

Recebido em: 18/02/2022
 Aprovado em: 08/04/2022
 Publicado em: 03/05/2022

TEMPORALIDADE E NÃO-CONTRADIÇÃO NO LIVRO Γ DA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES

TEMPORALITY AND NON-CONTRADICTION IN ARISTOTLE'S METAPHYSICS BOOK Γ

Bruno Alves Macedo¹

(bruno_alvesm@outlook.com)

Resumo: Este artigo retoma o princípio de não-contradição, conforme a sua apresentação no Livro Gama da *Metafísica* de Aristóteles, com o intuito de compreender por que o autor grego fornece ao princípio uma constituição temporal. O obstáculo principal da investigação proposta é entender se há de fato uma circularidade no envolvimento do tempo já nas investigações de metafísica. Isso será resolvido pela distinção entre dois sentidos de temporalidade. Tendo em vista que a atualidade é, para Aristóteles, um fundamento metafísico, e o agora possibilita o tempo como um contínuo, sugere-se a possibilidade de identificar, para além do agora atual, a própria atualidade do agora, sendo esta última a temporalidade pressuposta pelo princípio de não contradição apresentado na *Metafísica*.

Palavras-chave: Metafísica. Temporalidade. Atualidade.

Abstract: This article goes back to the principle of non-contradiction, following the thesis presented in Book Gama of Aristotle's *Metaphysics*, with the intention to understand why the Greek philosopher did provide the principle with a temporal constitution. The main obstacle for the present proposal is to understand if there is indeed a circle in having time already involved in metaphysical investigations. This will be sorted out by distinguishing between two senses of temporality. Knowing that for Aristotle actuality is a metaphysical foundation and that the now makes the continuity of time possible, the present article suggests the possibility of identifying beyond the actual now the very actuality of the now, the latter being the presupposed temporality in the principle of non-contradiction presented in *Metaphysics*.

Keywords: Metaphysics. Temporality. Actuality.

INTRODUÇÃO

Levando em consideração o estágio evolutivo da lógica contemporânea, boa parte dos princípios estabelecidos pela lógica tradicional se tornou questionável quanto à formulação ou em como os filósofos, em especial Aristóteles, a comprehendiam. Exemplos importantes dessa

¹ Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP. Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2355886441954925>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9604-4512>.



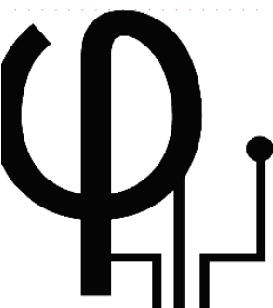
questão estão no trabalho de Newton da Costa, autor que critica o caráter indemonstrável e primordial do princípio de não-contradição, posicionando-se desse modo contra a tradição.

Dois dos problemas com os quais a lógica atual se depara ao revisitá-la aristotélica são os seguintes: a) o clássico princípio de não-contradição é temporalmente constituído; b) os axiomas lógicos são atrelados à substância. A presente investigação irá circunscrever esses problemas, concentrando-se majoritariamente na questão sobre a constituição temporal do *pnc*. No entanto, seguir-se-á os moldes tradicionais da lógica com o intuito, justamente, de compreender por que Aristóteles deu uma constituição temporal ao mais fundamental princípio da *Metafísica*. A ideia da possibilidade de dialetização dos princípios lógicos tradicionais está fora da alçada deste artigo.

A tarefa pretendida logo pode espantar o leitor quando este notar que o tempo, ao que parece ser um assunto pertencente à filosofia natural – quando o assunto é filosofia antiga –, esteja fundamentalmente presente na filosofia primeira. Tem-se então não apenas um problema lógico, mas também ontológico. Revisitar o Livro IV da *Metafísica* não seria suficiente, será preciso também revisitá-lo o Livro IV da *Física*.

1 O SENTIDO DE CIÊNCIA NO *LIVRO I*

O Livro IV da *Metafísica* introduz um sentido universal de ciência ao apresentar a ideia da investigação do ser *enquanto ser* (*being qua being*; *το ὅν ἡ ὅν*). Há uma correlação entre *ser* e *ser enquanto ser*, com ela implica-se o caráter universal da metafísica aristotélica, pois tudo *enquanto é* participa do *ser*. Em outras palavras, toda atualidade remete necessariamente a *ser*. Números, por exemplo, são coincidentes do *ser*, portanto, não se pode dizer que *ser* é essencialmente numérico, pois coincidências não são essenciais. Por exemplo: diz-se “12 é um número”, disto não se segue “ser é número”, além da impossibilidade lógica inerente à conexão entre premissa e conclusão, pode-se se valer de que na afirmação “a árvore é verde” não está contida qualquer implicação numérica necessária, por conseguinte, não há regularidade numérica entre as afirmações. Todavia, interessa notar como em ambas as afirmações, mesmo sendo logicamente desconexas, se diz *ser*. Isto posto, se considera o *ser* em sua própria regularidade, ou seja, *enquanto ser*, não *enquanto número ou qualidade*. A seguinte passagem esclarece como a atualidade pode funcionar como fator universalizante:



Se aqueles que investigaram os elementos do ser estavam em busca desses mesmos princípios [primeiros], é necessário que os elementos também sejam elementos do ser não coincidentemente, mas enquanto ser. Por esse motivo que devemos também apreender as causas primeiras considerando o *ser enquanto ser* (ARISTÓTELES, 2016, *Met.* Γ 1 1003a26-32 = Reeve, p. 48, *tradução nossa, grifo nosso*).²

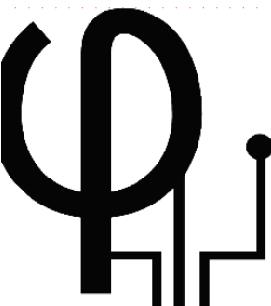
Ou seja, está em questão se certificar de que o “objeto” da investigação, enquanto esta busca os princípios e causas primeiras, esteja em constante acordo com a *atualidade de ser*, destarte, com o conteúdo intrínseco a ser. Veja a seguinte passagem:

Pois não apenas no caso das coisas que são ditas ser em referência a uma única coisa pertence a uma ciência a abordagem teórica delas, mas também no caso das coisas que são ditas ser por referência a uma única natureza, visto que mesmo estas são de certo modo ditas ser de acordo com uma única coisa (ARISTÓTELES, 2016, *Met.* Γ 2 1003b11-15 = Reeve, p. 48-49, *tradução nossa*).

Para Aristóteles, a unidade científica da ciência se dá pelo *sentido* da denominação de seus objetos de estudo. Esta definição de unidade científica é genérica, isto é, ela corresponde a toda ciência possível. No caso da ciência primeira, ela deve “restringir-se” à generalidade da definição genérica, isto ocorre pela conclusão aristotélica de que a substância é o referencial de tudo que se diz ser. Ciências específicas submetem-se àquela definição de unidade científica, mas especificando-a. A substância como referencial de estudo é outro fator que generaliza a ciência primeira, pois *tudo* que coincide com ser também diz respeito à substância. Note como o correlato objetivo da ciência primeira é materialmente indeterminado, ou seja, se trata de uma radicalização do objeto. A gramática, por exemplo, determina seu objeto conforme um gênero específico [as vozes do discurso] (cf. ARISTÓTELES, 2016, *Met.* Γ 2 1003b19 = Reeve, p. 49); neste caso, há um objeto específico de um gênero específico e o objeto é ainda materialmente determinado, pois diz respeito à percepção das vozes. Radicalizar o correlato objetivo é tornar a objetividade do objeto o próprio correlato objetivo da ciência Geral, a substância é justamente esta objetividade como objeto materialmente indeterminado.

Se o correlato objetivo da ciência primeira é materialmente indeterminado, de que maneira ele pode ser determinado? A resposta está na equiprimordialidade entre ser e unidade: “ser e um são da mesma e única natureza” (ARISTÓTELES, 2016, *Met.* Γ 2 1003b21-23 = Reeve, p. 49, *tradução nossa*). Portanto, é a unidade ideal que determina. Isto posto, uma ciência, cujo correlato objetivo é determinado por sua unidade ideal-essencial, só pode ser

² Todas as traduções aqui apresentadas são de inteira responsabilidade do autor.



genericamente una. Se a unidade de uma ciência é genérica, então esta ciência é primeira. Ciências específicas certamente dizem respeito a um gênero, mas este não é genericamente uno e sim especificamente uno. M. Reus Engler faz restrições com relação ao uso da nomenclatura “ciência genérica” para se referir à ciência primeira:

a unidade que a substância garante, ao contrário, é aquela em relação a natureza única ($\piρός \; ἔν$), e por isso a ciência que nela se baseia não é genérica e nem particular, como o são a matemática e a física. (ENGLER, 2010, p. 102)

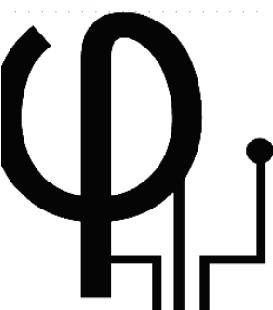
É preciso, porém, colocar o seguinte adendo: realmente a ciência primeira não tem por objeto um *gênero específico*, todavia isso não significa que ela não possa ser apontada como uma ciência genérica, pois ela é, justamente, *genuinamente genérica*. Para reforçar este ponto, pode-se valer de uma nota feita por C. D. C. Reeve:

quando coisas são ditas ser “com referência a uma natureza”, pode também haver uma ciência delas. Portanto é razoável concordar com Alexandre em assumir que Aristóteles está agora “utilizando *genos* um tanto livremente no lugar de ‘uma natureza’” (Alex. *In Metaph.* 245.4 = Madigan, 19). Esta é a “uma natureza” que tem sido provisoriamente identificada com substância, visto que é com referência a ela que todo outro ser é dito ser (1003b17-19) (REEVE, 2016, note 362, p. 336, *tradução nossa, grifo do autor*).

O presente artigo serve-se então desse uso livre do termo *genos*. Pode-se adicionar ainda o comentário feito por Alexandre de Afrodísias: “pois gênero, [assumido] um tanto livremente, é tudo que compartilha entre si de uma mesma e única natureza” (ALEXANDRE, *In Metaph.* 245, 1-5, *tradução nossa*). Há outra passagem na qual Alexandre se refere à ciência primeira como ciência genérica, ou filosofia genérica:

O gênero, ou seja, a natureza comum do ser, é o objeto da ciência para a filosofia comum e genérica, e assim as partes do ser são objetos da ciência para as partes da filosofia. Assim, cada uma das ciências que são classificadas sob a filosofia como uma espécie de ciência genérica seria uma ciência de uma das espécies do ser (ALEXANDRE, *In Metaph.* 245, 30, *tradução nossa*).

É preciso dar atenção à equiprimordialidade entre ser e ser um, afinal, ela justifica a pertença de ambos a uma mesma ciência, pois nenhuma espécie do ser deixa de ser uma espécie do uno: “a substância de cada coisa é una não coincidentemente, bem como é apenas um certo tipo de ser” (ARISTÓTELES, 2016, *Met.* Γ 2 1003b30-33 = Reeve, p. 49, *tradução nossa*). O procedimento metodológico da ciência unicamente genérica decorre assim:



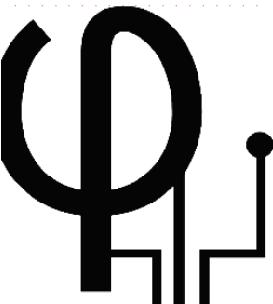
enumeração dos modos em que algo é dito ser e, em seguida, explicação de *como* esses modos se relacionam com o que é primariamente ser (cf. ARISTÓTELES, 2016, *Met.* Γ 2 1004a25 = Reeve, p. 50, *tradução nossa*). Nota-se como as espécies do ser e ser um são ideais, pois estão também sempre consideradas de maneira genérica, ou seja, em relação ao caráter genérico da ciência primeira. A idealidade aqui não significa uma forma ideal com relação à qual estariam as espécies e gêneros submetidos. Trata-se, na verdade, de uma consideração genérica imaterialmente determinada, portanto, uma apreensão ideativa. Neste ponto, pode-se retomar ao exemplo dado anteriormente, das predicações “a árvore é verde” e “12 é um número”: nestes casos, não há dúvidas de que o sujeito de ambas as predicações é considerado como *sendo* de maneira unitária e distinta, no entanto, o próprio ser unitário, regular e imutável entre as duas predicações, é uma generalização ideativamente apreendida. Deve-se ter isso em mente quando Aristóteles fala em apreensão teórica. Outro ponto para facilitar o entendimento dessa abordagem teórica e seu caráter ideativo é propriamente o caráter universal do ser e da unidade; não são universais porque estão presentes em todas as espécies do ser, mas porque todas as espécies do ser a eles se referem. Se fosse o caso de uma “presença” universal, então o caráter ideal seria uma forma transcendental da qual as espécies participam, no entanto, como se trata de um sentido remissivo e necessário, então seu caráter ideal é a generalização teórica.

Veja:

se o ser ou o um não é universal e o mesmo sobre todas as coisas ou separável, como presumivelmente não é, mas algumas coisas são ditas ser ou ser uma com referência a uma coisa, outras em virtude de sucessão (ARISTÓTELES, 2016, *Met.* Γ 2 1005a5-10 = Reeve, p. 51, *tradução nossa*).

A metafísica de Aristóteles constitui que o estudo da substância é tão fundamental quanto o estudo da unidade. Se a unidade científica genérica é delimitada pelo *sentido*, que serve de horizonte para suas possíveis significações, então a ciência primeira deve “tanger” todas as significações direcionadas ao sentido *daquilo que é* e do *uno*. Não se trata de uma particularização contingente ou empírica, mas de uma especialização genérica. O “mesmo” é uma espécie da unidade, tem-se uma *espécie ideal* por conta do seu caráter genérico.

Consequentemente à exposição da equiprimordialidade entre ser e ser um, e às implicações genéricas sob a ordenação da ciência primeira, Aristóteles introduz outra noção constitutiva à essa ciência, pressuposta desde o princípio das considerações do Livro IV, a lei axiomática. Conforme o Estagirita, toda demonstração pressupõe axiomas a partir dos quais se segue o procedimento dedutivo. No entanto, para além disso, a própria



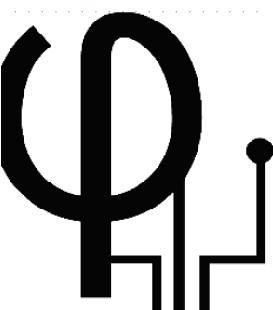
consideração do ser enquanto ser inere a necessidade dos axiomas: “estes axiomas são de todos os seres, e não de um género especial separado dos outros” (ARISTÓTELES, 2016, *Met.* Γ 3 1005a21-24 = Reeve, p. 52, *tradução nossa*). Enquanto a necessidade dos axiomas se dá a todo tipo de investigação, pois nenhum género se constitui isoladamente, a investigação acerca dos axiomas concerne à ciência primeira. A primazia da ciência universal estaria em xeque se esta abdicasse do estudo do que constitui verdadeiramente a própria *atualidade de ser*, ou seja, os axiomas. Seria como investigar a substância sem investigar sua natureza, ou seja, um contrassenso.

A seguir, concomitantemente ao entendimento de que o estudo considera *princípios*, inicia-se pelo principal destes. Um axioma é caracterizado por ser necessariamente pressuposto em toda proposição e, portanto, por não ser hipotético. Para Aristóteles, o primeiro axioma é o princípio de não-contradição e ele o apresenta da seguinte maneira: “que a mesma coisa não pode ao mesmo tempo [ἄμα] pertencer e também não pertencer à mesma coisa sob a mesma consideração” (ARISTÓTELES, 2016, *Met.* Γ 3 1005b19-20 = Reeve, p. 52, *tradução nossa*). Jan Lukasiewicz se refere a essa formulação como *ontológica*, ela é equivalente à *formulação lógica* (cf. LUKASIEWICZ, 1971, p. 487).

Aqui pode-se fazer algumas considerações relacionadas ao objetivo deste artigo: primeiramente, será preciso investigar a noção de tempo colocada por Aristóteles na apresentação do *pnc*; em segundo lugar, será preciso compreender como algo essencialmente não hipotético pode *constitutivamente* ser relacionado com a noção de tempo. A consideração temporal do *pnc* parece ser importante para Aristóteles. A etapa atual será agora concluída com uma delimitação prévia da ciência conforme o Livro IV da *Metafísica*: a ciência é uma investigação que diz respeito a um género e às respectivas espécies pertencentes a esse mesmo género. Toda investigação científica está referida à substância, à unidade equiprimordial desta e aos axiomas. Tornar a remissão ao ser um objeto de estudo é necessário somente à ciência genericamente genérica, não às ciências especificamente genéricas.

2 O PRINCÍPIO DE NÃO-CONTRADIÇÃO

As *leis fundamentais* da lógica são axiomas. Tradicionalmente, o caráter fundamental delas consiste, justamente, na impossibilidade de demonstração teorética e dedutiva. Isto faz a distinção entre lei e preceito empírico, o último exige demonstração, enquanto as *leis* são, portanto, *princípios*. É a partir disso que Aristóteles propõe a demonstração por



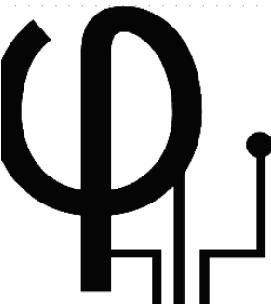
refutação (*έλεγκτικῶς*), não é uma demonstração em sentido estrito, mas uma via possível para reforçar o caráter elementar de um princípio. Não se trata de colocá-lo como objeto de demonstração, e sim refutar a pretensão de demonstrar ou de negar um princípio, no caso, o de não-contradição, pois, ao defender a invalidade do *pnc*, consequentemente se aceita uma tese que o pressupõe; ocorre então a contradição e refutação da tese.

A “demonstração” de Aristóteles pressupõe um diálogo efetivo, uma fala, pois inere que haja *alguma significação*. Isso seria suficiente para inteligir como o princípio não demanda por ele mesmo demonstração alguma, pois quando algo é significado, então se significa *uma* coisa, i.e., se pode inteligir que “significar” tem *um* sentido.³ “[...] Ele [Aristóteles] apenas precisa que seu oponente profira alguma coisa declarativa (*τι*), pois a simples linguagem já nos presenteia com algo determinado e pleno de sentido, que não viola o princípio” (ENGLER, 2010, p.105).

A conclusão do argumento refutativo levantado por Aristóteles é de que, uma vez ocorrida qualquer significação, esta não pode se referir ao que ela não significa. No entanto, existe ainda um problema que faz o Filósofo ressaltar mais uma vez a relevância do tempo no *pnc*: é plausível supor que duas pessoas usem nomes opostos com referência à mesma coisa, no entanto, “o que é intrigante não é isto, ou seja, se é possível que a mesma coisa ao mesmo tempo seja e não seja humana no nome, mas se é possível *de fato*” (ARISTÓTELES, 2016, *Met. Γ 4* 1006b20-22 = Reeve, p. 55, *grifo nosso, tradução nossa*). Este último destaque [*de fato*] é importante, pois remete ao tema tratado anteriormente, a ver, que a ciência primeira estuda o ser em sua *atualidade de ser*. Aristóteles está interessado em saber se algo pode essencialmente ser *A* e não *A*, e saber essencialmente é levar em consideração que o referente universal daquilo de que se predica é a substância.⁴ Em outras palavras: poderia ser, em sua atualidade, não ser? Se a resposta for afirmativa, então implica-se na inexistência de qualquer ser determinado,

³ Esta colocação está em acordo com a exposição de Marco Zingano, que refuta a possibilidade de uma *petitio principii*, i.e., a ideia de que o significar algo, no qual significa-se *uma* coisa, pressuporia a aceitação da tese essencialista (ser *uno* é ser determinado e ter significado, portanto, possuir essência), a qual é paralela ao princípio de não-contradição. “Aristóteles não recorre de modo algum às suas quíndades, mas a algo que todos devemos aceitar, adotemos ou não o essencialismo, a saber, o seguinte postulado de todo discurso apofântico: se um termo significa algo, então significa de um modo só, isto aqui, o que faz uma escolha que exclui outras possibilidades” (ZINGANO, Marco. Notas sobre o Princípio de Não Contradição em Aristóteles. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas, v. 13, Série 3, n. 1, jan/jun. 2002, p. 20). Ou seja, o próprio ato de significar inere que haja *um* sentido e isso nada diz sobre existências.

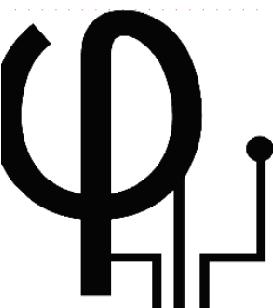
⁴ Aqui não existe mais o risco de uma petição de princípio, pois Aristóteles já apontou a inconsistência daqueles que *dizem* negar o princípio de não-contradição. Portanto, o momento aqui em questão já pode conciliar com o essencialismo e extrapolar o campo do mero *discurso*. “Uma vez, porém, obtida a prova, Aristóteles pode então mostrar que ela não só é compatível com o essencialismo como igualmente sai reforçada pela distinção entre essência e acidente. O essencialismo acrescenta que a determinação de sentido para cada termo não é efeito de estipulação arbitrária, quando bem sucedida, mas resulta de uma apreensão de algo que corresponde à forma das próprias coisas” (ZINGANO, 2003, p. 28).



portanto, nada poderia ser considerado em sua própria atualidade, haveria apenas “coincidentes”. Evidentemente não é possível a coincidência entre coincidentes, é necessário haver algo *em que coincidem*. O eminente contrassenso em limitar à existência somente os coincidentes destrói a própria possibilidade de responder à pergunta [sobre o não ser do ser em sua atualidade] de maneira afirmativa, afinal, o que seria uma afirmação senão uma negação e vice-versa? “Pois um coincidente não coincide com um coincidente, a menos que seja o caso em que ambos coincidam com um mesmo sujeito” (ARISTÓTELES, 2016, *Met.* Γ 4, 1007b1-4 = Reeve, p. 56, *tradução nossa*).

A sequência argumentativa de Aristóteles leva a outra colocação fulcral: “que mudar em quantidade e mudar em qualidade não são a mesma coisa” (ARISTÓTELES, 2016, *Met.* Γ 5 1010a22-24 = Reeve, p. 62, *tradução nossa*). Esta colocação fornece um indício para melhor compreender a relação entre tempo e atualidade de ser no *pnc*. Sendo este uma *lei fundamental*, então é uma verdade da própria *atualidade de ser*, isto posto, quando Aristóteles frisa que o *pnc* trata da impossibilidade de ser assim e ser não-assim *ao mesmo tempo*, este “instante” refere-se à própria atualidade de ser. O ser enquanto considerado assim é a substância. Por conseguinte, a hipótese de que tudo está em absoluta mudança e, sendo assim, nada pode ser dito ou afirmado, nem sequer pisar ao menos uma vez no rio de Heráclito, fica refutada, pois mudanças são afinal mudanças de alguma coisa. Constatar que *A* é de coloração azul, mas, em relação a certas “circunstâncias”, *A* torna-se de coloração verde e, por isso, *A* é azul e não-azul, seria desconsiderar *A*. Por mais óbvio que este absurdo possa ser, é importante dissecá-lo. Uma “conclusão” que desconsidera a substância, surge a partir da ignorância sobre a existência de algo imóvel, implicando no “absoluto” deveniente. Por conseguinte, *A* torna-se “ininteligível”, pois “*A*” só pode ser suas mudanças puramente, destarte, não existe um *A* passando por mudanças. Nesse sentido, Crátilo fez bem ao se abster de falar, afinal, quem assim pensa não tem mesmo *sobre o que* falar. Mas Aristóteles coloca, precisamente: “dizer que as coisas ao mesmo tempo são e não são é implicar que todas elas estão em repouso em vez de movimento, visto que não há nada em que as coisas se transformem, uma vez que tudo pertence a tudo” (ARISTÓTELES, 2016, *Met.* Γ 5, 1010a35-37 = Reeve, pp. 62-63, *tradução nossa*). Esta é a consequência extrema à qual chega o “pensamento” cuja implicação é o absoluto deveniente: as coisas são e não são, pois não há verdade e isto é uma verdade. Inclusive, o contrassenso desse tipo de “argumento” é que, ao defender o puro devir, recai em pura imobilidade. Ao menos é consistente em sua inconsistência, mas com isso não se chega à lugar nenhum.

Aristóteles percebeu esses problemas justamente através da consideração do ser em sua atualidade, pois na esteira desse pensamento se encontra algo de imutável: “em

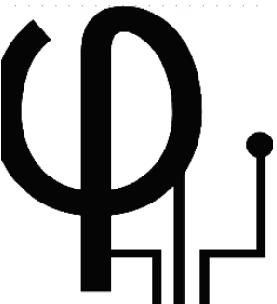


geral, se algo está deixando de ser-assim, há algo que é, e se algo está vindo a ser, deve haver algo a partir do qual vem a ser e algo pelo qual é gerado” (ARISTÓTELES, 2016, *Met.* Γ 5, 1010a18-20 = Reeve, p. 62, *tradução nossa*). A instantaneidade do *pnc* está em plena conciliação com a atualidade de ser em relação a qual a ciência primeira deve estar sempre remetida, pois ser *de fato, ao mesmo tempo e atualmente* possuem o mesmo sentido: *substância*. De acordo com Lukasiewicz, “é importante estabelecer que Aristóteles limita o alcance da validade do princípio de contradição apenas a existentes atuais” (1971, p. 501, *tradução nossa*). De fato, mas qual outra limitação poderia haver? Não é esse o alcance máximo do princípio justamente? A realidade, como noção metafísica, é presença e atualidade. Aristóteles “limita” o *pnc* à substância, sendo esta a convergência do ser com a própria realidade. A *atualidade do ser* é o próprio *limite* para Aristóteles, o princípio de não-contradição não está apenas limitado a existentes atuais, mas é o próprio limite da atualidade. Tendo em vista a primazia da determinação em relação à indeterminação, Aristóteles diz: “é o ser em potência e não o ser atual que é indeterminado” (ARISTÓTELES, 2016, *Met.* Γ 4 1007b28-30 = Reeve, p. 57, *tradução nossa*). Ou seja, falar sobre a realidade é o mesmo que ter em vista o seu “estado” último: ser determinado e atual.

Pergunta-se: por que o tempo, que aparentemente é um assunto próprio da filosofia natural, possui preponderância na ciência primeira? E não se trata de uma preponderância meramente auxiliar, como se Aristóteles estivesse se servindo do tempo para atingir a intelecção de um princípio supra-temporal, trata-se de algo constituinte ao próprio princípio. Pensar na validade do *pnc* é considerar proposições e significados sendo ao mesmo tempo incompatíveis com os seus contrários. Portanto, por que, por exemplo, a incomensurabilidade entre o lado e a diagonal do quadrado é eterna (*cf.* ARISTÓTELES, *Phys.* Δ XII 222a5.), mas o princípio de não-contradição não é eterno? As respostas para essas dúvidas talvez possam ser encontradas com uma breve visita ao texto em que Aristóteles trata do conceito de tempo, portanto, no Livro IV da *Física*.

3 O TEMPO

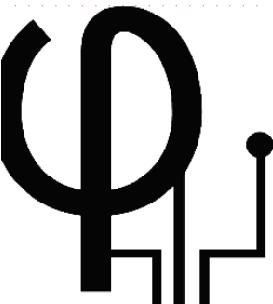
Levando em consideração o caráter *local* das investigações aristotélicas na *Física*, no que diz respeito ao tempo, o “agora” é aquilo que está mais proximamente dado (*Cf.* ARISTÓTELES, *Phys.* Δ, 219b25-30.), pois a suposta não existência do antes e depois, isto é, o não-mais-ser e o ainda-não-ser, obstrui o início da investigação por não oferecer



qualquer característica a respeito da própria existência do tempo. Apesar das possíveis perplexidades quanto à inexistência do tempo, sua passagem é ainda assim perceptível. A íntima relação que logo se apresenta entre tempo e mudança tem por base justamente o “agora”, distinto do “agora” que passou.

Segue-se o axioma: “não pode haver um próximo ‘agora’ para um ‘agora’ dado” (ARISTÓTELES, 1957, *Phys. Δ* X 218a15-20, *tradução nossa*). Esta proposição possui duas implicações fulcrais: 1) o “agora” presente não inere o fato de não-mais-ser, pertencente ao “agora” passado, bem como não é causa do futuro; se assim fosse, então haveria uma indeterminação do tempo, pois resultaria na noção de que há uma absoluta simultaneidade na qual o antes é agora, um contrassenso. 2) O “agora” não é parte do tempo, pois este não pode ser uma infinidade de “agoras” subsequentes, ou seja, os “agoras” não são contíguos, há, portanto, algo entre eles, algo destacado e configurador de um período de tempo. Aristóteles conclui: o “agora” é um limite de tempo, pois “se tomarmos qualquer limitado período de tempo, ele deve ser determinado por dois limites, os quais não podem ser idênticos” (ARISTÓTELES, 1957, *Phys. Δ* X 218a25, *tradução nossa*). Ou seja, um certo instante passado e o “agora” atual selecionam entre ambos um intervalo de tempo, evidentemente esses limites não poderiam ser idênticos, senão intervalo algum seria delimitado. Todavia, destaca-se um problema: o presente “agora” certamente se distingue do limite que se tornará quando passar, bem como o “agora” subsequente irá se tornar distinto e assim por diante. Desse modo, o limite temporal atual está em perpétua mudança, Aristóteles confirma isso do seguinte modo: “[o agora não pode] continuamente persistir em sua identidade. Pois nada que é finito e divisível é circunscrito por um único limite, seja isto [que é finito] contínuo em uma mesma dimensão ou em mais de uma” (ARISTÓTELES, 1957, *Phys. Δ* X 218a23-25, *tradução nossa*). Ou seja, unidades concretas e definitivas são impossíveis, pois todo ser finito e divisível está fadado à mudança, e o tempo não pode ser desconectado da mudança, pois sem ela não se pode percebê-lo. O problema torna-se o seguinte: como falar do “agora” se ele não mantém continuidade em sua identidade?

Trata-se agora de entender mais propriamente a relação entre mudança e tempo. Movimento, para Aristóteles, é o referencial teórico para a compreensão do tempo. Primeiramente, todo movimento possui magnitude, ela é o *entre* com relação ao “onde estava” e o “onde está”, é uma noção física que inere continuidade, caso contrário, não haveria intervalo algum e, por conseguinte, nem o “estava” e o “está”. É importante retomar como para Aristóteles o caso mais genérico de passagem [mudança disto para aquilo] é a mudança deste para aquele lugar (cf. ARISTÓTELES, 1957, *Phys. Δ* I 208a30-33). Isto posto,



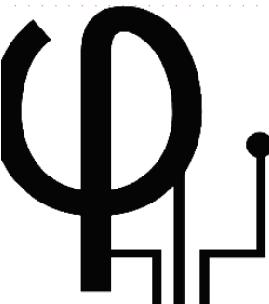
segue-se a relação entre magnitude e movimento, pois a mudança de lugar possui magnitude, donde Aristóteles conclui: “é porque magnitude é contínua que movimento o é também e, porque movimento é contínuo, tempo o é também” (ARISTÓTELES, 1957, *Phys. Δ XI*, 219a10-12, *tradução nossa*). Do mesmo modo que há um antes e depois em magnitude, o mesmo se segue no movimento e no tempo. Nota-se como a continuidade é fundamental para o reconhecimento da variação entre diferentes “agoras”, os quais limitam um intervalo de tempo, bem como para o reconhecimento de qualquer mudança.

Retomando então a dificuldade anteriormente postada: com a perpétua mudança do “agora”, se depara com algo semelhante ao rio de Heráclito, ou seja, como inteligir algo que não mantém sua identidade? A resposta para esta questão está na relação entre tempo e movimento. O tempo não é pura passagem e possui seu limite agora entre o antes e depois. Percebe-se a função essencial do “agora” de marcar e dividir passado e futuro; nesse sentido, o “agora” deve ser o mesmo em todos os casos, portanto, o ponto limite⁵. Entretanto, essa função só pode ser realizada por dependência da mudança contínua, o antes e depois por si só nunca são “estáticos”, a menos que se tornem períodos sob a marca do “agora”, no entanto, não possuem identidade própria. A seguir, Aristóteles segue o paralelo entre tempo e movimento:

o ‘agora’ do tempo segue a analogia do objeto em movimento, visto que é por meio dele [o objeto em movimento] que conhecemos o antes e depois no movimento, e é em virtude da contabilidade do antes-e-depois que o ‘agora’ existe (ARISTÓTELES, 2016, *Phys. Δ XI*, 219b20-25, *tradução nossa*).

Ora, é o objeto em movimento o causador da continuidade da magnitude e do movimento, do mesmo modo o “agora” faz a continuidade do tempo: “tempo deve sua continuidade ao ‘agora’” (ARISTÓTELES, 2016, *Phys. Δ XI*, 220a5, *tradução nossa*). Aqui se considera ambos de maneira teórica, portanto, em sua função essencial de objeto *que se move* e limite de tempo respectivamente. É considerável concluir a partir dessas considerações que em todo “agora” há simultaneamente *algo* passível de mudança. Se anteriormente o “agora” parecia inapreensível por variar constantemente, pois todo “agora” determinado será diferente, então basta apreendê-lo teoricamente, portanto, não como o “agora” de um período

⁵ *Addendum*: o “agora” não é uma parte do tempo, portanto, só pode ser considerado como um ponto apenas, em vez de vários pontos que formariam uma suposta linha, por exemplo. De acordo com Heidegger, o “agora” só pode ser considerado como ponto “se tomarmos os pontos da linha eles mesmos formando o começo e o fim, constituindo a transição do contínuo, e não como pedaços presentes um ao lado do outro cada um por si” (HEIDEGGER, Martin. *The Basic Problems of Phenomenology*. Trad. Albert Hofstadter. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1982, p. 249, *tradução nossa*) “if we take the points of the line themselves as forming beginning and end, as constituting the transition of the continuum, and not as pieces present alongside one another each for itself”.



determinado, mas como aquilo que determina as marcações temporais, apreende-se assim a sua função essencial, idêntica em todos os casos. No entanto, sem a *contínua* variação do antes e depois não se pode perceber o tempo e é por causa da sua mudança *constante* que o “agora” pode ser imutável. “É apenas mudando que algumas coisas permanecem as mesmas”.⁶

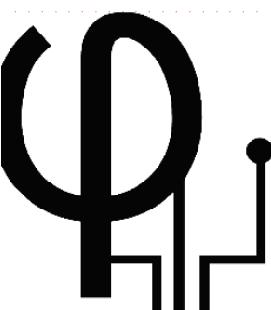
3.1 O tempo e o princípio de não-contradição

Neste ponto, com as reflexões aristotélicas sobre o tempo, a correlação entre temporalidade e o princípio de não-contradição não se encontra distante do entendimento. A ciência primeira trata do ser na *atualidade*, isto é, a substância. Pode-se rememorar a afirmação aristotélica de que o “agora” faz a continuidade do tempo, do mesmo modo o objeto em movimento faz a continuidade do movimento. Com a substância tem-se um caso semelhante, ou seja, pode-se dizer que ela faz a continuidade do ser, destarte, o ser em sua própria identidade é a substância considerada por si mesma, não com relação aos seus possíveis vir-a-ser ou deixar-de-ser. Veja esta passagem: “o tempo é idêntico em todo lugar simultaneamente, mas não é idêntico se tomado duas vezes sucessivamente” (ARISTÓTELES, 1957, *Phys. Δ XII* 220b5-6, *tradução nossa*). Ou seja, o “agora”, como foi visto, é o mesmo se considerado indeterminadamente, mas o tempo sucessivamente considerado nunca será o mesmo, pois antes e depois variam em qualquer período de tempo selecionado. Segue o comentário de Fernando Rey Puente:

Ou seja, ele [o agora] é considerado como um ponto que desempenha a dupla função de limite e de limitar entre passado (o anterior) e futuro (o posterior) (cf. *Phys.* 218 a8-9), constituindo, portanto, o tempo em sua indeterminação originária e não uma das extremidades distintas entre si e diversas daquilo que delimitam e que constituem *um tempo determinado* (PUENTE, 2001, p. 154, *grifos do autor*).

A abordagem teorética da ciência primeira considera a substância desse modo, isto é, na sua indeterminação material, *simultaneamente* à sua identidade, não de maneira sucessiva. Todas as investigações da ciência primeira devem seguir a regra teorética de se ater ao ser em sua própria atualidade, portanto, em sua identidade. O princípio de não-contradição, considerado com a simultaneidade, parece estar em pleno acordo com o procedimento esperado

⁶ “some things stay the same only by changing” (ME CHAME pelo seu nome. Direção: Luca Guadagnino. New York (US): Sony Pictures Classic; California (US): Warner Bros. Pictures; Memento Films International, 2017. 1 filme (132 min.), *tradução nossa*. Título original: Call me by Your Name). Neste trecho, a personagem se refere ao rio de Heráclito.



da metafísica. O *pnc* diz respeito a proposições e significados não sucessivamente considerados, em outras palavras, não de maneira circunstancial. Isto serve também para superar as dificuldades imputadas pelos defensores do mobilismo, cujas “teses” consequentemente negam o princípio. O axioma da não-contradição, com o detalhe do “ao mesmo tempo”, está referido aos significados *quando* são idênticos a si mesmos em qualquer caso. Entender a natureza de algo é levá-la ao limite, isto é, pensá-la *atualmente*. Como Aristóteles leva os objetos de investigação ao limite da atualidade? Veja: “do mesmo modo que é atualmente contínuo [o agora], é também potencialmente divisor do tempo” (ARISTÓTELES, 1957, *Phys.* Δ XIII 222a15, *tradução nossa*). Ora, para compreender o que é este “agora”, é preciso apreendê-lo na continuidade da sua identidade e, para isso, Aristóteles indetermina o “agora” em relação à possibilidade de dividir o tempo, concebendo-o em sua atualidade própria como um limite de tempo. No entanto, o “agora” é também o próprio limite do tempo, i.e., ele *faz* o tempo. Conduzir teoricamente o objeto ao seu limite é antecipá-lo de suas potencialidades, retendo-o atualmente. Em outras palavras: a substancialidade está na atualidade indeterminada em relação às potências. Não se trata, porém, de não relacionar a substância às suas possibilidades, visto que é apenas por meio destas que se pode apreender aquela atualmente, no entanto, uma vez levada ao limite, pode-se distinguir o atual do potencial.

A temporalidade, presente no princípio de não-contradição postulado por Aristóteles, possui sentido estrito, não se trata do tempo meramente passageiro e em absoluta sucessão, mas de uma temporalidade *atual*, na qual se pode identificar, por exemplo, as seguintes causas de continuidade: *agora*, *substância* e *objeto movente*.

Na ciência primeira, tudo é levado ao limite, e se esta ciência trata daquilo a que tudo se refere, então é preciso apreender esse mesmo referencial universal a partir das suas possíveis referências. Limitando-se à sucessão do antes e depois não se pode inteligir isto a que tudo se refere, estar-se-ia restringido ao deveniente, no entanto, assim que se pensa com o “*agora*” obtém-se os contínuos. O princípio de não-contradição não concerne a antes ou depois, mas *agora*. Partindo da ideia de que a consideração do ser enquanto ($\tilde{\eta}$) ser é a mesma que considerar o ser de maneira atual, em sua própria identidade, concorda-se com a seguinte colocação de Rey Puente:

[...] o que quer dizer exatamente ‘enquanto’? Aristóteles usa essa expressão em dois sentidos principais: pressuposto que o bronze é em potência uma estátua, o ato do bronze *enquanto* bronze não é movimento, mas o ato do bronze *enquanto* potencialmente uma estátua é movimento. Logo, ser algo idêntico (*ταυτόν*) e uno (*ἕν*) ocorre no plano do substrato (*ὑποκείμενον*); por isso, considerado sob essa perspectiva, o bronze em estado bruto e o bronze

moldado que constitui uma estátua é um e o mesmo (PUENTE, 2001, pp. 180-181, *grifos do autor*).

Ser idêntico e uno ocorre no plano do substrato e este plano é o da atualidade.

4 CONCLUSÃO

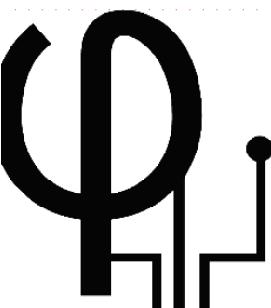
Retomando mais uma vez a tese aristotélica sobre a primordialidade mútua entre ser e ser-um, aponta-se como a implicação mais relevante proveniente dela é: ser e ser-um é ser determinado. Este é o fio condutor do Livro Γ, i.e., todo ser determinado possui essência, sendo esta a própria determinação do ser determinado. A ciência primeira deve investigar o fato de *ser determinado* em geral. No entanto, é justamente esse entendimento que em alguns casos parece ser mal avaliado pela lógica contemporânea. Uma das principais críticas feitas ao Estagirita é de que “a existência de substâncias é hipótese metafísica discutível e provavelmente falsa”⁷, ela normalmente vem apoiada na afirmação de Lukasiewicz de que Aristóteles limita o *pnc* a existentes atuais.

Em *Ser e Tempo, grosso modo*, Heidegger faz notar como a metafísica tradicional, oriunda de Aristóteles, ao propor que a substância existe atualmente, também substancializa a existência. De acordo com a fenomenologia heideggeriana, não se pode mais pensar a existência de maneira substancial, pois são modos-de-ser distintos (Cf. HEIDEGGER, 2008, §9). Isso não significa necessariamente que a substância não exista. É estranho como a lógica tenha chegado a certas conclusões nas quais se refere à “existência de substâncias” como se substâncias fossem coisas com as quais se pode trombar por aí. Além disso, que a existência da substância seja apenas provável soa como uma errônea tendência em atribuir muita física à realidade. De acordo com Newton da Costa,

o lógico, além de seu aspecto *subjetivo*, possui outro, *objetivo*, ontológico: constitui, no tocante ao mundo real, conforme Gonseth, uma física do objeto absolutamente indeterminado, absolutamente qualquer, ou, pelo menos, dos objetos quaisquer de amplas regiões (COSTA, 2008, p. 133, *grifos do autor*).

Certamente, na obra de Aristóteles, pode-se encontrar os vários momentos em que o autor indetermina seu objeto quanto à matéria e potência, no entanto, a afirmação de que

⁷ COSTA, Newton Carneiro Afonso da. *Ensaios sobre os fundamentos da lógica*. São Paulo: Hucitec, 2008, p. 126.



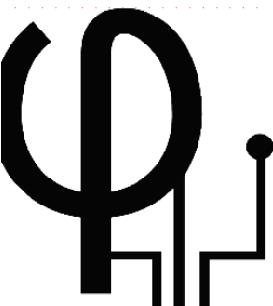
o lógico (em geral) trata de uma *física do objeto absolutamente indeterminado* parece ser inconsistente quando o objeto absolutamente indeterminado não possui física alguma. Além disso, o objeto da lógica não é absolutamente indeterminado, ele é idealmente determinado. No entanto, para Newton da Costa, há um paralelo entre a natureza das leis da física e as leis da lógica: “entre as leis físicas, para mencionar um exemplo, e as leis lógicas, há unicamente uma diferença de grau, no tocante a seu conteúdo de realidade, e não uma diferença de natureza” (COSTA, 2008, p. 134).

Porém, quando o assunto é a substância, não pode haver física envolvida. Que a substância exista significa isto: quando alguém se refere, por exemplo, à sua própria casa, então tem em mente um determinado sentido de sua casa. Isto é a substância: *ser determinado*. Em todos os casos a fala não escapa à determinação de sentido das palavras, caso contrário, sempre que alguém fosse se referir a *algo*, teria de enumerar todos os atributos da coisa *ad infinitum*. Para Aristóteles, a própria realidade funciona dessa maneira, i.e., as coisas são atualmente determinadas. No entanto, *realidade* e *atualidade* são noções metafísicas, não é possível se deparar-aí com a realidade na íntegra.

Para concluir as reflexões desenvolvidas neste artigo, pode-se partir de outra colocação de Newton da Costa: “[...] círculo vicioso: na formulação de um princípio lógico fundamental recorre-se à noção de tempo, o que envolve uma teoria do tempo, ao passo que, para se elaborar esta teoria, necessita-se da lógica” (COSTA, 2008, p. 116). Nesse sentido, Aristóteles teria incorrido num círculo vicioso no modo como apresentou o *pnc*, abrindo espaço para afirmar que o princípio de não-contradição foi colocado pelo filósofo grego de maneira naturalista. Mas não se trata de algo assim tão simples. Primeiramente, o fator que distingue a atualidade aristotélica da supra-temporalidade lógica é a realidade. Ou seja, na ciência primeira da *Metafísica*, apesar do seu caráter teorético, a correlação entre existência ideal e existência real impede que seja uma ciência *puramente* teorética, portanto, para Aristóteles não há uma lógica pura independente de qualquer existência real. Em segundo lugar, o sentido de temporalidade inerente à ciência primeira não é a mesma encontrada na filosofia natural, trata-se da temporalidade do imutável, a partir disso os conceitos tomam dimensões mais complexas.

Pela leitura do livro Gama, nota-se que não há possível desvincilhamento do tempo, ele é constitutivo ao *pnc* e este, por sua vez, é uma verdade do ser. Num sentido tradicional, pode-se então dizer que Aristóteles foi naturalista, mas esse posicionamento não será aqui defendido.

O caráter fundamental da temporalidade parece inegável, principalmente quando se nota a sua influência na metafísica. Seria uma atitude tradicionalista, fechar os olhos e rapidamente resolver as questões a partir da auto evidência de que o tempo é assunto

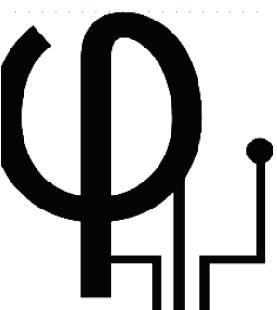


exclusivo às ciências naturais e, ao destacar a presença do tempo em uma metafísica, então esta estaria manchada pelo naturalismo.

Propõe-se a alternativa de reconhecer o primado filosófico do tempo e entender que a substância, como atualidade e presença, possui caráter temporal evidenciado pela própria colocação do princípio de não-contradição. No entanto, trata-se de um outro sentido de temporalidade. Heidegger afirma, ao interpretar a *Física* de Aristóteles, que o agora é um limite “apenas incidentalmente com referência a algo que encerra *no agora e em* um definido ponto do tempo” (HEIDEGGER, 1982, p. 249, *tradução nossa, grifos do autor*). Ou seja, se o agora for considerado de acordo com a sua função de divisor do tempo. Porém, em sua essência, o agora não é um limite, veja: “com ajuda do agora eu posso marcar um limite, mas o agora por si mesmo não possui o caráter de limite enquanto for assumido no interior do contínuo do tempo ele mesmo” (HEIDEGGER, 1982, p. 249, *tradução nossa*). Isto porque “tempo como agora não é limite, mas transição” (HEIDEGGER, 1982, p. 251, *tradução nossa*).

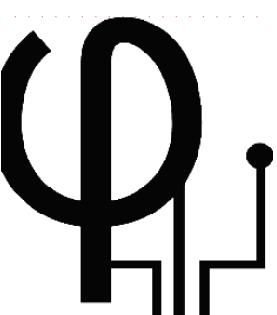
Porém, sem necessariamente ir de encontro com Heidegger, pode-se propor que o agora seja *o* limite *do tempo*, no sentido de que ele é o próprio contínuo que *faz* o tempo. Portanto, o tempo levado ao limite é o agora, em outras palavras, *o tempo pensado atualmente é agora*. No entanto, há uma circularidade, pois como se pode pensar o tempo atualmente se a atualidade parece pressupor o agora atual? É que o sentido de temporalidade encontrado na metafísica parece ser uma temporalidade distinta do agora puramente transitório. Isto é, não se trata do agora atual, mas da própria atualidade do agora e esta não é, de maneira alguma, transitória. Este sentido de temporalidade é algo como o tempo levado ao próprio limite, resultando em uma “supra-temporalidade”. A transitoriedade do “agora” está atrelada ao fato de que, na *Física*, o movimento é o referencial do tempo para Aristóteles, mas a própria atualidade do agora pode se desvincilar da mudança e do movimento. Além disso, o que está em jogo na *Metafísica* é justamente o imóvel e imutável. Pode ser o caso de levar em consideração a Lei de Continuidade conforme apresentada por Leibniz:

Quando um caso ou hipótese aproxima-se no infinito de alguma outra hipótese, até que culmine completamente nela, também o resultado aproxima-se ao resultado da segunda hipótese, até que coincida completamente com ele, e não pode haver aí nenhum salto tal que o caso sofra uma mudança menor que [qualquer mudança] assinalável, e que a mudança no resultado seja grande e notável” (LEIBNIZ, *De corporum concursu*, Sheda 3 – Lemma 1 – *La réforme de la dynamique*, 1994, pp. 95, *apud* MOREIRA, Vivianne de Castilho. *Contínuo e Contingência 1*. Curitiba: Kotter Editorial, 2019, p. 29).



Isto posto, a lei permite “considerar o repouso como uma espécie de movimento (quer dizer, como equivalente a uma espécie de seu contraditório), a coincidência como uma distância infinitamente pequena, e a igualdade como a última das desigualdades” (LEIBNIZ, *Mathematische Schriften*, 1971, p. 93, *apud* MOREIRA, 2019, pp. 31). A conexão com o que foi dito acerca da temporalidade na *Metafísica* de Aristóteles é que a supra-temporalidade seja uma espécie de temporalidade.

O “agora” é um limite de tempo e o limite do tempo, a *atualidade* da substância é a “supra-temporalidade” desse limite, sem deixar de ser, afinal, temporalidade. Em resumo, a temporalidade presente na ciência primeira é o tempo ultrapassando seu próprio limite: a *atualidade do agora* é a *substância do ser*. A atualidade pode ser considerada como a própria continuidade dos contínuos, ou seja, se o tempo é contínuo, ele o é por ser atual; e ser atual é ser determinado. Antes e depois não são determinados, nem atuais e, muito menos, contínuos, *i.e.*, dependem da marcação do “agora”. O ser antes e depois, bem como o ser possível, são indeterminados.



REFERÊNCIAS

- ALEXANDRE. *On Aristotle Metaphysics 4*. Trad. Arthur Madigan. UK, London: Bloomsbury Publishing Plc, 2013.
- ARISTÓTELES. *Metaphysics*. Trad. C. D. C. Reeve. Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company, 2016.
- ARISTÓTELES. *Physics*: Books 1-4. Trad. P. H. Wicksteed; F. M. Cornford. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957.
- COSTA, Newton Carneiro Afonso da. *Ensaios sobre os fundamentos da lógica*. São Paulo: Hucitec, 2008.
- ENGLER, Reus M. A refutação sofística no livro Gama da Metafísica de Aristóteles. In: *Intuitio*. Porto Alegre, v. 3, n. 1, jun. 2010, pp. 99-119.
- HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*. Trad. John Macquarrie; Edward Robinson. New York: HarperCollins Publishers, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *The Basic Problems of Phenomenology*. Trad. Albert Hofstadter. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1982.
- ŁUKASIEWICZ, Jan. On the Principle of Contradiction in Aristotle. In: *The Review of Metaphysics*. Washington: Philosophy Education Society Inc. v. 24, n. 3, mar. 1971, pp. 485-509.
- ME CHAME pelo seu nome. Direção: Luca Guadagnino. New York (US): Sony Pictures Classic; California (US): Warner Bros. Pictures; Memento Films International, 2017. 1 filme (132 min.). Título original: Call me by Your Name.
- MOREIRA, Vivianne de Castilho. *Contínuo e Contingência 1*: estrutura e alçada da lei de continuidade na lógica de Leibniz. Curitiba: Kotter Editorial, 2019.
- PUENTE, Fernando Rey. *Os Sentidos do Tempo em Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- ZINGANO, Marco. Notas sobre o Princípio de Não Contradição em Aristóteles. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas, v. 13, Série 3, n. 1, jan/jun. 2002, pp. 7-32. Disponível em: <<https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/view/716>>.

