

# DOIS DESTINOS POSSÍVEIS DA ONTOLOGIA: A VIA CATEGORIAL E A VIA FÍSICA

Francis Wolff

Ecole Normale Supérieure, Paris

Os gregos são tidos como tendo falado do Ser. Falar do Ser, certamente, mas o que dizer do Ser? Que ele é, mas isso não diz nada. Para instituir a possibilidade de um discurso sobre o ser, é preciso começar pensando e dizendo também que ele não é. Um discurso é então possível, mas é ainda sobre o ser? Pode ser que, ao invés de nos ter mostrado como o discurso sobre o ser é possível ou necessário, o pensamento grego tenha esboçado, de uma vez por todas, três figuras de sua impossibilidade. Três figuras, as únicas possíveis, nas quais se abisma necessariamente toda “ontologia”: alguém do discurso “ontológico”, há a tautologia vazia; além, há uma física ou há uma lógica.

Tudo começa com Parmênides. Há duas ou três vias em seu *Poema*? Pode-se hesitar. Duas vias, talvez, aquelas que o fragmento 2 opõe: “é” ou “não é”.

*A primeira, a saber, que é e que não pode  
Não ser, é a via da persuasão,  
Caminho digno de fé que segue a verdade;  
A segunda, a saber, que não é e que é  
Necessário ademais que exista o não-ser,  
Eis, te asseguro, uma vereda incerta  
E mesmo inexplorável...<sup>1</sup>*

---

(1) Citamos aqui segundo a tradução de J.P.Dumont, em *Les Présocratiques*, ed. Gallimard,

Ou três vias, talvez: a primeira necessária (“é”), a segunda impossível (“não é”), a terceira interdita (“é e ao mesmo tempo não é”), como sugere o fragmento 6:

*...Em seguida, afasta-te  
Da outra via: é nela onde erram os mortais  
Desprovidos de saber e com dupla cabeça;  
Com efeito, em seu coração, a hesitação pilota  
Um espírito oscilante; eles se deixam levar  
Surdos, cegos e tolos, turba inepta, para quem  
ser e não-ser são considerados ora o mesmo  
E ora o não-mesmo, e para quem todo caminho  
Retorna sobre si mesmo.\**

Duas ou três vias em Parmênides? A questão não é, sem dúvida, sem interesse. Mas há, talvez, uma mais importante. Quais vias se ofereciam ao pensamento após Parmênides? Ocorre que se mostrou *necessário* trilhar uma via julgada pelo pai como impossível ou interdita - a via do não-ser -, isto é, mostrar, contra ele, que, num sentido, o não-ser é. Ocorre sobretudo que essa via foi de início dupla. O discurso “ontológico” cindiu-se em uma alternativa. E se há duas vias opostas para proclamar o ser do não-ser, é porque uma e outra salvavam o pensamento de dois

---

Bibliothèque de la Pléiade. [Nota do editor: Eis o texto: “La première, à savoir qu’il est et qu’il ne peut / Non être, c’est la voie de la persuasion / Chemin digne de foi qui suit la vérité; / La seconde, à savoir qu’il n’est pas, et qu’il est / Nécessaire au surplus qu’existe le non-être, / C’est là, je te l’assure, un sentier incertain / Et même inexorable...”]

(\*) [Nota do Editor: Eis o texto: “... Ensuite écarte toi / De l’autre voie: c’est celle où errent des mortels / Dépourvus de savoir et à double tête; / En effet, dans leur coeur, l’hésitation pilote / Un esprit oscillant: ils se laissent porter / Sourds, aveugles et sots, foule inepte, pour qui / être et non-être sont pris tantôt pour le même / et tantôt pour le non-même, et pour qui tout chemin / Retourne sur lui-même”.]

perigos distintos que elas podiam evitar somente ao ocultar a outra via. A primeira dessas vias é a que Platão tomou, seguido por Aristóteles, retomada mais tarde pelos estóicos. Vamos chamá-la a via categorial. A outra via foi a dos atomistas, Leucipo e Demócrito, depois dos epicureus. Vamos denominá-la a via física.

### I - A via categorial

A primeira via vai de Parmênides aos “grandes gêneros” de Platão no *Sofista* e acaba nas “categorias” de Aristóteles. Acerca desta via, é a “diferença” que é preciso poder conceber contra Parmênides, a linguagem que é preciso salvar e a dialética que é preciso fundar. Para percorrer essa via, o melhor é começar por onde ela vai.

Na *Metafísica*<sup>2</sup>, Aristóteles critica o erro cometido por Platão em sua crítica do erro cometido por Parmênides: “Enlearam-se em dificuldades arcaicas. Pensou-se que todos os seres formariam um só, a saber, o ser ele próprio, se não fosse resolvido e refutado o argumento (*logos*) de Parmênides: «pois nunca se fará que o que é não é». Era, portanto, pensou-se, necessário mostrar que o Não-Ser é: é somente sob esta condição que os seres, se se quer que eles sejam múltiplos, poderão derivar do Ser e de um princípio outro que o Ser”. Segundo Aristóteles, na base das conseqüências catastróficas que se pensou ter de tirar do discurso parmenídico, havia um falso problema e uma falsa solução. Vejamos primeiramente a qual catástrofe o pensamento puro do ser parece necessariamente conduzir.

---

(2) *Met.* N 2 1089a1 sg. Na *Física* (I 3 187a1-10), Aristóteles, após ter criticado os eleatas (em resumo: eles não souberam distinguir os sentidos do ser), critica também as más críticas dos eleatas: eles tiveram de conceder a existência do não-ser com medo que tudo seja um. Convém, porém, notar que essas críticas, tais como são formuladas aqui, podem *justamente* dirigir-se igualmente aos platônicos (nossa primeira via) e aos atomistas (nossa segunda via).

### 1. Conseqüências catastróficas do curso parmenídico

Suponhamos, como quer Parmênides, que haja somente uma via possível: “é e não pode não-ser”. Isto consiste em dizer, para falar em termos aristotélicos, que há somente uma “maneira” de ser, ou que “ser” tem um único sentido: ser simplesmente, existir absolutamente. Então, tudo que, num sentido, “é” (um homem, um animal, um deus; um número, uma idéia; uma cor, um odor; um lugar, um momento) é do mesmo modo e no mesmo sentido de todos os outros. Como podem diferenciar-se então os seres? Como explicar que os seres sejam múltiplos? Tudo que é deve ser como toda outra coisa; por conseguinte, deve ser *como* toda outra. Portanto, todas as coisas devem ser as mesmas; e tudo é um. Esta era, aliás, a tese de Parmênides: “é, todo inteiro ao mesmo tempo, Um e um contínuo”<sup>3</sup>. Mas a partir do momento em que isto é dito, em que é mostrado, de uma vez por todas, que este ser único, necessário, absoluto, indivisível, inteiramente ser e sem vazio ou diferença de ser, jamais veio a ser e nunca retornará ao não-ser, sua *ciência* está terminada e não há mais nada a dizer do ser próprio. Quem compreende Parmênides compreende que nada mais resta senão calar-se e que seu discurso se anula no movimento mesmo que o desdobra. A ontologia é perfeita, porém ela não é, pois o ser (onto-) devorou o discurso (-logia) que poderia falar do ser. Todos os seres são um e não se pode dizer nada.

Há um outro modo de dizer tudo isso<sup>4</sup>, ou talvez um outro aspecto do mesmo problema. Permaneçamos ainda, por um momento, os pobres “mortais ... surdos, cegos e tolos” de quem nos fala Parmênides e deixemo-nos guiar por aquilo que nos aparece. Admitamos então (como, pois, *negá-lo?*) que haja vários seres (homens, animais, deuses; números ou idéias; ou mesmo cores ou odores etc). Consideremos desta vez tal ser determinado (um homem, um animal ou um deus;

---

(3) Parmênides, frag.8, vv.6-7. Os “dialéticos” que desenvolveram e defenderam as teses de Parmênides, que constituem a chamada escola eleata, Zenão de Eléia e Melisso, encarregam-se sobretudo de insistir sobre a unidade do ser.

(4) Os dois parágrafos seguintes podem ser lidos como uma tentativa de livre reconstituição dos principais traços da “ontologia” e da “lógica” de Antístene.

um número ou uma idéia etc.) e suponhamos, uma vez mais, que haja, para tudo que é, um modo somente de ser ou que “ser” tem um sentido somente. Então esta coisa é *ela mesma*; é seu ser, ponto final. Ela é o que ela é, um homem é um homem, um número é um número, uma cor é uma cor. O que se pode *dizer*? Aquilo que ela é, isto é, seu nome apropriado. Cada coisa tem por ser tão somente aquilo pelo qual ela é designada quando se fala dela. Pode-se falar *dela*, mas não se pode *dizer* nada. Para dizer algo, é preciso evidentemente supor que, além de seu ser (pelo qual ela é o que ela é, e é dele que se fala), ela é outra coisa (pelo que ela é tudo que se pode dizer dela, que é branca, grande, viva ou ímpar). Falar não é (somente) designar, pôr um nome a cada coisa como uma etiqueta, é antes de tudo *dizer* algo de algo. A estrutura atributiva da linguagem fica, portanto, comprometida se “ser” tem somente um sentido. E, portanto, a própria linguagem, porque não se pode dizer mais nada do que quer que seja. Pode-se somente designar.

Designar, e olhe lá! Pois se tal coisa determinada é aquilo que ela é e nada outro, é preciso ainda que seja simples, isto é, indivisível. É preciso ainda que se trate de um indivíduo, como se diz. Tal homem (Sócrates que está aqui), tal cor (este branco aqui presente), tal número (cinco). Destes indivíduos não se pode, sem dúvida, dizer nada, mas se pode, pelo menos de direito se deveria poder, designá-los, dar-lhes nome próprio. Mas nada mais: *deste* homem, que tem seu nome próprio (Sócrates), pode-se dizer que é Sócrates (seu ser é sua existência singular, ser é ser, ponto final); este branco também deveria, portanto, se a língua fosse bem feita, ter seu nome próprio, assim como este lugar, este momento, este odor singular etc. Mas *deste* homem não se pode nem mesmo dizer que é um homem, ou deste branco que é um branco, ou deste número que é número. Pois isto suporia que há vários modos de ser homem, como este aqui ou aquele lá, ou de ser número, como os pares e os ímpares. Como concebê-lo, se só se pode “ser” de um único modo para tudo que é? É certo que só se pode designar (este X aqui), mas se pode designar pelo nome próprio somente os indivíduos absolutamente singulares. A linguagem só pode ser, de direito, um catálogo indefinido de etiquetas particulares. Não se pode, portanto, nem dizer de um homem que é homem (pois ele tem seu nome próprio no qual se esgota toda a “ciência” que se pode ter dele),

nem dizer de um homem que é branco (pois não se pode atribuir-lhe algo outro do que seu ser próprio). *A parte vocis*, nada se pode dizer de um ser; e não se pode *a fortiori* se contradizer jamais a propósito de um mesmo ser. Nem atribuição nem contradição. E, como corolário, *a parte objecti*, todo ser é duplamente um indivíduo: ele é não somente um (de uma unicidade total), isto é, absolutamente singular, mas ele é também um (de uma unidade indecomponível), isto é, absolutamente indivisível. A conclusão é quase a mesma que precedentemente. Todos os seres são “uns” (separados absolutamente), e não se pode dizer nada.

De qualquer maneira que enunciemos as coisas, por qualquer lado que as tomemos, seja do modo do próprio Parmênides ou do modo como alguns<sup>5</sup> o compreenderam em sua “lógica”, todos os seres são um e a linguagem é impossível. Para evitar estas duas conseqüências catastróficas, Platão acreditou estar obrigado, como veremos, a introduzir o não-ser no ser, isto é, a infringir o mandamento de Parmênides. Ora, segundo Aristóteles, esta solução é “arcaica”. Por quê?

## 2. O acabamento da primeira via: Aristóteles e a “solução” categorial

Para Aristóteles, a solução de Platão é “arcaica” no sentido em que os dois aspectos do problema (unicidade do ser e impossibilidade do discurso), isto é, as duas voltas da catástrofe ligadas entre si, são resolvidos precisamente pela teoria das categorias. É bem isto o que ele nos diz no texto da *Metafísica* que nos serviu de ponto de partida. Logo após ter criticado Platão por sua solução arcaica, ele nota: “primeiramente, porém, se o Ser é tomado em diversas acepções (pois há o Ser que significa substância, o Ser segundo a qualidade, segundo a quantidade e segundo cada uma das outras categorias), sob qual categoria todos os seres seriam então um, se o Não-Ser não é? Será sob a substância, ou a qualidade, ou igualmente sob alguma das outras categorias?” Como, portanto, impedir, se “ser” só tem um sentido, dito de outro modo: se há somente uma maneira de ser para todas as coisas, que tudo seja um e o mesmo? Ao justamente distinguir diversos sentidos

---

(5) Os da “escola” de Antístene.

de “ser”, que são ao mesmo tempo diversos gêneros de seres<sup>6</sup>. São as categorias. Como, mais particularmente, resolver o problema do discurso atributivo - como explicar que uma só coisa possa ser outra do que é, um homem, por exemplo, ser branco sem cessar de ser aquilo que é, um homem? Aqui também pela teoria das categorias. Vejamos estes dois aspectos, que respondem aos dois aspectos da catástrofe que evocamos antes.

As categorias, como se sabe, são primeiramente tidas por Aristóteles como “gêneros de ser”<sup>7</sup> (modos de ser por si)<sup>8</sup>, isto é, grandes modos de existência de todas as coisas que existem<sup>9</sup>. Assim, um homem ou um deus existem como seres

(6) Como escreve Pierre Aubenque (*O problema do ser*, Paris PUF 1962, p.224): “as categorias são ditas ao mesmo tempo gêneros mais gerais do que é e significações múltiplas do ser”.

(7) Por exemplo em *Met.* Δ 6 1016b33-34: “são um segundo o gênero os seres que são ditos segundo a mesma figura da predicação” (σχῆμα τῆς κατηγορίας); ver também *Met.* Δ 28 1024b9-16, em que a diferença pelo gênero é ilustrada pelas diferenças de “figuras da predicação do ser” (σχῆμα κατηγορίας τοῦ ὄντος) (mesma idéia em I 3 1054b35-1055a2 e I 8 1058a13). Ver nota 19 abaixo.

(8) *Met.* Δ 7 1017a23: “o ser por si recebe todas as acepções que são indicadas pelos tipos de categorias, pois os sentidos do Ser são em número igual a estas categorias”. Expressiu-se às vezes a surpresa que, neste texto, Aristóteles ponha todas as categorias e não somente a primeira (*ousia*, substância) como seres por si (e não somente por acidente). Não há aqui uma dificuldade particular. Se tal qualidade (branco, por exemplo) é evidentemente uma qualidade de uma substância (seu acidente, como se diz), ela é também (por si) uma qualidade; mais geralmente, tudo o que é, a qualquer título que seja, dito de outro modo: tudo que *existe* é (por si) no modo de uma das categorias. Ser “branco” é finalmente ser (por si) uma qualidade, isto é, *existir* no modo de uma qualidade etc. É claro que, no entanto, há, mais fundamentalmente, uma assimetria entre a existência das substâncias e a de todas as outras coisas: somente as substâncias têm uma existência independente (i.e. são por si simplesmente), enquanto todas as outras coisas (uma quantidade, uma qualidade, um lugar, um momento etc.) têm uma existência dependente de uma substância. É preciso evidentemente não confundir estes dois modos de análise, ambos essenciais. Pode-se também distingui-los mediante o juízo atributivo: S é P (por exemplo, Sócrates é branco, para retomar um exemplo favorito de Aristóteles). É certo que S é (por acidente) P e P é, como se diz, um acidente de S; mas P é (por si) uma qualidade, e todas as categorias são bem todas as maneiras de ser por si.

(9) Ver, no entanto, a discussão desta interpretação por P. Aubenque, *O problema do ser em Aristóteles*, p.182 sq.

vivos, um ser vivo existe como uma substância; mas o branco existe segundo um outro gênero de ser, é uma qualidade. As categorias apresentam-se neste sentido como a solução de um problema ontológico: que é ser para todo ser que é? É porque elas oferecem uma solução *deste tipo* que elas permitem a Aristóteles aplicar o esquema categorial quando ele aborda uma questão desse tipo: por exemplo, o que é a alma, que tipo de ser é a alma, qual é seu modo de existência<sup>10</sup>? O primeiro aspecto da catástrofe provinda de Parmênides (como impedir que tudo seja um e o mesmo?) é, portanto, evitado distinguindo-se diversos gêneros de ser que são justamente também diversas maneiras pelas quais o ser é dito<sup>11</sup>, o que vai evitar o segundo aspecto da catástrofe.

Pois este esquema ontológico que Aristóteles aplica nestes textos obedece, como se sabe, a um esquema lógico que o juízo atributivo lhe fornece, cuja existência tinha-se tornado, como vimos, problemática: “dizer algo de algo” (τὴν κατὰ τινοῦς) ou, se se preferir, “S é P”<sup>12</sup>. As diferentes categorias são as diferentes maneiras para um S, de que se fala, de ser P, isto é, de ser o que se diz dele:

(10) *De anima* I 1 402a22-26: “Em primeiro lugar, seria sem dúvida preciso determinar a que gênero a alma pertence e o que é, quero dizer, se é um ‘algo determinado’ e uma substância, ou uma qualidade, ou uma quantidade ou alguma outra das categorias que distinguimos”.

(11) É certo que os diversos sentidos de “ser” não se reduzem às diferentes categorias (há também a oposição entre “ser em potência” e “ser em ato”, há “ser” no sentido de “ser verdadeiro”, há “ser por si” e “ser por acidente”), mas, para o problema que nos ocupa (o que é que é? o ser é um ou múltiplo?), é somente esta distinção que importa. Ver, além dos textos citados a propósito dos platônicos, todo o movimento do capítulo de *Met.* Z 1.

(12) Pelo menos para todos aqueles que punham o problema de modo *arcaico*, isto é, sob a influência de Parmênides. No livro I da *Física*, após ter criticado as teses de Parmênides e de sua escola, Aristóteles nota que “os últimos dos *antigos* <grifo nosso> se davam também bastante trabalho para evitar fazer coincidir numa mesma coisa o um e o múltiplo. Eis por que uns suprimiam o verbo ‘é’, como Licofronte; outros ajustavam a expressão, dizendo que o homem não ‘é branco’, mas ‘embranqueceu’, não que está caminhando, mas que caminha, a fim de evitar de tornar o um múltiplo pela introdução do verbo ‘é’; isto supõe que o um ou o ser sejam tomados de um único modo” (*Phys.* I 2 185b25 sq.).

são os diferentes “modos de predicação” (τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας)<sup>13</sup>. Vê-se então o que havia de “arcaico” na formulação do problema por Platão: a um problema que diz respeito à natureza e à possibilidade da linguagem atributiva (como é possível o *logos*, aquele que diz algo de algo, como poder falar das coisas para dizer algo?), Platão dava uma resposta que se enredava ainda nas exigências dos antigos sobre a necessidade do ser (único) e a impossibilidade do não-ser. Aristóteles dá uma resposta que está justamente calcada na natureza mesma do problema: ele classifica de modo sistemático e organiza, numa certa medida, de modo ordenado, todas as maneiras (que justamente não podem ser postas sob uma única, sob pena de tornar o discurso impossível<sup>14</sup>) pelas quais um atributo pode ligar-se a um sujeito<sup>15</sup>. Todas estas maneiras calcam-se sobre as diferentes questões possíveis que os interlocutores do diálogo podem pôr-se a respeito de uma mesma coisa existente: primeiramente “que é?” (categoria da essência ou da substância), depois “quanto há?” (categoria da quantidade), “como é?” (categoria da qualidade) etc.

---

(13) É, como nota P. Aubenque, *op.cit.* p.164 n.3, “uma das expressões mais correntes para designar as categorias”.

(14) Pois, se é preciso dizer “o que é” a coisa (é a *primeira* categoria e a “significação focal” do ser, para retomar a excelente tradução de G.E.L. Owen para πρὸς ἐν λεγόμενον), é preciso também, pelo discurso, explicar “quanto é”, “como é”, “em relação a que”, “onde é”, “quando” etc.

(15) “As categorias (incluindo substância como predicado) implicam um sujeito que é o ponto de conexão real entre os predicados e fornece a base de sua coexistência. As categorias classificam os muitos ‘nomes’ que aplicamos ao indivíduo (e.g. um homem, *Sophista* 251a) e dão expressão ao fato que ele não perde sua unidade no processo”(C.M. Gillespie, *The Aristotelian Categories*, em *Articles on Aristotle 3: Metaphysics*, ed. J.Barnes, M.Schofield e R.Sorabji, Londres, Duckworth 1979 p.3). E: “o esquema formou-se por uma investigação, tornando-se gradativamente mais sistemático, sobre tipos de predicado que podiam ser ligados a um e mesmo sujeito num mesmo tempo. Foi formado numa discussão dialética e por uma convenção (...) um deles foi escolhido como o exemplo (como no *Sophista* l.c.)”( *ibid.* p.8).

### 3. A via categorial salva a linguagem e funda a dialética

Para além de seu aspecto “ontológico”, é, portanto, em realidade, à possibilidade mesma da linguagem que responde a teoria das categorias. Ela explica que se possa falar indefinidamente das coisas, das mesmas coisas, para dizer sempre outra coisa delas. Explica que a linguagem é outra coisa do que uma lista verdadeira de etiquetas desconectadas que esgotariam a ciência das coisas. Explica, portanto o diálogo e permite fundar o exercício de sua arte, a dialética, “ao ancorá-la” no ser, pois ela justifica que dois interlocutores possam contradizer-se falando da mesma coisa. A dialética, da qual os *Tópicos* fazem a teoria, é, com efeito, a arte da linguagem reduzida a suas condições ideais e puras, em que as enunciações ordinárias estão reduzidas aos enunciados primeiros e atômicos (“S é P”, “S não é P”), em que os interlocutores da conversa ordinária estão reduzidos a dois somente e em que a distinção das posições ordinárias da interlocução está radicalizada na contradição. Na dialética, dois oponentes sustentam a respeito de um mesmo ser (S) teses contraditórias (que é P, que é não-P); por exemplo, que o mundo é eterno ou que não é eterno, que a virtude é ensinável ou não<sup>16</sup>. Esta prática da dialética supõe que estejam reunidas três condições interligadas da linguagem. Primeiro, fundamentalmente, a possibilidade da atribuição: deve-se poder dizer de um sujeito S outra coisa que seu ser próprio, dizer dele que é P. Segundo, a possibilidade da contradição: o *mesmo* S deve poder ser dito P ou não-P, o que justamente negavam as “lógicas” “arcaicas”: numa pretensa “contradição” entre interlocutores, dizia-se,

---

(16) A dialética não é somente, nem mesmo principalmente, a busca da definição, mas a busca comum dos atributos. Enquanto se buscam as definições (o que é X?), talvez importe menos a distinção das categorias do que a dos “predicáveis” (gênero, definição, próprio, acidente). Ver J. Brunschwig, Introdução aos *Tópicos* de Aristóteles, t.1, Paris *Les Belles Lettres* 1967, pp.XLVIII-XLIX. A teoria dos predicáveis parece ser uma aplicação da teoria da predicação e de suas categorias ao caso particular da definição, como atesta o capítulo I 9 dos *Tópicos*, que trata das relações entre eles. O plano desse capítulo atesta esta preocupação: Aristóteles mostra-se preocupado em relacionar os predicáveis com as categorias, segundo a única divisão que o interessa nos *Tópicos*: busca-se ou não dizer a essência? Ora, mostra ele, pode-se buscar dizer a essência no interior de cada categoria.

necessariamente ou bem um dos dois oponentes no mínimo fala de algo que não é, ou bem ambos falam de duas coisas distintas, já que todas as coisas estão separadas e só se pode dizer o que elas são. Isto supõe, finalmente e por conseguinte, a possibilidade do enunciado falso, já que um dos dois adversários pelo menos deve enunciar a respeito de um S que é algo que não é. Ora, isto era também o que negavam as “lógicas arcaicas”: falar de algo de modo sensato, dizia-se, é falar de algo que existe e isto só é possível sob a condição de dizer o que é (portanto, dizer o verdadeiro); caso contrário, como poderia ser que se fale dele, como se poderia saber que se trate dele, se o que o define é ser tudo e nada mais do que é e se quem fala o falso não o diz? Dizer o falso é dizer nada ou falar de nada<sup>17</sup>. A dialética, arte do diálogo, exige que seja possível “atribuir” (dizer algo de algo), contradizer-se (dizer a respeito da mesma coisa coisas contrárias) e dizer o falso (dizer a respeito de algo que é algo que não é). E a teoria das categorias explica esta tripla possibilidade e a funda no ser, na diversidade do ser: pois “ser” se diz em múltiplos sentidos, que são precisamente as diferentes categorias.

A teoria das categorias (substância, quantidade, qualidade, relação etc.) salva, portanto, a linguagem e funda a possibilidade da dialética contra a “lógica” dos eleatas. Neste sentido, pelo menos, e apesar do que diz Aristóteles, ela é herdeira da teoria dos “grandes gêneros” do *Sofista* (Movimento, Repouso, Ser, Mesmo, Outro). Se este é o caso, a via “ontológica” que leva às categorias aristotélicas é aquela que foi trilhada pelo *Sofista*.

---

(17) Os dois paradoxos (não se pode dizer o falso; não se pode contradizer-se) são atribuídos a Antístenes. Ver Aristóteles, *Met.* Δ 29 1024b26-1025a1; *Top.* I 11 104b19 (assim como, sem dúvida, Platão, *Eutidemo* 283e-284a e 285d-286d; *Crátilo* 385b-386a e 429c-430a e, é claro, *Sofista*, como veremos). Alexandre, em seus comentários à *Metafísica* e aos *Tópicos* de Aristóteles (*ad loc.*), liga os dois paradoxos entre si (ver *Antisthenis Fragmenta*, reunidos por F.D. Caizzi, 44 a 50); Proclo, em seu comentário do *Crátilo* (429d), assim resume o ponto: “Antístene dizia que não é preciso contradizer: «todo enunciado, dizia ele, é verdadeiro; pois quem fala diz algo (τι); quem diz algo diz o que é (τὸ ὄν), quem diz o que é diz a verdade»”.

#### 4. O *Sofista* abre a via categorial

A esta continuidade na mesma via, objetar-se-á todas as oposições, freqüentemente assinaladas, entre as “categorias” e os “grandes gêneros” do *Sofista*. A principal, talvez, consiste no fato que, contrariamente aos “grandes gêneros” platônicos, as categorias aristotélicas são as realidades mais pobres, precisamente porque são mais “gêneros” - “e não é possível que nada do que é universal seja substância”<sup>18</sup>; quanto mais se ganha em generalidade, mais se perde em realidade. Os “grandes gêneros” de Platão são, ao contrário, as mais ricas realidades, as mais reais; quanto mais se ascende às formas e na hierarquia das formas, mais realidade se ganha, pois todas as formas subordinadas participam daquelas de onde provêm, de modo que as formas (ou gêneros) que estão no ápice da hierarquia abarcam as outras e as penetram todas (*Sofista* 254b-c)<sup>19</sup>. Mas esta oposição, inegável, é menos reveladora da via na qual a ontologia entrou após Parmênides do que a oposição bem conhecida entre as “ontologias” de Platão e Aristóteles, uma ontologia da forma (a “forma” ou “idéia” é mais real do que aquilo de que é forma e que participa dela) oposta a uma ontologia dos indivíduos (“isto aqui”, ou pelo menos o que se pode dizer disto aqui, é mais real do que a “classe” à qual pertence).

Sabe-se, no entanto, que há uma tradição respeitável, que remonta pelo menos a Plotino, que põe no mesmo plano as categorias de Aristóteles e os “grandes gêneros” do *Sofista*. Elas seriam duas respostas a uma mesma questão: sob quais gêneros de ser colocar todas as coisas que existem<sup>20</sup>? Esta posição não deixa de ter

---

(18) *Met.* I 2 1053b16. A demonstração está feita no capítulo Z 13.

(19) É um dos pontos de oposição sobre os quais insiste muito F.M. Cornford (*Plato's Theory of Knowledge*, London Routledge & Kegan Paul 1960, pp.268-270), que se recusa a ver qualquer filiação entre as duas teorias (cf. pp.274-278).

(20) Sobre esta questão, ver Plotino, *Enéadas* VI 1 (1, 1-14). No tratado VI 1, Plotino examina de modo crítico as respostas de Aristóteles (as categorias) e dos estóicos (as categorias deles); em VI 2, Plotino examina favoravelmente o que ele considera ser a resposta de Platão, os “cinco gêneros primeiros” do *Sofista*.

fundamento; num caso como no outro, rompe-se com a concepção rígida (parmenídica) de um ser único ao se repartir o ser numa pluralidade finita de gêneros<sup>21</sup>. Mas, pelo menos para nosso propósito, a legitimidade dessa aproximação está alhures: num caso como no outro, a ruptura com o Ser-Um permite afrontar um mesmo problema, o da possibilidade do discurso atributivo e da contradição e, mais abrangentemente, a própria possibilidade da linguagem e do diálogo; dito de outro modo, num caso como no outro, a solução de um problema que diz respeito à relação do ser com a linguagem (o que devem ser as coisas para que se possa falar delas?) deve ser buscada do lado da relação da linguagem com o ser: como o ser é dito? “Segundo as categorias”, responde Aristóteles; “por entrelaces das Formas”<sup>22</sup>, responde Platão.

Vejamos mais de perto agora a respeito de Platão no *Sofista*.

### 5. O propósito do *Sofista*: os três problemas ligados à possibilidade da linguagem e da dialética

O *Sofista* é um diálogo complexo e ainda muito discutido, que desafia toda tentativa de resumo. É, contudo, possível pôr certas balizas suficientes para nossos propósitos. Ao fazer isso, ver-se-á surgir um fio diretor subterrâneo.

A teoria dita dos cinco grandes gêneros (Movimento, Repouso, Ser, Mesmo, Outro) é proposta ao termo de um argumento no qual as diferentes linhas de argumentação e de questionamento tecidas desde o início se cruzam; é, no

---

(21) Ocorre a Aristóteles empregar “gênero” (γένος) para falar das categorias: “gênero” sozinho (*Cat.* 8 11a37; *A.Post.* II 13 96b19 etc), às vezes “gêneros do ser” (*De an.* II 1 412a6), frequentemente “gênero dos predicados” (γένη των κατηγοριών); cf. *Index* Bonitz 378, 35-38. Ocorre-lhe também empregar “Formas” - ou “espécies”, εἶδη (por exemplo *Met.* G 2 1003b21). Também, no *Sofista*, Platão emprega frequentemente os termos “Formas” (εἶδη) e “gêneros” (γένη) indistintamente.

(22) “O modo mais radical de aniquilar todo discurso consiste em isolar cada coisa de todo o resto, pois é pela combinação mútua das Formas (διὰ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκήν) que o discurso nasce para nós” (Platão, *Sof.* 259a).

entanto, possível ver unirem-se três problemas ligados à possibilidade mesma da linguagem. A questão inicial, mas não central, do diálogo é, lembremos, definir o “sofista”. Seis pseudo-definições (221c-226a) são primeiramente apresentadas; elas são, de fato, descrições de práticas, ditas sofísticas, muito distintas e no interior das quais pode-se mesmo entrever a do próprio Sócrates (226b-231b). Em todas estas definições, a arte do sofista é tida por uma arte de “aquisição”; neste sentido, todo o propósito do diálogo será de assegurar a passagem destas falsas definições da sofística à verdadeira, dada *in fine*, como arte de produção (de imagens). Mas, além disso, o ponto comum *essencial* entre todos estes “sofistas” iniciais é sua prática da *contradição universal* (232a-233d). Ora, - mas Platão não diz isto - esta prática regulada da contradição, a “antilogia”, é o que se chama “a dialética”<sup>23</sup>, definida desde Sócrates e os Sofistas até Aristóteles como a arte de contradizer argumentativamente seu interlocutor sobre todo assunto: refutá-lo a fim de purgá-lo moralmente de suas idéias falsas, como Sócrates; opor-lhe opiniões de igual força a fim de reduzir a nada toda pretensão de saber ou mostrar que toda causa é defensável, como em alguns sofistas<sup>24</sup>; triunfar sobre ele como sobre um adversário num torneio, como em outros sofistas; exercitar-se na defesa de toda posição a fim de se acostumar à argumentação filosófica, como na Academia<sup>25</sup>; fazer uma lista de argumentos para instruir um

---

(23) Platão não pode empregar aqui esta palavra porque, se ele põe no mesmo saco da antilogia todos os contraditores (Sócrates também, o que explica o papel bem secundário que lhe é confiado nesse diálogo e sem dúvida uma boa parte do que se praticava na Academia); ele denomina de dialética, nesse diálogo, uma outra prática, ligada histórica e teoricamente à precedente, mas sensivelmente diferente: a busca da definição mediante a divisão e a combinação dos gêneros e das Formas: ver a prática desta arte a propósito do pescador de caniço, 219a-221c, depois do sofista e sua definição em 253b-c. É desta prática e desta ciência em particular que ele tenta justamente dar o fundamento “lógico” e “ontológico” no resto do diálogo.

(24) Pensamos respectivamente em Protágoras e Górgias.

(25) Ver, por exemplo, *Parmênides* (135c-137c) e G. Ryle “Dialectic in the Academy” em *New Essays on Plato and Aristotle*, ed. R. Bambrough, Londres Routledge & Kegan Paul 1965, pp.39-68.

problema filosófico, como no Liceu. Em todos os casos é a prática da contradição, essa mesma que Aristóteles explica pela teoria das categorias<sup>26</sup>. Seu pressuposto é evidentemente que é *possível* contradizer, isto é, dizer coisas opostas a respeito da mesma coisa. O que vai de encontro ao argumento das “lógicas arcaicas”: é impossível contradizer-se, pois como a contradição poderia incidir sobre o *mesmo ser* sem que se diga a mesma coisa? A questão fundadora da prática dialética é, portanto: “como se pode contradizer-se?” Ora, no *Sofista*, Platão *traduz* em termos ontológicos (provindos de Parmênides) esta questão “lógica”: como é possível a quem pratica esta arte universal da contradição *parecer* saber tudo sobre o que fala, sem realmente *ser* erudito (232e-233c)<sup>27</sup>? Dito de outro modo, como se pode fazer passar por um saber da coisa mesma *o que não o é*? Como explicar o ser deste *não-ser* que é a aparência universal?

A este primeiro problema está evidentemente ligado um segundo. Poder contradizer, vimos acima, supunha que um dos dois adversários pudesse dizer o falso - e principalmente aquele que nada sabe da coisa, como diz Platão (233a) -, o que constituía o segundo problema para as “lógicas” arcaicas vindas dos eleatas. Como se pode dizer o falso, como se pode falar de uma coisa que é sem dizer o que ela é? É efetivamente o segundo problema lógico que o *Sofista* encontra (em 236d-237b), o da possibilidade do enunciado falso. Mas, contrariamente aos diálogos precedentes nos quais este mesmo problema tinha sido posto<sup>28</sup>, Platão oferece aqui sua “tradução” ontológica: “parecer algo, mas não ser; dizer algo, mas não dizer o verdadeiro, eis aqui fórmulas que causam grande embaraço, tanto hoje como ontem e como sempre. Como afirmar a existência real daquilo sobre o que incide o enunciado falso ou o pensamento falso sem ser condenado, ao exprimir-se assim, a enredar-se na contradição - a questão é realmente, Teeteto,

(26) Sobre a relação entre a teoria das categorias e a prática dialética, ver C.M. Gillespie, art. cit. “The Aristotelian Categories”.

(27) A oposição entre “o que parece” (a opinião) e “o que é” (a verdade) remonta evidentemente ao *Poema* de Parmênides.

(28) *Eutidemo* 284a-287a; *Crátilo* 429d-430a; *Teeteto* 188c-189b.

extremamente difícil” (236e)<sup>29</sup>. Dizer o verdadeiro é dizer o que é e dizer o falso é dizer o que não é. Se “Teeteto voa” é falso, é porque não há Teeteto que voa, isto não existe; no entanto, não é verdade que nada se diz ao dizê-lo. Dizer o falso supõe, portanto, que, num sentido, o que não é é algo, pois se pode falar e compreender. Mas de que se fala quando se diz o falso? Tradução “ontológica”, em termos evidentemente parmenídeos: “a audácia de uma tal asserção é que supõe ser o não-ser” (237a), o que é evidentemente contrário à injunção de Parmênides: “não se poderá jamais pela força provar que o não ser tem ser”<sup>30</sup>.

Ainda não terminamos, porém, de tão somente ligar as dificuldades. É preciso ainda que apareça um terceiro problema e uma terceira formulação da questão do não-ser, após um novo aprofundamento. Mostra-se primeiramente, conforme Parmênides, que o não-ser absoluto, o nada, se se quiser, não é (237b-239b); concede-se em seguida que a imagem produzida pelo discurso falso é, enquanto é uma imagem, um *ser real* mesmo *se não é realmente* como aquilo de que é a imagem; é preciso, portanto, estabelecer, contra Parmênides, que o não-ser, num sentido, é (239c-242b); enfim, faz-se, desde Parmênides, o estado da questão do ser - do ser absoluto (τὸ παντελῶς ὄν), aquele que se opõe ao nada (242b-251b). É após este terceiro “desvio” que aparece um terceiro problema ligado à possibilidade mesma da linguagem, o mais fundamental, aquele que se chama da atribuição (ou da predicação): “expliquemos como pode ocorrer que designemos uma única e mesma coisa por uma pluralidade de nomes... Nós falamos de um homem aplicando-lhe uma multiplicidade de denominações. Atribuímos-lhe cores, formas, grandezas, vícios e virtudes; em todas estas atribuições, como em milhares de outras, não é somente ‘homem’ que dizemos ser, mas também bom e outras qualificações em número ilimitado”(251a-b). Problema “lógico” para o qual Platão dá imediatamente sua “tradução” ontológica. Falar, atribuir é supor que o múltiplo seja um e que o um seja múltiplo (251b); ou, em termos mais platônicos, falar, dizer uma

(29) Tradução de A.Diès, muito modificada.

(30) É o que se chama de fragmento 7 do Poema, exatamente aquele que Aristóteles cita no texto da *Metafísica* (N 2 1089a4) que nos serviu de ponto de partida.

coisa de outra é supor que cada uma destas realidades (as “formas”) só pode ser o que é sob a condição de se misturar com as outras realidades (251b-253c). Em outros termos: se “ser” é somente ser o que se é, então, *a parte voci*, nada se pode dizer de um ser e, *a parte objecti*, todos os seres estão separados absolutamente uns dos outros. Nada se pode dizer? Mas a própria linguagem daqueles que pretendem isso refuta o que dizem<sup>31</sup>! Dito de outro modo: o ser é um, cada ser é ele próprio ... no entanto se fala! Mesmo aqueles que dizem o ser um falam e o dizem, portanto, múltiplo.

Nossos três problemas foram conectados. Encontramo-los sucessiva, progressivamente, ao voltarmos ao fundamento da linguagem como tal. Como é possível contradizer-se a respeito de uma mesma coisa, como é possível dizer o falso falando-se de uma coisa real, como é possível dizer o que quer que seja de uma coisa que existe? Ao mesmo tempo, sua face “lógica” (a contradição, a falsidade, a predicação) foi duplicada por uma face “ontológica”. À possibilidade da contradição colou-se a do ser da imagem, isto é, daquilo que não é o que parece; à possibilidade do discurso falso, a do ser de que se fala, isto é, daquilo que não é o que se diz; à possibilidade da atribuição, a do ser do múltiplo do que é um, isto é, daquilo que não é somente o que é. Ter-se-á reconhecido nestes três problemas as três condições fundadoras do diálogo e da dialética: é preciso, para praticar a dialética, poder atribuir, contradizer-se e dizer o falso. Ter-se-á reconhecido também as diversas conseqüências catastróficas do “é”: se tomarmos a via parmenídica, todos os seres são uns e o mesmo, e, como corolário, não se pode nem atribuir nem contradizer-se nem dizer o falso. Ter-se-á também compreendido como todos estes três problemas ligados à possibilidade da linguagem giram em torno do não-ser.

---

(31) Antístenes é claramente visado nesta passagem (251e-252d), na qual se critica aqueles que pensam que todas as coisas estão separadas e que nada se pode dizer; o argumento que os refuta é o argumento do ventríloquo. Eles se autorefutam sozinhos; não podem evitar de dizer que se interdizem dizer.

### 6. A solução platônica pelos “grandes gêneros”

Tomemos primeiramente o terceiro problema. Face lógica: a possibilidade da atribuição e, generalizando, da linguagem. Face ontológica: a possibilidade do ser múltiplo do que é um e, generalizando, da multiplicidade dos seres. Se há somente uma maneira de ser (ser o *mesmo* que si) ou, o que *justamente* é a mesma coisa, se “ser” só tem um sentido, como uma coisa poderia ser não somente o que é (um homem, por exemplo), mas também tudo que se pode dizer dela? É preciso, portanto, contra Parmênides, que “Ser” não seja a única maneira de ser. Este problema, o da “atribuição”, Platão o resolverá<sup>32</sup> mostrando como as “formas”, isto é, as realidades mais reais, interconectam-se na realidade como na linguagem: “isolar cada coisa de todo o resto é a maneira mais radical de aniquilar todo discurso, pois é pela combinação mútua das formas que o discurso nasce para nós” (259e). Mostrar-se-á, em particular, como certas formas, mais formas do que as outras (o Ser, o Mesmo e o Outro), misturam-se a todas para que se possa falar. Visto que se pode dizer de um homem não somente que ele é o que é quando se fala dele - que ele é o *mesmo* que ele próprio, um homem -, mas tudo o que se pode dizer dele de *diverso* - que é branco, bom etc - foi preciso mostrar, contra Parmênides, que há outras maneiras de ser que ser o mesmo (“ser” é uma coisa, “ser mesmo” é outra, “ser outro” é outra ainda)<sup>33</sup>.

---

(32) Existe de fato, para nós, no *Sofista*, uma solução do problema da atribuição proposto em 251a, contrariamente ao que diz F.M. Cornford (*op.cit.* p.253-5), que pretende que Platão exclui este problema como trivial ou que não tem nenhuma solução para propor.

(33) Ver *Sof.* 254b-255e, onde, apoiando-se na relação entre o Movimento e o Repouso em sua relação com o Ser, que foi demonstrada no fim do “estado da questão” (249b-251a), o Estrangeiro mostra que além do Ser, há dois outros “gêneros” que se misturam a todos os outros, o Mesmo e o Outro. Se, portanto, como o Estrangeiro diz em 254c, ele se interessa aqui pelas Formas que são “muito grandes”, não se trata, realmente, como pensou Plotino, de fazer uma lista, e menos ainda uma lista exaustiva, dos gêneros maiores; dir-se-á, no melhor dos casos, que Ser, Mesmo e Outro *fazem parte* dos gêneros maiores - mas não do mesmo modo que Movimento e Repouso, evidentemente.

Passemos aos dois outros problemas. Face lógica ou, melhor, dialógica: a possibilidade da contradição e do falso e, mais além, a possibilidade mesma do diálogo. Face ontológica: a possibilidade da contradição está ligada ao estatuto da imagem (o que é tudo sem ser o que parece) e a possibilidade do discurso falso está ligada ao estatuto do que é (visto que se fala dele) ao mesmo tempo que não é (o que se diz dele). Estes dois problemas vão receber uma mesma solução no *Sofista*. Ambos estão ligados à possibilidade do diálogo como tal e ambos implicam que *seja*, num sentido, o que, num outro sentido, não pode ser. Sua solução está, portanto, ligada ao estatuto do não-ser: é preciso provar o ser do não-ser. Se, com efeito, há somente uma maneira de ser, a do ser (que existe), e se o não-ser não é nada absolutamente ou, o que é *justamente* a mesma coisa, se o não-ser é inefável, como é possível contradizer-se, isto é, negar assim como afirmar, dizer o falso (dizer o que não é) assim como dizer o verdadeiro? É preciso mostrar, novamente contra Parmênides, que o não-ser, de um certo modo, é: ele é ao modo do Outro (255e-258c). O não-ser não é o nada; é a diferença. Dizer o falso é dizer de algo que é *outra* coisa do que o que é (262e-263d), e por esta via também é possível contradizer. Pode-se falar de algo que é (Teeteto aqui presente) e dizer dele “o que não é”, isto é, outra coisa do que é (por exemplo, que voa). Discurso sensato, cujo objeto (isto, Teeteto) existe, mas discurso falso e não não-discurso, sem objeto.

Os “grandes gêneros” (ou grandes formas) resolvem, portanto, os três tipos de problema. A solução ontológica tem dupla face: o ser múltiplo do que é um explica-se pelo fato que há *outras* maneiras de ser que de ser o *mesmo* que ele próprio; o ser do que não é o que parece (imagem ou falsidade) explica-se pelo fato que “não ser” é em realidade “ser *outro*”. Esta dupla face responde à dupla face do problema da linguagem: seu aspecto propriamente “lógico” - a atribuição -, seu aspecto mais propriamente “dialógico” - contradição e falsidade. O *Sofista* consiste assim em mostrar que há *outros* modos de ser que o ser e que há o mesmo número de maneiras de não ser, de ser *outros*. Todas as soluções convergem, portanto, à teoria do não-ser como Outro, como mostra a dupla conclusão que Platão tira de sua análise dos “grandes gêneros”. Ela permite mostrar que toda coisa que é, em um outro sentido, não é o que são todas as outras (255e-257a) e, reciprocamente, que toda coisa que não é

(i.e. é outra do que os outros), em um outro sentido, é (257b-258c). Ao refutar o dogma de Parmênides, mostrando o ser do não-ser, mostrou-se como a linguagem é possível e evitou-se todos os argumentos de direito que se opunham (258c-259d).

### 7. A via da ontologia segundo o *Sofista*

Qual é, portanto, essa via na qual se engaja a ontologia com o *Sofista*?

A tentativa do *Sofista* parece poder resumir-se do seguinte modo: como conciliar *o que se diz das coisas* (que são múltiplas e diferentes) com *o que se deve pensar do ser*? Como conceder tudo a Parmênides salvando ao mesmo tempo a linguagem? É preciso, em um sentido, conceder-lhe *tudo*: que só é o que é e permanece o que é etc. No entanto falamos! E a linguagem evidencia, contra Parmênides, que há formas múltiplas que se entrelaçam, que há, de outro lado, uma “forma” do não-ser. Daqui a necessidade de estabelecer, contra Parmênides, o ser deste não-ser, o Outro. Daqui o famoso “parricídio”. “Peço-te ainda com insistência ... de não me olhar como um parricida... É que precisamos, necessariamente, para defender-nos, pôr em questão a tese de nosso pai Parmênides e, forçosamente, estabelecer que o não-ser é, sob uma certa relação, e que o ser, por sua vez, de algum modo, não é” (241d). (Note-se, de passagem, que as duas faces do “parricídio” remetem finalmente aos dois tipos de problema que dizem respeito à linguagem que distinguimos faz pouco, lógico e dialógico, e à dupla conclusão da análise dos “grandes gêneros”.) O pretense assassinato do pai consiste em demonstrar, contra ele, que o ser, de algum modo, não é (é outro do que o *mesmo*, o que resolve o problema da atribuição) e que o não-ser é, sob uma certa relação (é outro, o que explica que se possa dizer o falso e contradizer-se). A distinção do Ser e do Mesmo (o fato que sejam Outros) explica a lógica da atribuição; a distinção do Ser e do Outro explica a falsidade e a contradição. Dupla razão de matar o pai? Mas houve mesmo parricídio, como geralmente se crê<sup>34</sup>? Há lugar para a dúvida.

(34) S.Rosen é, em nosso conhecimento, o único comentador do *Sofista* que não atribui a Platão o famoso parricídio (*Plato's Sophist, The drama of original and image*, Yale University Press, New Haven and London 1983 pp.204-205 e sobretudo p.282).

### 8. Do pretense parricídio

Deve ter sido observado na passagem a forma optativa e negativa pela qual se fala: “peço-te não me ter por parricida”. A expressão é, pelo menos, ambígua. Nada indica que o assassinato tenha sido cometido. Mas o essencial está, obviamente, alhures.

Está primeiramente no fato que, como Platão diz em diversas ocasiões, não se estabeleceu a existência do “não-ser absoluto”, mas de um certo não-ser, o Outro. Matar o pai teria sido afirmar “o não-ser é”, compreendamos: o nada existe - há o nada absoluto ou, o que é o mesmo, o ser é contraditório. Ora, Platão evita afirmar isso. Longe de afirmar a existência (em qualquer sentido do termo) do nada, ele toma todas as precauções para negar-lhe absolutamente a existência. Ele mostra, no diálogo (em 237b-239b), definitiva e detalhadamente, que, conformemente à tese de Parmênides, o não-ser absoluto (τὸ μηδαμῶς ὄν) não pode nem ser dito nem pensado. É por isso que ele precisa mais adiante que é do não-ser “sob uma certa relação” (κατὰ τι) que se trata de estabelecer a existência (241d). Aliás, quando da recapitulação de toda a argumentação lógico-ontológica, ele reafirma que o não-ser do qual ele acaba de mostrar a existência não é de forma alguma “o contrário do ser” - o nada, se se quiser: “que ninguém venha, portanto, dizer que é no momento em que denunciemos, no não-ser, o contrário do ser, que temos a audácia de afirmar que ele é. Para nós, faz muito tempo que nos despedimos de não sei que contrário do ser, sem nos preocuparmos de saber se é racional [ou formulável: λόγον ἔχον] ou totalmente irracional [ou informulável: ἄλογον]” (258e-259a)<sup>35</sup>. Longe de ser a existência do nada que tenha sido provada (*horresco referens!*), é somente a de uma certa maneira de não ser o Ser (de Parmênides), uma maneira de ser outro ou uma outra maneira de ser: a diferença.

---

(35) A demonstração foi feita em 257b sq.: “quando dizemos o não-ser, isso não é, parece, dizer algo de contrário ao ser, mas somente algo outro etc.”. Platão insiste sobre e repete essa idéia (cf. 258b).

Notemos, em seguida, que este Outro é também uma forma, que, como tal, continua tendo, como todas as formas, todas as características do ser parmenídico. Já se tinha concedido *tudo* a Parmênides: só é o que é e permanece o que é, que jamais veio a ser e que não retornará nunca ao não-ser, o que é necessariamente sem nunca poder cessar de ser; unicamente o que é assim é realmente cognoscível e cognoscível somente pelo pensamento, mas não pelos sentidos ou pela opinião. A estas realidades “realmente reais” que cedem a todas as exigências parmenídicas, Platão dá, como se sabe, o nome de *formas*. Uma forma é justamente o que é neste sentido - imutavelmente, absolutamente, necessariamente - e é por isso a única coisa cognoscível. Mas se é tão pouco inclinado a desobedecer ao pai que se continua a lhe conceder tudo, mesmo quando, prudentemente<sup>36</sup>, é-se forçado a reconhecer a existência de um “certo” não-ser para que a linguagem exista (260a). Ele também, esse não-ser, é uma forma<sup>37</sup>, nem mais nem menos do que as *outras*. O Outro é esta forma que permite que todas as outras formas sejam o que são: por ele as outras *são*, visto que é por sua diferença que elas são várias, que são *outras* do que as outras<sup>38</sup>. O Outro é uma forma que permite que todas as formas sejam, no sentido mais forte do termo “ser”: por ele elas são (imutavelmente, necessariamente etc.) e ele próprio é, como elas, o mesmo que si próprio, ele mesmo é (imutavelmente, necessariamente etc.) como elas<sup>39</sup>. Platão vai até

---

(36) Essa prudência, esse temor mesmo do pai, expressa-se em fórmulas como esta: procuremos “alguma saída que nos permita, por sorte, sair sem perda, proclamando ao mesmo tempo que o não-ser é realmente não-ser” (254c-d).

(37) Ver a demonstração em 255c-e e a expressão em 258d.

(38) Ver 256d-257a: “em tudo que segue [dos gêneros], a natureza do outro torna cada um outro do que o ser e, por ele mesmo, não-ser. Assim, diremos corretamente, sob esta relação, não-ser todos, universalmente, e, ao contrário, porque participam do ser, os diremos ser e os nomearemos seres...”

Portanto, o ser mesmo, devemos dizer, é outro do que o resto dos gêneros ... Assim o vemos: tantos são os outros, tantas vezes o ser não é; ele, com efeito, não é eles, mas ele é seu único si e, em toda a infinidade do número deles, os outros não são”. Ver também a retomada em 259a-b.

(39) Sobre o fato que o Outro é como as outras Formas: “a natureza do Outro tem guarida entre os seres” (258a); “o Outro, participando do Ser, pelo fato desta participação é” (259a) etc. Sobre o fato

mesmo escrever, numa fórmula significativa, como veremos, que o ser não é *mais* do que o não-ser e mesmo que este certo não-ser não é *menos* do que o ser ao qual se opõe<sup>40</sup>. Em resumo, a diferença permite a linguagem (e o pensamento) porque é dizível (e pensável) como o resto, sob a ordem do imutável, do absoluto, do eterno, do necessário e da identidade.

Falta o essencial, alguém diria. Afirma-se, contra Parmênides, o ser do não-ser. Sem dúvida, mas por quê? A não ser em nome das próprias exigências do pensamento parmenídico. Com efeito, é porque se obedece ao princípio parmenídico segundo o qual “o que pode ser dito e pensado deve ser” (é o fragmento 6)<sup>41</sup> que se deve estabelecer o ser do não-ser, visto que, *em um sentido*, ele pode ser dito (quando alguém contradiz ou quando se diz o falso, quando se engana, como o sofista). Da negação no discurso ao não-ser na realidade a consequência é necessária. Reciprocamente, é em nome do fato que tudo que é pode ser dito e pensado que, uma vez estabelecida a existência do gênero do Outro, se poderá em seguida explicar sucessivamente como pode ser dito no discurso falso (263b-d) e como pode ser pensado (263d-264b): dizer o falso é dizer do que é *outra* coisa do que é (263b). Da existência do não-ser à possibilidade do não-ser no discurso (falso) e no pensamento (falso) a consequência é necessária. Toda a estrutura do argumento do *Sofista* comprova aqui também a obediência de Platão ao princípio de Parmênides, no caso, o da correspondência entre o ser e o discurso (e o pensamento).

---

que, como as outras Formas, ele é o mesmo que si próprio, notemos que “tudo participa do Mesmo” (256a; cf. 254d).

(40) Ver 258a: “portanto, o não-justo deve pôr-se também no mesmo nível do que o justo, na medida em que, de algum modo, um não é mais do que o outro (τὸ μηδέν τι μᾶλλον θάτερον θατέρου)”. E mais adiante: “assim, como parece, quando uma parte da natureza do outro e uma parte da natureza do ser opõem-se mutuamente [não X e X], esta oposição não é, se me é permitido dizer isso, menos ser (οὐσία) do que o próprio ser (τοῦ ὄντος)” (258a-b).

(41) Pelo menos segundo certas leituras. Se se admite a compreensão de J.Burnet, W.K.C. Guthrie e J.P.Dumont do verso 1 do fragmento VI, que é controversa. W.Kranz, por exemplo, compreende: “é preciso dizer e pensar que o ente é”.

Resumindo: a via categorial que Platão trilha, nas pegadas de Parmênides, inaugura a ontologia ao abraçar todo o ser por onde ele é dito, pois Platão quer conciliar as exigências do pensamento puro e as da dialética. Fala-se do Ser, fala-se ao infinito, se se contradiz, se diz o falso ou o verdadeiro, portanto Parmênides não pode ter inteira razão. Para salvar o fenômeno do discurso e a arte da dialética, é preciso seguir sua via e prolongá-la, para além do que diz, até que se possa pensar e dizer, contra ele mas com ele, o não-ser. Assim, o nada não é, como queria Parmênides. Tudo que é é absolutamente e é unicamente o cognoscível, como ele pretendia. É certo que há um certo não-ser (o Outro), visto que é dito, mas esse não-ser é ele próprio no mesmo sentido do Ser do pai. Tudo que é dizível (e pensável) é, tudo que é é dizível (e pensável), como o pai exigia. Raramente parricídio foi tão repetoso dos princípios paternos. Vejamos se, na outra via, os atomistas serão mais rebeldes.

## II - A via física

A primeira via levava de Parmênides aos “grandes gêneros” de Platão no *Sofista*, para se completar nas “categorias” de Aristóteles - onde ela se torna uma “lógica”. A segunda via leva de Parmênides aos átomos de Leucipo-Demócrito e se completa no tratado *Da Natureza* de Epicuro - e é então que se torna definitivamente uma “física”. Na primeira via era preciso, contra Parmênides, poder conceber a “diferença”, salvar a linguagem e fundar a dialética. Na segunda via, é preciso, contra Parmênides, poder conceber o “vazio”, salvar o movimento e fundar a física.

Para abrir a primeira via, partimos de um texto da *Metafísica* no qual Aristóteles critica Platão, que, para satisfazer as exigências da ontologia parmenídica e ao mesmo tempo dar conta da multiplicidade dos seres, pensou ser necessário mostrar que o não-ser é. Ora, há um outro texto de Aristóteles que pode ser posto em paralelo com o precedente e que nos permitirá abrir a segunda via. No tratado *Da Geração e da Corrupção*, com efeito, Aristóteles estabelece exatamente

do mesmo modo a filiação da física dos atomistas às exigências da escola eleata: “alguns antigos pensavam que o ser (τὸ ὄν) é necessariamente uno e imóvel, pois o vazio não existe (οὐκ ὄν) e, de outra parte, o movimento não poderia produzir-se sem a existência de um vazio separado, não mais do que as coisas múltiplas existir sem nada que as separe”<sup>42</sup>. Mais adiante ele observa: “Leucipo pensava dispor de argumentos (λόγους) que, estando de acordo com os dados sensíveis (πρὸς τὴν αἴσθησιν), não aboliam nem a geração nem a corrupção nem o movimento nem a pluralidade dos seres. Tendo assim posto suas teorias de acordo com os fenômenos sem renunciar a estar de acordo com os defensores do Um, aos quais ele concede que o movimento não poderia existir sem o vazio, que o vazio é um não-ser e que nada do que é é um não-ser. Pois o ser propriamente é o ser perfeitamente pleno. Mas o ser assim compreendido não é um: mas ele existe numa infinidade e eles são invisíveis em razão da pequenez das partículas. Eles deslocam-se no vazio (pois há um vazio); é sua reunião que produz a geração e sua separação a corrupção...” (325a23-32). Tem-se aqui uma exposição da genealogia do atomismo que se pode pôr já em paralelo com a genealogia da ontologia do *Sofista*.

### 1. Paralelismo das duas vias

Em um caso como no outro, trata-se de partir das exigências de Parmênides e de conciliá-las com uma exigência *fenomenal*: no *Sofista*, esta exigência é o discurso, como vimos; aqui, nos diz Aristóteles, trata-se da “geração, corrupção, movimento, multiplicidade das coisas”. É preciso salvar com argumentos (λόγους) os dados sensíveis (τὴν αἴσθησιν). Pensar segundo a lei do pensamento as aparências do mundo físico onde *visivelmente* vivemos, este no qual existem coisas múltiplas, onde existe movimento.

Em um caso como no outro, esta conciliação deve poder fazer-se a um preço pequeno, isto é, conservando para o ser propriamente dito todas as exigências parmenídicas, mas ao preço de uma infração, máxima em aparência, mas mínima

---

(42) *Gen.et Corrup.* I 8 325a2-6.

em realidade, da injunção paterna: é preciso poder pensar aqui também que, em um sentido, *o não-ser é*. Mas esse não-ser, para os atomistas, é o vazio. Com efeito, basta aceitar, paralelamente ao ser-pleno, o ser-vazio (isto é, a *existência* real e atual de uma entidade independente da matéria em que se encontra, como espaço, e que, reciprocamente, encontra-se nela, como vazio intersticial) para que sejam possíveis a multiplicidade das coisas e seu movimento.

Vejamos mais de perto como os atomistas *conciliaram o que se vê do mundo* (que é múltiplo e em movimento) com *o que se deve pensar do ser* (que é um e imutável). Vejamos como eles voltaram a argumentação eleata contra si própria.

## 2. Ainda Parmênides contra si próprio

O início do texto citado de Aristóteles é claramente uma alusão ao argumento de Melisso que conclui pela inexistência do movimento a partir da inexistência do vazio. No texto da *Física* no qual examina o problema do vazio, Aristóteles faz aliás referência a este argumento, o da possibilidade do movimento: “o primeiro argumento deles é que o movimento local, isto é, o transporte e o crescimento, não existiria; com efeito, parece, não há movimento sem o vazio”<sup>43</sup>. Um pouco mais adiante, Aristóteles observa ainda que isso é admitir a mesma premissa que os

---

(43) *Phys.* IV 6 213b2. Após ter nomeado explicitamente Leucipo e Demócrito (213a34), Aristóteles cita quatro argumentos dos defensores do vazio. Não parece haver dúvida alguma que esses argumentos têm por origem os atomistas, o primeiro em particular, que é aquele ao qual Aristóteles se refere no texto citado do tratado *Da Geração e Corrupção*. Em geral, aceita-se atribuir os quatro argumentos aos atomistas, por ex. E.Berti “La critica di Aristotele alla teoria atomistica del vuoto” (em *Democrito e l’atomismo antico*, Catania 1980 pp.135-159); S.Luria admite aliás os quatro argumentos em sua edição dos fragmentos de Demócrito (*Democritea*, Leningrado 1970). Alguns historiadores, apoiando-se no mesmo texto do tratado *Da Geração e Corrupção* (T.Gomperz, W.D.Ross), sugerem que o primeiro seria de Leucipo, mas nos parece quase sempre aleatório tentar dissociar o que é de Leucipo e o que é de Demócrito. J.Barnes (*The Presocratic Philosophers*, London Routledge & Kegan Paul 1979, vol.2, p.102) recusa-se, quase isoladamente, a considerar que esses argumentos possam ser atribuídos aos atomistas, em nome do fato que os atomistas

eleatas<sup>44</sup>. Melisso escreve, com efeito: “também nenhum vazio é. Pois o vazio nada é (οὐδέν ἐστιν), e o que não é nada (τὸ μηδέν) não poderia ser. ‘Ele’ [sc. “o que é”] não se move também. Pois ‘ele’ não pode deslocar-se em nenhuma direção e, ao contrário, é pleno. Se o vazio fosse, ‘ele’ poderia deslocar-se no vazio. Mas se o vazio não é, ‘ele’ não tem lugar para ir”<sup>45</sup>.

Este último texto permite-nos compreender como também os atomistas retomaram sistematicamente os argumentos dos eleatas para voltá-los contra eles. O texto tem um argumento contra o vazio que serve de premissa a um segundo argumento contra o movimento. Começemos pelo segundo:

- Sem vazio, nada de movimento
- Ora, o vazio não é (conforme o argumento anterior),
- Portanto, o movimento não é.

A que os atomistas respondem: vocês têm inteiramente razão,

- Sem vazio, nada de movimento.
- Mas há movimento (nós o vemos: αἴσθησις)<sup>46</sup>

teriam justamente defendido a existência do vazio por argumentos puramente “*a priori*”, isto é, puramente eleatas: o vazio não existe *menos do que* o ser. Mas isso não é incompatível, como tentamos mostrar.

(44) “Melisso demonstra justamente, partindo disso, que o todo é imóvel, pois, diz ele, se se movesse, haveria o vazio, e o vazio é um não-ser (τὸ δὲ κενὸν οὐ τῶν ὄντων)”, *Phys.* IV 6 213b12-14.

(45) D.K. 30 B7 §7 (tradução J.P. Dumont modificada): é uma citação de Simplicio. Ver também *De Melisso, Xenophane et Gorgia* I 5 = D.K. A 5: “o um, sendo eterno, imenso e semelhante em todos os pontos, é imóvel, pois não poderia mover-se sem ir para algum lugar. Ora, todo deslocamento efetua-se necessariamente seja a um lugar pleno, seja a um lugar vazio, mas, destes dois tipos de lugar, um [o pleno] não poderia receber algo, o outro [o vazio] não é nada”. É aliás possível que o argumento venha do próprio Parmênides (cf. B 8, 25), como nota D.J. Furley em “The Atomists’ Reply to the Eleatics” (em *The Presocratics*, ed. Mourelatos p.505); ver também G.S. Kirk e M.C. Stokes, “Parmenides’ Refutation of Motion”, *Phronesis* 5 1960 1-4.

(46) Ver o que diz Aristóteles: “Leucipo pensava dispor de argumentos (λόγους) que se harmonizavam com os dados dos sentidos” (πρὸς τὴν αἴσθησιν ὁμολογούμενα) (*Gen.et corr.* 325a24).

- Portanto, há o vazio<sup>47</sup>.

Eis o que se chama dispor de argumentos (*logoi*) - e com razão, são os dos eleatas ! - que se harmonizam com os dados sensíveis. Pode-se aliás comparar o que Aristóteles diz a respeito com o que dizia algumas linhas acima a propósito do argumento dos eleatas: “é-se conduzido, segundo eles, a negar a existência do movimento. Partindo desses argumentos (*logoi*), passando em silêncio o testemunho dos sentidos e negligenciando-o sob o pretexto que é preciso seguir somente a razão, alguns pensadores ensinam que o universo é um, imóvel e ilimitado” (*Gen. Et Corrup.* 325a12-15).

É verdade, dir-se-á, mas, contra a conclusão do argumento dos atomistas (“portanto, há o vazio”), os Eleatas tinham justamente mostrado que não havia vazio, porque o vazio é um não-ser. Era o argumento anterior de Melisso:

- O ser é pleno (isto é, é inteiramente ser). É o que, aliás, Parmênides escrevia (frag. 8, vv.24-25): “é todo preenchido de ser. Também é todo contínuo. Com efeito, o ser envolve o mais próximo possível o ser”<sup>48</sup>.
- Por conseguinte, segundo Melisso, o que não é pleno, mas vazio, não contém nada que é e é, portanto, não-ser.
- Portanto, o vazio não é.

Ao que os atomistas respondem muito simplesmente: vocês têm inteiramente razão: o ser é pleno, o não-ser é vazio. Vimos no texto do tratado *Da Geração e Corrupção*: os atomistas denominam ser o “pleno” e não-ser o “vazio”. Este

---

(47) Ver também Aristóteles *Phys.* VIII 9 265b24 (Demócrito A 58 D.K.); é verdade que, neste texto, Aristóteles não cita os atomistas, mas Simplicio, em seu comentário, atribui o argumento aos atomistas.

(48) Pode-se interpretar esta última frase como sendo já uma negação do vazio pelo próprio Parmênides (ver por exemplo W.K.C. Guthrie, *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, vol.II de sua *History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press 1965, p.33, que traduz: “for what is is close to what is”). Se se preferir uma expressão mais clara, ou pelo menos menos equívoca, é preciso contentar-se com aquela do discípulo Melisso.

testemunho é, aliás, confirmado por numerosos outros, por exemplo este da *Metafísica*: “Leucipo e seu companheiro Demócrito declaram que o pleno e o vazio são os elementos, que eles denominam respectivamente de ser e não-ser, o ser sendo o pleno e o extenso, o não-ser sendo o vazio e o raro”<sup>49</sup>. Chamar o ser de *pleno* não é uma traição aos eleatas, é, ao contrário, uma concessão. Pô-lo como corpo não é, sem dúvida, nem mesmo uma traição: o próprio Parmênides toma o Ser por esférico<sup>50</sup>; Melisso, que o diz “pleno”, fala de sua grandeza (mesmo que a julgue ilimitada) e o fragmento I de Zenão começa assim: “se o ser (τὸ ὄν) não tivesse grandeza, ele não existiria”<sup>51</sup>.

Mas é imediatamente após, alguém dirá, que os atomistas infringem a famosa lei do pai, ao falarem justamente do não-ser (o vazio). Ora, repitamos a proibição paterna: “jamais se poderá pela força provar que o não-ser tem ser. Desvia teu pensamento desta falsa via que se abre à investigação” (frag.7). Então, parricídio? Não é tão certo assim. Ou antes, como em Platão - e como em todo *double-bind* -, é ao obedecer à lei do pai que os atomistas a infringem. Pois, alguns versos antes, Parmênides tinha escrito justamente (frag.2): “a segunda via, a saber, que não é e que, mais ainda, é necessário que exista o não-ser, é, eu te asseguro, uma trilha incerta e mesmo inexplorável; com efeito, o não-ser (que não leva a nada) permanece incognoscível e fica inefável”. O não-ser é impensável e, portanto, não é, pois “uma mesma coisa são o ser e o pensar” (frag.3) e, reciprocamente, talvez, “o que pode ser

---

(49) *Metaph.* A 4 985b4. Ver também *Phys.* I 5 188a22 e os testemunhos de Simplicio (Demócrito A 38 D.K.) e também de Hipólito (*ibid.* A 40), Hermias (*ibid.* A 44); todos confirmam que os atomistas opõem o pleno ao vazio como o ser ao não-ser.

(50) O que fez com que fosse visto como materialista; por exemplo, J. Burnet, *Early Greek Philosophy* 1930 p.182: “Parmênides não é, como alguns disseram, o pai do idealismo; ao contrário, todo materialismo depende de sua visão da realidade”.

(51) Melisso (fragmento 3), que Simplicio comenta assim: “ele fala de grandeza (μέγεθος) e não de extensão (διαστατόν)”. Zenão emprega o mesmo termo: μέγεθος. Ora, como observa W.K.C. Guthrie (*op.cit.* p.391 n.2), no argumento “atomista” que Aristóteles reproduz (*Gen.et Corrup.* 316a15 sr.) contra a divisibilidade absoluta dos corpos, grandeza (μέγεθος) e corpo (σῶμα) são sinônimos.

dito e pensado deve ser”<sup>52</sup>. O que permitia concluir pela inexistência do não-ser, para os eleatas, era sua impensabilidade; só o que é pensável é; mas, reciprocamente, tudo o que é pensável é (frag.6). Esta “correspondência” (ou identidade) do pensamento e do ser, que evocáramos a propósito do *Sofista*, exprime-se no famoso fragmento 3 de Parmênides: “pois uma mesma coisa são o ser e o pensar”.

Mas aqui também os atomistas respondem: vocês têm inteiramente razão, tudo o que é é pensável, só o que é pensável é<sup>53</sup>. (Aliás, Metrodoro de Quios, um aluno de Demócrito, escreve explicitamente: “todas as coisas são o que se pode pensar delas”<sup>54</sup>). O ser é pensável, como pleno, e o não-ser é *tão* pensável *quanto* o ser, como vazio. Como é pensável? Primeiramente, é pensável como *aquilo em que* estão os corpos. É assim que há um *lugar* (*topos*) para os corpos. Sabe-se que os primeiros atomistas não faziam diferença entre o lugar (onde estão os corpos) e o vazio (sem corpos). Vazio, nada e lugar são tidos por sinônimos: “ao lugar, ele [Demócrito] dá os nomes de vazio, nada (οὐδενί) e ilimitado”<sup>55</sup>. De um *lugar* que

---

(52) Ver nota 17. C.Mugler nota assim: “este postulado democrítico da realização de todos os fenômenos que são possíveis denuncia um parentesco particularmente estreito com o pensamento eleata do qual se conhece a influência no nascimento do atomismo em geral. Constitui, com efeito, a recíproca do princípio parmenídico segundo o qual nada poderia existir que fosse contrário às leis do pensamento”. Acrescenta prudentemente em nota: “esta recíproca talvez tenha sido formulada pelo próprio Parmênides, em versos como frag. VIII 34 [ele poderia, segundo nós, citar mais propriamente o frag. VI]. Mas o sentido é muito controverso”. (“Sur quelques particularités de l’atomisme ancien”, *Revue de Philosophie*, t. XXVII 1953, p.170).

(53) É preciso dar a C.Mugler a prioridade de ter mostrado este elo entre os atomistas e os eleatas: “os limites do real confundem-se assim, em Leucipo e Demócrito, com os limites do possível. Mas qual é a autoridade que decide o que é possível e qual é a marca pela qual o possível é reconhecido como tal? ... Esta autoridade é, com efeito, o pensamento e o atomismo tem, por conseguinte, por fundamento o mesmo princípio de correspondência entre a realidade e o pensamento que o sistema da escola de Eléia” (“L’isonomie des Atomistes”, *Revue de Philologie*, t.XXX 1956, p.236).

(54) É o frag. 2: πάντα ἐστίν, ὃ ἄν τις νοήσει.

(55) Segundo Simplicio (Demócrito A 37 D.K.): “Demócrito estima que a natureza das entidades eternas consiste em pequenas substâncias ilimitadas em número. Ele lhes dá por hipótese um

continha tal corpo pode-se dizer que não há *nada* aí, que ele está *vazio*, ou que há aí *lugar* para colocá-lo. Esse lugar vazio é, porém, algo. É verdade que não há nada que *se ofereça à intuição sensível* (nenhum corpo, não há *nada*), mas isso não significa que esse lugar (vazio) *não seja*: ele é algo para o pensamento, como isto no qual algo estava ou poderia estar. Não há nada *aí*, mas *isso* não é nada, e é isto exatamente o que diz Leucipo. Não é, portanto, *o* não-ser que é dito ser (o nada existe), mas um certo não-ser, o lugar onde poderia estar o corpo que *não é*. E, para o pensamento, esse não-corpo existe tanto quanto o corpo.

Porém, o vazio é não somente pensável, mas até mesmo *racionalmente* pensável, isto é, pensável com *logoi* e até mesmo os *logoi* por excelência, os do pensamento puro, os dos geômetras. Pôde-se assim mostrar<sup>56</sup> que, contrariamente aos atomistas ulteriores - os epicureus -, que tinham uma concepção “granular” (isto é, atomística) do espaço, os fundadores do atomismo tinham uma concepção *geométrica* do espaço como infinitamente divisível. Era assim que concebiam (contrariamente aos epicureus) que uma infinidade de grandezas de átomos são possíveis (e realizadas), como são possíveis - e reais - uma infinidade de formas de átomos de uma grandeza dada. É que, ao lado de uma indivisibilidade física (há corpos fisicamente indivisíveis, precisamente os “átomos”), eles admitem uma divisibilidade ao infinito do lugar que ocupam: todo espaço, por menor que seja, é sempre divisível<sup>57</sup>. O vazio está, portanto, longe de constituir uma dificuldade para o pensamento; e a proposição “o não ser (pleno) é” está tão longe de constituir uma contradição que é ela mesma, para o matemático, a condição *a priori* de todo pensamento racional do corpo (de toda figura tridimensional). O geômetra estabelece: “o espaço infinito e infinitamente divisível existe” e é isso que lhe permite pensar racionalmente os corpos. Este espaço vazio (antes de todo

---

lugar distinto delas, ilimitado em grandeza. Ao lugar (τόπος), ele dá os nomes de vazio (κενῶ), nada (οὐδενί) e ilimitado (ἀπείρω). Ver também Aristóteles *Do Céu* III 7 305b12 sq.

(56) C. Mugler (art.cit.) e D.J. Furley, *Two Studies in the Greek Atomism*, Princeton 1967.

(57) Demócrito escreveu tratados de geometria (frag. 11, l a r) e sem dúvida participou de certas descobertas (cf. 155 a D.K.).

corpo) é *tão* pensável pelo matemático quanto os corpos que põe nele. E se o vazio é *tão* pensável quanto o pleno, o não-ser existe *não menos* do que o ser<sup>58</sup>.

Tudo se passa como se houvesse *a priori* um tipo de igualdade de direito à existência de tudo que é possível, isto é, pensável. Como se, em particular, fosse suficiente que um certo não-ser seja *pensável* sem contradição (o lugar em que estão os corpos ou, melhor, a intuição espacial dos geômetras) para que *esse* não-ser seja, sem contradição: é precisamente o caso do vazio, não-ser-corpo, *como* o corpo é, a seu modo, não-ser-vazio (pleno). Reforça isso, mais do que qualquer outra coisa, a célebre frase de Demócrito que Plutarco cita: “o algo (τὸ δέν) não é mais do que o nada (τὸ μηδέν) - nomeando aqui o corpo algo e o vazio nada - querendo dizer que este também possui uma natureza e subsistência próprias”<sup>59</sup>. Não mais o “algo” (não mais o corpo, o pleno) do que o “nada” (o lugar, o vazio); ou ainda, o não-ser não é *menos* que o ser. Reencontramos aqui um princípio que tínhamos visto já implicitamente numa passagem do *Sofista*<sup>60</sup>, justamente a respeito do não-ser: “*não mais X* do que Y” (e em particular não mais o ser do que o não-ser, não menos o não-ser do que o ser). Os primeiros atomistas fazem um grande uso do princípio “*não mais*”<sup>61</sup>. De onde vem esse princípio e qual é sua legitimidade?

---

(58) Este princípio, herdado dos eleatas, é o que C.Mugler (art.cit. de 1953, pp.141-142) chama de “princípio de indiferença”, que caracteriza (art. cit. De 1956, p.234) como uma “igualdade de direito dos fenômenos e dos seres diante da realidade”.

(59) Plutarco *Adv. Col.* 4 1108 F (Demócrito, fragmento 156 D.K.). Na verdade, τὸ δέν é, *stricto sensu*, intraduzível, é um morfema obtido pela ausência da negação μή em μηδέν (nada), que é, devemos lembrar, um dos termos para dizer o vazio nos atomistas e (além disso) a palavra que emprega Melisso (frag. 8 §7, citado acima) para qualificar o vazio como “não-ser”. J. Barnes (*The Presocratic Philosophers*, vol.2, p.101) observa corretamente que δέν não é um neologismo forjado (ironicamente) *ad hoc*; é um termo raro (conhecemos uma única outra ocorrência) que significa “coisa”.

(60) *Sofista* 258 a e b; ver nota 40.

(61) Primeiramente o de Aristóteles na *Metafísica*. Após a passagem citada acima, ele acrescenta a respeito de Leucipo e Demócrito: “eis por que, para eles, o não-ser não tem menos existência do que o ser, o vazio não existindo menos do que o corpo” (A 4 985b6-9). Em seguida, o de Simplicio

O princípio vem dos eleatas e é mesmo, sem dúvida, diretamente proveniente do próprio Parmênides. Parmênides perguntava, por exemplo, como argumento contra a geração: por que nesse momento antes do que em outro<sup>62</sup>? (Subentendido: visto que nada, se não existe nada, diferencia um momento de um outro, não há razão para que algo venha a ser a um tal momento antes do que a um outro. E se não há nunca mais razão para que X venha a ser, X não vem nunca a ser e X, que é, sempre foi). Esse princípio eleata, os atomistas o aplicaram às formas dos átomos e às suas grandezas: todas as que são (racionalmente) pensáveis são reais, senão por que antes isto do que aquilo? Não há razão, por conseguinte etc. O que significa esse princípio? É o corolário necessário do princípio de correspondência entre o ser e o pensamento. Tudo o que é é pensável, mas *reciprocamente* tudo o que é pensável é. Tudo o que é possível existe, a menos que haja uma razão suficiente para que não exista. Tudo o que é *igualmente* pensável *existe tanto quanto* toda coisa *igualmente* pensável, senão seria preciso que houvesse uma razão pela qual isto fosse *mais* do que aquilo ou pela qual isto fosse outro do que aquilo. Será que esse princípio é arbitrário, e como se pode justificá-lo? Este princípio não precisa ser justificado, pois justificar é precisamente recorrer a ele, encontrar uma razão para que seja. O *universo* dos primeiros atomistas é assim, a seus olhos, o único que não é arbitrário e absolutamente conforme aos *logoi*, como o Ser dos eleatas. Todo outro universo precisaria ser justificado: que haja tais átomos antes do que tais outros, mais átomos de tal forma do que de outra, que o espaço seja limitado aqui e

---

(67 A 8 D.K.): “Leucipo formou a hipótese que os átomos são elementos ilimitados e sempre em movimento e que eles possuem um número infinito de figuras pelo fato que nada é mais isto do que aquilo... Ele diz ainda que o ser não tem mais existência do que o não-ser e que ambos são igualmente causas das coisas que são engendradas”. Ver também um outro texto de Simplicio (Demócrito 68 A 38 D.K.).

(62) “Qual necessidade o teria levado a ser mais tarde ou mais cedo, se era o nada que tinha por princípio?” (frag.8 vv.9-11) Como o tempo é *pensado* de modo homogêneo, nada *diferencia* um momento de outro, de modo que o ser é todo unidamente ser em todos os momentos. Ver C. Mugler (“L’isonomie des Atomistes”, art. cit. p.238 sq.), que vê o mesmo modo de argumentação em duas outras passagens do frag. 8, a propósito do ser e de sua esfericidade.

não lá (quando ele é ilimitado), que haja tal número de mundos e não tal outro (quando há uma infinidade) etc. Ora, como vimos, os eleatas concluíam deste princípio a existência do pleno e a inexistência do vazio: o não-ser não é, visto que não se pode pensar que é o que não é. A ironia quer, evidentemente, que, para os atomistas, a existência do vazio seja ao contrário perfeitamente conforme ao princípio: o não-ser é tão pensável (como vazio) quanto o ser (como pleno)<sup>63</sup>.

### 3. A herança do pai

Ao argumento eleata segundo o qual o vazio não é porque é um não-ser e que nada do que não pode ser pensado como ente é, os atomistas respondem, portanto, concedendo *tudo*. Conformemente a Parmênides, o não-ser absoluto, o nada, não é porque não é pensável. Mas, *conformemente a Parmênides*, visto que tudo o que é pensável é, então existe um certo não-ser que é possível e mesmo necessário pensar (o espaço vazio, não-corpo) e é pensado como sendo *nem mais nem menos* do que o ser (o corpo pleno, não-vazio). Vê-se assim como o atomismo continua e refuta Parmênides. Como o refuta ao continuá-lo. Trata-se de pensar como Parmênides e assim pensar contra ele. Mais precisamente, e como no *Sofista*, trata-se de pensar o ser como ele e de pensar contra ele o não-ser. O ser de Demócrito (o corpo, existindo sob a forma de elementos indivisíveis) conserva todas as características do de Parmênides: é ser, somente ser, todo inteiro ser, contínuo e homogêneo; nunca veio a ser e jamais cessará de ser; é sem nenhuma qualidade sensível

---

(63) Como nota C.Mugler (“L’isonomie des Atomistes”, art. cit. p.240): “há uma ironia trágica no contraste entre a forma da argumentação, que é a de Parmênides, e seu alcance cosmológico, que destrói o universo eleata. O princípio de indiferença havia organizado, no pensador antigo, somente as modalidades do ser; agora, o próprio ser, em sua competição com o não-ser, pertence à sua jurisdição”. Notemos além disso que não é porque o universo dos atomistas se conforma em todos os pontos ao princípio eleata de correspondência do pensamento e do real, mesmo e sobretudo a respeito da existência do vazio, que se pode deduzir que a *razão* pela qual os atomistas introduziram o vazio é a aplicação do princípio (*contra* J.Barnes, que nega a autenticidade dos argumentos citados acima, que concluem pelo vazio a partir do movimento: *The Presocratic Philosophers*, London, Routledge & Kegan Paul 1979, vol.2, p.102).

(nem visível nem audível etc.) e todas as qualidades sensíveis são aparências enganadoras. Mas o mesmo vale para o vazio: ele também nunca veio a ser, é todo inteiro ser, contínuo e homogêneo, sem qualidade sensível etc. Assim, o que realmente é são os corpos (mas somente os corpos absolutamente plenos, os “átomos”) e um certo não-ser, aquilo em que estão os corpos, o vazio (mas somente o que é absolutamente vazio). Tudo o que é realmente é necessário para explicar o fato que há uma multiplicidade de coisas em movimento: sem corpos plenos e sem vazio no qual eles se movem não há corpos em movimento. Mas, reciprocamente, tudo o que é (átomos, vazio) *basta* para explicar o fato que há uma multiplicidade de coisas em movimento. Por conseguinte, assim como em Parmênides, a geração e a destruição não existem realmente, são somente puras aparências, pois são impensáveis. Como em Parmênides, tudo o que é realmente (os átomos, o vazio) sempre foi e sempre será, nem mais nem menos do que agora. Do mesmo modo, o que é um não pode tornar-se múltiplo e o que é múltiplo não pode tornar-se um<sup>64</sup>. E, como para Parmênides, tudo o que é e somente o que é (o pleno, os átomos de todas as formas, o vazio ilimitado) é racionalmente pensável; tudo o que é é absolutamente o que é e não é absolutamente outra coisa, o vazio é inteiramente vazio, o pleno é inteiramente pleno e um não é menos do que o outro. Esta é a razão, como em Parmênides, por que tudo que é realmente (sem nunca ter vindo a ser) é também a única realidade cognoscível, pois a ciência verdadeira, a física, é conhecimento unicamente pela razão (*logos*) e, por isso, conhecimento do ser verdadeiramente real; ela opõe-se à opinião que se apóia nos dados sensíveis (o doce, o amargo, o frio, o quente, o colorido): “convenção que o doce, convenção que o amargo,

---

(64) O texto da *Geração e Corrupção* de Aristóteles (325a23-32) que citamos acima continua assim: “essas unidades de ser ... exercem e sofrem ações em razão de seus encontros fortuitos e este é o meio pelo qual ele (Leucipo) evita que o universo seja Um. Combinando-se e entrelaçando-se, essas unidades de ser engendram [os corpos sensíveis]. Do verdadeiro Um, ao contrário, não poderia surgir uma pluralidade, não mais que a verdadeira pluralidade não poderia terminar no Um; essas transformações foram consideradas como impossíveis por Leucipo ...Leucipo ensina que toda alteração e toda paixão tem lugar desta maneira, a dissociação e a destruição operando-se através do vazio, assim como o aumento, partículas sólidas entrando nos corpos” (325a32-b5).

convenção que o quente, convenção que o frio, convenção que a cor; e na realidade: os átomos e o vazio”<sup>65</sup>. Assim, encontram-se salvos o direito do pensamento e o fato que há movimento; assim encontram-se salvos os fenômenos físicos sem nada abdicar dos princípios do pensamento puro.

Pode-se daqui ver o que nossas duas vias paralelas têm em comum e o que as separa.

### III - As duas vias

Nas duas vias, dizíamos, procura-se pensar o ser conformemente às exigências do pensamento puro, provenientes de Parmênides, *admitindo-se* um fato da experiência - a linguagem, o movimento - que se trata de explicar; para isso, deve-se mostrar, contra Parmênides, a existência de um certo não-ser. Pode-se agora ir mais longe no paralelo.

#### 1. O alfabeto das formas ou dos corpos elementares

Nas duas vias, é preciso explicar a multiplicidade indefinida dos seres e de suas relações. Nos dois casos, basta para isso dar-se, de uma parte, uma

---

(65) Demócrito, fragmento 9 e 125 (D.K.), segundo Sexto Empírico *adv. Math* VII 135 e Galeno. Ver também Sexto Empírico, *adv. Math*. VII 138-139: Sexto, após ter distinguido as duas formas de conhecimento segundo Demócrito, das quais a segunda, a “bastarda”, não tem a “infallibilidade no discernimento do verdadeiro”, observa: “[Demócrito] diz: há duas formas de conhecimento, uma legítima, outra bastarda. Pertencem à bastarda em conjunto a vista, o ouvido, o olfato, o gosto, o tato. A legítima, por sua vez, é distinta. Depois dá a razão de preferir a legítima à bastarda: há um momento em que a bastarda não consegue mais ver o que se tornou muito pequeno para ela, nem escutar, nem sentir, nem degustar, nem perceber pelo tato”. Isto não significa que não se possa dispor de *logoi* que possam salvar o que é possível dos fenômenos sensíveis - *a saber, que há coisas múltiplas em movimento* -, mesmo que estas coisas não sejam o que os sentidos percebem.

pluralidade de seres elementares determinados<sup>66</sup> e, de outra parte, o não-ser pelo qual eles estão em relação uns com os outros. Em Platão, esta multiplicidade de seres elementares chama-se as *formas*; nos atomistas, são os *átomos*.

Eles são perfeitamente determinados, mediante determinações enunciáveis (a definição platônica) ou mensuráveis (as grandezas dos atomistas). São *elementos*, ao modo das letras do alfabeto. Este mesmo paradigma de letras-elementos, cujas combinações são necessárias e suficientes para formar todas as palavras, é utilizado por Platão e pelos atomistas: Platão explica assim no *Sofista* (252e-253a) que certas formas devem misturar-se a outras e que certas não podem, assim como as letras, pois “nestas também há desacordo entre algumas e acordo entre outras”<sup>67</sup>; e Aristóteles explica que, para os atomistas, as diferenças entre os elementos (átomos) bastam para explicar todas as diferenças de qualidade das coisas, como a diferença de figura, de posição e de ordem das letras basta para explicar todas as diferenças significativas<sup>68</sup>. Em Platão como nos atomistas, essas *realidades* elementares entram em composição umas com as outras para constituir todas as coisas *complexas* que é preciso explicar. Em Platão, essas coisas complexas que são constituídas de realidades elementares (as formas) são os *logoi*, os *enunciados compostos* que se manifestam no discurso, e é preciso explicá-los em sua diversidade e diferenças significativas. Nos atomistas, as coisas *complexas* que são constituídas

(66) Conjunto infinito em Demócrito, finito em Platão. As Formas maiores platônicas (no caso, o Ser, o Mesmo e o Outro) são, num sentido, “atômicos”; se servem à definição de *todas* as coisas, assim como as vogais (253a), é evidente que todas as coisas são constituídas por elas. Mas as Formas maiores não são, *stricto sensu*, definíveis.

(67) Ver também *Crátilo* 393d-e e sobretudo 424c-426d, assim como *Filebo* 17a-18e.

(68) Aristóteles, *Metafísica* A 4 985b14-18; ver também *Gen. et Corrup.* I 1 315b6-15, que termina assim: “com as mesmas letras, pode-se compor uma tragédia ou uma comédia”. Além disso, o catálogo de livros escritos por Demócrito, segundo Diógenes Laércio (IX 48), contém um tratado de música intitulado “Das letras consoantes e dissonantes”. A idéia que todos os corpos complexos são compostos dos mesmos átomos como todas as palavras de todas as línguas são compostas das mesmas letras elementares se tornará o modelo essencial no atomismo epicurista; ver, por exemplo, Lucrécio *De natura rerum* I 196-198; I 823-827; I 912-914; II 688-699.

de realidades elementares (os átomos) são os *corpos compostos*, que devem ser explicados em sua diversidade e diferenças significativas. As formas platônicas entrelaçam-se no espaço da linguagem, “pois é por entrelace mútuo das formas que a linguagem (*logos*) nasce para nós”(259e)<sup>69</sup>; os átomos democritianos entrelaçam-se no espaço tópico “ao combinarem-se e entrelaçarem-se, essas unidades de ser [os átomos] engendram [os corpos sensíveis]” (*Gen. et Corrup.* 325a34). Se, porém, esses seres podem entrelaçar-se, é graças ao *não-ser* que permite sua relação: é pelo não-ser, o Outro (pois “o Outro diz-se sempre em relação a um outro”, 255d), que há relação possível das formas *entre si*<sup>70</sup>, que há, portanto, discurso significativo (senão tudo seria um e o mesmo, como Aristóteles diz a respeito de Platão<sup>71</sup>); é pelo não-ser, o vazio, definido justamente como a relação necessária dos corpos plenos *entre si* (o vazio está entre os corpos elementares) que há uma multiplicidade de corpos compostos (senão tudo seria um e o mesmo, como diz Aristóteles a respeito dos atomistas<sup>72</sup>).

As duas vias têm em comum, ainda, a herança de Parmênides e o pseudo-parricídio.

## 2. Um mesmo pai

A herança é pesada nos dois casos. As formas e os átomos conservam todas as características do ser parmenídico. São plenamente, absolutamente, necessariamente, eternamente. São sem qualidade sensível, são os únicos objetos

---

(69) A demonstração é feita em 251a-254b, através justamente do modelo das letras.

(70) Ver *Sofista* 258 d-e: “uma vez demonstrado que há uma natureza do Outro e que ela se espalha entre *todas as coisas que são assim postas mutuamente em relação...*”

(71) *Met.* N 2 1089a1 sq.

(72) *Gen. et Corrup.* 325a33-34. Lembremos (cf. N.2) também desse texto da *Física* (I 3 187a1-10) em que Aristóteles usa a mesma fórmula (alguns pensaram que tudo seria um se não concedessem a existência do não-ser), mas precisamente aqui há ambigüidade: quem é visado, Platão ou os atomistas?

de conhecimento, estão fora do alcance da vista<sup>73</sup> ou da opinião dos mortais. Além disso, o próprio não-ser (o Outro, o vazio) obedece também às mesmas características. O Outro é, para Platão, uma *forma* dotada da mesma existência absoluta, necessária, eterna e idêntica de todas as outras formas; o vazio é, para Demócrito, um ser absoluto, necessário, eterno, idêntico e infinito como o corpo. Enfim, para um como para o outro, o não-ser *não é menos* do que o ser.

Nem Platão nem os atomistas cometem, portanto, o parricídio. Eles precisam pensar contra Parmênides o não-ser, mas em ambos os casos, como vimos, obedecendo, tanto quanto possível, a seus princípios e injunções. Primeiramente, porque não é o não-ser absoluto, o nada, de que afirmam a existência. Deste ponto de vista, nenhuma ontologia pré-cristã pôde, quis ou, talvez, soube pensar a possibilidade do nada e nenhuma, sem dúvida, cometeu o parricídio<sup>74</sup>. De todo modo, ninguém deu esse passo em nenhuma de nossas duas vias. O não-ser de Leucipo, longe de ser um nada, é simplesmente não-corpo. Tem todas as características do corpo (entre as quais a extensão), exceto que não é corporal (impenetrável). O não-ser de Platão, longe de ser um nada, é simplesmente não-mesmo. Tem todas as características do Ser (entre as quais a de ser e de ser o mesmo que ele mesmo), exceto a de não ser o mesmo que ele, de ser outro. Esse não-ser relativo é, como vimos, domesticado pelo ser, do qual ele partilha o modo de existência. Enfim, Platão ou os atomistas deduzem a necessidade de tudo o que é das exigências parmenídicas de correspondência do pensamento ao ser: as formas e as maiores entre elas (Ser, Mesmo, Outro), os átomos (infinitos e infinitamente variados) e o vazio (ilimitado). Eles deduzem sobretudo dessa correspondência a necessidade da existência do não-ser. É porque se pode dizer (e pensar) o não-ser (na contradição, falsidade

---

(73) Para além da vista, para Platão; aquém da vista, para Demócrito.

(74) Será preciso, para realizar o parricídio, o creacionismo cristão e o pensamento de um Deus que possa fazer ser algo (o mundo) a partir de nada. Ainda que esse “a partir de nada” possa ser também relativizado. Pois é a partir do que, ao contrário, é por excelência (Deus), isto é, daquilo que, aqui também, é imutavelmente, eternamente, necessariamente etc., que vem a ser esse ser derivado que é o mundo criado, o do devir (ver por exemplo Santo Agostinho, *Confissões* VII 11).

e atribuição) que se *deve* mostrar que é; é porque se pode pensar o não-ser (como lugar, como espaço vazio) que se deve pôr que é. Reciprocamente, é porque é (como Outro) que se pode explicar o discurso falso e a atribuição; é porque é (como vazio) que se pode explicar o movimento. É desta mesma necessidade (parmenídica) de existência de tudo o que é possível, é desta *igual* necessidade de existência de tudo o que é igualmente pensável que eles concluem ambos que o ser não é *mais* do que o não-ser ou que o não-ser não é *menos* do que o ser. A herança paterna é pesada em ambos os casos.

Herança tão pesada e paralelismo tão estreito das duas vias que se pode perguntar se o pensamento do Outro e o pensamento do vazio não constituem um único pensamento; um único modelo do pensar realizado no modo do espaço no qual visivelmente vivemos e no modo da linguagem na qual indiscutivelmente dialogamos. Mas, como toda similaridade, somente podem ser aproximados por suas diferenças.

### 3. Pensar o não-ser

Pensar o não-ser: o vazio ou o Outro. O vazio permite o movimento. O Outro permite a linguagem. As exigências do pensamento puro encontraram, em ambas as vias, um *fato*: “no entanto, se move!” e, paralelamente, “no entanto, se fala!” Mas, *do ponto de vista do pensamento puro* (do ser), este “fato” não era em realidade uma única e mesma figura? “Fala-se”, isto é (como vimos), pode-se contradizer, uma mesma coisa pode *ser* e permanecer uma e a mesma sendo dita isto ou aquilo (que não *é*), muda disto àquilo, disto para aquilo, mas permanece o que é, ela mesma. Do mesmo modo, “move-se”, isto é, pode-se estar em dois lugares, uma mesma coisa pode *ser* e permanecer uma e a mesma estando aqui ou lá (que ela não *é*), muda de lugar, vai daqui ali, mas fica o que é, ela mesma. O pensamento puro encontrou nas duas vias dois  *fatos*, mas sob uma mesma figura. Põe-se então para ele a questão de direito: como o movimento, como a linguagem é *possível*? Resposta do pensamento puro: um certo não-ser. O não-corpo permite compreender como se pode mover e como as coisas múltiplas permanecem as mesmas no espaço,

assim como o não-mesmo permite compreender como se pode falar e como as coisas múltiplas de que se fala permanecem as mesmas sendo ditas outras.

Uma mesma figura, mas duas vias: salvar o movimento ou salvar a linguagem. Há entre elas uma segunda diferença ela se deduz da precedente. Parmênides tinha escrito que “o não-ser (que não leva a nada) permanece incognoscível e fica inefável” (frag. 2 vv 8-10); ora, Platão retém que é exprimível (na contradição e na falsidade); Leucipo retém que é cognoscível (pela geometria do espaço). Parmênides tinha escrito: “o que pode ser dito e pensado deve ser” (frag. 6). Platão retém que deve ser, já que pode ser *dito*; Leucipo retém que deve ser, porque pode ser pensado. Mais geralmente, vimos que a via categorial inaugura-se por esta questão: se o ser é um, então não pode ser *dito* em sua diversidade. É preciso que o não-ser seja para que o não-ser seja dito (e justamente ele é dito pelo sofista). Tal é o problema. Mas tal é também a solução: é também porque o não-ser é como Outro que é dizível como falso. E assim que se mostra que é no discurso, sua existência no pensamento não é mais um problema, já que basta lembrar que o pensamento não é outra coisa do que um discurso interior (263d-264b). Por outro lado, a via física inaugura-se por esta questão: se o ser é um, então não pode ser *pensado* em sua diversidade visível e mobilidade. É preciso que o não-ser seja para que seja *pensado* (e justamente é pensado pelo geômetra). A este problema, solução simétrica: é porque o não-ser é pensável como vazio assim como o ser é pensável como pleno que o movimento é pensável.

Tudo se passa, portanto, como se, no fragmento 6 de Parmênides, em função do acento ser posto sobre o dizer ou sobre o pensar, a via do ser fosse cindida em duas para tornar-se categorial ou física. Dizer o não-ser ou pensá-lo. Salvar a linguagem ou salvar o movimento. Poderia ser o caso de haver aqui uma alternativa.

#### 4. A alternativa

Talvez seja preciso, com efeito, escolher entre as duas vias, pois se esses “fatos” (move-se, fala-se) permitem sozinhos repor em questão - prolongando-a - as exigências do pensamento puro, é que, por trás deles, se vislumbra uma questão

importante. Se é preciso explicar a possibilidade da atribuição, do falso ou da contradição para Platão (o que, a sério, ninguém pode justamente contestar ou negar!), é, de modo mais abrangente, porque é preciso salvar, como em Aristóteles, a possibilidade da discussão em comum e da contradição, isto é, da dialética, pois falar dialeticamente é duplamente dizer algo de algo (e portanto dizer dele *outra* coisa do que é) e falar contra alguém (e, portanto, dizer da mesma coisa outra coisa do que o outro diz). O princípio da dialética é que se pode falar (e contradizer-se) e a “dialética pura” (a lógica) começa assim que se mostra como isto é possível<sup>75</sup>. Como é possível a dialética pura? Tal é talvez a verdadeira questão que pretende resolver a ontologia quando toma a via categorial.

Paralelamente, não é tanto o *fato* do movimento que importa aos atomistas, mas a necessidade de explicar esse movimento (que se *vê*), de explicar por *logoi* que lhe parece serem rebeldes, porque os *logoi* parece justamente serem feitos sob medida para o pensamento puro, para a imobilidade do ser e a necessidade imutável da ciência. Mas, se o movimento pode ser explicado a um custo menor sem comprometer a permanência do ser nem a necessidade do pensamento racional nem a possibilidade da ciência, se basta o espaço vazio para essa tarefa, então não é somente o movimento que é possível, é a possibilidade de uma física que é salva. O princípio de toda física é que *há* movimento e a física racional começa quando se mostra com *logoi* como isto é possível. Como a física pura é possível? Tal é talvez a verdadeira questão que pretende resolver a ontologia quando toma a via dos atomistas.

As duas vias são as duas vias entre as quais hesitou a ontologia após Parmênides: a física e a lógica. Ou ela tenta salvar a linguagem e sua coerência e se interroga sobre o ser enquanto é dito e ela se faz lógica; ou tenta salvar o mundo empírico no qual nos movemos e se interroga sobre o ser enquanto é pensado e se faz física. Seria talvez possível mostrar como a ontologia se constitui sempre e sempre termina neste entre-dois. O “momento ontológico” é com efeito *após* Parmênides e *antes de* Aristóteles, de um lado, ou *de* Epicuro, de outro. Após Parmênides

necessariamente: pois não há ontologia antes que se constitua, contra ele, a necessidade de pensar o ser em sua diversidade. Se o ser só tem um sentido, se tudo é um, se não há diferença entre as coisas, se há somente uma maneira de existir, não há ninguém para dizê-lo e não há também *ontologia*. Pensar o não-ser é, portanto, sempre o primeiro gesto da ontologia. Mas talvez seja também o último. Pois então termina seja em uma lógica, seja em uma física. O momento ontológico é, portanto, o do *Sofista* ou o de Leucipo, após Parmênides e antes de Aristóteles ou Epicuro.

### 5. O fim da ontologia

Após o *Sofista*, a ontologia dos cinco gêneros platônicos dá lugar, com efeito, à lógica das categorias aristotélicas. Mas, com o tratado das *Categorias*, a via categorial pode terminar e a ontologia pode tornar-se definitivamente uma lógica. Nada há aqui de excessivo ou paradoxal em afirmar que a ontologia termina e se transforma na lógica com Aristóteles que, no entanto foi quem proclamou, e foi o primeiro a proclamar, que “há uma ciência do ser enquanto ser”<sup>76</sup>. É, no entanto, mais o fim do que o começo da “ontologia”. A ontologia, como ciência universal de tudo que é, já está terminada com Aristóteles, visto que suas teses sobre o ser e sobre a ciência terminam por mostrar a impossibilidade: de um lado, “o ser se diz em diversos sentidos” (as categorias); de outro lado, só há ciência de um gênero (de ser) e há uma pluralidade de gêneros incomunicáveis (as categorias); não há, portanto, ciência absolutamente universal do ser<sup>77</sup>. Por outro lado, há um discurso que engloba tudo o

---

(76) É a proposição que abre o livro  $\Gamma$  da *Metafísica*. Para as teses que seguem, o melhor a fazer é remeter à obra de P.Aubenque, *O problema do ser em Aristóteles*, em particular p.206-302 [da edição francesa].

(77) A “ciência da substância” que toma seu lugar (conformemente às demonstrações de *Metaph.*  $\Gamma$  2 e Z 1) não pode ser considerada, *stricto sensu*, como uma “ciência de tudo que é” (que não seja porque o ser por acidente está excluído, segundo a demonstração de *Metaph.* E 2). Além disso, mesmo na “ciência da substância” que desenvolve nos livros Z, H e I da *Metafísica*, Aristóteles obedece sempre, estritamente, em suas demonstrações, ao esquema predicativo (lógico) “S é (dito) P”.

que se pode dizer de tudo que é, mas não é uma ciência, é um instrumento (*organon*<sup>78</sup>) que se pode chamar de “lógica”, e há uma arte pela qual todos os gêneros comunicam, mas não é outra coisa do que a dialética. A ontologia tornou-se definitivamente uma lógica, segundo a via categorial aberta por Platão, que, no *Sofista*, trilhou essa via crendo ainda ser possível salvar a ciência universal do ser.

Do mesmo modo, paralelamente, com o tratado *Sobre a Natureza* de Epicuro, a via ontológica dos primeiros atomistas termina e torna-se uma física, como atestam os procedimentos de estabelecimento de verdades científicas, a partir de então empiristas, e que não devem quase mais nada aos princípios *a priori* dos eleatas<sup>79</sup>. É assim que Lucrécio, por exemplo, não se refere mais ao argumento *a priori*, “ontológico”, da existência do vazio (“não menos” o não-ser que o ser); não se satisfaz mais com a prova geral pelo movimento visível (I 335-345); acumula os argumentos empíricos e as inferências indutivas: porosidade das rochas, assimilação de alimentos, ultrapassagem dos muros pelo som, diferenças de peso segundo os materiais etc. É assim que o universo epicureu não obedece mais à lei do pensamento puro: tudo que é pensável é. A partir de então o espaço não é mais infinitamente divisível, simplesmente porque se pode pensá-lo, há um mínimo espacial *análogo ao mínimo visível*<sup>80</sup>; não há, por conseguinte, uma infinidade de formas de átomos de uma dada grandeza, como há uma infinidade de figuras para os

---

(78) Os primeiros editores de Aristóteles, fundando-se principalmente sobre uma observação de *Metafísica* Γ 3 (“é preciso conhecer os *Analíticos* antes de começar qualquer investigação”, 1005b4-5), reuniram, na Antigüidade, o conjunto de seus tratados lógicos (*Da Interpretação, Categorias, Primeiros e Segundos Analíticos, Tópicos, Refutações Sofísticas*) no que chamaram de *Organon*.

(79) De um modo geral, esta tese foi largamente provada por E. Asmis, *Epicurus' Scientific Method*, Ithaca e Londres, Cornell University Press, 1984; ver principalmente os capítulos IV e V (“Epicurus' scientific doctrines: fundamental theories” e “Epicurus and the early Atomists”).

(80) Ver *Carta a Heródoto* 56-59 e Lucrécio, *De natura rerum* I 599-634 e D.J. Furley, *Two Studies in the Greek Epicurism*, Princeton 1967.

geômetras<sup>81</sup>. Do pensável ao real a conseqüência não é mais necessária, é preciso observar o mundo. A ontologia tornou-se definitivamente uma física, segundo a via trilhada pelos primeiros atomistas, os quais, como Platão, mas a seu modo, pensavam ainda possível, salvar a ciência universal do ser.

A ontologia constitui-se talvez sempre nesse entre-dois, *após* a homenagem feita ao ser pelo pensamento puro que não leva a nenhuma “logia” e *antes* de terminar alhures, num tratado das categorias ou num tratado de física. Mas é talvez porque a ontologia está sempre dilacerada entre estas duas vias, entre as quais é preciso escolher: ser uma física ou ser uma lógica?

Após Platão, a “via categorial” estava traçada para Aristóteles e ele só tinha de segui-la: não precisava de “não-ser”, de vazio, para explicar o movimento; bastava-lhe, para fundar o que se chama de sua “física”, perguntar-se, nas pegadas de Platão, como o movimento é *dito*. Para explicar o movimento, Aristóteles serve-se de dois instrumentos: o primeiro é a distinção de dois sentidos de “ser”, “ser em potência” e “ser em ato”, que ele retira da análise da linguagem e que aplica ao movimento comparando enunciados (“X é construtor”, “X *está* construindo”); o segundo é a análise de uma proposição que exprime um “movimento” (por exemplo, “um homem torna-se culto”), que ele demonstra poder sempre ser expresso segundo dois enunciados (por exemplo, “um homem é inculto”, “um homem é culto”), que reduz sistematicamente a seus três elementos constitutivos, a “matéria” do movimento, a própria suporte imutável (o sujeito dos dois enunciados, “um homem”) e dois contrários entre os quais o movimento se efetua (dois predicados opostos nos dois enunciados, “inculto”, “culto”)<sup>82</sup>. Qualquer que seja a abordagem, o instrumento é a lógica. Explicar não as formas ou a medida do

(81) Ver Lucrécio, II 478-521. Há uma infinidade de átomos de cada forma (II 522-568), mas o número de formas não é infinito. Para Demócrito, ao contrário, há uma infinidade de formas diferentes (Aristóteles, *Gen. et Corrup.* 314a21).

(82) Ver principalmente *Phys.* I 7. Sobre a oposição “ser em potência” e “ser em ato” como solução do problema do movimento, ver, por exemplo, *ibid.* I 191b27-34 e *Met.* I 4.

movimento, mas responder à questão primeira, fundadora da física pura, “como o movimento é possível”, é sempre, para Aristóteles, analisar enunciados. É assim que a ontologia, tornada definitivamente lógica em Aristóteles, não podia responder à questão transcendental da física, “como o movimento é possível”, senão sublinhando as condições que permitem dizer o movimento.

Paralelamente, após Demócrito, a “via física” estava traçada para Epicuro e ele só tinha de segui-la: não precisava de não-ser, da forma do Outro ou da diferença para explicar o discurso atributivo ou o enunciado do falso; bastava-lhe, nas pegadas de Demócrito, explicar como a linguagem e seus enunciados são *fisicamente produzidos*. É assim que as “preensões” são portadoras do sentido e tomam o lugar das “formas”, mas não são senão uma cristalização de sensações repetidas, produzidas por contacto corporal, encontros, *movimentos*<sup>83</sup>. O falso não necessita de nenhum “não-ser”, ele se deve “a um certo movimento em nós mesmos ligado à apreensão da imagem”<sup>84</sup>, produzida *fisicamente*, mecanicamente em nós pelos corpos exteriores. Para Epicuro, pôr a questão “como a linguagem é possível?” (isto é, o sentido) não é outra coisa do que pôr uma questão física, perguntar-se como, segundo “as naturezas mesmas dos homens, tendo, segundo cada povo, afecções particulares e recebendo imagens particulares, faziam sair de uma maneira particular o ar emitido sob o efeito de cada uma das afecções e imagens” (*Carta a*

---

(83) Ver o que Diógenes Laércio diz em seu resumo do *Cânone* de Epicuro (X 31): “os epicuristas rejeitam a dialética como supérflua dizendo que é suficiente que os físicos procedam de acordo com as palavras que pertencem às coisas”. Ele precisa, mais longe (X 32-33): “todos os conceitos (ἐπίνοιαι) têm por origem as sensações, seja por encontro direto, por analogia, por similaridade ou por composição, com também alguma contribuição do pensamento. Eles [os epicuristas] consideram a preensão (πρόληψις) como uma apreensão (κατάληψις), ou uma opinião justa, ou um conceito (ἔννοιαι) ou uma noção universal (καθολικὴ νόησις) depositada em nós - dito de outro modo, a lembrança - do que de fora apareceu freqüentemente, por exemplo, ‘de tal tipo é o homem’, pois assim que o termo ‘homem’ é pronunciado, seu esquema apresenta-se imediatamente ao pensamento segundo a preensão, visto que são as sensações que comandam”.

(84) Ver *Carta a Heródoto* 50-52.

*Heródoto* 75)<sup>85</sup>. É assim que a ontologia, tornada definitivamente física em Epicuro, não podia responder à questão transcendental da lógica, “como a linguagem é possível?”, senão sublinhando as condições mecânicas que permitem produzi-la.

A ontologia institui-se, dizíamos, no curto momento que separa Parmênides de Aristóteles ou de Epicuro. Antes, ela não é ainda possível, por não pensar o não-ser; depois, não é mais possível, o ser não devendo mais ser pensado como tal. Ela institui-se também na estreita via que separa a lógica da física e abisma-se necessariamente em uma ou em outra se quiser verdadeiramente pensar o discurso ou o movimento. Tudo isso é natural. Pois querer uma ciência universal do ser obriga o pensamento a escolher. Em que pensa ela? Neste mundo em que evidentemente nos encontramos, ao qual temos uma relação imediata (*aisthesis*), este mundo que vemos e tocamos e no qual nos movemos não menos evidentemente? O mundo-visto? Ou neste mundo no qual a linguagem (*logos*) nos joga, mediante a qual temos uma relação possível com todos os seres que falam e no qual falamos infinitamente das coisas e aos outros? A linguagem-mundo?

Endereço do autor:  
10, rue Emile Zola  
78210 - St. Cyr l'Ecole  
França

Tradução de *Marco Zingano*  
Revisão de *Ulysses Pinheiro*

---

(85) Como diz Torquato, o epicureu de Cícero no *de Finibus* (I 63): “é mediante esta ciência [a física] que podem ser compreendidas a significação das palavras, a natureza do discurso e da relação de princípio a consequência ou de contradição”.