva acontecer. Só há necessidade *lógica*.”

Ainda que, inicialmente, o requisito da independência lógica<sup>3</sup> apareça em afirmações sobre a natureza do mundo, trata-se basicamente de uma tese acerca da essência das nossas representações. Por conseguinte, para compreender os aforismos acima destacados, devemos ser capazes de mostrar qual a contrapartida de cada uma destas teses no plano da linguagem.

---

<sup>1</sup>Doutorando do Curso de Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS.

<sup>2</sup>No presente trabalho os aforismos do *Tractatus* serão referidos apenas pelo número; a tradução que utilizaremos é a de Luiz Henrique Lopes dos Santos.

<sup>3</sup>Por razões de estilo, algumas vezes nos referiremos à tese da independência lógica mútua das proposições elementares sob esta forma abreviada.

A regra de projeção que possibilita essa transposição, do modo material para o formal, se mostra de maneira bastante clara nos seguintes aforismos:

“4.21 A proposição mais simples, a proposição elementar, asseve a existência de um estado de coisas.”

“4.25 É verdadeira a proposição elementar, então o estado de coisas existe; é falsa a proposição elementar, então o estado de coisas não existe.”

De posse da informação de que a existência de um estado de coisas é a contraparte no mundo da verdade da proposição elementar que o representa e a inexistência, da sua falsidade, percebe-se que, no plano da linguagem, a contraparte daqueles quatro aforismos é a seguinte:

1.21\* Uma proposição elementar pode ser verdadeira ou falsa e o valor de verdade de todas as outras permanecer o mesmo.

2.061\* As proposições elementares são independentes umas das outras.

2.062\* Da verdade ou falsidade de uma proposição elementar não se pode concluir a verdade ou falsidade de uma outra.

6.37\* Não há coerção em virtude da qual, porque uma proposição elementar é verdadeira, alguma outra deva ser verdadeira. Só há necessidade *lógica*.

No modo formal, Wittgenstein enuncia sua tese em apenas três ocasiões:

“4.211 É um sinal da proposição elementar que nenhuma proposição elementar possa estar em contradição com ela.”

“5.134 De uma proposição elementar nenhuma outra se pode deduzir.”

“6.3751 (...) (É claro que o produto lógico de duas proposições elementares não pode ser nem uma tautologia nem uma contradição. O enunciado de que um ponto do campo visual tem ao mesmo tempo duas cores diferentes é uma contradição.)”

Embora a tese da independência lógica mútua das proposições elementares tenha sido explicitamente apresentada por Wittgenstein apenas no modo material (2.061), fica evidente, com base no aforismo abaixo, que o termo “independente” (*unabhängig*), corresponde, no plano da linguagem, àquilo que os comentadores denominam de independência lógica.

“5.152 Proposições que não tenham em comum nenhum argumento de verdade, chamamos de mutuamente independentes. (...)”

A introdução no vocabulário tractariano da noção de dependência lógica é duplamente oportuna porquanto o adjetivo, ao mesmo tempo que explicita a natureza necessária da relação, tam-

bém assinala que, nos casos em que é negada a existência de uma tal dependência, como ocorre em 6.37, Wittgenstein não exclui a possibilidade de que existam, entre os termos envolvidos, relações de dependência de outra natureza. As leis naturais de que a ciência está repleta e que servem, justamente, para explicar essas relações puramente acidentais entre os fenômenos, são para Wittgenstein proposições legítimas, fundadas no princípio igualmente legítimo, ainda que contingente, da indução.

O conceito de dependência lógica, como fica claro a partir de 5.152, é subsidiário do conceito de argumento de verdade. Os argumentos de verdade de uma proposição, nos informa Wittgenstein em 5.01, são as proposições elementares de que a proposição é uma função de verdade. O vínculo se torna mais evidente se atentarmos para a explicação fornecida por Wittgenstein, em 5.101, de que os fundamentos de verdade da proposição são aquelas possibilidades de verdade dos argumentos de verdade da proposição que a “verificam”. Deste modo, como mostra a passagem abaixo, o conceito de dependência lógica se conecta com o de argumento de verdade mediante sua relação com o conceito de consequência lógica.

“5.12 Em particular, a verdade de uma proposição “*p*” segue-se da verdade de uma outra “*q*” se todos os fundamentos de verdade da segunda são fundamentos de verdade da primeira.”

Essa definição da noção de consequência lógica, como inclusão dos fundamentos de verdade da conclusão nos fundamentos de verdade das premissas, já anuncia a tese mais fundamental de que toda proposição logicamente necessária é uma tautologia. No que segue, faremos uso de ferramentas da lógica formal para definir o conceito de dependência lógica.

Entre duas proposições quaisquer, existem oito combinações possíveis de dependência veritativa, a saber<sup>4</sup>:

- |                       |                       |                    |    |
|-----------------------|-----------------------|--------------------|----|
| 1) $p \vDash q$       | 3) $###p \vDash q$    | 5) $q \vDash p$    | 7) |
| $###q \vDash p$       |                       |                    |    |
| 2) $p \vDash ###q$    | 4) $###p \vDash ###q$ | 6) $q \vDash ###p$ |    |
| 8) $###q \vDash ###p$ |                       |                    |    |

Entretanto, uma vez que (1)  $###$  (8), (3)  $###$  (7), (2)  $###$  (6) e (4)  $###$  (5), existem, de fato, apenas quatro combinações possíveis:

- |  |                             |
|--|-----------------------------|
| 1) $(p \vDash q) ### (###q \vDash ###p)$ | 3) $(###p \vDash q) ###$    |
| $(###q \vDash p)$                        |                             |
| 2) $(p \vDash ###q) ### (q \vDash ###p)$ | 4) $(###p \vDash ###q) ###$ |
| $(q \vDash p)$                           |                             |

Feitos estes esclarecimentos, diremos que uma proposição depende logicamente de uma outra quando a verdade ou a falsidade da primeira puder ser inferida da verdade ou da falsidade da segunda; mais precisamente:

$\phi$  depende logicamente de  $\psi$ , se e somente se  
 $(\phi \vDash \psi) ### (\phi \vDash ###\psi) ### (\psi \vDash \phi) ### (###\psi \vDash \phi)$

Assim, a tese de que as proposições elementares são logi-

<sup>4</sup>O sinal “ $\vDash$ ” expressa a relação de consequência tautológica.

camente independentes implica que entre duas proposições elementares quaisquer não ocorre nenhuma relação de dependência lógica mútua, em virtude do caráter simétrico da relação de dependência lógica: se  $\phi$  depende logicamente de  $\psi$ , então, necessariamente,  $\psi$  depende de  $\phi$ .

Até o presente momento, empenhamo-nos em esclarecer o significado da expressão “independência lógica”. Entretanto, tendo em vista nosso objetivo de explicar a natureza da independência lógica com relação às proposições elementares, é necessário compreender também o conceito de proposição elementar. A esse respeito, Wittgenstein afirma, entre outras coisas, o seguinte:

“3.2 Na proposição, o pensamento pode ser expresso de modo que aos objetos do pensamento correspondam elementos do sinal proposicional.”

“3.201 Chamo esses elementos de ‘sinais simples’; a proposição, de ‘completamente analisada’.”

“3.202 Os sinais simples empregados na proposição chamam-se nomes.”

“3.203 O nome significa o objeto. O objeto é seu significado. (‘A’ é o mesmo sinal que ‘A’.)”

“4.22 A proposição elementar consiste em nomes. É uma vinculação, um encadeamento de nomes.”

“4.221 É óbvio que devemos, na análise das proposições, chegar a proposições elementa-

res, que consistem em nomes em ligação imediata. (...)”

Estas passagens, que não esgotam tudo o que Wittgenstein tem a dizer sobre o assunto, expressam dois aspectos essenciais das proposições elementares que são fundamentais para a compreensão da natureza da tese da independência lógica, a saber: que elas contêm apenas nomes e que não podem ser ulteriormente analisadas.

Para que possamos representar fielmente o papel que cada um destes traços do conceito desempenha na construção da argumentação que pretendemos descrever, é importante compreender as relações que eles mantêm entre si. No que se refere à ordem lógica, existem quatro possibilidades: a) ambos podem ser independentes um do outro, b) o primeiro ser conseqüência necessária do segundo, mas não o inverso, c) o segundo ser conseqüência necessária do primeiro, mas não o inverso, ou, ainda, d) ambos serem equivalentes.

A primeira e a segunda alternativas devem ser descartadas por razões puramente lógicas, pois, afirmam, entre outras coisas, que uma proposição contendo apenas nomes pode ser ulteriormente analisada; o que, por definição, é impossível. Com efeito, em 3.202, Wittgenstein denomina “nomes” os sinais simples que aparecem nas proposições completamente analisadas.

Restam-nos, portanto, apenas duas alternativas e, uma vez que as quatro interpretações esgotam todas as possibilidades, a adoção de uma implicará na rejeição da outra. A última alternativa, que identifica a noção de proposição contendo apenas nomes à de proposição completamente analisada — o que, aliás, parece sugerir o aforismo 3.201 — nos compromete com a tese de que toda proposição inalisável contém apenas nomes, sendo, pois, elementar, conforme definido em 4.22. Sabemos, entretanto, que, em virtude do requisito da independência lógica, a negação de uma proposição elementar não é uma proposição elementar. É de se esperar, portanto, uma vez que a distinção simples/complexo é exaustiva — afi-

nal, ou algo pode ou não pode ser definido, não há terceira alternativa — que a negação de uma proposição elementar contenha pelo menos um sinal complexo, podendo, pois, ser ulteriormente analisada.

Um dos pilares da primeira filosofia de Wittgenstein, que ele próprio identifica como sendo a idéia fundamental do *Tractatus*, é a tese de que as constantes lógicas não referem. Essa doutrina, que está na base do enigmático aforismo 4.4611, em que Wittgenstein afirma que as proposições da lógica não são contra-sensos, apesar de não dizerem nada, repousa sobre a idéia de que os sinais de operações lógicas e matemáticas cumprem uma função dentro do simbolismo ainda que não se refiram a coisa alguma.

As implicações dessa distinção entre sinais que expressam operações e sinais que, mediata ou imediatamente, denotam objetos é de extrema importância para a correta avaliação do nosso problema. Se não faz sentido dizer que uma operação lógica está por um objeto, seja ele simples ou complexo, então nem todo sinal é de tipo referencial e, portanto, não é verdade que todo sinal ou se refere a um objeto simples ou a um objeto complexo, ainda que, necessariamente, todo objeto seja ou simples ou complexo.

Deixando de lado a questão da aplicação da noção de análise às operações lógicas, devemos observar que um sinal que não se refere a coisa alguma não pode ser um nome e que, portanto, os sinais (simples ou complexos) de operações lógicas não são nomes. Conseqüentemente, se as proposições elementares contêm apenas sinais simples de tipo referencial (nomes), então a negação de uma proposição elementar não é uma proposição elementar; o que, de acordo com essa interpretação, significa que ela pode ser ulteriormente analisada.

À luz da explicação anterior, que se baseia numa determinada acepção da noção de análise, a existência de sinais complexos de tipo referencial (símbolos para objetos complexos) é condição de possibilidade para a análise. Ocorre, entretanto, que a negação de uma proposição elementar contém, além de nomes, apenas o

sinal de uma operação lógica e, por conseguinte, de acordo com este ponto de vista, só pode ser objeto de análise caso seja possível definir a operação lógica da negação em termos de outras operações mais simples. Conseqüentemente, já que a operação lógica da negação é uma operação primitiva<sup>5</sup>, a negação de uma proposição elementar é uma proposição completamente analisada. Desta forma, o conceito de proposição completamente analisada não coincide com o de proposição elementar: embora toda proposição elementar seja inanalísável, nem toda proposição inanalísável é elementar, isto é, contém apenas nomes.

Para contornar essa dificuldade, poderíamos alegar que a palavra *analyse* aparece no *Tractatus* em duas acepções distintas. Nos aforismos acima destacados, Wittgenstein estaria utilizando o termo, *em sentido amplo*, como se referindo ao processo de decomposição de uma função de verdade em seus argumentos de verdade — que não se dá por intermédio da decomposição de sinais que designam objetos complexos em sinais que designam objetos simples ou de operações lógicas complexas em operações mais simples. Nesta acepção do termo, a negação de uma proposição elementar não pode representar o estágio final do processo de análise, já que ela resulta da aplicação da operação de verdade da negação sobre a proposição negada. Por conseguinte, ainda que, *em sentido restrito* (via definição dos sinais de tipo referencial), uma proposição completamente analisada possa conter conectivos lógicos, isso necessariamente não ocorre, se a operação de análise for compreendida em sentido amplo.

---

<sup>5</sup>Um dos pontos centrais da filosofia da lógica do *Tractatus* é, certamente, a tese de que as constantes lógicas são interdefiníveis e que, portanto, não faz sentido estabelecer nenhuma escala de complexidade entre elas. Daí não se segue, contudo, que não exista nenhuma operação primitiva. Como ressalta Mounce (*Wittgenstein's Tractatus*, p.51), uma vez que as constantes lógicas são interdefiníveis, deve existir uma operação fundamental que subjaz a todas elas. O único sinal primitivo da lógica (a única constante lógica), diz Wittgenstein em 5.472, é a descrição da forma proposicional geral, que é  $[p, \xi, N(\xi)]$ , onde  $N(\xi)$  é a negação de todos os valores da variável proposicional  $\xi$ .

Se isto é efetivamente o caso, a questão que passa a ser relevante é a seguinte: “Quando Wittgenstein diz que as proposições elementares são proposições completamente analisadas, ele está empregando a noção de análise em sentido restrito ou em sentido amplo ?”

Se optarmos pela primeira acepção, devemos aceitar, como foi anteriormente assinalado, que o fato de uma proposição não poder ser analisada não garante que ela seja elementar, sendo apenas um indício, uma vez que funções de verdade de proposições contendo apenas sinais simples de tipo referencial são igualmente inanalisáveis.

Por outro lado, a acepção ampla do termo nos garante que toda proposição inanalisável contém somente nomes e vice-versa. Portanto, Segundo essa interpretação, “proposição completamente analisada” e “proposição que contém apenas nomes” são expressões sinônimas.

O processo de análise, no *Tractatus*, se fundamenta no princípio de que, caso uma proposição se siga necessariamente de outra, o sentido da primeira está contido no sentido da segunda. Esse princípio aparece no seguinte aforismo do *Tractatus*:

“5.122 Se ‘*p*’ se segue de ‘*q*’, então o sentido de ‘*p*’ está contido no de ‘*q*’.”

Dessa vinculação entre dependência lógica e dependência de sentido resulta que, a cada um dos quatro casos de dependência lógica, corresponde uma relação de dependência de sentido e, conseqüentemente, uma possibilidade de análise em sentido amplo. Com efeito: 1) se “###*q*” se segue de “###*p*”, logo, o sentido de “###*q*” está contido no sentido de “###*p*”, 2) se “*q*” se segue de “###*p*”, logo, o sentido de “*q*” está contido no sentido de “###*p*”, 3) se “###*q*” se segue de “*p*”, logo, o sentido de “###*q*” está contido

no sentido de “ $p$ ” e 4) se “ $q$ ” se segue de “ $p$ ”, logo, o sentido de “ $q$ ” está contido no sentido de “ $p$ ”.

Não devemos esquecer, entretanto, que embora “ $p$ ” não se siga de “ $\sim p$ ”, o sentido de “ $p$ ” está contido no sentido de “ $\sim p$ ” e, sendo assim, “ $\sim p$ ” deve ser analisável. Com efeito, de acordo com a nossa definição de dependência lógica, pode-se ver claramente que “ $\sim p$ ” depende logicamente de “ $p$ ”, uma vez que “ $p$ ” se segue de “ $\sim\sim p$ ”.

A opção pela interpretação ampla, que corresponde à última (d) das possibilidades anteriormente apresentadas, identifica, via o conceito de função de verdade, a noção de proposição completamente analisada à de função de verdade apenas de si mesma. Com efeito, o processo de análise, em sentido amplo, consiste, fundamentalmente, na explicitação de relações de dependência de sentido e o conceito de função de verdade de outras proposições expressa sempre uma relação de dependência lógica entre duas ou mais proposições; o que, por sua vez, expressa sempre uma relação de dependência de sentido. Ainda segundo esta interpretação, dizer que um sinal de tipo referencial é simples é dizer que ele não gera nenhuma conexão necessária entre a proposição que o contém e qualquer outra proposição.

Por outro lado, se compreendermos a tese tractariana da impossibilidade de análise das proposições elementares de acordo com a aceção restrita da noção de análise, descartando, assim, a quarta e última das possibilidades (d), devemos admitir que o caráter inanalísável das proposições elementares, referido em 4.221, não é uma nota que seja comum apenas às proposições elementares (alternativa “c”). Nesse caso, dos traços anteriormente mencionados, o segundo seria derivado diretamente do primeiro, já que toda proposição que contém apenas nomes não pode ser ulteriormente analisada, mas não o inverso.

A exemplo da explicação anterior, dizer que um sinal de tipo referencial é simples equivale, segundo essa interpretação, à afirmação de que ele não gera nenhuma conexão necessária entre a

proposição que o contém e qualquer outra proposição.

Em 3.26, Wittgenstein afirma que os nomes são sinais primitivos: sinais que não podem mais ser desmembrados por meio de uma definição. Por meio de uma definição, diz ele em 3.24, é possível expressar a síntese do símbolo de um complexo num símbolo simples<sup>6</sup>, daí o papel central da definição, enquanto instrumento de decomposição do sentido na acepção restrita da noção de análise. Ainda sobre a definição, encontramos, no *Tractatus*, as seguintes observações:

“3.261 Todo sinal definido designa *via* os sinais por meio dos quais foi definido; e as definições mostram o caminho.

Dois sinais, um primitivo e outro definido por primitivos, não podem designar da mesma maneira. Nomes não *podem* ser dissecados por definições. (Nenhum sinal que tenha significado isoladamente, por si só.)”

Considerando que os nomes só têm significado no contexto da proposição elementar, parece correto interpretar o comentário entre parênteses, como afirmando que sinais cuja compreensão envolve apenas a compreensão de proposições elementares isoladas, não podem ser desmembrados por meio de definições. Se isso é verdade, então o essencial no conceito de definição e, por conseguinte, também da acepção da análise em sentido restrito, é a noção de dependência de sentido. Disso se segue, pelas mesmas razões apontadas anteriormente, que sinais indefiníveis de tipo referencial não geram nenhuma relação de dependência lógica.

De qualquer sorte, distinguir entre duas acepções (ampla e

---

<sup>6</sup>A exemplo do *Tractatus*, utilizamos o termo “símbolo” para nos referirmos ao sinal enquanto algo que está por alguma outra coisa.

estrita) do conceito de análise se mostra desnecessário ao notarmos que, com base no aforismo 5.25 (que afirma que as operações lógicas não caracterizam o sentido das proposições em que ocorrem), podemos rejeitar a conclusão de que o termo final do processo de análise em sentido restrito pode conter conectivos lógicos, pois, tendo em vista que analisar uma proposição é analisar o seu sentido, a análise dos conectivos lógicos não faz parte da análise da proposição. Assim, não é correto dizer que o termo final da análise de uma proposição, em sentido restrito, possa conter a negação de uma proposição elementar, mas sim que a decomposição, via definição, de uma proposição afirmativa ou negativa resulta na afirmação ou negação de proposições que contêm apenas nomes. Sendo assim, “proposição completamente analisada” e “proposição elementar” são sinônimos inclusive na acepção restrita do termo “análise”, sendo, pois, desnecessário, ao menos para este fim, supor que, no *Tractatus*, Wittgenstein emprega o termo “*Analyse*” de forma ambígua.

Assim compreendida, a tese da independência lógica das proposições elementares se mostra claramente incompatível com as filosofias da lógica de Frege e de Russell. Como se sabe, ambos concebiam as constantes lógicas como sinais de tipo referencial, permitindo, portanto, que a negação de uma proposição elementar pudesse ser considerada como termo final do processo de análise, representando, assim, a ocorrência de um estado de coisas. Conseqüentemente, segundo estes autores, poderiam existir relações de dependência lógica entre estados de coisas.

Além dessas duas características que as distinguem das demais proposições, as proposições elementares possuem também traços que são comuns a toda e qualquer proposição, de outra forma, pensava Wittgenstein, não pertenceriam à família das proposições.

Dizer que as proposições elementares são também proposições é ressaltar, sobretudo, o seu aspecto bipolar. Proposições elementares asserem a existência de um estado de coisas, nos lembra

Wittgenstein em 4.21, sendo, portanto, contingentes: proposições cujo sentido não determina o seu valor de verdade. No aforismo imediatamente anterior, em 4.2, Wittgenstein esclarece ainda que o sentido das proposições consiste na sua concordância e discordância com as possibilidades de existência e inexistência dos estados de coisas. No caso particular das proposições elementares, em virtude das peculiaridades anteriormente mencionadas, o sentido consiste na concordância e discordância com a possibilidade de existência e inexistência de um único estado de coisas.

Feitos estes esclarecimentos, podemos então iniciar nossa tarefa de reconstrução do argumento tractariano para a prova da tese de que as proposições elementares são logicamente independentes umas das outras. Esta importante tese do *Tractatus* é justificada, por Wittgenstein, pela sua vinculação aos requisitos de que o sentido de uma proposição deve ser determinado e independente da verdade de qualquer outra proposição<sup>7</sup>. Com respeito à determinidade do sentido, Wittgenstein escreve no seu Diário Filosófico, em 18 de junho de 1915, o seguinte:

“Poderíamos requerer determinação (do sentido) também nos seguintes termos: se uma proposição faz sentido, então o emprego sintático de cada uma de suas partes deve estar previamente fixado — não é possível, por exemplo, que venhamos a descobrir, apenas subsequente, que dela se segue uma determinada proposição. Mas, por exemplo, quais as proposições que se seguem de uma determinada proposição, é algo que deve estar completamente fixado antes que a proposição possa ter sentido.”

No *Tractatus*, por outro lado, a determinidade do sentido aparece vinculada à tese de que todo objeto complexo pode ser decomposto em objetos simples:

### “3.23 O postulado da possibilidade dos sinais

---

<sup>7</sup>No que segue, utilizaremos as expressões “independência do sentido” e “requisito da determinidade” para nos referirmos, respectivamente, a cada uma destas teses.

simples é o postulado do caráter determinado do sentido.”

“3.24 A proposição que trata do complexo está em relação interna com a proposição que trata da parte constituinte desse complexo.

O complexo só pode ser dado por meio de sua descrição, e ela será ou não conforme. A proposição em que se fala de um complexo será, caso ele não exista, não um contra-senso, mas simplesmente falsa.

Que um elemento proposicional designe um complexo, pode-se percebê-lo por uma indeterminação nas proposições em que aparece. *Sabemos* que, por meio dessa proposição, ainda não fica tudo determinado. (A designação da generalidade *contém*, na verdade, um protótipo de figuração.)

A síntese do símbolo de um complexo num símbolo simples pode ser expressa por meio de uma definição.”

Dizer que o sentido de uma proposição é determinado é dizer que é logicamente possível determinar, para qualquer conjunto de circunstâncias, se a proposição é verdadeira ou falsa. A indeterminação do sentido de uma proposição elementar significa, portanto, a representação incompleta daquilo que, se existente, a torna verdadeira; o que acarreta a impossibilidade de sabermos, a partir da mera compreensão da proposição, tudo o que seria o caso, se ela fosse verdadeira.

O argumento que vincula a independência lógica das proposições elementares à determinidade do seu sentido assevera que o sentido das proposições elementares será indeterminado, caso

haja entre elas uma relação de dependência lógica. Se o valor de verdade de uma proposição completamente analisada interferir no valor de verdade de uma outra proposição, igualmente simples, então o valor de verdade da primeira será indeterminado para pelo menos uma situação possível. Uma proposição elementar é verdadeira se os objetos referidos pelos seus nomes se encontram, de fato, combinados do modo indicado pela proposição e é falsa caso isso não ocorra. Uma proposição elementar afirma que certos objetos simples se encontram em uma determinada configuração e o seu sentido consiste, precisamente, na apresentação dessa situação possível.

Imaginemos, por hipótese, que existe uma relação de dependência lógica entre as proposições elementares “*p*” e “*q*”, tal que “*p*” se segue de “*q*”. Nesse caso, toda vez que a configuração representada por “*q*” for real, necessariamente, a possibilidade de combinação representada por “*p*” também o será; em outras palavras, a situação representada por “*p*” faz parte do conjunto de tudo o que é o caso, caso “*q*” seja verdadeira. Contudo, se ambas as proposições são inanalísáveis, então, dessa implicação, não podemos inferir uma inclusão de sentido. Logo, dado que “*p*” se segue de “*q*”, mas o sentido de “*p*” não está contido no sentido de “*q*”, então da mera compreensão de “*q*” não é possível saber tudo aquilo que deve ser o caso para que “*q*” seja verdadeira, pois, ainda que sua verdade implique, necessariamente, a verdade de “*p*”, a situação possível representada por “*p*” não está entre aquilo que o seu sentido mostra<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup>Vários comentadores, entre eles, HART (*The Whole Sense of the Tractatus*, 279-81), ISHIGURO (*Use and Reference of Names*, p.41-3), LANDIM FILHO (*Sentido e verdade no Tractatus*, p.26-7), PEARS (*The Logical Independence of Elementary Propositions*, p.76-79) e RUSSELL (Introdução ao *Tractatus*) chegam a esta mesma conclusão valendo-se da relação interna que Wittgenstein acreditava existir entre a proposição que trata do complexo e a proposição que trata da parte constituinte do complexo (3.24). Contudo, a introdução desta premissa adicional tem a desvantagem de misturar a justificação da tese da independência lógica das proposições elementares com a prova da existência necessária dos objetos simples, ou melhor, da tese de que as proposições que ocupam o termo final do processo de análise (as proposições elemen-

80

Uma proposição mostra duas coisas: o seu sentido e aquilo que é condição de possibilidade do seu sentido. Portanto, se, por absurdo, “*p*” fosse uma condição de sentido de “*q*”, ainda que o sentido de “*p*” não estivesse contido no de “*q*”, o sentido de “*q*” seria determinado, já que saberíamos *a priori* da possibilidade apresentada por “*p*”, pois, “*q*”, além de mostrar o seu sentido, mostra também as suas condições de sentido. Ocorre, entretanto, que, por suposição, “*p*”, além de elementar é bipolar; o que, como veremos a seguir, a torna incapaz de expressar qualquer condição de sentido de “*q*”.

A razão pela qual Wittgenstein rejeita a indeterminação do sentido repousa sobre dois princípios fundamentais do *Tractatus*, a saber: o de que toda proposição ou é verdadeira ou é falsa, não havendo terceira possibilidade<sup>9</sup> (4.023), e o de que compreender uma proposição é saber o que deve ser o caso para que ela seja verdadeira (4.024). Assim, se uma proposição tem sentido, ela deve mostrar o que deve ser o caso para que ela seja verdadeira e o que não deve ser o caso para que ela seja falsa.

A partir da reconstrução que fizemos do argumento de que Wittgenstein se utiliza para justificar o requisito da independência lógica, torna-se aparente a relação indissociável que há entre o requisito da determinidade e a tese de que o sentido de uma proposição deve ser independente da verdade ou falsidade efetivas de qualquer outra proposição<sup>10</sup>.

A essência deste outro requisito se mostra de forma mais clara ao considerarmos a tese de que a sensatez de uma proposição não pode depender de nada que seja contingente (4.061). Considerar uma condição de verdade como sendo também uma condição de

---

tares) só podem conter símbolos simples (nomes).

<sup>9</sup>Esta dependência do postulado da determinidade do sentido em relação ao princípio lógico do terceiro excluído, é analisada por Hacker, na quarta seção do seu artigo *The Rise and Fall of the Picture Theory*.

<sup>10</sup>A argumentação que se segue é igualmente válida para a tese, mais específica, de que o sentido de uma proposição deve ser independente da sua verdade ou falsidade efetivas (4.024).

sentido é contrariar um dos pilares da filosofia tractariana, a saber: a tese de que é impossível dizer aquilo que a proposição mostra (4.1212). Toda proposição que enuncia uma condição de verdade de uma outra proposição é, necessariamente, bipolar, ou seja, pode ser verdadeira e pode ser falsa. Portanto, considerar uma condição de verdade como sendo uma condição de sentido é supor que seja possível expressar, por meio de uma proposição contingente, algo cuja verdade é condição de possibilidade para a própria compreensão da proposição e que, portanto, a proposição mostra.

Examinemos, uma vez mais, o caso particular de dependência lógica em que “*p*” se segue de “*q*”. Conforme enfatizamos anteriormente, em razão do caráter inalisável das proposições envolvidas, o sentido de “*p*” não está contido no sentido de “*q*”. Ocorre, entretanto, que, em razão da existência da relação de dependência lógica, “*p*” é uma condição de verdade de “*q*”, isto é, a ocorrência do estado de coisas que ela descreve, está entre as coisas que devem existir para “*q*” ser verdadeira. Logo, pelas razões acima mencionadas, “*p*” não pode enunciar nenhuma condição de sentido de “*q*”<sup>11</sup>.

A argumentação que acabamos de descrever evidencia o papel fundamental que o conceito de “proposição completamente analisada” desempenha na demonstração da tese tractariana da independência lógica das proposições elementares.

Sendo assim, é parte essencial da nossa tarefa de reconstrução da prova tractariana do requisito da independência lógica a compreensão do raciocínio que conduz Wittgenstein à idéia de que a análise da proposição deve, necessariamente, terminar em proposições que contêm apenas sinais simples de tipo referencial. Passemos, pois, ao exame desta outra tese.

---

<sup>11</sup>A reconstrução da demonstração da tese da independência lógica das proposições elementares, a partir do requisito da independência do sentido, feita por ANSCOMBE (*Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, p.47), se baseia na natureza interna da relação que o complexo mantém com suas partes e, pelas mesmas razões anteriormente mencionadas (nota 8), preferimos não seguir esta linha de exposição.

Como vimos, analisar é explicitar relações de dependência lógica. Segue-se disso que, se uma proposição pudesse ser analisada indefinidamente, a determinação de sua verdade dependeria sempre da determinação da verdade de uma outra proposição e nunca do mundo. O lema wittgensteineano de que a análise deve ter um fim espelha o fato de que à verdade da proposição corresponde a existência de algo no mundo.

Vejamos a seguinte anotação feita por Wittgenstein, em 9 de maio de 1915, no seu Diário Filosófico:

“Está claro que os componentes das nossas proposições podem ser analisados mediante definições, e devem sê-lo se é que queremos nos aproximar da estrutura real da proposição. *De qualquer modo há, pois, um processo de análise.* E não podemos então perguntar pelo possível final da análise dos mesmos? E de poder fazê-lo, qual será o final?”

Se é correto que todo signo designa *via* suas definições, a cadeia das definições terá, pois, que ter em algum momento um final.”

Já nesta época, Wittgenstein sabia que, através do uso de descrições definidas — da forma mostrada por Russell em sua teoria das descrições — a linguagem ordinária podia ocultar certas proposições através do uso de expressões que, aparentemente, se referiam diretamente aos seus objetos. Uma descrição definida é aquilo que Wittgenstein denomina de símbolo para um complexo. A complexidade intrínseca destes símbolos está na base da afirmação (3.23) de Wittgenstein de que o postulado da possibilidade dos sinais simples é o postulado do caráter determinado do sentido.

A decomposição que o processo de análise implica, no sentido restrito do termo, consiste na decomposição dos sinais que designam objetos complexos em sinais que referem a objetos simples. Disso resulta que todo sinal de tipo referencial que aparece em uma proposição completamente analisada se refere a um objeto simples (indefinível). Se a isso adicionarmos a tese de que a ocor-

rência de uma operação lógica não caracteriza o sentido da proposição (5.25), mostrando apenas aquilo que deve acontecer com a proposição para que dela se faça outra (5.23), chega-se à conclusão de que uma proposição e sua negação não expressam estados de coisas distintos, mas apenas a ocorrência ou a não ocorrência de um mesmo estado de coisas. A proposição elementar é, justamente, aquilo que a negação de uma proposição elementar “### $p$ ” e a sua afirmação “~### $p$ ” têm em comum, ou seja, “ $p$ ”.

No caso da análise, ainda em sentido restrito, a pressuposta relação de dependência lógica se dá entre a proposição que contém um sinal que designa um objeto complexo e as proposições que o descrevem completamente. Sendo a proposição, essencialmente, bipolar, sua análise deve terminar em proposições que não contêm em seu sentido nenhum sinal complexo de tipo referencial, pois, de outro modo, o seu valor de verdade não poderia jamais ser determinado pela existência ou inexistência de estados de coisas, o que contraria a tese de que a verdade ou falsidade das proposições consiste na concordância ou discordância do seu sentido com a realidade (2.21).

Por outro lado, se empregarmos o conceito de análise em sentido amplo esta mesma estratégia argumentativa conduz à tese de que análise da proposição termina, necessariamente, em proposições logicamente independentes entre si, e isso sem qualquer pressuposição acerca da natureza do significado das palavras que constituem o sentido da proposição ou da relação de dependência lógica envolvida. A verdade ou a falsidade da proposição não pode depender sempre da verdade ou da falsidade de uma outra proposição, pois, o seu valor de verdade depende, em última instância, da existência ou não existência de algo no mundo.

De acordo com essa interpretação, o princípio que fundamenta a análise no *Tractatus* passa a ser compreendido, desconsiderada a tese de que toda consequência necessária é de natureza tautológica, como enunciando o seguinte:

5.122\* Se “*p*” se segue de “*q*”, independentemente da natureza da relação de consequência lógica, então o sentido de “*p*” está contido no de “*q*”.

Ao contrário do que ocorria na formulação precedente, a vinculação entre dependência lógica e dependência de sentido não decorre da tese de que toda proposição é uma função de verdade de proposições mutuamente independentes. A exemplo da tese da independência lógica das proposições elementares, essa vinculação entre consequência necessária e inclusão de sentido se segue da necessária determinação e independência do sentido de toda proposição elementar.

Se as condições de sentido de uma proposição não podem ser enunciadas, conforme prescreve a tese de que o sentido não pressupõe a verdade, então, dado que a proposição expressa suas condições de verdade (4.431), tudo que dela se segue faz parte das suas condições de verdade. Sendo assim, a não ser que à consequência necessária ( $q \vdash p$ )<sup>12</sup> corresponda uma dependência de sentido, o sentido de “*q*” será indeterminado, isto é, não expressará todas as suas condições de verdade.

Dessa forma, é possível reformular a questão sobre os fundamentos da tese da independência lógica das proposições elementares da seguinte maneira: “Que justificativa podemos encontrar para a suposição de que o termo final da análise em sentido amplo coincide com o termo final da análise em sentido restrito?”

Uma maneira de tentar explicar esta convergência consiste em compreendermos o conceito de independência lógica restringido pela noção de consequência tautológica, do modo apresentado no início deste artigo. Se toda análise, em sentido amplo, se fundamenta em relações de consequência tautológica, então toda pro-

---

<sup>12</sup>O sinal “ $\vdash$ ” expressa a relação de consequência lógica (tautológica ou não).

posição elementar é logicamente independente e toda proposição logicamente independente é elementar. A primeira implicação se fundamenta na relação interna que existe entre a aceção restrita da noção de análise e o conceito de dependência lógica; a segunda, no pressuposto tractariano de que toda expressão, com exceção dos conectivos lógicos, adquire significação por se referir, direta ou indiretamente, a objetos<sup>13</sup>.

Com efeito, se o sentido de uma proposição é uma função, única e exclusivamente, dos significados dos seus sinais não lógicos (5.25) — que, por sua vez, são redutíveis, via definição, a sinais que não possuem sentido, mas somente referência — então, de uma proposição que represente o termo final do processo de análise em sentido restrito, não se segue tautologicamente nenhuma outra proposição que cumpra o mesmo papel. Por outro lado, se uma proposição é uma função de verdade apenas de si mesma — é nisso que consiste o termo final do processo de análise, em sentido amplo, restringido pela noção de consequência tautológica — e se o seu sentido contém exclusivamente sinais de tipo referencial, então ela contém apenas nomes.

Essa tentativa, entretanto, sofre do grave defeito de pressupor, sorrateiramente, aquilo que pretende explicar. A explicação só funciona se for pressuposta a tese tractariana de que toda necessidade lógica é de natureza tautológica. Tese esta que pressupõe, por sua vez, uma outra tese central do *Tractatus*, a saber: toda proposição é uma função de verdade de proposições logicamente independentes, seja qual for a natureza da necessidade lógica. Entre proposições elementares (compostas exclusivamente por nomes) certamente não há nenhuma relação lógica de natureza tautológica, mas daí não se segue que não haja relações necessárias de outra natureza.

Essa pseudo-explicação que concebe o postulado da independência lógica como uma consequência da doutrina tractariana

---

<sup>13</sup>Por referência indireta a objetos entenda-se referência a configurações de objetos simples.

da necessidade lógica, de fato inverte a ordem das razões do *Tractatus*. Como procura enfatizar o próprio Wittgenstein em 6.124, o que liga a lógica ao mundo é que suas proposições pressupõem que os nomes tenham significado e as proposições elementares tenham sentido. Pela sua vinculação com os requisitos da determinidade e da independência do sentido, a tese da independência lógica mútua das proposições elementares deve ser compreendida, antes de mais nada, como uma condição de possibilidade para a própria representação do mundo. Sendo assim, devemos compreender a tese da independência lógica das proposições elementares como afirmando a impossibilidade de existir, entre proposições elementares, relações de consequência necessária de qualquer natureza; e devemos, pois, redefinir o conceito de independência lógica como segue:

$\phi$  depende logicamente de  $\psi$ , se e somente se

$(\phi \vdash \psi) \iff (\phi \vdash \iff \psi) \iff (\psi \vdash \phi) \iff (\iff \psi \vdash \phi)$

Voltando à nossa formulação alternativa do problema da justificação do requisito da independência lógica, a falta de convergência dos processos de análise ampla e restrita pode ocorrer de dois modos distintos: 1) se entre as proposições mutuamente independentes que representam o termo final da análise, em sentido amplo, existirem proposições que não contêm apenas nomes e 2) se entre as proposições que representam o termo final da análise, em sentido restrito, houverem relações de dependência lógica.

A primeira possibilidade deve ser rejeitada, já que todo sinal que aparece em uma proposição, ou é uma constante lógica ou um sinal de tipo referencial. Com efeito, proposições que contêm sinais complexos de tipo referencial são logicamente dependentes das proposições que afirmam a existência dos objetos complexos aos quais os sinais se referem, não podendo, portanto, representar o termo final da análise, em sentido amplo; e proposições que contêm conectivos lógicos são funções de verdade de outras proposi-

ções, não podendo, igualmente, representar o termo final da análise, nesse mesmo sentido.

Quanto à segunda e última possibilidade, devemos igualmente recusá-la, pois, concedido que os sinais que compõem o sentido da proposição adquirem significação por via denotativa, as proposições que representam o termo final da análise em sentido restrito só podem conter sinais que se referem diretamente aos seus objetos. Sendo assim, pelas razões já apresentadas, a existência de qualquer relação de dependência lógica entre este tipo de proposição acarretaria uma indeterminação e uma dependência do seu sentido.

Em resumo, o argumento tem a seguinte forma. Em algum momento, a verdade ou falsidade de uma proposição não pode depender da verdade ou da falsidade de nenhuma outra proposição e o seu sentido deve coincidir com as condições de verdade destas proposições logicamente independentes que representam o termo final da sua análise em sentido amplo; do contrário, a proposição não seria bipolar. Proposições que contêm sinais complexos de tipo referencial são logicamente dependentes de outras proposições e, portanto, devem poder ser analisadas, em sentido restrito, em termos de outras proposições que não contêm sinais complexos de tipo referencial. Levando-se em conta que o seu sentido é uma função dos seus sinais de tipo referencial, chega-se à conclusão de que o termo final da sua análise em sentido restrito só pode consistir em proposições que contêm apenas nomes<sup>14</sup>e que, por conseguinte, são mutuamente independentes em virtude dos requisitos da determinidade e da independência do sentido.

Por fim, a equivalência entre ambos os processos de análise pressupõe a determinidade e a independência do sentido em virtude

---

<sup>14</sup>Vale lembrar que esse raciocínio justifica igualmente a tese 3.25 do *Tractatus*, de que há uma e apenas uma análise completa da proposição. Se o sentido de uma proposição consiste na apresentação de uma situação possível, isto é, de uma possível combinação de objetos simples, a cada análise completa, em sentido restrito, corresponde uma e apenas uma proposição.

da sua vinculação com o princípio que fundamenta a análise, entendido como neutro com respeito à natureza da necessidade lógica (5.122\*). O mesmo ocorrendo em relação às teses de que, em sentido amplo, a análise deve terminar em proposições mutuamente independentes e, em sentido restrito, em proposições elementares.

## **Bibliografia**

### *1. De Wittgenstein*

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução e introdução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EDUSP, 1993.

\_\_\_\_\_. *Notebooks 1914-16*. Edição de G.H. von Wright & G.E.M. Anscombe, tradução de G.E.M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1979.

### *2. Obras e artigos consultados*

ANSCOMBE, G. *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. London: Hutichinson, 1959.

BAKER, G.P. and HACKER P.M.S. *Wittgenstein: Meaning and Understanding*. Oxford: Blackwell, 1980.

BLACK, M. *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*. Ithaca:

Cornell Press, 1964.

FARIA, P.F.E. *Forma Lógica e Interpretação: Wittgenstein e o Problema das Incompatibilidades Sintéticas*. Dissertação de Mestrado (UFRGS-1989).

FREGE, Gotlob. *Conceptual Notation and Related Articles*. Oxford: 1972.

HACKER, P.M.S. *Insight and Illusion*. Oxford, Clarendon: 1972.

ISHIGURO, H. "Use and Reference of Names". In: *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*. London, Routledge & K. Paul, 1969, pp. 20-50.

KENNY, A. *Wittgenstein*. Middlesex: The Penguin Press, 1973.

KEYT, D. "Wittgenstein's Notion of an Object". In: *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. London: K. Paul, 1966, pp.289-303.

LANDIM FILHO, R. "Sentido e Verdade no *Tractatus* de Wittgenstein". In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, 3 (1982), pp.18-27.

LOPES DOS SANTOS, L.H. "A Essência da Proposição e a Essência do Mundo". In: *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1993, pp.11-112.

MALCOLM, N. *Nothing is Hidden*. Oxford: Blackwell, 1986.

MOUNCE, H.O. *Wittgenstein's Tractatus*. Oxford: Blackwell, 1981.

PEARS, D. "The Logical Independence of Elementary Propositions". In: *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Basil Blackwell, 1981, pp.74-84.

\_\_\_\_\_. *The False Prison*. 2 Vols. Oxford, Clarendon, 1987-88.

PITCHER, G. *The Philosophy of Wittgenstein*. New Jersey: Prentice, 1964.

RHEES, R. "The *Tractatus*: Seeds of Some Misunderstandings".

*Dissertatio, Pelotas (5), p.65-90, Inverno de 1997*

In: *Discussions of Wittgenstein*. London: Routledge & K. Paul, 1970, pp.16-22.

RUSSELL, B. *The Principles of Mathematics*. New York: Norton & Company, 1960.

STENIUS, E. *Wittgenstein's Tractatus*. Oxford: Blackwell, s/d.



# A RUPTURA DE FEUERBACH COM O IDEALISMO DE HEGEL

Joãosinho Beckenkamp\*  
Universidade Federal de Pelotas

## 1. Introdução

Ludwig Feuerbach foi um elo importante na série de autores responsáveis pela dissolução da filosofia idealista de Hegel, conhecidos geralmente como os jovens hegelianos ou hegelianos de esquerda. A importância desta geração de pensadores reside basicamente na ruptura definitiva com uma tradição milenar de contaminação teológica do pensamento filosófico, da qual Hegel é o último grande representante. Já Karl Löwith se esforçou por atualizar “o significado fundamental de um episódio relegado ao esquecimento”<sup>1</sup>, dedicando boa parte de sua obra *De Hegel a Nietzsche* à reconstituição dos debates empreendidos pelos hegelianos dissidentes dos anos 30 e 40 do século passado. Moveu-o nisto a convicção de que estes debates prepararam o terreno para os desenvolvimentos posteriores do pensamento contemporâneo. Também Jürgen Habermas, em seu comentário sobre *O discurso filosófico da modernidade*, faz remontar aos debates dos herdeiros imediatos do pensamento hegeliano, particularmente aos que conduziram à ruptura com o mesmo, as estruturas características do pensamento contemporâneo<sup>2</sup>. A ruptura dos jovens hegelianos com o pensamento especulativo de Hegel lançou as bases tanto para o materialismo histórico de Marx quanto para os desenvolvimentos de um pensamento radical como o de Nietzsche e de Heidegger. No contexto desta ruptura com Hegel, situa-se o trabalho de Feuerbach, do qual apresentamos aqui um pequeno texto dedicado a pensar

---

\*Professor do Departamento de Filosofia da UFPel.

<sup>1</sup>LÖWITH, K. *Von Hegel zu Nietzsche*, p. 8.

<sup>2</sup>Cf. HABERMAS, J. *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 74.

a necessidade de uma reforma da filosofia, quer dizer, a necessidade de superar a filosofia especulativa de Hegel e fundar o pensamento filosófico sobre nova base.

A crítica de Feuerbach ao sistema idealista hegeliano tem como alvo principal sua filosofia da religião. Mesmo tendo diagnosticado o fim da consciência religiosa com o lento avanço da razão esclarecida, Hegel não teria sido suficientemente consequente com os princípios de sua especulação, aceitando, por fim, uma convivência da filosofia com a religião e mantendo ambíguas suas afirmações sobre os conteúdos da fé religiosa. Feuerbach se propõe a pensar o fenômeno religioso em sua especificidade, para que melhor se possa despedir a consciência religiosa como um momento do passado. No sistema especulativo de Hegel, a religião é conservada como um momento aceitável da consciência, porque nele só são integrados os aspectos e conteúdos em que a consciência religiosa coincide com a consciência filosófica. A filosofia especulativa, assim Feuerbach designa a filosofia hegeliana, só mantém o momento da religião com o sacrifício de tudo aquilo que distingue a consciência religiosa da consciência crítico-racional, tendo como consequência a não integração do essencial da consciência religiosa ao pensamento filosófico: “A filosofia especulativa da religião sacrifica a religião à filosofia, a mitologia cristã [sacrifica] a filosofia à religião, aquela faz da religião um juguete do arbítrio especulativo, esta faz da razão um juguete de um materialismo religioso fantástico, aquela só deixa a religião dizer o que ela mesma pensou e diz bem melhor, esta deixa a religião falar *no lugar da razão*”<sup>3</sup>. A filosofia especulativa hegeliana pensa já ter preservado e superado o momento da consciência religiosa, simplesmente mostrando sua identidade com os propósitos da razão e da filosofia: o não idêntico deveria ser abandonado, por não estar de acordo com a razão, única instância de arbitragem. A religião, por seu lado, estranha as pretensões da filosofia e, ao se voltar contra elas, volta-se contra a própria razão. Para Feuerbach, esta contraposição de dois princí-

---

<sup>3</sup>FEUERBACH, L. *Das Wesen des Christentums*, p. 9.

pios aparentemente irreconciliáveis só pode ser superada se o pensamento filosófico absorver inteiramente a religião e não só no que ela tem de idêntico e racional, mas sobretudo no que ela tem de específico.

Em sua principal obra, *A Essência do Cristianismo*, de 1841, Feuerbach vê na imagem o traço distintivo da religião: “A imagem constitui a diferença essencial da religião com relação à filosofia. A religião é essencialmente dramática. Deus mesmo é um ser dramático, quer dizer, pessoal”<sup>4</sup>. Em Deus, o homem se faz uma imagem de sua própria essência, nele o homem fantasia, dramatiza, projeta como exterior a si mesmo aquilo que ele mesmo é em sua essência, como gênero humano. Por isto, *A Essência do Cristianismo*, no esforço de mostrar que a essência divina nada mais é do que a essência do próprio homem enquanto ser genérico, ocupa-se menos do específico da religião e mais da necessidade de superar a alienação que ela perpetua ao representar a essência humana na imagem de um ser divino exterior ao homem. No reconhecimento desta identidade da essência divina com a essência do homem reside para Feuerbach o ponto de virada para uma filosofia do futuro: “O necessário ponto de virada da história é, por isto, esta *confissão aberta e declarada* de que a consciência de Deus nada mais é do que a consciência do gênero, de que o homem não pode pensar, pressentir, representar, sentir, acreditar, querer, amar e venerar como *essência absoluta* nenhum outro ser senão *a essência da natureza humana*”<sup>5</sup>. A filosofia especulativa não presta um bom serviço nem a si mesma nem à religião ao não chegar à declaração inequívoca desta origem humana das representações religiosas. Neste sentido, Feuerbach continua a análise hegeliana da consciência religiosa, ao mesmo tempo em que critica sua ambigüidade.

Curiosamente, o desenvolvimento do pensamento de Feuerbach posterior à *Essência do Cristianismo* passa por uma ênfase maior naquilo que a religião tem de específico, seu enraizamento

---

<sup>4</sup>FEUERBACH, L. *Das Wesen des Christentums*, p. 12.

<sup>5</sup>FEUERBACH, L. *Das Wesen des Christentums*, p. 317.

na intuição sensível e no sentimento. Enfatizando o momento da receptividade sensível contra o da atividade do pensamento, Feuerbach acabará rompendo definitivamente com a especulação idealista de Hegel<sup>6</sup>. O pensamento especulativo move-se sempre na esfera do próprio pensamento, não chega nunca a um diálogo com algo fora dele mesmo; a consciência religiosa, ao contrário, em sua receptividade sensível abre-se a um outro, sendo esta característica da receptividade precisamente aquilo que deverá constituir o ponto de partida de uma nova filosofia. Partindo de uma valoração positiva da receptividade característica da consciência religiosa, Feuerbach avança na direção do sensualismo e do materialismo, com os quais influenciou os jovens hegelianos dos anos 40. Trata-se de ultrapassar os limites do pensamento especulativo, como desenvolvido nos *Princípios da filosofia do futuro*, de 1842: “No pensamento sou sujeito absoluto e tudo o que deixo valer vale somente como objeto ou predicado de mim mesmo, enquanto aquele que pensa, sou intolerante; na atividade dos sentidos, ao contrário, sou liberal, deixo o objeto ser o que eu mesmo sou: sujeito, ser *efetivo que se manifesta a si mesmo*. Apenas os sentidos, apenas a intuição dão-me algo como sujeito”<sup>7</sup>. O pensamento só se abre ao ser, à vida, à existência, - Feuerbach usará as mais diversas formulações deste princípio de alteridade - quando entra em diálogo com os sentidos, a intuição sensível, o sentimento, pois somente estes se caracterizam pela receptividade, necessária para que um objeto seja dado como algo distinto do próprio pensamento. Por mais vagas que fossem estas teses empiristas e materialistas de Feuerbach, elas tiveram seu momento de influência, sobretudo no desenvolvimento do materialismo do jovem Marx.

---

<sup>6</sup>A importância desta insistência no momento sensível da religião para a ruptura com o idealismo de Hegel foi bem ressaltada por ASCHERI, C. *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation*, p. 109ss.

<sup>7</sup>FEUERBACH, L. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (SW II), § 25.

O texto a seguir apresentado em tradução portuguesa foi escrito em 1842<sup>8</sup>, num momento em que Feuerbach rompia definitivamente com o idealismo hegeliano e se movia mais e mais na direção do sensualismo e do materialismo, mas também rumo a uma politização das discussões, algo que caracteriza todo o desenvolvimento do pensamento dos jovens hegelianos no início dos anos 40. Escrito provavelmente entre janeiro de 1842, quando Feuerbach concluiu suas *Teses provisórias para uma reforma da filosofia*, e dezembro do mesmo ano, quando começou a trabalhar nos *Princípios da filosofia do futuro*, o texto não chegou a ser concluído para publicação, tendo sido publicado somente após a morte do autor, em 1874, pelo divulgador do pensamento feuerbachiano Karl Grün, que lhe conferiu o título (inexistente no original) de “Princípios da Filosofia. Necessidade de uma mudança. 1842-43.” Em 1903, Friedrich Jodl e Wilhelm Bolin incluíram o texto no segundo volume de sua edição das *Obras Completas* de Feuerbach, com o título de “Necessidade de uma reforma da Filosofia”. Em 1967, Carlo Ascheri dedicou um longo estudo introdutório ao pequeno texto, apresentando-o pela primeira vez em edição crítica, com o título de “A necessidade de uma mudança (1842)”. A presente tradução foi feita com base nesta edição de Ascheri.

A tradução procurou respeitar as nuances do original, mesmo no que diz respeito às deficiências de redação, com seus avanços e recuos, frases soltas e redundâncias. A numeração (em algarismos romanos) indica as páginas do documento original. As notas acrescentadas por Feuerbach à margem do texto principal foram inseridas no texto entre colchetes e com a indicação “à margem”. Em algumas frases acrescentou-se, entre colchetes, verbos não existentes no original, para facilitar a leitura.

---

<sup>8</sup>Para esta datação, encontra-se dados convincentes em ASCHERI, C. *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation*, p. 126.

## 2. “A necessidade de uma mudança (1842)”,

*de Ludwig Feuerbach*

[I] Uma coisa acontece com uma nova filosofia que cai em uma época comum com as filosofias anteriores e uma outra bem diferente com uma filosofia que cai em uma nova etapa da humanidade; quer dizer, uma coisa acontece com uma filosofia que deve sua existência tão somente a uma necessidade filosófica, como, p. ex., a fichtiana em relação à kantiana, algo bem diferente com uma filosofia que corresponde a ou coincide com uma necessidade da humanidade, uma coisa com uma filosofia que pertence à história da filosofia e só indiretamente e por meio desta está ligada à história da humanidade, outra com uma filosofia que entra imediatamente na história da humanidade. Impõe-se, pois, a questão: é necessária uma mudança, uma reforma, uma renovação da filosofia? Caso sim: *como* pode, *como* deve ela ser constituída? Será esta mudança uma mudança no espírito e no sentido da filosofia precedente ou uma em novo sentido? Trata-se de uma filosofia *como* a anterior ou uma essencialmente distinta? Trata-se apenas de uma nova filosofia ou de um novo tempo? Ambas as questões, *se* é necessária *uma* mudança da filosofia e *de que tipo*, dependem da questão: [II] estamos às portas de um novo tempo, de um novo período da humanidade, ou continuamos andando nos velhos trilhos, ou ficamos com o velho homem, apenas com as mudanças que se tornam de todo inevitáveis com o avançar do tempo? Se nós tomássemos a questão da necessidade de uma mudança apenas do ponto de vista filosófico, então a tomaríamos demasiadamente delimitada, sim, joga-la-íamos no terreno de uma simples discussão escolástica. Nada seria mais entediante do que isto. [À margem: Só a mudança da filosofia que corresponda à necessidade do tempo, do homem, pode ser a necessária, a verdadeira. Em tempos de declínio de uma cosmovisão histórica, sem dúvida a necessidade é uma oposta - para uns é ou parece ser necessário conservar o velho, banir o novo, para outros *é uma necessidade* realizar o novo. De

que lado [está] a verdadeira necessidade? daquela que é a necessidade do futuro - do futuro antecipado - daquela que é o movimento em frente. A necessidade de conservação é apenas uma [necessidade] feita, provocada - reação. Até agora as mudanças da filosofia foram pequenos enganos, recaídas em representações e intuições, cuja conseqüência científica necessária era a filosofia hegeliana, conexões arbitrárias de diversos sistemas disponíveis, meias verdades - sem força positiva, porque sem negatividade absoluta. Só quem tem a coragem de ser absolutamente negativo tem a força de produzir *algo novo*.]

Os períodos da humanidade distinguem-se apenas por transformações religiosas. Só lá um movimento histórico atinge o fundamento, onde atinge o coração da humanidade. O coração da humanidade é a religião. O coração não é uma forma da religião, de tal modo que ela deveria estar *também* no coração; ele é a *essência* da religião. Põe-se apenas a questão: já ocorreu em nós uma revolução no sentido religioso? Sim. Nós não temos mais coração, não temos mais religião. O cristianismo está negado - negado mesmo por aqueles que ainda o sustentam - negado; mas não se quer deixar que fique claro que está negado; por razões políticas não se quer concedê-lo, faz-se disto um segredo; enganam-se sobre isto intencionalmente ou sem intenção - sim, faz-se passar por cristianismo a negação do cristianismo, faz-se do cristianismo apenas um *nome*, sim, chega-se na negação do cristianismo tão longe que [III] se joga fora todo critério positivo, não se exige nem os livros simbólicos nem os santos padres nem a própria Bíblia como medida do cristão, como se toda religião não fosse religião apenas enquanto tem uma determinada medida do religioso, um determinado ponto central, um determinado princípio. Isto é uma forma de manutenção sob a negação. Não o que está na Bíblia, não o que está nos símbolos da igreja, nada de positivo é cristianismo. Então o quê? [À margem: se nós não temos mais um testamento, a partir do que nós conhecemos a vontade, o espírito do fundador? E toda religião tem afinal um fundador - tem documentos que vêm dele, únicos dignos de ser acreditados.] Isto nada mais quer dizer do que: não

existe mais cristianismo. Fenômenos deste tipo não são outra coisa senão manifestações da decadência interna, sim, do ocaso do cristianismo - negações manifestas do cristianismo que, no entanto, não querem deixar confesso para si nem para nós que elas o são. [À margem: O cristianismo não corresponde mais nem ao homem teórico nem ao prático. Não satisfaz mais o espírito, mas também não mais o coração, porque nós temos outros interesses em nosso coração que não a bem-aventurança eterna e celestial.] A filosofia que existiu até agora cai no período do declínio do cristianismo, da negação do mesmo, apesar de ela ainda querer ao mesmo tempo ser a posição do mesmo. A filosofia hegeliana cobriu a negação do cristianismo com a contradição entre representação e pensamento - quer dizer, ela negava o mesmo, na medida em que o punha - e com a contradição entre o cristianismo dos primórdios e o acabado. [À margem: Se o autor outrora acusava a teologia de tornar absoluto o ponto de vista prático, e agora o faz ele mesmo, então se trata de outra coisa, porque ele mesmo põe agora um objeto prático como absoluto. Frente a um objeto teórico, como é ou deveria ser Deus, só podemos nos relacionar teoreticamente.] O [cristianismo] dos primórdios teria sido necessariamente abstrato - todos os laços teriam sido aqui jogados fora. Mas uma religião só se conserva, se ela se conserva em seu sentido original e primordial. No início, a religião é fogo, energia, verdade - não se usa ali de sutilezas, não se faz distinções - cada religião é no início severa, incondicional, rigorosa, [IV] mas com o tempo ela enfraquece, torna-se laxa, infiel a si mesma, indiferente, sucumbe ao destino do hábito. Para mediar e encobrir com a religião esta contradição da práxis, do abandono da religião, refugiam-se na tradição ou na modificação do velho livro da lei. [À margem: As determinações de um objeto que permitem um conhecimento real são, aliás, apenas *suas próprias* [determinações] - individuais. As determinações lógico-metafísicas são apenas *gerais*.] Assim [fizeram] os judeus. Os cristãos se ajeitam colocando em seus documentos sagrados um sentido que contradiz radicalmente estes seus documentos. [À margem: A arte faz parte da essência do homem. Somente é homem quem tem religião - cora-

ção, sentido prático - arte, fantasia - ciência - entendimento.] A distinção da filosofia hegeliana já está superada pelo fato de o cristianismo primitivo também ter estado sempre presente ao cristianismo laxo e decadente como modelo, como ideal, e fundamentarem estes as novas determinações sobre a autoridade do mesmo. Só não se pode tomar para tanto como única medida a Bíblia; na medida em que as opiniões indeterminadas e vacilantes do logos, p. ex. do apóstolo com relação à revelação, assumiram, em muitos aspectos, um caráter determinante somente no cristianismo tardio; mas segundo o princípio estas determinações devem se encontrar na Bíblia. Assim o celibato do clero. [À margem: Para nós ao menos não existe nenhum ser superior ao homem. Nós não queremos, portanto, ser desviados desta essência por meio de imagens vazias.] No início certamente não era necessária uma lei. Quantos não se entregaram voluntariamente com o maior entusiasmo ao celibato. Mas quando os cristãos deixaram de ser cristãos, quando conselhos não mais ajudavam, por que não se deveria tornar o celibato uma lei, pelo menos para o clero?

O cristianismo está negado - negado no espírito e no coração, na ciência e na vida, na arte e na indústria, e negado radicalmente, irremediavelmente, irrecorivelmente, porque os homens se apropriaram neles mesmos do verdadeiro, do positivamente humano, do anti-sacral, de tal modo que foi tomado do cristianismo toda força de oposição.

[V] A negação que se deu até agora foi, contudo, uma [negação] inconsciente. Somente agora ela é ou se torna uma [negação] consciente, desejada, diretamente procurada, tanto mais quanto o cristianismo se misturou com os obstáculos ao impulso essencial do homem de agora, a liberdade política. A negação consciente funda um novo tempo - a necessidade de uma nova filosofia, aberta, não mais cristã, decididamente não-cristã. A filosofia ocupa o lugar da religião; mas justo com isto uma filosofia *toto genere* diferente ocupa o lugar da antiga. A filosofia que existiu até agora não pode substituir a religião - ela era filosofia, mas não religião, sem religião. Ela deixou fora de seu campo a essência própria da religi-

ão - ela reivindicava para si tão só a forma do pensamento. Se a filosofia deve substituir a religião, então a filosofia como filosofia deve se tornar religião, então ela deve integrar em si, de um modo que lhe seja conforme, aquilo que constitui a essência da religião, no que esta excede a filosofia. Pelo que se distinguem a filosofia e a religião? A esta é dada uma essência, àquela, pensamentos. A necessidade de uma filosofia essencialmente diferente resulta já do fato de termos diante de nós já realizado o tipo da filosofia que existiu até agora. É, pois, supérfluo o que lhe é semelhante e segundo seu espírito, desvie-se o quanto desviar nas determinações particulares - são apenas mudanças e modificações subjetivas. Os conceitos lógico-metafísicos, como Hegel os apresenta, podem ser definidos de outra maneira, tornando-se assim compatíveis. Isto nada muda; a personalidade de Deus [VI] pode ser concebida e fundamentada assim ou assado - não importa, já ouvimos o suficiente a este respeito, não queremos mais saber disto, não queremos mais teologia. A filosofia no sentido da teologia está esgotada, está no fim.

Distinções essenciais da filosofia são distinções essenciais da humanidade.

No lugar da fé encontra-se a descrença, no lugar da Bíblia, a razão, no lugar da religião e da igreja, a política, no lugar do céu, a terra, da oração, o trabalho, do inferno, a necessidade material, no lugar do cristão, o homem. Homens que não estão mais divididos entre um senhor no céu e um senhor na terra, em aquém e além, homens que se jogam na realidade com alma indivisa são homens *diferentes* daqueles que se perdem naquela divisão. O que Hegel superou *in abstracto*, o que ele superou mediatamente pelo pensamento, está *para nós* superado, o que para ele era resultado do pensamento é para nós *certeza imediata*. Precisamos, pois, um princípio conforme a esta imediatez; temos de ter esta já no início. Se na prática o homem ocupou o lugar do cristão, então também teoreticamente a essência humana tem de ocupar o lugar da [essência] divina, pois o cristão como uma qualidade particular distinta do homem se baseia apenas em um deus particular distinto do homem.

100

Em suma, nós temos de resumir num princípio supremo, numa palavra suprema, aquilo que já somos, o que ainda queremos nos tornar.

[VII] Somente assim santificamos nossa vida, enraizamos nossa tendência, se ao máximo que fazemos na prática atribuímos um máximo que lhe corresponde no pensamento. Só assim nos livramos da contradição que atualmente envenena nosso interior - da contradição de nossa vida e pensamento com uma religião que contradiz radicalmente esta vida e pensamento. Pois temos de voltar a ser religiosos - a política deve se tornar nossa religião - mas isto ela só pode, se nós temos um máximo precisamente em nossa intuição, o qual nos faça da política uma religião. [À margem: Como a transformação de Deus na razão não suprime Deus, mas apenas o desloca, assim o protestantismo apenas transpôs o papa para o rei. Agora se trata do papado político; as razões para a necessidade do rei são idênticas às razões para a necessidade do papa religioso.] Pode-se fazer para si da política uma religião, por instinto, energia, veracidade, mas se trata de um fundamento último, expresso, de um princípio oficial. Este princípio não é outro senão - dito negativamente - o ateísmo - o abandono de um deus distinto do homem. A religião no sentido comum é tão pouco o laço de união do estado que ela é antes sua dissolução. No sentido da religião, Deus é o pai, o conservador, sustentáculo, guardião, protetor, regente e senhor da monarquia mundial. O homem não precisa, por isto, do homem - tudo o que ele deveria receber de si ou dos outros, ele recebe diretamente de Deus; ele confia em Deus, não no homem, ele agradece a Deus e não ao homem pelo que recebe casualmente do homem - cargo, pão, existência - ele tem tudo de Deus. Por isto, o homem está [VIII] ligado ao homem só *acidentalmente*. A religião *rompe o laço* entre os homens. A religião tem em Deus seu mestre, seu amigo, seu irmão e pai - em suma, tudo de tudo. Se nós consideramos o estado apenas subjetivamente, então os homens só se juntam porque não acreditam em Deus, em uma ajuda fora e acima deles - porque inconscientemente e espontaneamente eles negam na prática sua fé religiosa. Não a fé em Deus - a des-

crença em Deus fundou os estados - a fé no homem como o deus do homem. No estado se separam e se desenvolvem as forças do homem, para através desta separação e reunião constituir uma essência infinita - muitos homens, muitas forças são uma força. O estado é a mais alta representação de todas as realidades - o estado [é] a providência do homem. No estado, um representa o outro, um completa o outro - o que eu não posso, sabe e pode o outro - eu não sou para mim, abandonado ao acaso da força natural, outros são para mim, eu estou envolto por uma essência universal, sou membro de um todo que é uma essência essencialmente distinta de mim como singular. O estado é o homem ilimitado, infinito, verdadeiro, completo, divino. Somente o estado é homem. - O estado [é] o homem que se determina a si mesmo, consigo se relaciona - o homem absoluto. No estado meu ser depende do homem. Por isto, o estado tem o direito da pena de morte. [VIIIa] A religião só é laço entre os homens na medida em que é *não*-religião - na medida em que ela é fé na unidade dos homens - ou destes homens determinados - como a santificação daquilo que em si e para si une estes homens uns aos outros, como expressão de uma mentalidade humana e comunitária. Com a realeza acabou o domínio político-religioso de Jeová, com a *igreja* cristã acabou a *religião* cristã; o papa ocupou o lugar de Cristo; um regente terreno, humano, o lugar de um celestial. A religião representa o estado, o estado a religião - a religião é o estado ideal, o estado a religião real ou realizada. A religião enquanto determinada é a representação que uma certa unidade humana tem de sua essência, a qual se realiza em seu estado. (O destino grego era a representação da unidade universal dos homens, que era necessariamente negativa com relação aos deuses, aos gênios deste povo). A religião é uma só coisa com o estado, porque somente no estado [é] verdade, realidade, o que na religião [é] apenas representação, porque ela [é] originariamente política; ela é o laço de união - como determinada - de um determinado estado, mas justo porque ela [é] *não*-religião - religião no sentido da religião e teologia - porque sua essência é a essência *política*. [IX] Religião é o que é um interesse comum da humanidade ou uma determinada unidade

humana - a unidade feita com a finalidade da unidade. [À margem: Deus é somente agora um objeto do pensamento, antes ele era uma entidade sensível - era visto, sentido.] Sagrado, intocável é o que [é] comum, universal - religião e costumes [são] originalmente idênticos; idênticos mesmo na era do moderno mundo cristão ortodoxo. [À margem: A representação não é a essência da religião cristã, mas a *intuição sensível*. E “nós vimos sua glória”. Somente para os que vieram mais tarde o objeto da religião cristã é um objeto da *representação* - uma essência espiritual existente apenas na representação - mas a intuição original será restaurada. No céu, Deus, Cristo é objeto da intuição imediata, sensível - esta é, pois, o objetivo da cristandade. A especulação, que tanto valor se atribui por suas correspondências, não tem, portanto, nenhuma razão para olhar com tanto orgulho e desprezo para o sensível e para desprezar a filosofia que faz valer isto. A intuição sensível é reconhecida no cristianismo como a forma, o instrumento do supremo, do ser divino.] A opinião, o costume é ainda hoje a religião das mulheres. Todas as leis morais, todas as leis políticas são originalmente religiosas, religião. O que vale, o que é lei, isto é religião. O verdadeiramente culto tem diante da propriedade alheia um temor religioso. O cristianismo não fundou estados, mas a igreja. A igreja só é, no entanto, na realidade aquilo que Cristo é na representação; o Cristo explícito é a igreja. A igreja é um reino distinto do estado como tal - o céu sobre a terra - Cristo não quis fundar um reino no mundo, ele quis para todos os homens a redenção da tortura do pecado; ele era o misericordioso; mas também a igreja tem a chave do perdão. Já o batismo toma do homem o temor da tentação do pecado. Cristo foi a identidade dos homens - nele eles deveriam ser unidos sob a condição da fé. - A igreja uniu os cristãos. No cristianismo, os homens se retiraram da política; eles entraram em associações voluntárias e que se apoiavam mutuamente, eles tinham comunidade de bens, ágapes; no lugar de uma associação política surgiu o amor fraternal. Em suma, o cristianismo foi uma associação apolítica-política dos homens para sua salvação e bem-estar interior e exterior. O homem era o conteúdo. [X] Cristo, o homem, como *amante*

*dos homens*, mas representante dos outros homens, pessoa universal, era o objeto. Ele era o amor dos homens idealizado. Em suma, a igreja era a realidade daquilo de que Cristo foi a representação antecipada. A religião apenas é a representação daquilo que o homem quer e deve fazer na vida - o supremo propósito e princípio da vida comum (e política). Ou: Deus é apenas o ideal, a idéia que o homem deve e quer realizar. O que se torna de interesse comum, isto também liga espontaneamente os homens uns aos outros, mesmo que em tudo cujo tempo chegou estejam também simultaneamente ativas vontade e consciência, torna-se um poder diante do qual se dobram os homens, torna-se um ser vivo, sentido como pessoa. Assim acontece atualmente com os descrentes. A descrença logo se tornará poder universal, em seguida autoridade religiosa. Faz-se do crer religião, - crer no sentido assumido de fé, até agora válido e por isto santificado. O que move, anima, determina, prende uns aos outros os homens, só por sua causa já os torna valiosos e preciosos, é seu princípio, seu deus. Mas certamente também se pode derivar o deus cristão da comunidade cristã - porque ambos [são] simultâneos. Só com a comunidade desenvolve-se a representação de Cristo. Cristo é a representação da comunidade de sua essência. A religião baseia na reunião dos homens, ela mesma é uma reunião pública. Sua existência é, por isto, tal como a do cidadão, fundada na *honra*. O conceito da [XI] injúria religiosa, da blasfêmia pertence à essência mais essencial da religião. [À margem: O rei não é sagrado como pessoa em si, algo positivo - tão só como lugar-tenente individual do todo, como representante da comunidade; ele tem seu ser para si apenas no ser para outros.] Deus no sentido racionalista não pode ser difamado nem ofendido, mas a religião é ofendida na medida em que seu objeto é ofendido. E o deus determinado e a religião determinada são idênticos. Uma religião acabou ou está acabando, quando só consegue ainda se manter através de meios *desonrosos*, como é atualmente o caso com o cristianismo, o qual só faz ainda vento, procurando *mostrar*, através de famigerados meios coercitivos e coisas do gênero, que ele ainda

está florescendo, e rebate os ataques dos descrentes com os meios mais indignos e imorais.

Mas não se dissolve, então, o estado, quando cai a fé em uma justiça divina que retribui, castiga e recompensa? [À margem: Também o estado cristão é teocracia, apenas que aqui Deus é pensado como agindo mais indiretamente.] Não é, pois, a religião também em seu sentido religioso o laço de união? Apenas nos casos que não devem ser, pelo menos enquanto o estado cumpre seu papel, nos casos de injustiça o inocente apela para a sagrada idéia da justiça, para a consciência de sua inocência e espera que sua inocência um dia se manifeste e ele se encontre purificado perante a ignomínia que lhe foi cometida. Se o homem só confiasse na justiça de Deus, não ocorreriam acusações, processos, tribunais. O homem não precisaria buscar justiça, se fora e por cima do [XII] homem existisse um ser justiceiro. Tão só o homem tem o direito de julgar o homem; só o homem conhece o homem, quer dizer, o homem julga a si mesmo, moralmente, de forma imediata, através de si mesmo, através de sua consciência moral, politicamente, através de uma terceira pessoa. Nisto consiste precisamente o moral, confiar o juízo sobre mim a um outro fora de mim, o qual representa a consciência do direito e a humanidade. É a profundidade do cristianismo confiar o juízo sobre o homem não a Deus, mas ao *homem* Cristo. Deus só pode condenar - pensado rigorosamente, quando ele expressa a essência abstrata, negativa do entendimento, purificada de todas as determinações humanas. O homem não quer se encontrar purificado só diante de si mesmo, mas também diante dos outros. Na infelicidade deve nos bastar a consciência de nossa justiça, de nossa inocência - em geral o homem deve fazer o que é direito sem se preocupar se estes ou aqueles homens, quer dizer, as pessoas, os muitos sabem disto, ou ninguém, mas uma coisa o homem é nos outros, uma outra o verdadeiramente outro. O homem não é indiferente, ele é essencialmente homem não para si, mas também para os outros. Ele não quer ser ignorado, ele quer ser conhecido e reconhecido. Por isto não lhe basta a justiça perante Deus. Também isto temos no cristianismo, na religião. Deus não

julga secretamente. O juízo é *público*, ocorre diante da reunião dos homens, portanto aos olhos dos homens. Mesmo o juízo final da religião põe-nos, portanto, na praça pública da vida humana.

[XIII] No estado o homem é julgado por um outro, que é, no entanto, um semelhante, que está como juiz acima dele, que julga não como ser  *pessoalmente*  interessado, mas elevado acima de todos os afetos e paixões que poderiam obscurecer seus juízos. [À margem: Com a dissolução do cristianismo, do protestantismo como uma força e verdade religiosa determinante do espírito, nós saímos da idade média para a idade *moderna* - a até agora assim chamada idade moderna é a idade média protestante, na medida em que até agora nos valíamos só de meias negações, preservando a igreja romana, o direito romano, o sofrível direito penal, as universidades de velho estilo, etc. O espírito do tempo ou do futuro é o do realismo. A nova religião, a religião do futuro é a política. Expresso em sua forma religiosa, mais geral, seu princípio é: a fé no homem como a determinação suprema e última do homem e uma vida conforme a esta fé para o homem, com o homem. De acordo com isto, o princípio da filosofia também deve ser um princípio real; sua tarefa é tomar e construir o homem *como essência absoluta*, quer dizer, tomar as formas constitutivas do homem como formas absolutas, como formas existenciais da essência absoluta. Se tomamos como princípio supremo e essência um ser distinto do homem, então a distinção, a abstração do homem é uma condição permanente para se chegar ao conhecimento desta essência, então nunca chegaremos à unidade imediata conosco mesmos, com o mundo, com a realidade, nós nos mediamos conosco mesmos e com o mundo por meio de um outro, terceiro, nós nunca chegamos à fonte, temos sempre um produto ao invés de um produtor; temos um além, se não mais *fora de* nós, pelo menos *em nós*, nós nos encontramos sempre numa ruptura, numa divisão entre a vida e a filosofia, a práxis e a teoria, nós temos uma essência na cabeça (uma abstrata) e outra no coração, na cabeça, o “espírito absoluto”, na vida, o homem, lá, pensamento que não é essência, aqui, “nenhuma” essência, nenhum *noumenon*, nenhum pensamento; na vida nós esta-

mos a cada passo *fora* da filosofia, em cada pensamento da filosofia *fora* da vida, pois aqui nós só pensamos as coisas pensadas por nós, abstratas. Só quando a essência de nossa vida é também a essência de nosso pensamento, o objeto essencial da práxis também o objeto essencial, absoluto da teoria, nós obtemos verdadeira unidade entre sentido e pensamento, entre filosofia e vida. Nossos sentidos contradizem nossa filosofia até agora, nossa filosofia, os sentidos - esta contradição só desaparece, quando tomamos o ser sensível como ser absoluto. O homem é essencialmente ser sensível. Uma filosofia sem sensibilidade, fora da sensibilidade, por sobre a sensibilidade, é uma filosofia sem verdade, sem realidade, sem unidade com o homem. Aquilo que nós fortalecemos na vida, aquilo que temos de fortalecer, por que queremos negar isto no pensamento? Se a verdade [está] *no* homem, então a verdade deve transparecer certamente nas emoções, impulsos, manifestações psicológicas humanas. Por que esta divisão entre empiria psicológica e teologia, ontologia? Dos impulsos, dores, sofrimentos, alegrias do homem revela-se, manifesta-se a essência absoluta. Por que nós exigimos, então, conhecer um pensador, um homem espiritual também face-a-face? Por que nós procuramos a imagem de um grande pensador do passado? Por que não nos basta seu pensamento? De onde esta passagem do pensar para o ser? Porque nós não duvidamos estar vendo espírito, quando nós o vemos, seu rosto, porque nós conhecemos a sensibilidade como a expressão real de sua essência.] Temos, portanto, aqui o que [temos] em geral no objeto da religião - uma essência distinta do homem, quer dizer, do homem individual, de mim, abstrata e ainda assim essencialmente humana; quer dizer, temos aqui a *distinção* do homem e simultaneamente a identidade com o homem. O juiz separa sua importância, posição e dever públicos e universalmente humanos de sua [importância, posição e dever] subjetivamente humanos; ele representa a lei. Temos, por isto, o mesmo ato de distinção do homem de si mesmo em que se baseia a religião. Deus vem a ser como um ser distinto do homem, quer dizer, individual, onde o homem se distingue de si mesmo - seu ser universal de seu ser particular, individual. Somen-

te na comunidade se forma o conceito de um ser universal; somente numa comunidade ética, o conceito de um amor moral divino. A representação do ser comunitário como um ser persistindo por si - mas somente na representação - é a representação de Deus. Todos os povos pensam seus deuses de acordo com a constituição de sua vida estatal - naturalmente, pois o reino celestial da religião é apenas a imagem ideal do reino terrestre. Deus é a essência do estado, representado como essência. O estado é a realidade, [XIV] mas ao mesmo tempo também a refutação prática da fé religiosa. Em caso de necessidade, o fiel mesmo em nossos dias procura ajuda apenas no homem. Ele se ajuda com a “bênção de Deus”, que sempre deve estar junto - sem dúvida, o sucesso não depende da atividade humana, mas de circunstâncias favoráveis, mas a bênção de Deus é apenas uma fantasmagoria de religião, em que a descrença crente oculta seu ateísmo *prático*.

O ateísmo prático é, pois, o laço de união dos estados [À margem: Não: sem Deus não há estado, mas sem estado não há Deus.] - os homens são no estado, porque sem estado eles são sem deus, o estado é Deus para os homens, por isto ele reivindica para si com razão o predicado divino da majestade - ou, se acharmos forte demais esta expressão: a religião é o laço de união dos estados, mas apenas na medida em que ela é o contrário daquilo que em geral se vê nela, na medida em que não tem outro conteúdo e objeto senão o estado. - Mas o que inconscientemente é o fundamento e o lado do estado - o ateísmo prático - tornou-se consciente para nós. Os homens se lançam atualmente na política, porque negam sua religião, porque reconhecem no cristianismo uma religião que acaba com a energia política do homem. Ou, a participação na política que se apodera praticamente de todo mundo é uma prova de que a religião acabou, que ela foi negada ou, como também se pode dizer, que ela foi *realizada*; pois por mais que a religião [XV] cristã tenha se afastado da política, ainda assim também a religião cristã deve ser vista como a *representação religiosa ideal e antecipada* de um ser comunitário a ser realizado politicamente. O cristianismo rompeu as cadeias das nacionalidade, a política do mundo

antigo; ele tornou todos os homens iguais perante Deus sem distinção de classe e de nação; declarou o homem como o homem do direito capaz da bem-aventurança celestial. Cada qual é cidadão do céu - cada um segundo sua potencialidade e sem exceção, desde que acredite no objeto do cristianismo. Assim, pois, o cristianismo é a representação de um ser comunitário, em que cada qual tem igual participação, direitos iguais, em que não valem exceções perante a lei do ser universal nem privilégios de nascimento; mas a verdade, a realidade da religião é a política. O mistério da religião cristã está, pois, resolvido, seu fim alcançado, na medida em que a idéia e entusiasmo religiosos se tornaram idéia e entusiasmo pela política. Com a dissolução do cristão no homem, a própria religião cristã se dissolve necessariamente no estado. Enquanto o cristão foi uma essência separada do homem, o cristão colocou o cristão acima do homem, como uma qualidade separada dada por um deus sobre-humano, distinguiu e separou o cristão do homem, enquanto o cristianismo se apoiou em uma revelação externa ao homem, a idéia religiosa do cristianismo só pôde se realizar, na medida em que renunciava uma essência política, em um reino particular, distinto do reino humano, do estado - na igreja. E o que o pensador tem no conhecimento perante a consciência, isto o homem prático tem em seu impulso prático. O [XVI] impulso prático da humanidade, no entanto, é tão só o *político*, o impulso no sentido de participação *ativa* nos assuntos de estado, o impulso no sentido da superação da hierarquia política, da tutela do povo, o impulso no sentido da negação do catolicismo político. A reforma destruiu o catolicismo religioso, mas em seu lugar a época moderna colocou o catolicismo *político*. O que a reforma queria e buscava no âmbito da religião, isto se quer agora no âmbito da política. Também aqui temos a prova de que a idéia religiosa é apenas a antecipação de uma idéia e de um movimento políticos. Cristo morreu *por nós* - portanto nós não precisamos morrer, negar-nos, produzir obras para nos redirmos - nós somos por Cristo apenas porque ele é por nós; o estado - no sentido do *l'état c'est moi* - é *para nós*, não apenas para si, só então para si, quando ele [é] para nós. [À margem:

Não certamente a posição, mas a negação do papa *religioso* conduz ao protestantismo, assim como a negação do catolicismo religioso levou ao *catolicismo político*.] O papa, o chefe da igreja não é mais homem do que eu; o rei não é mais homem do que nós, ele não pode, por conseguinte, fazer valer sem limites suas idéias, ele não está acima do estado, acima da comunidade; o protestante é um republicano *religioso*. O protestantismo em sua dissolução conduz, por isto, ao republicanismo *político*, quando desapareceu, quer dizer, foi descoberto, desvelado seu conteúdo religioso. Se nós superamos a divisão do protestantismo em céu, em que somos senhores, e na terra, em que somos escravos, se, portanto, reconhecemos a terra como o lugar que nos foi destinado, então o protestantismo conduz diretamente à república. Se em outros tempos a república se ligou ao protestantismo, isto foi certamente casual - mas não sem significado - porque o protestantismo só torna livre religiosamente, e por isto uma contradição, enquanto se manteve ainda a fé religiosa do protestantismo. Só se tu abandonas a religião cristã, tu tens, por assim dizer, o *direito* à república, pois na religião cristã tu tens tua *república no céu*, não precisas, portanto, aqui de *nenhuma*. Pelo contrário, aqui tu deves ser escravo. Caso contrário, o céu é supérfluo.

### Bibliografia

- ASCHERI, Carlo. *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation. Kritische Einleitung zu Feuerbach: Die Notwendigkeit einer Veränderung (1842)*. Frankfurt a. M./Wien: Europäische Verlagsanstalt, 1969. (Original italiano: *Feuerbach 1842: Necessità di un cambiamento*, in: *De Homine 19/20* (1967)).
- FEUERBACH, Ludwig. *Das Wesen des Christentums (1841)*. Frankfurt a. M: Suhrkamp, 1976.

FEUERBACH, Ludwig. *Sämtliche Werke* (Ed. de W. Bolin e F. Jodl, em reimpressão fac-símile). Stuttgart: Frommann, 1959-1960.

HABERMAS, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985.

LÖWITH, Karl. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Hamburg: Felix Meiner, 1986 (<sup>1</sup>1941).

Os artigos para a Revista *Dissertatio*, do Departamento de Filosofia do ICH/UFPel, podem ser enviados para o seguinte endereço:

João Hobuss  
Caixa Postal 317  
96001-970  
Pelotas/RS

*Joãosinho Beckenkamp*

*Informações:*

e-mail: [jhobuss@ufpel.tche.br](mailto:jhobuss@ufpel.tche.br)  
fone/fax: (0532) 228941 e/ou 250998

web: [www.ufpel.tche.br/ich/depfil/](http://www.ufpel.tche.br/ich/depfil/)

---

*Especificações:*

*parágrafo*- primeira linha: 1,25; times new roman, 11; espaço: pelo menos 12, justificado.

*citação no corpo do texto*- times new roman, 10, simples, justificado.

*notas de rodapé*- times new roman, 9, simples, justificado.

\* Todos os artigos devem ser enviados em disquete, com cópia impressa.